.UBAsociales
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

Repositorio Digital Institucional

Tipo de documento: Tesis de Doctorado

Título del documento: Para leer Althusser: de la sobredeterminación al proceso sin sujeto ni fines: la apropiación de Spinoza en la obra de Louis Althusser

Autores (en el caso de tesistas y directores):

Rodrigo Steimberg

Emilio de Ípola, dir.

Natalia Romé, co-dir.

Datos de edición (fecha, editorial, lugar,

fecha de defensa para el caso de tesis): 2016

Documento disponible para su consulta y descarga en el Repositorio Digital Institucional de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.
Para más información consulte: http://repositorio.sociales.uba.ar/

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 4.0 (CC BY 4.0 AR)
La imagen se puede sacar de aca: https://creativecommons.org/choose/?lang=es_AR

Repositorio Digital Institucional

.UBAsociales
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

Rodrigo Steimberg

Para leer Althusser. De la sobredeterminación al proceso sin sujeto ni fines: la apropiación de Spinoza en la obra de Louis Althusser.

Tesis para optar por el título de Doctor en Ciencias Sociales

Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires

Director: Emilio de Ípola
Co-Directora: Natalia Romé

Buenos Aires
2016

TESIS ENTREGADA

Resumen: La presente tesis tiene por objeto de análisis el concepto althusseriano de proceso sin sujeto ni fines. Althusser se propone intervenir a la dialéctica de Hegel a través de la filosofía de Spinoza, dado que identifica una serie de efectos que se siguen de su incorporación al campo marxista. Nuestro propósito será analizar de qué modos, con qué alcances y bajo qué argumentos Althusser se apropia de la filosofía de Spinoza para operar sobre la dialéctica hegeliana, teniendo dicha apropiación por resultado la producción del concepto de proceso sin sujeto ni fines, concepto que según el filósofo francés habita la filosofía de Hegel pero que requiere, para emerger, de un trabajo teórico de demarcación en su interior.

Este concepto, dice Althusser, es la deuda teórica de Marx con Hegel y es el que permitiría pensar un proceso histórico sin asignarle ningún centro que lo organice y, por lo tanto, sin objetivo al que necesariamente tienda. De ahí que trabajar sobre la dialéctica hegeliana a través de Spinoza tenga por envite producir un concepto de proceso con el que asir la temporalidad que gobierna al todo social planteado por Marx fuera de toda teleología.

En el mismo sentido, Althusser indica que el concepto de temporalidad que se tenga depende de aquel con el que se piense la determinación entre las prácticas que conforman al todo social. De ahí que sea menester, para nosotros, analizar el concepto de sobredeterminación, que es aquel con el que Althusser da cuenta de dicha relación de determinación. Por lo cual, nos detendremos en primer lugar en esta propuesta.

Dicho concepto encierra, según Althusser, un rechazo al modo en el que la *causalidad expresiva* hegeliana es apropiada en el seno del marxismo, en particular el marxismo humanista e historicista, para pensar al todo social. Esta matriz reduce la complejidad de las prácticas sociales por transformarlas en el fenómeno de una esencia, quitándoles así toda especificidad. Frente a esta propuesta, Althusser recupera la causalidad inmanente spinozista en aras de pensar una relación de determinación que no suprima la autonomía relativa de cada una de las instancias que conforman al todo social, pero que tampoco absolutice esta parcial exterioridad. Con lo cual, la operación sobre la dialéctica hegeliana condensada en el concepto de proceso sin sujeto encuentra sustento en un desplazamiento respecto del modo en el que el filósofo alemán plantea la relación de causalidad.

Ahora bien, en el concepto de sobredeterminación, junto a la causalidad inmanente de corte spinozista, abreva un problema que Althusser enfrenta por plantearse la relación

de determinación entre prácticas a partir de una propuesta que atraviesa el estructuralismo. Es decir, el filósofo francés piensa la relación entre las prácticas que conforman una formación social de la mano de la ontología diferencial que habita la teoría del signo de Saussure. Dicha ontología, que en su reformulación por diversos pensadores apuntala lo que definiremos como problemática estructuralista, conduce al problema del término a doble función, problema inherente al estructuralismo, para abordar el cual Althusser convoca a la causalidad inmanente. Por eso afirmaremos que el concepto de sobredeterminación constituye una intervención en el marxismo a partir de pensar una formación social en términos de la problemática estructuralista, siendo esta problemática la que convoca, por uno de los interrogantes que abre, a la causalidad inmanente spinozista. De ahí que se nos imponga realizar un rodeo sobre el estructuralismo para analizar el concepto de sobredeterminación, concepto que será el que nos conduzca al de proceso sin sujeto ni fines, que es el que oficia como objeto de análisis de este trabajo.

A partir de nuestra pregunta de investigación, esto es, en qué medida, cómo, con qué alcances y con qué limitaciones la filosofía de Spinoza se constituye como una herramienta para pensar un todo social carente de sujeto y de teleología, afirmaremos que si la dialéctica de Hegel es señalada como teleológica por hacer que todo proceso contradictorio haga de su punto de partida un elemento que se mantiene como tal al enriquecerse, la sustancia spinozista, en este punto, repite dicha condición. Sostendremos que la sustancia permanece en sí misma al producir de forma inmanente la infinidad de modos de ser. Con lo cual, ella es tanto punto de partida como resultado de su propia actividad, hecho que redunda en que, en los términos planteados por Althusser, sea tan teleológica como la Idea Absoluta hegeliana. Sin embargo, el objetivo que nos trazaremos al señalar las dificultades con las que tropieza la argumentación de Althusser no será descartar su propuesta, sino rescatar su propio repertorio de lectura para acentuar los problemas que enfrentan aquellos que se han apropiado de su trabajo filosófico en vistas de establecer una dicotomía entre Spinoza y Hegel. Es decir, nos propondremos mostrar algunos de los escollos que plantea el argumento de Althusser, en tanto pretenda ser utilizado para oponer de modo tajante a la filosofía spinozista y a la hegeliana.

Abstract: This thesis aims to analyze the althusserian concept of process without subject or goal. Althusser intends to intervene Hegel's dialectic through the philosophy of Spinoza, since he identifies a number of effects that follows from its incorporation into the Marxist field. Our purpose is to analyze in what ways, to what extent and under what arguments Althusser appropriates the philosophy of Spinoza to operate on the Hegelian dialectic, being the production of the concept of process without a subject or goal the result of this appropriation. This concept, according to the French philosopher, inhabits Hegel's philosophy but to emerge it requires a theoretical demarcation inside his work.

This concept, says Althusser, is the theoretical debt from Marx to Hegel and it is the one which allow thinking a historical process without assigning to it any center and, therefore, any goals. Hence, the work on the Hegelian dialectic through Spinoza has as its aim the production of a concept of process that grasps beyond teleology the temporality that governs the social whole raised by Marx.

In the same vein, Althusser indicates that the concept of temporality that is taken depends on the one with which is thought the determination between the practices that make up the social whole. Thus it is necessary for us to analyze the concept of overdetermination, with which Althusser accounts for that determination relationship. Therefore, we will stop first in this proposal.

This concept involves, according to Althusser, a rejection of the way in which the Hegelian expressive causality is appropriate within Marxism to think the social whole, in particular the humanist and historicist Marxism. This matrix reduces the complexity of social practices by transforming them into the phenomenon of an essence, removing their specificity. Faced with this proposal, Althusser retrieves the Spinozist immanent causality for the sake of thinking this determination relation without suppressing the relative autonomy of each of the instances that make up the social whole, but neither turning absolute their partial externality. Whereupon, the operation on the Hegelian dialectic condensed in the concept of process without a subject finds support in a shift regarding the way in which the German philosopher poses causality.

On the concept of overdetermination, along with the Spinozist immanent causality, gathers together a problem faced by Althusser because he considers the relationship between practices based on a proposal that crosses structuralism. That is, the French philosopher thinks the relationship between the practices that make a social formation

supported by the differential ontology that inhabits the theory of sign of Saussure. Such ontology, which reformulated by various thinkers underpins what we will define as structuralist problematic, leads to the problem of the term with double function, a problem inherent to structuralims that Althusser addresses bringing into play the Spinozist immanent causality. So we will affirm that the concept of overdetermination constitutes an intervention in Marxism taking a social formation in terms of structuralist problematic, being this problematic that which summons up the immanent causality because one of the questions that opens. Hence that a detour through structuralism is imposed to us in order to analyze the concept of overdetermination, a concept that will lead us to that of process without a subject or goal, which acts as the object of analysis of this work.

From our research question, that is, to what extent, how, with what scope and what limitations the philosophy of Spinoza was established as a tool to think a social whole devoid of subject and teleology, we will sustain that if Hegel's dialectic is designated as teleological for making the entire contradictory process a development of a starting point that remains equal to itself as it unfolds, Spinoza's substance on this point repeat this condition. We will maintain that the substance remains in itself when it immanently produces an infinity of ways of being. Whereupon, it is both a starting point and a result of its own activity, which concludes in the fact that in the terms proposed by Althusser, it is as teleological as Hegel's Absolute Idea. However, the goal we will draw noting the difficulties encountered by the argument of Althusser will be not dismissing his proposal, but rescuing his own repertoire of reading to accentuate the problems faced by those who have appropriated his philosophical work to establish a dichotomy between Spinoza and Hegel. That is, we will propose to show some of the pitfalls posed by the argument of Althusser, while intended to be used to bluntly oppose the philosophy of Spinoza to the Hegel´s.

CONTENIDOS

Introducción: Rodear Althusser 9

Esa aventura llamada contradicción 13

"¡Pero Spinoza empezaba por Dios!" 35

Para leer Althusser 40

El capital como sujeto 51

Capítulo I: "Solo hay prácticas en función de sus diferencias" 56

Althusser y la crítica al humanismo 57

La crítica al humanismo (re)comenzada 65

Una totalidad sobredeterminada. El marxismo como nueva problemática ... 69

El estructuralismo 74

El estructuralismo en tanto teoría del signo 77

Una demarcación en el estructuralismo 83

¿Es el estructuralismo solo un método de investigación? 89

El estructuralismo como herramienta heurística. Hacia la construcción de un modelo de modelos. 90

Algo más que un modelo: del orden del orden a las reglas de la variabilidad posible. 97

Tras las huellas del estructuralismo. 102

Capítulo II: "Causa de la estructura" 106

La sobredeterminación del todo social: la recuperación del índice de eficacia de cada instancia del todo. 108

La sobredeterminación o causalidad estructural 112

Una estructura a-dominante 118

El término a doble función en tanto "problema de todo estructuralismo". . 124

La instancia-práctica económica como término a doble función. 130

Una estructura que solo existe en sus efectos 136

Capítulo III: Acerca de la categoría de proceso sin sujeto ni fines 146

De la determinación entre prácticas a la historicidad del todo social 147

La alianza entre el sujeto y los fines. Hacia una-otra dialéctica *155*

El vacío de una distancia tomada *163*

Spinoza *171*

La causa libre *179*

Los atributos de la sustancia *187*

La naturaleza naturada: los modos *196*

El concepto fundamental de toda especulación *201*

Capítulo IV: La crítica de Hegel **210**

La crítica del Comienzo *214*

Sobre la igualdad de los orígenes *224*

Acerca de la contradicción *249*

Hegel versus Hegel *268*

Hegel sive Spinoza *270*

Conclusiones **285**

BIBLIOGRAFIA **295**

Agradecimientos

Agradezco en primer lugar y muy especialmente a la Dra. Natalia Romé por su acompañamiento persistente y afectuoso, su lectura paciente, su consideración y sus incontables e igualmente lúcidos señalamientos. Asimismo, le agradezco la precisión, la generosidad y la rigurosidad con la que me orientó a lo largo de la investigación que se plasma en la presente tesis. Agradezco a la Dra. Mariana Gainza por la incansable atención dedicada a cada uno de mis argumentos, las innumerables conversaciones, así como por ser una interlocutora constante de mi trabajo.

Agradezco a los profesores Warren Montag, Gisela Catanzaro y Vittorio Morfino por los enriquecedores intercambios y a los miembros de la Red Latinoamericana de Estudios Althusserianos por hacer de esta investigación una porción de una de mayor alcance. Vale, en este sentido, un agradecimiento particular a la Dra. Carolina Collazo, al Dr. Pedro Karczmarczyk y al Dr. Ezequiel Ipar. Agradezco especialmente al Profesor Emilio de Ípola por dirigir la presente tesis, así como por haber sido una de las lecturas fundamentales a la hora de iniciar el estudio de Louis Althusser. Agradezco, también, al Profesor Diego Tatián por lo inspirador de sus clases sobre Spinoza.

Agradezco a los miembros del Centro de Investigación como Crítica Práctica, especialmente y por innumerables motivos a Gastón Caligaris, Mariana Hirsch, Nicolás Pérez Trento, Sebastián Guevara, Guido Starosta, Manuel Estellés, Alejandro Fitzsimmons, Dana Hirsch, Victoria Río, Arturo Lewinger, Luis Denari y Ezequiel Monteforte. Agradezco a Santiago Roggerone, a Mariana Mendonca y a Lucas Daneloglu por haber leído versiones preliminares del presente escrito. Una mención especial merece el Profesor Juan Iñigo Carrera, gracias al cual todo proceso de conocimiento es para mí uno de reconocimiento. Mis agradecimientos para con él tienen motivos incontables y resultan, y resultarán, siempre insuficientes.

Agradezco a mi madre Susana, a mi padre Saúl y a mis hermanos, Lucía y Federico por su apoyo. Agradezco, por último, a mis amigos, Franco, Christian, Daniel, Damián, Leandro, Javier, Pablo, Matías, Daniel e Ignacio, por su omnipresente compañía y cariño.

Introducción: Rodear Althusser

"Seguramente un marxista no puede llevar a cabo el rodeo por Spinoza sin arrepentirse. Pues la aventura es peligrosa y hágase lo que se haga siempre le faltará a Spinoza lo que Hegel dio a Marx: la contradicción" (Althusser, 1975: 55).

El presente trabajo tiene por objeto acompañar las formas con las que Althusser distingue a la filosofía de Spinoza de la de Hegel, a los fines de plantear, a partir de esta diferencia, un concepto de historicidad acorde con el pensamiento de Marx. El filósofo francés se propone desmarcar a la producción de Marx de sus interpretaciones humanistas e historicistas -y de los momentos humanistas e historicistas del propio Marx-, porque señala que dichas interpretaciones encierran una concepción teleológica del devenir histórico de la formación social dominada por el modo de producción capitalista. Las tradiciones con las que Althusser dialoga le deben esta concepción teleológica, entre otras cosas, a una cierta apropiación de la dialéctica hegeliana. Por esta razón, Althusser realiza una intervención sobre la filosofía de Hegel, indicando que, abstraída de su carga subjetivista, dicha filosofía soporta el concepto de proceso sin sujeto ni fines, concepto con el que es posible pensar el desarrollo histórico sin subordinarlo a un objetivo que tendería necesariamente a realizar. En este marco, la filosofía de Spinoza constituye para Althusser el instrumento teórico con el que operar dicha intervención, ya que el filósofo sefaradí ilumina la trabazón necesaria entre la figura del sujeto y la de los fines.[1]De ahí que el objeto de análisis de la presente tesis sea

[1] Dice Althusser, en un pasaje sobre el que nos deter
que estaba en juego nada menos que: comprender un poco mejor en qué y bajo qué condiciones puede ser materialista y crítica una dialéctica tomada de los capítulos «más especulativos» de la gran lógica del Idealismo Absoluto (con las reservas faltas de comprensión también de la «inversión » y de la desmitificación»). Este extraño y enigmático cruce de materialismo e idealismo se había producido ya una vez en la historia bajo otras formas (en las que Hegel se reconoció), dos siglos antes en condiciones sorprendentes: ¿en qué podría haber sido materialista y crítica esta filosofía de Spinoza, que aterrorizaba en su época, que comenzaba «no por el espíritu, no por el mundo, sino por Dios»? En la repetición anticipada de Hegel por Spinoza y creímos discernir bajo qué condiciones una filosofía podía, bajo sus proclamaciones y su silencio, independientemente de su forma, o todo lo contrario, por su misma forma, es decir, por el dispositivo teórico de su tesis, o sea, por sus *posiciones*, producir efectos propios que sirvieran al materialismo.ò (Althusser, 1975: 47).
cursivas pertenecen al original.
Spinoza escribió, aproximadamente, ciento cincuenta años antes que Hegel. La operación althusseriana hace intervenir una filosofía precedente a la de Hegel para que éste libere ciertos efectos. Desarrollaremos más adelante el punto, pero la lectura del filósofo alemán de la mano de una producción que lo antecedió se enmarca en el protocolo de lectura althusseriano, en la estrategia del rodeo. Como aclara Althusser, se trata para él de rodear el rodeo de Marx, es decir, de revisitar las posiciones de las que Hegel se desmarcó para afirmar la suya propia, una de las cuales es la de Spinoza. Volver sobre aquello de lo que Hegel se separó para conquistar su propio dispositivo teórico constituye, así, retomar los presupuestos de la operación de Marx, que se desmarcó, a su vez, de la de Hegel. Perseguir los sucesivos desvíos de Marx y de Hegel tiene por objeto, para Althusser, iluminar en qué puede consistir una dialéctica materialista, esto es, no teleológica. Nuestro trabajo consistirá en interrogar el rodeo que pone en juego Althusser para separar a Marx de Hegel, su rodeo por Spinoza.

la forma en la que Althusser distingue la filosofía de Spinoza de la de Hegel a los fines de presentar una concepción de la historicidad acorde con el pensamiento de Marx.

Afirmamos que Althusser opera a la dialéctica hegeliana mediante la filosofía de Spinoza porque consideramos que para el filósofo francés no se trata de contraponer a Spinoza a Hegel, ni de reemplazarlo como antecedente de Marx. Se trata, por el contrario, de realizar un desajuste dentro de la filosofía de Hegel para mostrar que ésta soporta al concepto de proceso sin sujeto ni fines. Ahora bien, para realizar dicho desajuste es menester abstraer la carga subjetivista que azota a la dialéctica en manos de Hegel, carga que le imprime al mismo tiempo un carácter teleológico. Cuando sostenemos que Althusser opera un desajuste en la filosofía de Hegel, nos referimos a que la lee de la mano de Spinoza para intervenirla, puesto que es el filósofo holandés el que señala el vínculo existente entre el sujeto y los fines. Por eso, para desajustar a Hegel de sí mismo, para liberar aquella parte de su filosofía que permite pensar a un proceso sin fines hacia los que se dirige, es menester escandir su dialéctica del sujeto que la organiza: la contradicción en tanto negación de la negación. Pues bien, por ser Spinoza el que ilumina el vínculo entre sujeto y fines, es el que, decimos nosotros, le permite a Althusser realizar este desajuste dentro del trabajo de Hegel. La dialéctica, abstraída de la figura del sujeto y la de los fines, es la que brindaría un concepto de historicidad acorde con la producción marxiana, esto es, un devenir temporal para el todo social que no le asigne unos fines hacia los que necesariamente se dirige. El presente trabajo persigue acompañar este desajuste que intenta realizar Althusser, lo cual equivale a analizar qué diferencias encuentra entre la filosofía de Spinoza y la de Hegel, que le permite tomar al primero como el operador teórico del segundo.[2]

Althusser afirma que el modo en el que se plantee la relación de determinación entre prácticas encierra una forma de concebir la temporalidad que le cabe a una formación social. Por eso, comenzaremos nuestro escrito con el análisis del concepto de sobredeterminación, que es aquel con el que Althusser da cuenta de la relación de determinación vigente entre las prácticas que conforman el todo social. Basta por el momento adelantar que la sobredeterminación entre niveles de prácticas implica que cada una sea relativamente autónoma respecto de las demás. En lo tocante a la concepción de la historicidad a la que este concepto da lugar, dice Althusser:

[2] Del hecho de que Althusser lea a Hegel con Spinoza se desprende, para nosotros, que el filósofo francés no intenta reemplazar a uno por el otro. Esto es, que no es el objetivo de Althusser descartar la dialéctica, sino hacer algo con ella para iluminar qué toma Marx de Hegel. Pues bien, el rodeo por Spinoza es un mediador de este objetivo.

> Concebir la independencia relativa de una historia y de un nivel no puede jamás verse reducirse a la afirmación positiva de una independencia en el vacío, ni aun a una simple negación de una dependencia en sí; concebir esta misma relatividad es definir su relación, es decir, el tipo de *dependencia* que produce y fija, como su resultado necesario, ese modo de independencia; es determinar esta misma relatividad al nivel de las articulaciones de estructuras parciales en el todo, este tipo de dependencia productor de independencia relativa, del cual observamos los efectos en la historia de los diferentes niveles. Este es el principio que fundamenta la posibilidad y la necesidad de *historias* diferentes correspondientes respectivamente a cada uno. Este principio es el que nos autoriza a hablar de una historia económica, de una historia política, de una historia de las religiones, de una historia de las ideologías, de una historia de la filosofía, de una historia del arte, de una historia de las ciencias, sin jamás eximirnos sino, por el contrario, imponiéndonos el pensar la independencia relativa de cada una de estas historias en la dependencia específica que articula, los unos con los otros, los diferentes niveles del todo social (Althusser y Balíbar, 1985: 110-111).

La independencia relativa de las prácticas, apuntalada en el concepto de sobredeterminación, permite pensar la independencia relativa de las historias de cada uno de los niveles de prácticas y, con ella, la independencia relativa del ritmo con el cual estas prácticas se desenvuelven. Por eso, la intervención altthusseriana se propone asir el tipo de temporalidad que rige el desenvolvimiento del modo de producción capitalista, otorgándole a cada una de las instancias sociales una cierta autonomía en su desarrollo temporal. Frente a esta autonomía, la operación que habilita la causalidad expresiva leibniziano-hegeliana es la que denomina *corte de esencia*.

Althusser explica que se puede realizar un corte de esencia toda vez que se supone que existe un centro constituido por algún tipo de principio, sea este un tipo de práctica o una forma de conciencia, que determina la configuración actual del todo social. Este centro o esencia se mostraría en cada uno los ámbitos sociales, con lo cual clausuraría toda independencia para ellos, reduciéndolos a oficiar como formas de su exposición. En otras palabras, convirtiendo a cada una de las prácticas en su forma fenoménica, con lo cual ninguna de ellas ofrecería resistencia al papel de que les cabe en tanto determinadas por la esencia. Afirmar que el todo social se encuentra organizado por un centro o una esencia, para Althusser, hace a las prácticas determinadas por esta esencia meros receptáculos de su actividad.

En el plano de la historicidad, este enfoque cancela toda independencia relativa para las historias de cada tipo de práctica. Si las prácticas determinadas ofician como formas fenoménicas de la esencia, entonces sus respectivas historias se encuentran determinadas por esta esencia, careciendo de especificidad. La operación del corte de esencia no hace más que consumar esta perspectiva, haciendo del desarrollo temporal de cada una de las prácticas diversas formas de mostración del despliegue de la esencia. Es

decir, reduciendo la cadencia temporal con la que se desarrollan las prácticas determinadas a apéndices del ritmo con el que se despliega la esencia. Así como la atribución de un centro que organiza al todo social lo aplana, por comprimir a los diversos niveles de prácticas, así estrecha las distintas temporalidades que rigen los diferentes niveles de prácticas. Se trata de la misma operación que se efectúa en dos niveles de análisis, puesto que afirmar que la estructura social tiene un centro o esencia implica quitar a las prácticas determinadas toda independencia relativa para reproducir el todo que configuran. De este modo, se reduce tanto la jerarquía específica de las prácticas determinadas en la reproducción del todo como la autonomía del pulso temporal que las preside. Así, para Althusser, sin sobredeterminación no puede haber *historias específicas, es decir, un proceso histórico no gobernado por un sujeto. Otro modo de decir que la causalidad expresiva implica pensar todo proceso histórico como dirigido por un sujeto.*

Dice Althusser que Hegel recupera de Montesquieu la posibilidad de reducir una totalidad histórica a ser expresión de un principio que la organiza (Althusser, 2002a: 134). Pues bien, la pregunta entonces es: ¿a qué principio reduce Hegel la historia? El propio Althusser señala en *Sobre la relación de Marx con Hegel*, presentación del año 1968:

> Para Hegel, el proceso de enajenación no concierne a la *Historia* (humana) puesto que la Historia no es ella misma más que la enajenación de la Naturaleza, que a su vez es enajenación de la Lógica. La enajenación, que es la dialéctica (en su principio último negación de la negación o *Aufhebung*), o para hablar más precisamente, el *proceso de enajenación* no es, como lo quisiera una corriente de la filosofía contemporánea, el principio de la Historia humana (é) Quiérase considerar por el momento que contenida, en las expresiones que acabo de enunciar, en las categorías de enajenación, o dentro de eso que constituye la estructura maestra de la categoría de la dialéctica (negación de la negación) y acéptese hacer, si es posible, *abstracción* de lo que en esas expresiones representa la teleología, queda entonces la fórmula: la historia es *un proceso sin sujeto*. Creo poder afirmar: esta categoría de proceso sin sujeto, que es necesario, desde luego, arrancar a la teleología hegeliana, representa sin duda la más alta deuda teórica que une a Marx con Hegel. Sé bien que, finalmente, hay en Hegel un sujeto en este proceso de enajenación sin sujeto. Pero es un sujeto muy extraño, sobre el cual habría que hacer muchas acotaciones importantes: este sujeto es la propia *teleología* del *proceso* (Althusser, 1973: 115-116).

El sujeto del proceso planteado por Hegel es la negación de la negación. Este sujeto, teleológico, es el que hay que abstraer para asir la deuda teórica de Marx con Hegel. De modo tal que se trata de reformular la dialéctica hegeliana, finalista, para dar forma a lo que Marx toma de Hegel, que es la categoría de proceso sin sujeto ni fines, instrumento con el cual se puede pensar el proceso histórico que preside el modo de producción

capitalista fuera de toda teleología (que implicaría afirmar que el capitalismo tiene como fin su propia superación, con lo cual toda su acción estaría dirigida a engendrar su propia ruina en el socialismo).[3]Como mencionáramos más arriba, este proceso de abstracción es llevado adelante por Althusser de la mano de la filosofía de Spinoza. Por eso, el objeto de la presente tesis es el análisis de las formas en las que Althusser distingue a la filosofía de Spinoza de la de Hegel, a los fines de presentar la concepción de la historicidad que habita el trabajo de Marx.

Esa aventura llamada contradicción

Sostendremos a lo largo de nuestro trabajo que Spinoza hace a la contradicción el pulso con el que se mueve la sustancia. Diremos que la sustancia es contradictoria porque consiste en traspasar a aquello que ella no es, los atributos y modos, y adquirir su carácter de sustancia en este traspasar. Es decir, afirmarse como lo que ella es en lo otro de ella, o conservarse a sí misma en las determinaciones que se siguen de ella.[4]Con lo cual, si se trata de hacer abstracción de este tipo de contradicción en la dialéctica hegeliana, ya que ocupa el lugar de sujeto, el instrumento con el que se pretende realizar esta operación de demarcación, de intensificación de las contradicciones en el pensamiento de Hegel, participa de aquello que debe ser abstraído.

Ahora bien, esta *toma de posición* en el pensamiento de Althusser -pues es Althusser el que se propone abstraer el carácter subjetivo y finalista de la dialéctica, para

[3] Abordaremos las implicancias de que la dialéctica sea sujeto inmediatamente. Por el momento, vale retener lo siguiente: Althusser afirma que la dialéctica hegeliana es teleológica porque su figura fundamental es la negación de la negación. Cfr. Althusser, 2004: 79 y ss. Según Althusser, esta figura encierra en sí misma un carácter teleológico, puesto que supone que el resultado de un proceso consiste en el retorno de éste a su propio seno tras separarse de sí. En otras palabras, encierra la afirmación de que toda determinación contiene en sí misma su negación, incluso la negación misma, con lo cual toda determinación que niegue a otra se constituye en un retorno a la primera, ya que la determinación que niega, se niega a ella misma como negación. Esto hace que el elemento del cual partía el análisis se conserve en aquello que lo rechaza, que lo niega o que se le opone. Con lo cual, el punto de partida se mantiene en sí mismo al ser negado, por lo que no se pierde jamás.
Ahora bien, el siguiente paso de la argumentación de Althusser es sostener que, allí donde haya negación de la negación, habrá finalismo, se supondrá que hay una causa final que preside el proceso gobernado por la negación de la negación. Esto es así porque, como el punto de partida es aquel al que retorna todo proceso regido por la negación de la negación, el resultado que se obtiene de él es el enriquecimiento del punto de partida mismo; otro modo de decir que al inicio del proceso ya existía aquello que se iba a obtener con él, toda vez que este proceso sea uno que tiene a la negación de la negación como su forma de movimiento. De ahí que la negación de la negación le imprima a este proceso un carácter finalista, lo cual, como vemos, se liga a que el punto de partida permanezca como constante a lo largo de todo el proceso. A esta permanencia es a lo que, mostraremos, Althusser denomina sujeto. Por eso, la dialéctica hegeliana consiste en un proceso sin sujeto, que a la vez es el sujeto de su propio proceso, puesto que reproduce a la negación de la negación como el movimiento que vertebra al proceso, que permanece como su pilar.

[4] Lo cual supone que el tipo de contradicción que fundamenta a la dialéctica es el mismo que se presenta en la sustancia spinozista. Nos enfocaremos en el punto en el tercer y cuarto capítulo del presente escrito.

transformarla en la cifra con la que pensar un proceso sin sujeto ni fines- no tiene por objetivo señalar los errores de este filósofo, igualando a Spinoza con Hegel. No se trata solamente de afirmar que Spinoza constituye un antecedente de Marx porque es un pensador de la contradicción, contra lo que suponen Althusser y Hegel.[5]Tal y como la lectura althusseriana de Spinoza es una toma de posición en la relación de Marx con Hegel que escande determinados efectos, nuestra lectura de Althusser se propone intervenir en una coyuntura puntual haciendo lo propio, esto es, produciendo una cierta disposición de las tesis teóricas para tomar partido en la coyuntura en la que se ubica este trabajo. Con lo cual, no se trata para nosotros de descartar la argumentación althusseriana por incoherente o defectuosa, sino de evaluar cuáles pueden ser sus efectos y, a partir de ellos, posicionarse en el dispositivo teórico que plantean para reconfigurarlos. Así, indicar que Spinoza afirma que la sustancia se mueve contradiciéndose, tal y como la Idea Absoluta hegeliana, con lo cual no puede erguirse como el operador teórico con el que hacer abstracción del subjetivismo con el que carga la dialéctica a los fines de pensar la historicidad del modo de producción capitalista, no tiene por objeto exponer la inconsistencia de las tesis althusserianas, sino desplazar la polarización entre la filosofía de Spinoza y la de Hegel a la que puede dar lugar. Nuestro objetivo general es, siguiendo la estela de Althusser, insistir en la vitalidad de la dialéctica hegeliana y desplazar todo intento de plantear a Spinoza como una alternativa a Hegel como antecedente de Marx. En otras palabras, nuestro objetivo al señalar que también en Spinoza se encuentra presente la contradicción como pulso del movimiento, es dislocar la dicotomía *Spinoza o Hegel.*[6]

[5] Desarrollaremos el punto.

[6] Al respecto, es iluminador el modo en el que Althusser, en *Marx dentro de sus límites*, trata a la tesis de Kautsky, tomada por Lenin, sobre la importación de la conciencia socialista al proletariado por parte de la organización de los revolucionarios profesionales. Allí dice Althusser que la fórmula utilizada por Lenin ha sido interpretada de un modo contrario a aquel que le diera él en su coyuntura, circunstancia que ha dependido de la lucha de clases. Pero remarca que ha sido la propia formulación de Lenin la que autorizó estas interpretaciones contrarias a la suya. Cfr. Althusser, 2003a: 38. Althusser recupera de Lenin la metáfora de la curvatura del bastón para pensar esta ambigüedad que recorre la formulación del propio Lenin y permite interpretaciones erróneas; Lenin intentó enderezar un bastón desviado por el economicismo. Para hacerlo, aplicó una fuerza contraria de igual proporción. Pues bien, la fuerza que dicha contracurvatura requería, dio lugar a interpretaciones erróneas, por exageradas, de la tesis recuperada por Lenin.

Creemos que esta metáfora se ajusta exactamente al tratamiento dado por Althusser a Hegel. Para enderezar las desviaciones subjetivistas y finalistas que identifica en su dialéctica, le aplica una fuerza, personificada por Spinoza. Pues bien, creemos que la fuerza del intento de contracurvatura puede plantear la intervención de Hegel mediante Spinoza, realizada por Althusser, como si se tratara de una simple oposición: Spinoza o Hegel. Aquello que en la coyuntura de Althusser podía ser comprendido como un esfuerzo por enderezar el bastón del desvío humanista e historicista, en nuestra coyuntura puede producir efectos teórico-políticos que hagan de Althusser un promotor de la alternativa Spinoza o Hegel. Contra estos efectos de la contracurvatura althusseriana, que permiten que sus propias tesis sean interpretadas en

El propio Althusser decía que el concepto de proceso sin sujeto era la deuda teórica de Marx con Hegel, toda vez que se pudiera desmixtificar a la dialéctica, con lo cual, no se trataba de descartar a Hegel *in toto*, sino de intervenirlo, de trazar líneas de demarcación en su pensamiento a los fines de apropiárselo.[7]Pues bien, nuestra propia operación de lectura se ubica en esta línea, contra los efectos que el señalamiento de Althusser puede contribuir a producir: transformar a Spinoza en el auténtico antecedente de Marx, descartando la importancia del pensamiento de Hegel. Esto es, creemos que la lectura althusseriana enfrenta el riesgo de transformar al *rodeo* por Spinoza en la *oposición* Spinoza o Hegel.[8]Contra ella, nos proponemos rescatar uno de los elementos comunes a ambos filósofos, precisamente aquel que funciona como parteaguas en la operación althusseriana, con el objeto de quitar apoyatura a las tentativas de constitución de la alternativa Spinoza o Hegel. Es hora, entonces, de detenernos en aquellas lecturas que han planteado la oposición Spinoza o Hegel, para mostrar de qué tipo de posiciones queremos desmarcar a Althusser.

Resta hacer una aclaración. Decimos que hacemos nuestra la estrategia de lectura de Althusser, aquella que afirma que toda intervención teórica libera ciertos efectos por disponer las tesis con las que se enfrenta en una cierta configuración. Pues bien, habiendo ya indicado el objetivo de nuestra propia operación, vale destacar que para llevarla a cabo nos apoyamos en el rodeo althusseriano.

Althusser reconoce que habita el pensamiento de Hegel para duplicarlo, para trazar líneas de demarcación en él y desajustarlo de sí mismo, mostrando que la dialéctica, una vez liberada de algunas de sus figuras, constituye la deuda de Marx con Hegel. Esta operación se realiza leyendo a Hegel con Spinoza. Ahora bien, apropiarse de este modo de Spinoza consiste, también, en trazar líneas de demarcación en su filosofía. Nuestra lectura se propone destacar, entonces, uno de los efectos que esta línea de demarcación

---

un sentido contrario a aquel dado por Althusser, recuperamos la estrategia del rodeo, para leer a Hegel con Spinoza y a Spinoza con Hegel.

[7] Veremos que Althusser afirma que la propia posición no se conquista sino rodeando a aquellas que ocupan el campo teórico en el que se interviene. Así es que entiende al materialismo de Marx como la permanente diferenciación de la filosofía de Hegel. Con lo cual, es el propio Althusser el que insiste en la centralidad de la figura de este filósofo, sin el cual no es comprensible de quién y de qué se desmarca Marx. De ahí que mal pueda ser la producción althusseriana una vía con la que justificar deshacerse de Hegel. Lo que nosotros señalamos es que su posición puede contribuir a generar ciertos efectos que no hacen justicia al propio repertorio de lectura althusseriano, convirtiendo al rodeo por Spinoza en una oposición entre el filósofo holandés y Hegel.

[8]Más adelante veremos posiciones que abiertamente reivindican que el trabajo de Althusser consistió en reemplazar a Hegel por Spinoza como antecedente de Marx. Véase, por ejemplo, Holland, 1998.

produce, ya que la propia intervención althusseriana es la que muestra que la contradicción habita el pensamiento de Spinoza.

A nuestro modo de ver, es en la contraposición con Hegel que sale a la luz que la sustancia se contradice a sí misma como *causa sui*, por lo cual creemos que la operación althusseriana contribuye a resaltar esta arista del pensamiento de Spinoza. Así, en resumidas cuentas, nos apoyamos en los efectos que deja tras de sí la intervención de Althusser para socavar algunos de los efectos que esta intervención genera, por habilitar su apropiación en términos de transformar al rodeo por Spinoza en una alternativa, Spinoza o Hegel. Se trata, entonces, de mostrar las dificultades del argumento althusseriano para que este no pueda ser ubicado, en su apropiación, dentro de aquellos que oponen a Spinoza a Hegel. Otro modo de decir que se trata de enfatizar la dimensión del rodeo, frente a toda estrategia que se proponga descartar que Hegel tenga algo que ofrecer al marxismo.

Queda, entonces, explicitar cuáles fueron algunas de las propuestas que plantearon esta alternativa, para indicar de qué tipo de afirmaciones pretendemos desmarcar al pensamiento de Althusser. Las siguientes palabras de Gainza e Ipar nos permiten contextualizar algunas de estas formulaciones:

> la crítica de los años 60 vio en la forma de historia, actuaba simplificando la complejidad, o reduciendo la existencia de una formación social a una contradicción o antagonismo fundamental "cuya resolución, se esperaba, inauguraría los tiempos felices de la sociedad futura. Se atribuyó a la dialéctica, de ese modo, la responsabilidad por la legalidad uniforme a la cual se pretendía someter a la historia "un subterfugio, de hecho, para evitar pensar la verdadera *diferencia histórica* (Gainza e Ipar: 2013: 147).

Pues bien, en aras de pensar la diferencia, Gilles Deleuze, sobre cuya interpretación de Spinoza nos detendremos, afirma la necesidad de deshacerse de la contradicción por representar ésta una modalidad de pensamiento que hace a la afirmación de la vida tributaria de la negación, y por tanto cómplice de la disminución de su potencia. A los fines de nuestro objetivo, no cabe detenerse en el modo en el que Deleuze conjuga a la filosofía de Nietzsche con la de Spinoza, pero sí resulta pertinente reponer brevemente su posición sobre la dialéctica hegeliana, ya que para oponerse a ella abreva en el pensamiento de estos dos filósofos. Dice Deleuze:

> Si la dialéctica halla su elemento especulativo en la oposición y la contradicción, en primer lugar es porque refleja una falsa imagen de la diferencia. Como el ojo de buey, refleja una imagen invertida de la diferencia. La dialéctica hegeliana consiste en la reflexión sobre la diferencia, pero invierte la imagen. Sustituye la afirmación de la diferencia como tal por la negación de lo que difiere; la afirmación de sí

> mismo, por la negación del otro; la afirmación de la afirmación, por la famosa negación de la negación (Deleuze, 1994: 272).

Deleuze subraya que la dialéctica sustituye la afirmación de la diferencia por la negación de aquello de lo que difiere. De este modo, se autoriza la transición desde la multiplicidad de conflictos constitutivos de toda sociedad a su conformación como figuras de uno que los aglutina a todos. En vez de tomarse cada uno de estos conflictos por lo que son, en su carácter afirmativo, la dialéctica habilita a subordinarlos a aquello que no son; en vez de detenerse en la diferencia que los distingue y permanecer en ella, la dialéctica se preocupa por trastocarlos en la negación de los otros. Así, cada conflicto queda en pie de igualdad con el resto, por ser remitido a ellos, perdiéndose aquello que lo diferencia de los demás. La diferencia, en el universo dialéctico, se piensa como negación del otro, como oposición. Oponerse a esta oposición devolverá a cada uno de los conflictos a la unidad a la que pertenecen por principio. Por eso, para Deleuze, al presentar a la diferencia como oposición, la dialéctica es incapaz de hacer justicia a la irreductibilidad de cada uno de los conflictos que conforman una sociedad. Toda vez que se piense la positividad de la diferencia en términos de negación, se estará presentando a la diferencia como algo con lo cual se debe cargar, por remitirla a aquello que le falta, a aquello que no tiene, a aquello a lo que se opone.[9]Nuevamente, se trata, para Deleuze, de afirmar la diferencia, de permanecer en ella y no de apurarse a ligarla, irremediablemente, con lo que ella no es. En este sentido, dice Deleuze:

> Si consideramos la afirmación y la negación como cualidades de la voluntad de poder, vemos que no poseen una relación unívoca. La negación *se opone* a la afirmación, pero la afirmación *difiere* de la negación. No podemos pensar la afirmación como «oponiéndose» por su cuenta a la negación: sería incluir en ella lo negativo. La oposición no es sólo la relación de la afirmación con la negación, sino la esencia de lo negativo como tal. Y la diferencia es la esencia de lo afirmativo como tal. La afirmación es placer y juego de su propia diferencia, como la negación es dolor y trabajo de la oposición que le es propia. Pero, ¿cuál es el juego de la diferencia en la afirmación? La afirmación viene planteada en primer lugar como lo múltiple, el devenir y el azar. Ya que lo múltiple es la diferencia entre lo uno y lo otro, el devenir es la diferencia con uno mismo, el azar es la diferencia «entre todos» o distributiva. Como la afirmación se desdobla, la diferencia se refleja en la afirmación de la afirmación: momento de la reflexión en el que una segunda afirmación toma por objeto a la primera. Pero de este modo la afirmación se duplica: como objeto de la segunda afirmación, es la propia afirmación afirmada, la afirmación duplicada, la diferencia elevada a su más alta potencia. El devenir es el ser, lo múltiple es lo uno, el azar es la necesidad. La afirmación del devenir es la afirmación del ser, etc., pero siempre que sea el objeto de la segunda afirmación el que la lleve a este nuevo poder. El ser se dice del devenir, lo uno de lo múltiple, la necesidad del azar, pero siempre que el devenir, lo múltiple y el azar se reflejen en la segunda afirmación que les toma por objeto. Así pues, la característica de la afirmación es volver, o de la diferencia reproducirse. Volver es

[9] Cfr. Nail, 2008.

> el ser del devenir, lo uno de lo múltiple, la necesidad del azar: el ser de la diferencia en tanto que tal, o el eterno retorno (Deleuze, 1994: 263-264).

ñLa diferencia es la esencia de lo afirmat
son formas de esta diferencia, modos en los que ella se afirma. Asimismo, la afirmación no se opone a la negación, no remite a ella como el otro que, a la vez, es ella misma; la diferencia se afirma, distinguiéndose de la negación, que se opone a ella, que existe refiriéndose a la diferencia, que no es por sí.

Ahora bien, ya Hegel, en la *Ciencia de la Lógica*, desarrolló la dialéctica de la diferencia. La diferencia no puede permanecer en sí. Para afirmar su carácter debe, a la vez, diferenciarse de la diferencia. Por lo cual, cuando se afirma como diferencia se distingue de ella misma en tanto que diferencia. Sin embargo, al hacerlo, coincide con ella misma, puesto que ella *es* diferencia. La diferencia, así, se diferencia de sí misma y al hacerlo coincide consigo misma, es igual a sí misma. De este modo, la diferencia, por su propio movimiento, consiste en afirmarse negándose: cuando se afirma, deviene lo que no es, identidad.[10]De ahí que Deleuze no descuide este carácter de la diferencia.

Como se sigue de las palabras recién citadas, la afirmación, cuya esencia es la diferencia, es a la vez objeto de una afirmación. Lo múltiple, el azar, el devenir, se afirman como lo que son, diferencias. Por eso es que son diferencias en su máxima potencia, sostenidas y reflejadas como afirmaciones irreductibles de la diferencia. Pues bien, esta segunda afirmación es lo que hace de lo múltiple uno, del azar necesidad y del devenir ser. Es decir, este segundo momento afirma la diferencia, la constituye como diferencia en estado de hervor, cuajada, toda de una vez.

> Sería necesario que la sustancia se dijera ella misma de los modos y sólo de los modos. Tal requisito sólo puede ser cumplido a costa de un vuelco categórico más general, según el cual el ser se dice del devenir, la identidad de lo diferente, lo uno de lo múltiple, etc. Que la identidad no es primera, que existe como principio, pero como segundo principio, como principio *devenido*, que gira en torno de lo Diferente (é) Con el eterno retorno Nietzsch
> retorno no puede significar el retorno de lo idéntico, puesto que supone por el contrario un mundo (el de la voluntad de poder) en el que todas las identidades previas son abolidas y disueltas. Retornar es el ser, pero sólo el ser del devenir. El eterno retorno no hace, pero el volver constituye el único mo ò
> Mismo de lo que deviene. Retornar es el devenir-idéntico del devenir mismo (Deleuze, 2012: 79).

Lo uno que se afirma en lo múltiple es el resultado de la afirmación afirmada, así como el ser en el devenir y la necesidad en el azar. Lo múltiple en tanto que múltiple, la

[10] Esta dialéctica de la diferencia ofrece lo que Hegel llama diferencia absoluta. Cfr. Hegel, 1982 TII: 38; Carlson, 2007: 284.

identidad de lo múltiple, es lo que da lugar a lo uno. Con lo cual, la unidad que alcanza la diferencia, de este modo, no la cancela como diferencia sino que la afirma. Es, justamente, la afirmación de la diferencia reunida, toda una. Lo que deviene, deviene lo Mismo como devenir de su devenir, como afirmación de su potencia afirmativa.[11]

Creemos que, justamente, este movimiento de retorno es el de la sustancia spinozista. La sustancia existe en sus atributos y modos y alcanza su conformación como sustancia a través de ellos. En tanto la sustancia es causa de sí y existe como causa solo en sus efectos, ella se produce a sí misma como sustancia al determinar la existencia de atributos y modos. Pero, a la vez, la sustancia late en cada uno de los efectos que se siguen de ella, porque lo que se produce en los atributos y modos, además del ser particular de cada uno de ellos, es la sustancia misma.[12]Con lo cual, la sustancia alcanza

---

[11] Comp§rense las palabras de Deleuze con estas de Hegel, 1982 determinación se halla el ser, y la determinación es relación con *otro.* El movimiento reflejado, al contrario, es el otro *como negación en sí,* la que tiene un ser sólo como negación que se refiere a sí misma. O bien, puesto que esta relación consigo mismo consiste justamente en este negarse de la negación, la *negación* se presenta *como negación,* como lo que tiene su ser en su ser-negado, es decir, como apariencia. El otro aquí no es, por tanto, el *ser con la negación* o el límite, sino la *negación con la negación*. Sin embargo, el *primero* frente a este otro, esto es, lo inmediato o el ser, consiste sólo en esta igualdad misma de la negación consigo, la negación negada, la absoluta negatividad. Esta igualdad consigo o *inmediación*, pues, no es un *primero*, del que se empiece, y que traspase a su negación; ni tampoco es un substrato existente, que se mueva a través de la reflexión; que la inmediación es sólo este movimiento mismo. El devenir en la esencia, o sea su movimiento reflejado, por consiguiente, consiste en el *movimiento de la nada a la nada* y es así un *movimiento de retorno a sí mismo*. El traspasar o devenir se elimina en su traspasar; el otro, que se forma en este traspaso, no es el no-ser de un ser, sino la nada de una nada, y este hecho, de ser la negación de una nada, constituye su ser. ð El ser existe sólo como movimiento de la nada hacia la nada, y así representa la esencia; y ésta no *tiene* el movimiento *en sí*, sino que este movimiento es como la absoluta apariencia de sí misma, la pura negatividad, que no tiene nada que negar fuera de ella, sino que niega solamente su negativo mismo, que existe solamente en este negar. Esta pura y absoluta reflexión, que consiste en el movimiento de la nada hacia la nada, se determina ulteriormente p.22). La reflexión consiste en el movimiento de la nada hacia la nada, la negación de la negación. Ahora bien, dice Hegel, lo inmediato o el ser consiste en la igualdad del ser consigo mismo, igualdad devenida en esta negación de la negación. También para Hegel, creemos, el ser inmediato o la identidad es un resultado del devenir, y no al revés. Ahora bien, en tanto que el movimiento de traspasar en su contrario pone sus propios presupuestos, cualquier determinación es igualmente antecedente de sí misma, por lo cual la identidad, para Hegel, consiste en el movimiento de negarse para devenir ella misma.

[12] Vale destacar que Negri señala una tensión en el argumento spinozista entre el dualismo de la sustancia y los modos y una filosofía de las superficies, en la cual la sustancia se dice de los modos y solo de ellos: ñThe versatility of being is blocked by a dualism, or a polarity. This polarity can, potentially, invert itself again in a circulation of being, and as we have seen, there is a very strong tendency toward a philosophy of surfaces, toward a reversal of the conception of substance onto the level of modes, toward the constitution of a realistic horizon. But it is not given. Rather, opposing tendencies are at work, one toward an emanationist reconfiguration and the other toward a negation of the geometrical horizon itself. Some have contended that this impasse due to a óscholasticô Traducimos el pasaje: ñLa versatilidad del ser es polaridad puede, potencialmente, invertirse nuevamente a sí misma en una circulación del ser, y, como vimos, hay una fuerte tendencia hacia una filosofía de las superficies, hacia un retorno a la concepción de la sustancia al nivel de los modos, hacia la constitución de un horizonte realista. Sin embargo, no está dado. Más bien, conviven tendencias opuestas, una hacia una reconfiguración emanacionista y la otra hacia una negación del horizonte geométrico como tal. Algunos han sostenido que este impasse se debe a un límite óescol§stico aô en el pensamiento de Spino

su identidad a través de su propia actividad, porque es ella misma la que produce los efectos a través de los cuales existe. Diremos, así, que ser causa de sí implica para la sustancia ser su propio resultado.[13]

Ahora bien, como explicitaremos a lo largo de nuestro trabajo, esto hace a la sustancia una figura que se afirma en lo otro de ella misma, en lo que ella no es, los atributos y los modos. Con lo cual, responde a un movimiento contradictorio, tal como la Idea Absoluta hegeliana. Es decir, la sustancia alcanza su identidad como potencia absolutamente infinita en los efectos que ella produce, no por fuera de esta actividad. Del otro lado, en estos efectos habita una potencia absoluta que ninguno de ellos agota. De ahí que, a nuestro modo de ver, la identidad de la sustancia se engendre a través de lo que ella no es, en este palpitar en los efectos que produce. Por eso decimos que la sustancia se determina a sí misma como contradicción o, en los términos de Macherey, que consiste en el desarrollo de una contradicción[14]; pues se afirma como sustancia habitando lo otro de ella, los atributos y modos. En otras palabras, la sustancia es lo que es al traspasar a lo otro de ella y conservarse como tal en este traspasar. Por eso, nuevamente, se mueve al ritmo de la contradicción.

El punto en cuestión es que la contradicción así pensada no es otra cosa que esta existencia de lo uno en lo múltiple de la que hablaba Deleuze.[15] Escribe Deleuze: embargo, aún subsiste una indiferencia entre la sustancia y los modos: la sustancia spinozista aparece independiente de los modos, y los modos dependen de la sustancia, pero como de otra 79). Lo que aquí le reprocha Deleuze a Spinoza es la trascendencia de la sustancia respecto de los modos que aún subsiste en su planteo. Pues bien, creemos que esta trascendencia no es inaugural, sino que justamente es la unificación de lo múltiple en la que consiste la sustancia.[16] Efectivamente,

[13] Cuando decimos que la sustancia es su propio resultado, no apelamos a una división temporal de ella, en la que primero sería la potencia absoluta abstracta, carente de determinaciones, y luego alcanzaría el estatuto que le pertenece tras determinarse. Veremos este problema en nuestro cuarto capítulo al abordar la presentación que hace Macherey de la diferencia entre la sustancia y la Idea Absoluta. Por el momento, retengamos que no existe sustancia sin atributos y modos, pero al poner atributos y modos, la sustancia se produce a sí misma como algo que habita esos atributos y modos, sin consumirse en ninguno de ellos. De ahí que la sustancia esté junto a sí en cada una de las determinaciones que toma, y, a la vez, no tenga mayor existencia que estas determinaciones. Por eso, decimos, la sustancia existe en lo otro de ella y se produce a sí misma como idéntica a sí en eso otro que habita.

[14] Cfr. Macherey, 2006: 134.

[15] Acerca de la proximidad entre la dialéctica de Hegel y la afirmación de la diferencia deleuziana cfr. Malabou, 1996.

[16] Afirmar que la sustancia consiste en una contradicción en desarrollo involucra asumir que la caracteriza un doble movimiento: es tanto la infinita diferenciación que ocurre en un plano único de inmanencia, como un retorno de esta infinita multiplicidad al plano de lo uno. Por eso decimos que, del hecho de que sea contradictoria, no se desprende o

afirmaremos que la sustancia posee unicidad, siendo esta unicidad la que expone su identidad como sustancia en los atributos y modos en los que pulsa. Es decir, siendo su unicidad la manifestación de la diferencia que existe entre la sustancia y los atributos y modos que se siguen de ella, ya que a través de estas determinaciones lo que alcanza identidad es algo que los trasciende a cada uno de ellos: la sustancia misma. La sustancia, así, es la contradicción en desarrollo entre su unicidad y la multiplicidad a través de la que existe esta unicidad. Pero, a la vez, la unicidad de la sustancia permite ver que ella no se consume en ninguna de las determinaciones que toma en su inagotable actividad, porque existe como algo más que estas determinaciones.[17]

A nuestro modo de ver, Spinoza plantea que la sustancia se contradice a sí misma. Dicen Gainza e Ipar:

Deleuze: la identidad es resultado, es devenida. Es la afirmación del ser en el devenir, una diferencia afirmada. La sustancia, entonces, no consiste en una identidad inaugural ñni una devenida en un sentido temporal, sino como resultado de su propia activid
carácter de eliminación de lo negativo, es eliminación de *su otro*, es decir de la inmediación. Puesto que por ende, es la inmediación como un volver, o un fundirse de lo negativo consigo mismo, es también negación de lo negativo como negativo. Es así un *presuponer*. ð O también, la inmediación es, como volver, solamente lo negativo de sí misma, sólo esto de no ser inmediación; pero la reflexión es la eliminación de lo negativo de *sí* misma, es el fundirse consigo mismo. Ella elimina así su propio poner y mientras es la eliminación de su poner en su poner, es presuponer. En el presuponer la reflexión determina el retorno en sí como lo negativo de *sí* misma, como aquello, cuya eliminación representa la esencia. Es su relacionamiento a sí misma, pero a sí como a su propio negativo. Sólo así es la negatividad que permanece en sí, que se relaciona consigo mismo. La inmediación, en general, surge sólo como retorno, y es aquel negativo, que es la apariencia del comienzo, el que está negado por el retorno. El retorno de la esencia es así su rechazarse de sí misma. O también la reflexión en *sí* es esencialmente la presuposición de aquello, desde el cual ella representa el retorno. La eliminación de su igualdad consigo misma es aquello por cuyo medio y nada más la esencia es la igualdad consigo misma. La esencia se presupone por sí misma, y la eliminación de esta presuposición es ella misma; al contrario, esta superación de su presuposición es la presuposición misma. Así que la reflexión *halla ante sí* un inmediato, del que sobresale y desde el cual es el retorno. Pero este retorno es ante todo la presuposición de lo que se halló anteriormente. Este algo que *se* halló antes *deviene* solamente en cuanto se le *abandona;* su inmediación es la inmediación, superada. ð La inmediación superada, a la inversa es el retorno en sí, es la *llegada* de la esencia hasta sí misma, es el ser simple, igual a sí mismo. Conque este llegar hasta sí mismo es la superación de sí mismo y la reflexión que se rechaza por sí misma y se presupone, y su rechazarse de por sí es el llegar hasta sí misma ò (Hegel, 1982 T. 2: 25). Este movimiento es el que resume, a nuestro modo de ver, ñla eliminación de la igualdad consigo misma en la medida en que pone atributos y modos. Pero, a la vez, sólo en esta eliminación es igual a sí misma, puesto que consiste en la infinita actividad de determinar atributos y modos. Con lo cual, al poner atributos y modos, ella pone lo que presupone a los atributos y los modos, la sustancia misma. Por eso decimos que se trata del movimiento de poner los propios presupuestos. Ahora bien, como dice Hegel, este presupuesto deviene en cuanto se le abandona, existe en la medida en que se pone a sí mismo como presupuesto, con lo cual es siempre-ya un presupuesto al que se retorna, que existe como movimiento de retorno hacia él en tanto presupuesto. El argumento hegeliano, a nuestro modo de ver, no se opone al ñvuelco categ·ricoò que categórico es el que se torna pensable al afirmar que la sustancia es contradictoria, en el sentido en el que lo es la Idea Absoluta.

[17] Insistimos, lo que se produce en los atributos y modos no son simplemente ellos, sino la potencia absolutamente infinita, esto es, la sustancia. Por eso decimos que esta distinción da cuenta de la identidad de la sustancia como tal. Por eso mismo, se trata de la existencia de lo uno en lo múltiple descripta por Deleuze. Asimismo, dice Negri, incluso para apoyar world and God, 1991 (Neg 65). Traducimos: ñEl modo es ambo

> Y al mismo tiempo, otro nombre, el de Spinoza, se vuelve reivindicable, sobre todo si se realiza el intento de arrojar al despotismo, esto relativizar la imagen extendida de que representaría un camino del pensamiento opuesto e incompatible con las vías de la negatividad crítica. Pues es posible sostener, desde un spinozismo también riguroso, dos cosas que entran en polémica con su lectura deleuziana: la diferencia no es susceptible de ser comprendido como contradicción y puede ser pensada en clave inmanente (Grinza, 2013: 156).[18]

Por contradecirse, justamente, la sustancia deviene igual a sí misma. Su identidad consiste en el retorno desde la infinita multiplicidad que la constituye, tal y como señalaba Deleuze que debe ser pensado lo idéntico. Con lo cual, no consideramos que se deba apartar la contradicción para poder pensar la Diferencia en su determinación. Dice Deleuze:

> Evidentemente la filosofía de la diferencia debe temer convertirse en el discurso de un alma bella: diferencias, tan solo diferencias, en una coexistencia apacible, en la Idea, de lugares y funciones sociales. Pero el nombre de Marx basta para preservarla de ese peligro (Deleuze, 2012: 312-313).

Pues bien, creemos que Spinoza mismo es capaz de preservarla de ese peligro, y no por aquello en lo que se separa de la filosofía de Hegel, aquella que entronizara a la negación frente a la potencia afirmativa de la vida, sino por lo aquello en lo que confluye con ella. Con lo cual, nuestro objeto en la reconstrucción de la propuesta spinozista es socavar una posible vía de contraposición entre ella y la hegeliana, aquella en la cual Hegel aparecería como el filósofo de la unidad, la totalidad cerrada y la teleología, frente a Spinoza, en el que la Diferencia hallaría su lugar y la propuesta de una totalidad múltiple y carente de unidad tendría su representante. Creemos que Deleuze distribuye de este modo las posiciones, apoyándose en la polarización entre Spinoza y Hegel para afirmar que al primero le cabe la defensa del Uno, el Ser y la Necesidad mientras que al otro le toca en suerte proteger la irreductibilidad de lo Diferente.[19]Esta división de roles, a nuestro modo de ver, no hace justicia a la complejidad de ninguna de las propuestas filosóficas que releva.

Contraponer, en este punto, a Spinoza y a Hegel, haciendo del primero el vocero de la afirmación de la Diferencia, frente al segundo que la subordina al trabajo de lo negativo a la producción de la Identidad, reduce las tensiones que configuran ambas posiciones. Mostrar que la contradicción encuentra su lugar en la filosofía de Spinoza es, así, socavar una de las vías con las que se vertebra esta oposición.

[18] En la misma tónica, cfr. Hull, 2012: 151.
[19] Cfr. Duffy, 2006: 9.

Dice Althusser: ñSeguramente un marxista no puede llevar a cabo el rodeo por Spinoza sin arrepentirse. Pues la aventura es peligrosa y hágase lo que se haga siempre le faltará a Spinoza lo que Hegel dio a Marx: la *contradicción*.ò (Althusser, 1975: 5) que la lectura althusseriana, con este tipo de afirmaciones, contribuye a hacer de Hegel el pensador de la contradicción, frente a Spinoza, que sería incapaz de pensarla. El problema con este tipo de asertos es que permiten un tipo de apropiación de Althusser que transforma al rodeo de Hegel por Spinoza en una repartición de roles en el que Hegel oficia como el paladín de la unidad, puesta por la contradicción, frente a Spinoza que, por ser quien debe intervenir la dialéctica, puede ser contrapuesto a ella como el defensor de la multiplicidad y la diferencia. Reivindicar la estrategia del rodeo es habitar las tensiones que recorren a la filosofía de Hegel, aquellas que, como el mismo Althusser afirma, brindan elementos para pensar a la contradicción sin teleología,[20]pero también es hacer lo propio con la filosofía de Spinoza. Nuestra propuesta consiste en mostrar las dificultades que enfrenta esta afirmación, a los fines de minar algunos de los argumentos con los que podría ser realizada una lectura de Althusser en clave de la posición de Deleuze, recientemente revisitada. Otro modo de decir que se trata de ver más claro en Althusser con Althusser, de apropiarse de su repertorio de lectura. Dicen Gainza e Ipar:

> El culto de la espontaneidad, del puro movimiento y de las respuestas intempestivas frente a lo acuciante resulta, a su vez, de la inversión esquemática de todo lo que reunía el concepto tradicional de decisión política. En verdad, no es una operación de inversión la que puede realizar una verdadera crítica de las ilusiones asociadas a la lógica de la contradicción (Gainza e Ipar, 2013: 157).

Como, otra vez, hallamos tensiones en el pensamiento de Althusser, nos proponemos, a partir de la estrategia del rodeo, que inmediatamente desarrollaremos, desmarcarlo de este tipo de polarizaciones, mostrando las dificultades con las que tropiezan los argumentos que permitirían su lectura en esta clave.[21]

[20] Recordemos que rodear una filosofía es habitarla, es mostrar que ella misma plantea elementos que la desbordan. Por eso, leer a Hegel con Spinoza es destacar los elementos de su filosofía que permiten pensar a un proceso sin sujeto ni fines, contra aquellos otros que subordinan al proceso a la figura del sujeto. Por eso mismo se trata de duplicar a Hegel, de hacer operar la racionalidad de su planteo contra su intento de poner la dialéctica al servicio de la realización de unos fines que la anteceden. En pocas palabras, por eso la estrategia de rodear a Hegel consiste en abstraer de su dialéctica el carácter que la mixtifica, a partir de Spinoza, y no de simplemente deshacerse del filósofo alemán.

[21] Decimos que encontramos tensiones porque es Althusser quien dice que se trata de rodear a Hegel. Pues bien, rodearlo es, justamente, descartar la pertinencia de toda distribución de papeles. Dicen Gainza e Ipar: ñSe trata, más bien, de aprovechar al máximo posestructuralismo produce, sin perder de vista que un *desplazamiento* es, justamente, un movimiento cuya fuerza cuestionadora proviene del hecho de que *no pierde de vista* aquellas coordenadas de las cuales se aparta. Si la inversión reproduce ciegamente ïen virtud de la secreta especularidad que la

Antonio Negri, en su Introducción a *Maquiavelo y nosotros*, lleva adelante el tipo de lecturas de Althusser del cual aquí nosotros nos separamos.[22] Dice:

> Pero volvamos a lo real, es decir, a Marx. ¿Cómo admitir esta nueva lectura de la dinámica abstracto-concreto en el análisis teórico del proyecto revolucionario? ¿Qué decir de la relación descrita por Marx (y continuada por el Althusser de *Lire le Capital* y, singularmente, por el de los Aparatos ideológicos de Estado) (AIE) entre la singularidad del trabajo vivo y la dominación abstracta del Capital y el Estado? Esa relación, considerada en otra época en su interacción, no puede ahora pensarse de ese modo: ñAhora las cosas son realmente? Que la ideología ha extendido su dominio a todo lo real. Lo real se confunde en gran medida con la ideología. Si los AIE engendraban el poder y lo singularizaban mecánicamente a través de instituciones diversas, actualmente ese poder se asienta en el conjunto del proceso social. Podríamos decir que el mundo se ha subsumido en el capital. Althusser, sin extenderse mucho sobre ello, secunda en este aspecto el pensamiento de su alumno y amigo Michel Foucault. Pero, igual que para Foucault, esta expansión posmoderna del poder de los AIE, esta sobredeterminación ulterior de la dominación que provoca su unificación, no ocurre sin que haya resistencias. Resistencia del cuerpo, de los cuerpos. Pero, ¿dónde y cómo, en el contexto de una lógica de completa subsunción de la sociedad en el capital?; ¿Dónde, en el interior de un tejido en el cual toda alternativa general ha estallado (ñel socia que ha vivido en lo inmediato, adonde, de forma completamente espinosista, debe dirigirse el pensamiento; al lugar donde los cuerpos se organizan en los intersticios del poder capitalista y donde sobreviven (como en otro tiempo, durante la acumulación capitalista originaria) relaciones de comunidad; al lugar donde la resistencia produce zonas en las que ñno i nuevo, lo que se opone, lo que resiste y se recompone contra la totalidad de la dominación es el tejido ontológico del comunismo. En la actualidad, el comunismo no se presenta como proyecto sino como resistencia, como contrapoder, como singularidad, que actúan, además, en el corazón del sistem comunismoò, ñintersticios odinamiòn tepr½ecione que proceden de grupos resistentes) o, allí donde el totalitarismo de la subsunción capitalista de lo soacliamla rag¼emòn odesf:eshias tpemoad.uc n. pág.)

El capital avanzó sobre todas las esferas de la actividad y eso es lo distingue a nuestro tiempo. Los Aparatos Ideológicos de Estado se han extendido sobre las fuerzas vitales que se proponían absorber y ahogar, con lo cual ellas ofician cada vez menos como límites a su accionar. Para Negri, lo específico de esta coyuntura es que, más y más, la sociedad es ahora el capital. En ese marco, ¿de dónde pueden brotar las potencias que revolucionen esta sociedad? De sus márgenes, de aquellos lugares en los que no imperan relaciones mercantiles. De su afuera, ese afuera irreductible al capital, otro

---

orienta ïaquello que rechaza, el desplazamiento propone un cambio de terreno que tiene que ser *lúcido*, en tanto propone efectivamente la *transformación de un horizonte* ò (Gainza e Ipar, 2013: 1

[22] Si toda lectura hace operar una forma de racionalidad presente en aquello que lee, efectivamente la lectura de Negri a la cual nosotros aquí nos oponemos encuentra fundamentos en la producción de Althusser. Nosotros consideramos esa apropiación como una demarcación, una forma de habitar la obra de Althusser que escande ciertos efectos que consideramos problemáticos. Por eso, realizamos otras marcas en la elaboración althusseriana, a los fines de configurar sus tesis filosóficas en virtud de la producción de otros efectos.

respecto de él. Afuera que obliga a pensar las potencias revolucionarias como un estallar, como un inmediato golpe que trastoca lo existente y que no encuentra en él el fundamento de su práctica.[23]Por eso, es momento de deshacerse de la idea y la práctica del socialismo como transición, como proceso que hunde sus raíces en la sociedad que viene a transformarla porque el Estado se ha convertido, por tanto, en un punto carente de contenido y sólo la sociedad se presenta simultáneamente como terreno absolutamente incorporado al poder y completamente apto para la explosión de lo aleatorio ò (Negri, s.f: n. pág.).

En este marco, Negri encuentra en Althusser el pensador de lo aleatorio, de aquello que, sin proyectar sombras que alerten de su pronto advenimiento, comienza, arranca, irrumpe. El pensamiento de lo aleatorio haría, así, lugar a lo otro del capital, a lo diferente, a lo aún no subsumido en su lógica. Si en otra época la dialéctica era utilizada como arma de combate en una lucha en la que los elementos revolucionarios podían encontrar sus fundamentos en aquella sociedad que querían combatir, esto es, en una circunstancia en la que se podía pensar al comunismo como tendencia negativa, y por ello enraizada en el capital, la equivalencia sociedad-capitalismo demanda romper con toda configuración transicional del pensamiento.[24]Urge, ahora, direccionar la práctica teórica a los lugares que se ubican por fuera de la relación social, que se afirman como diferentes de ella. Contra la dialéctica, que descansa en que el trabajo de lo negativo corroe a aquello que lo engendra y sienta las bases de su superación y que es, en el mejor de los casos, la suposición bienintencionada de que el capital deja espacio en su interior a las fuerzas que abogan por destruirlo, o en la realidad efectiva, la apologética del capital, que hunde a lo diferente en la identidad, a lo que habita los márgenes de la unificación capital-sociedad en una parte suya que le pertenece. Contra la dialéctica, la afirmación de la absoluta exterioridad de los movimientos democráticos y constituyentes.[25]Prosigue Negri:

[23] En este sentido, se lee: ñNo en la extremidad de una totalidad, sino en la extremidad de una totalidad margen, en el límite, donde debe emplearse la práctica teórica para construir las condiciones de la subversión. Como en la gran mística, cualquier contacto y, con mayor motivo, cualquier compromiso con el mundo, con el poder, resultan aquí definitivamente suprimidos. Además de a la dialéctica, a la mediaci·n, al socialismo, el lenguaje mismo debe su vacía (Negri, s.f: n. pág.).

[24] Escribe Negri: ñComo ya hemos visto, la dialéctica es propia de la modernidad del poder despojada de toda posibilidad de cualquier posibilidadò (Negri, s.f: n. pág.).

[25] Dicen en una nota al pie Gainza e Iparraguirre: ñLa teoría de cualquier posibilidadò (Negri, s.f: n. pág.). resistente en términos positivos y absolutos, expulsando tales ambigüedades y conflictos internos, en última instancia, hacia la exterioridad (2013: 146). No solo afirmamos, como ellos, que postulados como los de Negri hacen de los movimientos revolucionarios conjuntos carentes de contradicciones, puramente positivos frente a la negatividad que se les adjudica desde el pensamiento

> Si analizamos la circunferencia que rodea el centro vacío advertiremos la existencia de esta sociedad posmoderna que la unificación continua y contigua de los AIE ha producido. Este círculo es el todo, el todo de la dialéctica, el triunfo de la filosofía hegeliana del espíritu objetivo (la realización absoluta del espíritu, el ñfin de la historiaò como Kojève comprendió perfectamente). La historia se resuelve aquí en la administración; la realización eficaz de la obra de los AIE se muestra como orden, regularidad, espesor insignificante de lo real (Negri, s.f: n. pág.).

La filosofía hegeliana consagra este triunfo del capital, proyectando en el pensamiento el cierre que este sujeto enajenado ha conseguido.[26] El círculo que se recorre a sí mismo y descansa en sí, la totalidad que hace de sus partes momentos que le pertenecen, sin exterior, sin fronteras que no estén puestas por ella misma, es la imagen conceptual del estadio alcanzado por el capital. La dialéctica, que afirma lo negativo como proceso que separa de sí a toda unidad, convierte, por esto mismo, a los intersticios, a los márgenes y a los contornos en figuras de la totalidad a la que pertenecen. Bloquea así, para Negri, su potencial afirmativo, que no brota de aquello que quieren combatir. Los islotes de comunismo pasan a ser, bajo la ñgrotesca m elementos de la lógica que fisuran. Por eso, romper con la subsunción al capital es afirmar la irreductibilidad de estos islotes, es deshacerse del socialismo como proceso de transición.

Negri parte del diagnóstico de que no se puede ya habitar al capital porque ha subsumido en su lógica todo aquello que lo astilla desde el interior. Por eso se trata de alojarse en sus márgenes, en sus contornos. Por eso también, por identificar a la dialéctica con la transición, como movimiento que ocurre desde el interior del capital, para pensar la revolución hay que abandonar la idea de transición. Recuperar la figura de la transición es alimentar la imagen de que el propio capital produce en sí mismo aquello que lo socava, de que el capital engendra las condiciones de su propia muerte. Por el contrario, la coyuntura exige pensar el cambio ya no como interior, sino como exterior, como golpe repentino.[27] Escribe:

---

dialéctico, sino que también ubicamos, como ellos, al trabajo de Virno dentro de aquellos que convierten a los sujetos que combaten al capital en formas cuya potencia brota de habitar su exterior. Cfr. Virno, 2006.

[26] Dice Negri: ñit is precisely in the passage from the individual to the universal, to the dialectical absolute, that the political miracle (and mystifica (Negr, 1991: 113). Traducimos: ñPrecisamente en el traspaso d absoluto, se origina el milagro (y la mistificaci·n de la relación entre la libertad individual y el Estado como realización común de esa libertad en la filosofía hegeliana, cfr. Neuhouser, 2000.

[27] Las siguientes palabras de Balíbar se enfocan sobre el problema de más largo alcance que recorre nuestro trabajo, el de si la transformación de un proceso ocurre como producto de su propio desenvolvimiento o si, por el contrario, éste le viene desde fuera. Dice Bal²bar: ñQueda ento

> En la crítica del concepto de "transición" cualquier perspectiva teleológica, lo que constituye una de las características del pensamiento althusseriano desde el comienzo de su periplo filosófico. Por otra parte, y éste sería un elemento nuevo en el pensamiento de Althusser, aparece aquí una concepción del "paso" –en palabras, del proceso cosa–, o, revolucionario como paso aleatorio –repentino, y sin embargo muy real– al comunismo (Negri, s.f: n. pág.).

Dado que toda transición se encuentra castrada por la extensión del capital, se trata ahora de afirmar el comunismo como estallido, como paso aleatorio y repentino a una nueva configuración social, pasaje protagonizado por fuerzas que se mantienen en las afueras de aquello que van a revolucionar. Es decir, como diferentes de él y sin embargo no atravesados por divisiones originadas en él, no escindidas por ser productos contradictorios de aquello que combaten.[28]Negri, así, hace del materialismo aleatorio la consecuencia del rechazo a la dialéctica. Rechazo que, otra vez, afirma el carácter irreductible de lo exterior al capital como el lugar desde el cual revolucionarlo, en un contexto en el que este se ha extendido sobre la sociedad. Así, frente a la unificación del capital, la respuesta es apelar a lo otro de él. Negri se apropia de Althusser en esta clave, y lo hace por sostener que el materialismo aleatorio, que rechaza a la dialéctica y hace justicia a la Diferencia, a lo positividad de lo exterior, se apoya en la tríada Maquiavelo-Spinoza-Marx.[29]

La dialéctica, para Negri, es un instrumento de pensamiento que presenta como teoría aquello que habita en la ideología burguesa. Ella muestra que los individuos al mediarse consigo mismos son partes de una totalidad que los trasciende y al mismo tiempo les es inmanente, con lo cual la propia vida individual, por su desenvolvimiento, se muestra

---

única perspectiva de salvación, la esperanza de una cesura o interrupción imprevisible del tiempo, una "detención mesiánica del devenir" que "mediante una determinada [...] y brinde a los dominados, a los "vencidos" improbable de dar un sentido a sus luchas dispersas y oscuras. Perspectiva que aún se dice revolucionaria pero no dialéctica, y en primer lugar en el sentido de que invalida radicalmente la idea de práctica o de liberación como transformación, por su propio trabajo consideramos pertinente la caracterización de la dialéctica que se desprende de las palabras de Balíbar: creemos que ella afirma que la transformación es el producto inmanente de un proceso, que ocurre como resultado del propio trabajo interior a él y no como su interrupción abrupta. Por eso decimos que el horizonte más general en el que se ubica esta investigación es aquel que cuestiona por el tipo de exterioridad o de interioridad del que proviene el cambio de y en un proceso, siendo incluso una posible respuesta a esta inquietud la desarticulación de la polarización interior/exterior.

[28] Negri rechaza que las fuerzas revolucionaras tengan conflictos internos porque esto implicaría que la resistencia encuentra resistencia en su interior. Es decir, que también ellas son en parte formas de reproducción del orden que combaten. Aceptar esto implica, para Negri, totalizar el orden, dejando sin afuera con el que nutrir a la vida de los movimientos que se proponen destruirlo.

[29] Dice Negri en *Spinoza, la anomalía salvaje*: "What we are dealing with, in fact, is a line of thought (Machiavelli-Spinoza-Marx) that counters the "sublime" [Rousseau-Hegel] ("Hobbes [Negri, 1991: 267). Traducimos: "Estamos frente a una corriente de pensamiento (Maquiavelo-Spinoza-Marx) que, de hecho, contrarresta [Rousseau-a la tradición Hegel]".

como forma de existencia de una unidad omniabarcativa, el Estado. Así, todo individuo, al manifestar las potencias que engendra como tal, deviene la comunidad de la que es parte, como uno de sus momentos. En la dialéctica de la sociedad civil, la trascendencia del Estado es mantenida y a la vez devuelta al lugar del que brota, la mediación de la sociedad consigo misma. El Estado es la comunidad de los individuos al que ellos tienden, el fin que realizan en su actividad, la totalidad que los enmarca y los potencia. Es así como la dialéctica hegeliana permite a la burguesía, según Negri, mostrar que no hay en el capitalismo separación real entre individuo y comunidad, mostrar al Estado como la verdadera comunidad.[30]Spinoza, por el contrario, propone:

> The attributes (as functions of the mediation of spontaneity of being, between substance and mode) have themselves been reabsorbed on a horizontal field of surfaces. They no longer represent agents of organization but are subordinated (and very nearly eliminated) in a linear horizon, in a space where only singularities emerge. And these singularities are note mediated by anything; rather, simply pose themselves in an immediate relationship of the production of substance. *Potentia* against *potestas*[31](Negri, 1991: 63).

Si vimos que la dialéctica realiza el milagro de la mediación del individuo con el Estado, el atributo spinozista, por el contrario, hace circular una potencia que permanece horizontal, insubordinada, no jerarquizada ni sintetizada. Spinoza es así para Negri el pensador de las potencias autoafirmativas, los ejercicios de democracia directa y la elaboración creativa que brota del afuera del poder, poder que consiste en la organización y mediación de esta potencia. A las dinámicas desequilibradoras del orden, que se desparraman y se dispersan horizontalmente contra cualquier verticalidad, esto es, a la *potentia* spinozista, se oponen la regularidad, la jerarquía producto de la mediación y su síntesis en un Estado trascendente, esto es, la *potestas* hegeliana y su ímpetu conservador.[32]Y es este Spinoza el que se deja ver en el materialismo aleatorio althusseriano:

> En Spinoza, el materialismo aleatorio se presenta como punto de vista global sobre la naturaleza, el hombre y la historia. La destrucción de cualquier horizonte teleológico o, dicho de otro modo, la afirmación positiva de una lógica del

[30] Cfr. Negri, 1991: 132-135.

[31] Traducimos: ñLos atributos (como mediadores de la modo) han sido a su vez reabsorbidos en un plano horizontal de superficies. Dejan de ser agentes de organización para estar subordinados (y casi completamente eliminados) a un horizonte lineal, a un espacio en el que emergen solamente singularidades. Y estas singularidades no están mediadas por nada; más bien, se ponen en una relación inmediata, produciendo a la sustancia. *Potentia* contra *potestas".*
No se trata, para nosotros, de recoger la lectura de Spinoza por parte de Negri, sino de ver qué operación realiza Negri con la lectura de Spinoza llevada adelante por Althusser. Es este punto el que demanda nuestra atención.

[32] Cfr. Negri, 2003: 77-78.

> acontecimiento es una característica esencial del materialismo aleatorio (Negri, s.f: n. pág.)

Se consuma así la apropiación de Althusser en términos de aquellos que parten aguas entre Spinoza y Hegel. El materialismo aleatorio althusseriano sería, así, una de las cifras en la que se plasma la oposición Spinoza-Hegel. Contra la absolutización de la *potestas*, contra el comando del capital y su subsunción de las potencias vitales de la sociedad -Hegel-, la afirmación de una exterioridad que la resiste y rechaza toda transición, para dar lugar al comunismo como transformación radical e inmediata de la realidad existente, que no guarda con ella más que una relación marginal, *potentia* ï Spinoza. El materialismo aleatorio althusseriano es, en su apropiación por Negri, un embate spinozista contra la dialéctica hegeliana. Como dijimos más arriba, de este tipo de apropiaciones y de la racionalidad que ponen juego pretendemos desmarcar a Althusser, por sostener que en ella, a los fines de polarizarlos, se desvanece la rigurosidad del razonamiento spinozista y hegeliano. A partir de la riqueza del planteo althusseriano tamizaremos este tipo de oposiciones, para afirmar que ni Spinoza es el pensador de la pura positividad de la Diferencia, ni Hegel el del carácter impermeable de la Identidad. Más aún, se trata de recuperar la estrategia del rodeo como crítica a toda dicotomía que se apropie -o rechace- *in toto* de una formación teórica, para insistir sobre el trabajo teórico como trazado de líneas de demarcación, trazado reclamado por el carácter coyuntural y por lo tanto siempre-ya situado de toda lectura. En ese marco, nuevamente, recobrar la necesidad del desvío por Spinoza para leer el desvío de Marx, implica, para nosotros, desplazar los efectos de una apropiación de Althusser del estilo de la de Negri, que convoca al filósofo francés para establecer una opción entre Spinoza y Hegel. Implica, asimismo, rechazar aquellos momentos de la producción althusseriana que dan lugar a una apropiación como la realizada por Negri.

A lo largo de la presente tesis fundamentaremos por qué creemos que la sustancia spinozista no consiste en una permanente diferenciación que rechace de sí toda identidad. Por el contrario, defenderemos que la sustancia, por ser causa de sí misma, se contradice.[33]Pues bien, creemos que, al igual que aquí el pensamiento para Hegel, la sustancia comprende los momentos de la diversidad y de la unicidad. Ella consiste en

[33] Entendemos por contradecirse las siguientes palab
especulativo se muestra aquí como un ejemplo alegado en su manera determinada; ella consiste sólo en el comprender los momentos opuestos en su unidad. Puesto que cada uno en tal pensamiento, y sin duda de manera efectiva, muestra tener en sí mismo su opuesto, y coincidir consigo mismo, en éste, la verdad afirmativa en esta unidad que se mueve en sí misma, es el concebir juntos los pensamientos, en su infinitud ð la relaci·n hacia s² misma, pero no la inmediat

establecer infinitas diferencias en su interior que, al mismo tiempo, se unifican. Con lo cual, se relaciona consigo misma, diferenciándose e identificándose a sí en este diferenciarse. Es decir, contradiciéndose.

Un tipo de lectura como el de Negri, o bien soslaya o bien rechaza este aspecto de la argumentación de Spinoza, lo cual implica perder de vista el tipo de unicidad del que goza la sustancia. Una vez convertida en la pura afirmación de diferencias que no se unifican, se le pasa a contraponer la dialéctica hegeliana, que como vimos, juega según Negri el papel especular de rechazar toda diferencia por subordinarla a ser la negación de una unidad destinada a absorberla. De este modo, quedan asignados los papeles: Spinoza, el filósofo de la diferencia, frente a Hegel, el de la identidad.[34]Subrayar que la contradicción juega un papel en la filosofía de Spinoza es, para nosotros, un modo de destacar la unicidad que constituye la sustancia, lo cual permite desarticular una faceta de la contraposición Spinoza-Hegel.[35]Es, a la vez, destacar los problemas de un aspecto de la argumentación althusseriana, aspecto que Negri, por ejemplo, ha hecho suyo a los fines de polarizar a Spinoza y a Hegel. Así, mostrar las dificultades que enfrenta la posición de Althusser, en particular, el lugar en el que indica la separación entre Spinoza y Hegel, permite, a nuestro modo de ver, minar aquellas apropiaciones de su trabajo que, como la de Negri, establece un abismo entre ambos filósofos.[36]

Como veremos inmediatamente, una lectura en clave althusseriana implica hacer operar la lógica interna de un texto o un conjunto de ellos contra ella misma, intensificando contradicciones, operando demarcaciones, señalando aquellas inconsistencias que socavan sus propias propuestas. Esto es, apropiándose de la racionalidad que lo habita como herramienta con la que extraer sus límites y vacíos. La estrategia del rodeo no hace más que consagrar estas afirmaciones, mostrando que toda filosofía conquista sus posiciones mediante su diferenciación de aquellas que la circundan. De ahí la necesidad de comprender el rodeo de Marx por Hegel mediante el de Hegel por Spinoza, de acompañar los respectivos desplazamientos en los que consiste toda lectura.

[34] Insistimos, nuestro objeto no es la lectura de Spinoza por parte de Negri, sino la apropiación que éste realiza de Althusser para abonar su lectura del filósofo sefaradí.

[35] Contraposición repetida por ciertos hegelianos, que al apoyarse en el desarrollo de Hegel en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, suponen que la sustancia carece de movimiento por faltarle la contradicción. Cfr. Janicaud, 1973. Destacar este aspecto de la filosofía de Spinoza implica, nuevamente, desacreditar la rígida contraposición entre Hegel y Spinoza para enfatizar algunos de sus puntos de acercamiento.

[36] Abismo que, como vimos, deja a Spinoza del lado de quienes luchan contra el capital y su dominación y a Hegel del de la burguesía.

Es esta misma estrategia la que nos alerta sobre la contraposición entre Spinoza y Hegel que construyen tanto Deleuze como Negri, así como sobre los efectos teórico-políticos que se siguen de dicha contraposición. Como recorrimos de modo sucinto, la polarización entre Spinoza y Hegel es puesta al servicio de un modo de comprender el carácter de las fuerzas que resisten a la lógica del capital, modo que ubica al campo de la resistencia por fuera del movimiento de este sujeto enajenado. Es decir, modo que considera que la subversión del orden social puede brotar desde un afuera del capital, desde la plétora de los movimientos aún no subsumidos por su racionalidad. Por eso, socavar la contraposición entre Hegel y Spinoza es desajustar a Althusser de los efectos que se siguen de dicha contraposición, es separar las tesis althusserianas de sus apropiaciones en esta clave. Y, como dijimos, dicho desmarque se apoya en la estrategia del rodeo porque se desliga de toda lógica basada en la inversión. Dicen Gainza e Ipar: ñ l a i n v e r s i · n r i en virtud de la secreta especularidad e n t e que la orienta ï aquello que rechaza, el desplazamiento propone un cambio de terreno que tiene que ser *lúcido*, en tanto propone efectivamente la *transformación de un horizonte"* (Gainza e Ipar, 2013: 157).

Una multiplicidad de propuestas teóricas de Althusser, como el concepto de coyuntura, que visitaremos, el de intervención en la teoría, que asume que toda posición se encuentra afectada por la configuración histórica en la que se halla inmersa, la metáfora del tren en marcha, utilizada como retrato del filósofo materialista,[37] la operación realizada por el príncipe, que ubica la teoría que formula dentro de la coyuntura que se propone modificar con ella,[38] nos indican que toda práctica que se proponga transformar la realidad en la que interviene, sea esta política o teórica, *debe contarse como forma de aquello que pretende transformar para, justamente, no reproducir ciegamente la lógica que preside dicha realidad. Las lecturas de Deleuze y de Negri, a nuestro modo de ver, caen en la fórmula de la inversión en el terreno político, por centrar su apuesta en los agentes que ubican por fuera del movimiento del capital. Se trata, entonces, para nosotros, de desajustar en la teoría los efectos políticos de la apropiación de Althusser en esa clave, mostrando que la contraposición entre Spinoza y Hegel ha sido puesta al servicio de pensar la resistencia al capital como brotando de su absoluto exterior y por tanto como privada de contacto con él. Defender la estrategia del rodeo es, a nuestro modo de ver, señalar que toda práctica que se proponga transformar la realidad debe asumir su inmanencia a la coyuntura sobre la que opera, lo cual implica reconocer que*

[37] Cfr. Althusser, 2002c: 9.
[38] Althusser, 2003b: 166-167.

su carácter revolucionario no puede brotar de un exterior a ella que la preserve incontaminada.[39]*En otras palabras, para nosotros, tomar la estrategia del rodeo es no contarnos historias, es tomar acta de las causas de nuestra práctica, incluso de la que se propone por fin revolucionar al modo de producción capitalista:*

> Aquí me bastará con tomar como fundamento lo que todos deben reconocer, a saber: que todos los hombres nacen ignorantes de las causas de las cosas, y que todos los hombres poseen apetito de buscar lo que les es útil, y de ello son conscientes. De ahí se sigue, *primero*, que los hombres se imaginan ser libres, puesto que son conscientes de sus voliciones y de su apetito, y ni soñando piensan en las causas que les disponen a apetecer y querer, porque las ignoran (Spinoza, 2005: 49-50).

En un libro de aparición reciente, dicen Hasana Sharp y Jason Smith:

> Much rarer are those occasions when we witness the inverse operation: the operation that folds the materialism of Spi
> Spinoza as a weapon to draw a line of dema
> between Hegel the philosopher of absolute idealism and Hegel the thinker of history as a process without subject or end. Spinoza, would be, in this scenario, the necessary detour required to accomplish the task that Lenin, in his notebooks on the *Logic*, set out for himself: to read Hegel as a materialist[40](Sharp y Smith, 2012: 6)

Recogeremos muy brevemente esta lectura hacia el final de nuestra tesis, pero basta retener por ahora que la cita en cuestión presenta una posición compartida por Montag, inspirada también en la de Althusser. Como este último dijera, leer a Hegel con Spinoza es trazar una línea de demarcación en su pensamiento, línea que consiste en hacer abstracción de la teleología que mixtifica a la dialéctica. Una vez liberada la dialéctica de esta carga, nos enfrentaríamos a la deuda positiva de Marx con Hegel, el concepto de proceso sin sujeto ni fines, concepto que permitiría asir la historicidad de una formación social sin asignarle un punto hacia el que necesariamente tiende. Así, leer a Spinoza con Hegel es duplicar a este último para separar aquella porción de su trabajo que sostiene a la categoría en cuestión de la que envuelve a esta categoría con un carácter teleológico (por eso se trata de hacer abstracción de esta carga y no de deshacerse de la dialéctica, de operar sobre ella pa rDice Montag: ontrar ñsu n¼c

[39] Dice Bal²bar: *por* ñel comunismo representa(un *devenir necesario de la libertad* (vale decir, la inscripci·n de un movimiento de liberaci
2006: 128).

[40] Traducimos el pasaje: ñM§s raras son aquellas oca
contraria: la operación que vuelve el materialismo de Spinoza sobre el propio texto de Hegel, usando a Spinoza como un arma para trazar una línea de demarcación interior al sistema de Hegel, entre Hegel filósofo del idealismo absoluto y Hegel pensador de la historia como un proceso sin sujeto ni fin. Spinoza, sería, en este escenario, el rodeo necesario requerido para llevar a cabo la tarea que Lenin, en sus cuadernos sobre la *Lógica*, estableci· para s² mismo: leer a Hegel

> This process without subject or ends, to ret
> is at work in Hegelôs texts and is that wh
> sublation, and mediation arise to contain. If Hegel is so profoundly incapable of
> comprehending Spinoza, it is certainly beca
> realized in Hegel as the true other which he has already become[41](Montag, 2012: 96).

Tanto para él, como para Sharp, Smith y Macherey se trata de, siguiendo a Althusser, leer a Hegel con Spinoza.

Por otra parte, el intento contrario, el de leer a Spinoza con Hegel, ha gozado de vitalidad desde la publicación de las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, pues en ellas Hegel se extiende sobre los defectos y las virtudes del spinozismo, muchas de los cuales recuperaremos.[42]Las interpretaciones de Spinoza que siguen a Hegel se centran, influidas por la perspectiva que el propio Hegel brinda en sus *Lecciones*, en la carencia de movimiento dialéctico que ataca a la sustancia spinozista, esto es, la falta de subjetividad que la aqueja.[43]Recorreremos la posición hegeliana al respecto, pero de cara a nuestros intereses cabe retener que, desde su perspectiva, la crítica al spinozismo debe consistir en potenciar su propio punto de vista para llevarlo hasta la verdad que lleva incubada pero no desarrollada: el devenir de la sustancia en sujeto.[44]

Si bien creemos que ambos tipos de lecturas -leer a Hegel con Spinoza y a Spinoza con Hegel- ofrecen puntos de vista estimulantes y abren vías de diálogo fértil entre ambas filosofías, nos enfocamos en aquellos que leen a Hegel con Spinoza a partir de la propuesta de Althusser. En ese marco, consideramos, como ya explicitamos, que el intento de abstraer el carácter teleológico de la dialéctica a partir de la filosofía de Spinoza pierde de vista que la sustancia posee el mismo tipo de movimiento que la Idea

[41] Traducimos: ñEste proceso sin sujeto ni fines, para volver a la bella frase de Althusser, esta dialéctica, es la inmanencia que actúa en los textos de Hegel, y es para contenerla que surgen sus categorías formales de negación, superación y mediación. Si Hegel fue tan profundamente incapaz de comprender a Spinoza, es sin duda porque la filosofía de Spinoza está ya realizada en Hegel, en tanto verdadero otro de sí en el que él mismo ya ha devenidoò.

[42] Para un panorama sobre la recepción de Spinoza en el idealismo alemán entre el siglo XVIII y XIX, cfr. Morfino, 2009.

[43] Cfr. Janicaud, 1973; Padial, 2013; Byrne, 1999 y Artola Barrenechea, 1992.

[44] Las famosas palabras de Hegel al respecto sintetizan: ñ[...] penetrar en la fuerza del adversario, y colocarse en el ámbito de su vigor; el atacarlo fuera de él mismo, y sostener sus propias razones donde él no se halla, no adelanta en nada el asunto. Por consiguiente, la única confutación del espinozismo, puede consistir sólo en que su punto de vista, sea, primeramente, reconocido como esencial y necesario; pero, que, en segundo lugar, este punto de vista sea llevado a partir *de sí mismo* hacia un punto de vista más elevado. La relación de sustancialidad, considerada total y solamente *en sí* y *por sí misma*, se transporta hacia su opuesto, es decir, hacia el *concepto*. La exposición de la sustancia, contenida en el libro precedente, que lleva hasta el *concepto* es, por ende, la única y verdadera confutación del espinozismoò (Hegel, 1985: 254).

Absoluta,[45]esto es, es idéntica a sí misma al establecer en ella infinitas diferencias. En otras palabras, que tanto Spinoza como Hegel ofrecen a la contradicción como el motor del movimiento, tanto de la sustancia como de la Idea.[46]

Althusser indica que la contradicción, en Hegel, es sujeto. Nosotros consideramos que Spinoza plantea que lo sustancia se mueve al ritmo, también, de la contradicción, ya que al ser causa inmanente establece diferenciaciones en su interior que al mismo tiempo unifica, con lo cual consiste, como dirá Macherey, en la contradicción entre su unicidad y su multiplicidad. De este modo, no constituye, en este punto, una alternativa a Hegel, dado que la sustancia alcanza su identidad al diferenciarse; llega a ser aquello que es, y es llegando a ser. Así, no puede hallarse aquí una dialéctica distinta a la de Hegel, toda vez que la sustancia se mueva bajo el pulso de la contradicción.

Ahora bien, el señalamiento de este punto se enmarca en un problema de mayor alcance, que cuestiona los *efectos* de la argumentación althusseriana. Althusser indica que su cometido es intervenir a la dialéctica hegeliana a los fines de señalar la deuda teórica de Marx con Hegel. Señalar las dificultades con las que se topa dicha empresa no atiende, sin embargo, a un momento de la argumentación althusseriana. Dice Althusser:

> Si hace falta dar una razón, una sola razón, la razón de las razones, hela aquí: realizamos el rodeo a través de Spinoza para ver algo más claro *en* la filosofía de Marx. Conviene precisar: el materialismo de Marx nos obligaba a pensar su rodeo necesario a través de Hegel; *realizamos el rodeo a través de Spinoza para ver más claro el rodeo de Marx a través de Hegel.* Un rodeo, pues, pero sobre un rodeo. Un rodeo en el que estaba en juego nada menos que: comprender un poco mejor en qué y bajo qué condiciones puede ser materialista y crítica una dialéctica tomada de los capítulos «más especulativos» de la gran lógica del Idealismo Absoluto (con las reservas faltas de comprensión también de la «inversión » y de la «desmitificación»). Este extraño y enigmático cruce de materialismo e idealismo se había producido ya una vez en la historia bajo otras formas (en las que Hegel se reconoció), dos siglos antes en condiciones sorprendentes: ¿en qué podría haber sido materialista y crítica esta filosofía de Spinoza, que aterrorizaba en su época, que comenzaba «no por el espíritu, no por el mundo, sino por Dios»? En la repetición anticipada de Hegel por Spinoza y creímos discernir bajo qué condiciones una filosofía podía, bajo sus proclamaciones y su silencio, independientemente de su forma, o todo lo contrario, por su misma forma, es decir, por el dispositivo teórico de su tesis, o sea, por sus *posiciones*, producir efectos propios que sirvieran al materialismo (Althusser, 1975: 47).

[45] Cfr. Myers, 1935 y Mc Minn, 1959. Yovel no afirma que la sustancia y la Idea Absoluta poseen el mismo movimiento, pero sí que el método geométrico ocupa un lugar secundario en el trabajo de Spinoza y que ambos filósofos se encuentran, en muchos puntos, más cerca de lo que Hegel reconoce. Cfr. Yovel, 1989: 48.

[46] Vale aclarar que las lecturas hegelianas de Spinoza que citáramos rechazan que este último sea capaz de pensar a la contradicción de modo verdadero.

Pues bien, enfocarnos en los obstáculos con los que tropieza el planteo de Althusser respecto de la diferencia de Spinoza con Hegel deja en suspenso una pregunta: ¿por qué dice Althusser que se trata de rodear el rodeo de Marx? ¿qué es un rodeo? De la cita en cuestión se desprende que la filosofía de Spinoza, por la disposición de sus tesis, podía producir, para Althusser, efectos acordes con el materialismo. De lo cual se sigue que el envite del rodeo por Spinoza son los efectos que este rodeo podía producir. Pues bien, queda entonces por elucidar qué es un rodeo, o por qué el trabajo teórico de Althusser consiste, según él lo manifiesta, en un rodeo por la relación de Marx con Hegel vía Spinoza.

"¡Pero Spinoza empezaba por Dios!"[47]

Escribe Althusser:

> todos partimos de un punto dado que no escogemos en absoluto; y para reconocerlo y conocerlo hay que haberlo dejado atrás a costa de muchos esfuerzos. Es el mismo trabajo filosófico el que está en cuestión: *porque requiere por sí mismo el retroceso y el rodeo.* ¿Qué otra cosa hizo Marx en todas las etapas de su interminable búsqueda, más que volver a Hegel, para deshacerse de él, más que reencontrarlo, para distinguirse de él y definirse? (Althusser, 1975: 45).

Rodear el trabajo teórico implica desmarcarse del punto en el que éste se inicia, de la coyuntura en la que se inserta. Toda propuesta comienza en un espacio teórico ya marcado, circunscrito, delimitado y ocupado por ciertas posiciones. Pues bien, de lo que se trata es de demarcarse de ellas a través de ellas. Por eso, nadie elige su punto de partida, el lugar, el momento y las condiciones en las que su producción se pone en marcha. Rodear otras filosofías, otras investigaciones, consiste en conquistar la propia posición por delimitarse, por separarse de aquellas que ocupan el terreno en el que se interviene. Desajustarse, desmarcarse, intervenir, posicionarse, rodear, nombres con los que Althusser se apropia de su propio trabajo en y con su coyuntura teórico-política. Con lo cual, Althusser intenta desmarcarse de ciertas posiciones marxistas que ocupan su coyuntura, desmarcando a Marx de Hegel, a través del desmarque de Hegel de Spinoza. Por eso, decíamos, se trata de producir una dialéctica reformulada a través de la diferencia entre Spinoza y Hegel, a los fines de pensar la historicidad del modo de producción capitalista por fuera de toda teleología que conduzca a pensar que él engendra por sí mismo las condiciones necesarias y suficientes para su superación, esto eso, que el socialismo es el fin hacia el que se dirige el capitalismo.

[47] Althusser, 2007: 138.

Dice Althusser que, en determinadas circunstancias, una palabra es capaz de abrir interrogantes, de reasignar el campo de una formación teórica, sacudiendo las certezas que lo conforman para dar lugar a las preguntas que lo habitan (Althusser, 1985: 33). La pregunta que lanza Althusser es: ¿es la metáfora de la inversión la palabra apropiada para pensar la diferencia de Marx con Hegel? Esta pregunta provoca incertidumbre sobre las antiguas respuestas, ya que hace vacilar incluso el modo en el que Marx se apropia de su rodeo sobre Hegel. Ahora bien, el mismo Althusser señala que no es inmediatamente cierto que alcance con deshacerse de la figura de la contradicción como la piensa Hegel para tener una nueva dialéctica acorde con el pensamiento de Marx. De ahí la necesidad de pensar sus nuevas figuras. Sin embargo, lo que Althusser indica en esta cita es que se trata de trabajar sobre las respuestas que ofrecen las posiciones teóricas con las que se convive, a los fines de liberar nuevas *preguntas*. El punto, no obstante, es que estas nuevas preguntas habitan también en las respuestas que atraviesan la coyuntura como su lado no visto. Por eso se trata de trabajar sobre los blancos que las respuestas producen, de rodear y desajustar las tesis que habitan el campo teórico a los fines de conquistar en él la propia posición, y no de elegir el punto de partida de la propia producción, como si este fuese exterior al campo en el que se interviene.

En el prefacio de *Para leer El Capital*, Althusser vuelve sobre su definición de problemática. Althusser explica allí que lo que una teoría no ve, no explica, no toma por objeto de indagación no le es simplemente exterior.[48]Se trata para ella, por el contrario, de aquello no visto porque lo visto es visto. Partiendo del caso de la economía clásica, Althusser indica que los propios enunciados de una formación teórica plantean problemas que son irresolubles en su interior. De otro modo, que hay en la disposición de las tesis de una teoría respuestas fallidas, por responder a preguntas que ella habilita a que le sean hechas y sin embargo no responde. Estas preguntas son una con la carencia de las respuestas, *carencia que solo es tal porque los enunciados la señalan*. Las respuestas que una teoría ofrece, de esta forma, son al mismo tiempo la presencia de la ausencia de una pregunta. La respuesta contesta una pregunta que no está, que falta, que carece de formulación explicita.

Althusser rescata de la lectura que hace Marx de la economía política clásica que aquello que una teoría no puede responder, porque no puede plantear, se muestra a partir de sus propias formulaciones. Toda teoría, entonces, rechaza un conjunto de problemas

[48] Para una perspectiva preocupada por este tipo de problemas, si bien abordados con otros conceptos, Cfr. Naishtat, 2009.

que ella misma permite plantear. Esto es lo que Althusser determina como problemática. Añade:

> El campo de la problemática es el que define y estructura lo invisible como lo excluido definido, *excluido* del campo de la visibilidad y *definido* como excluido, por la existencia y la estructura propia d invisibles porque son rechazados por derecho, relegados fuera del campo de lo visible, y por eso su presencia fugitiva en el campo, cuando ocurre (en circunstancias sintomáticas muy particulares), *pasa inadvertida*, se convierte literalmente en una ausencia imperceptible, puesto que toda la función del campo consiste en no verlos, en impedir su visión (Althusser y Balíbar, 1985: 31).

Lo que esta propuesta nos permite es no tanto comparar un texto con otro para señalar en qué uno es superior, sino más bien buscar en el propio texto o en la problemática teórica que abordemos qué blancos, qué inconsistencias, qué contradicciones, qué conflictos ella misma permite plantear por enfocarse en ciertas inquietudes. Nuevamente, leer un texto o una problemática es formular explícitamente qué problemas ella encierra por rechazar. Dado que una problemática es la unión estructurada de un ver y de un no-ver, se trata de ver aquello que no-ve cuando ve lo que ve, de tomar su propia letra para ir en contra de ella, socavando así su intento de no plantear los problemas que al mismo tiempo plantea por no plantear. Es decir, de tomar las armas de la crítica del propio texto, de tirar de las contradicciones que la problemática abre. Por eso se trata, para Althusser, de, a partir de Spinoza, desajustar a Hegel de sí mismo, de producir la categoría de proceso sin sujeto que habita a la dialéctica abstrayendo su carácter subjetivista y finalista. Como el instrumento de dicho proceso de desajuste es Spinoza, la diferencia entre Hegel y Spinoza ilumina, para Althusser, la diferencia de Hegel consigo mismo.[49]Esta diferencia es la que, a la vez, permite pensar el rodeo que Marx realiza sobre Hegel, rodeo que gravita en torno al concepto de proceso sin sujeto ni fines, que es aquel que permite pensar la historicidad de una formación social sin adjudicarle fines a los que necesariamente tiende.

[49] Como ya dijimos, afirmaremos que la contradicción que para Althusser hace a la dialéctica hegeliana una teleológica, se presenta también en la sustancia spinozista. De ahí que, la idea de intervenir a Hegel mediante Spinoza, abstrayendo el carácter idealista de la dialéctica a partir de la crítica de Spinoza al finalismo, encuentre allí un obstáculo. Este obstáculo reside en que la operación que intenta Althusser, la de separar en Hegel una dialéctica sin sujeto de una presidida por la contradicción en tanto negación de la negación, supone la posibilidad de pensar a una contradicción que no sea sujeto (en los términos de Althusser), lo cual, creemos, no se presenta tampoco en Spinoza, ya que también la sustancia se produce a ella misma como sustancia, y por lo tanto permanece en sí como distinta y al mismo tiempo como inmanente a las determinaciones que pone.
Ahora bien, creemos que la operación althusseriana deja como saldo dos cuestiones. En primer lugar, muestra que Spinoza es un antecedente de Hegel en tanto pensador de la contradicción. En segundo lugar, ilumina qué tipo de sujeto es inherente a la dialéctica hegeliana, el proceso mismo. Por eso, no se trata de que contradecir este punto de la argumentación althusseriana deje como residuo la igualación de Spinoza y de Hegel. Dicha operación hace emerger dos aspectos de sus respectivas filosofías por el modo en el que dispone sus tesis.

El hecho de que una configuración teórica permita plantear problemas que no resuelve implica que la lectura que los destaca hace operar la racionalidad de la teoría que toma por objeto. Por eso, para una lectura anclada en el concepto de problemática, se trata de habitar un texto o un conjunto de ellos. Habitarlos porque la lectura no propone elementos exteriores a él para señalar las preguntas que cabe hacerle. Leer un texto como parte de una problemática es indicar en qué lugares el texto se contradice a sí mismo por decir más que lo escrito, por plantear preguntas que no responde y sin embargo presenta, por anticipar respuestas a preguntas que no se hace. Leer un texto de este modo es tomar una posición en él, tomar su propia racionalidad para indicar sus incoherencias. *Esta toma de posición es lo que llamamos una intervención*. Montag clarifica el punto en cuestión:

> It was precisely with respect to Hegel, otherwise thought to be from Althusser´s perspective, that he argued that to read *en matérialiste* or in a materialist way is thus not to accept or reject a philosophical doctrine in toto as if it were homogeneous but rather to insist on a demarcation within it, to make visible and palpable the presence of conflicting forces within even the most apparently coherent text and to heighten and intensify its contradictions. To do so is to take the side of a text against itself, one of its sides against the others or others, to discern lines of force that constitute it[50](Montag, 2013: 6).

Y más adelante sintetiza: to read Althusser is thus to read him reading, sometimes incisively, but just as often struggling to grasp not the meaning of a text or body of work but precisely the contradictions around which[51](Montag, 2013: 27).

Leer es intervenir porque todo texto es contradictorio consigo mismo y ofrece la posibilidad de situarse en él, de tomar partido entre lo que dice y eso otro que no dice al decir. En esa propuesta, Althusser hace de su lectura una intervención. Por eso Montag asegura que leer a Althusser es leerlo leyendo, interviniendo en su coyuntura teórica, intensificando las contradicciones que la cruzan, tomando posición respecto de sus contemporáneos.[52]Ahora bien, ¿de qué depende cómo intervenir en un texto? ¿En qué se basa esta toma de posición teórica? Señala Althusser:

---

[50] Traducimos: ñFue precisamente con respecto a Hegel, por lo demás considerado principal de Althusser, que este último sostuvo que leer de *en matérialiste* o de un modo materialista es, no aceptar o rechazar una doctrina filosófica *in toto* como si fuese homogénea, sino demarcación en ellaô para hacer visible y palpable la presencia de fuerzas en conflicto incluso aquellos textos que mayor coherencia aparentan, para intensificar así sus contradicciones. Hacer esto consiste en tomar el lado de un texto en contra de sí mismo, uno de sus lados contra los demás, para discernir las líneas de fuerza que lo constituyenò.

[51] Traducimos el pasaje ñLeer a Althusser es, pues, leerlo leyendo, interviniendo en su coyuntura teórica, peleando por captar, no el significado de un texto o de un cuerpo de textos, sino precisamente las contradicciones alrededor de las cuales éste fue co

[52] El título del libro de Warren Montag en el que aquí nos apoyamos así lo explicita.

> Para limitarnos a lo esencial, el dominio de la teoría abarca al conjunto de las ciencias y de la filosofía. La filosofía, por lo tanto, forma parte de la misma coyuntura en la que interviene: está en esa coyuntura, está en el óTodoô que no puede mantener con la coyuntura una relación externa, puramente especulativa, una relación puramente de conocimiento, porque la filosofía es parte integrante de este conjunto. De aquí proviene que una Tesis no tenga óobjetoô, sin un campo de intervención *(enjeu)*, que la relación de una Tesis con su campo de intervención no pueda ser una relación ¼nica conocimiento y su objeto), es decir, de puro conocimiento, sino una relación *práctica*, y una relación práctica de *ir acorde con* (Althusser, 1985: 58-59).

La intervención en la teoría consiste en rodear, en demarcarse de las posiciones que componen un campo. Lo específico de estas tomas de posición es que producen efectos que consisten en plantear ciertas preguntas, en abrir interrogantes a esas posiciones que se rodean, tomando contra ellas su propia racionalidad. Pues bien, dicha toma de posición produce efectos en la coyuntura en la que se inserta, el Todo del que habla Althusser, por desajustar las Tesis teóricas con las que se encuentra.[53]El modo de intervención práctico de la teoría consiste en rodear las formaciones teóricas con las que se topa, a los fines de liberar ciertos efectos en la teoría, que a su vez operan sobre el todo social (coyuntura) en el que la teoría se ubica. Así, la demarcación de posiciones teóricas, el establecimiento de nuevas preguntas filosóficas y científicas, es la forma política de operar de la teoría sobre la coyuntura general en la que se inserta. Aclara Natalia Romé:

> Una lectura, en sentido althusseriano, es productiva y crítica porque transforma lo que extrae. Es decir, opera demarcaciones, reformula los elementos no-teóricos, volviendo la teoría sobre sus propias ñlagunas por la propia racionalidad teórica. Si Althusser caracteriza este trabajo de rectificación como el de una precisión de la necesidad interna de los vínculos de los objetos teóricos, de la sistematicidad de sus relaciones, es porque la dirección de la rectificación encuentra su racionalidad en la El trabajo de rectificación crítica consiste entonces en subrayar esa condición activa de la filosofía, en óhacer actuarô existen en estado práctico, para discernir aquellas zonas del discurso que se encuentran tejidas con elementos no-teóricos y por lo tanto, no forman parte de la teoría. Se trata de tomar a una formación teórica (por caso El Capital) en su condición de resultado de un proceso, históricamente determinado, y obligarla a mostrar sus inconsistencias (en relación consigo misma) (Romé, 2013: 8-9).[54]

Althusser interviene en la teoría para producir efectos políticos en la coyuntura en la que su teoría y aquellas que lee toman partido. Solo puede haber intervención allí donde hay

[53] Para una lectura de la obra de Spinoza en esta clave, Balíbar, 2011.

[54]Por eso dirá Althusser que la tarea de la filosofía es delimitar lo científico de lo ideológico, que es exactamente aquello no teórico que aquí señala Romé. Cfr. Althusser, 1985: 64. Retengamos, a nuestros fines, que lo propio de la teoría es demarcarse de las posiciones con las que se enfrenta a los fines de producir efectos en la teoría, que a la vez intervienen sobre el todo social del que forman parte. La teoría, así, opera de forma inmanente a sí misma para producir efectos fuera de ella misma. Cfr. Badiou, 1993: 31.

tensiones en los textos, allí donde hay líneas que trazar, espacios que emplazar. Estos espacios son el producto de una coyuntura política y reclaman una intervención igualmente política, intervención que tiene por objeto torcer aquellos efectos que las posiciones teóricas en tanto espacios en tensión producen. Desde este espacio es que Althusser se propone aproximarse en la teoría a aquello que le es ajeno y la desborda. Para hacerlo así se le impone pensar cómo todo texto está tensado por contradicciones, y son estas tensiones las que aprehende *rodeándolas.*

Para leer Althusser

La distinción entre Hegel y Spinoza se produce en torno al concepto de proceso sin sujeto ni fines. En los capítulos tres y cuatro del presente trabajo, justificaremos por qué el filósofo sefaradí funciona en el pensamiento de Althusser como operador de la dialéctica hegeliana con el objeto de despojarla de su talante teleológico. Como dijimos, esta dialéctica así intervenida sería la deuda teórica de Marx con Hegel, deuda que permitiría pensar el desarrollo temporal de una formación social sin asignarle fin alguno al que su devenir tienda. Por eso, analizar el concepto de proceso sin sujeto ni fines implica detenerse en las razones por las que Althusser distingue a Spinoza de Hegel, distinción que a la vez sostiene un concepto de historicidad que el filósofo francés asocia al trabajo de Marx. Así, acompañar a Althusser en el modo en el que contrapone a Spinoza a Hegel es, al mismo tiempo, plantear su perspectiva acerca de la historicidad de una formación social. Este movimiento será el que analizaremos a lo largo de este trabajo.

Althusser indica que en la concepción que se tenga acerca de la estructura del todo social anida la forma en la que se piensa la historia (Althusser y Balíbar, 1985: 107). En virtud de este señalamiento, nos detendremos, en primer lugar, en el concepto de sobredeterminación, que es aquel con el que el filósofo francés da cuenta de la estructura del todo social, para luego enfrentarnos al modo en el que Althusser piensa la historicidad, modo que se condensa en el concepto de proceso sin sujeto ni fines.

Como pretenderemos mostrar a lo largo de nuestros primeros dos capítulos, en el concepto de sobredeterminación confluyen el marxismo, el psicoanálisis,[55] el

[55] Vale recordar que el concepto de sobredeterminación fue planteado por Freud, siendo el propio Althusser el que reconoce haberlo tomado del psicoanálisis. Cfr. Althusser y Balíbar, 1985: 203; Freud, 1985: 315-350 Este concepto ha recorrido un camino que, según Romé, posee derivas en el trabajo de Lacan. Cfr. Romé, 2010: 126. Sin embargo, no nos detendremos en ellas ya que abordarlas implicaría

estructuralismo y el spinozismo. A partir de interrogar a la metáfora del edificio presentada por Marx en la *Prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política* (1859), Althusser se propone producir un concepto con el que pensar la relación de determinación entre las prácticas que conforman al todo social que no las reduzca a ser formas de manifestación de la práctica determinante (lugar que para un cierto marxismo es ocupado, de una vez y para siempre, por la práctica económica), ni las considere absolutamente independientes unas de otras. Esto es, Althusser se propone producir un concepto con el que pensar, a la vez, la eficacia específica de cada una de las prácticas en la reproducción del todo que componen, así como la jerarquía de esa eficacia, jerarquía distribuida por la práctica determinante.

Ahora bien, como mostraremos en nuestro primer capítulo, Althusser considera a cada uno de los tipos de prácticas instancias o estructuras. Con lo cual, se trata de pensar la determinación de unas estructuras por otras, y la de éstas a sus elementos (Althusser y Balíbar, 1985: 203). Esto es, se trata de un concepto con el que tomar al todo social como una estructura de estructuras. Por eso es que, para atender un problema del campo marxista, Althusser realiza una intervención en el estructuralismo.[56]Dicha intervención tiene por pivote a la definición diferencial de cada una de las prácticas que componen al todo social.

Esta definición por diferencias constituye una apropiación de Althusser de uno de los tópicos fundamentales del estructuralismo, aquel que planteara Saussure en su *Curso de lingüística general* (1915) respecto de la producción de significación.[57]Saussure afirma allí que la asociación entre un significante y un significado se produce al diferenciarlos de aquellos que los rodean, de lo cual resulta que la significación es el resultado de la oposición entre los signos. Althusser recupera dicha perspectiva para pensar la pluralidad de prácticas que componen al todo social, tratando a la identidad de cada tipo de práctica como el producto de sus diferencias con las restantes. A partir de esta

---

desbordar los límites de nuestro recorte, en la medida en que el concepto de sobredeterminación será el que nos deposite en el terreno del de proceso sin sujeto ni fines.

[56] Cuando decimos que Althusser interviene en el estructuralismo, nos referimos a que lee a Marx en términos de la problemática estructuralista, por lo cual, realiza una toma de posición en el marxismo que reverbera sobre el estructuralismo. Más precisamente, diremos que el hecho de leer al todo social planteado por Marx como una estructura de estructuras reformula qué tipo de causalidad es el propio de una estructura, lo cual repercute en el campo estructuralista. Por lo demás, afirmaremos que el campo estructuralista delimita sus contornos a partir del tipo de interrogación que lo organiza.

[57] Vale aclarar, desde ya, que Saussure no se reivindica estructuralista ni utiliza la palabra estructura en su propuesta, sino la de sistema. Insistiremos sobre el punto más adelante, pero vale mencionar que ha sido la operación de un conjunto de pensadores la que lo ha depositado como un antecedente del estructuralismo. Montag, 2013: 15-31.

propuesta, intentaremos mostrar que surge un problema teórico que, de la mano de Badiou y de Ípola, denominaremos problema del término a doble función. Si la función de determinación de unas prácticas por otras dentro del todo social se define diferencialmente, entonces, dado que la práctica que vaya a ser determinante solo es definible como determinante diferencialmente, un elemento que forma parte de la estructura del todo social recubre dos funciones: a) es un elemento definido diferencialmente como determinante y b) es el elemento que define, por asignar a las otras prácticas una jerarquía en la reproducción del orden social, aquello de lo que se diferenciará para ser determinante, las prácticas determinadas. En resumidas cuentas, se trata de un elemento que se define como determinante de la estructura por esta misma estructura y al mismo tiempo la determina, la organiza.[58]Con lo cual, para atender a un problema propio del marxismo Althusser trata a las prácticas como estructuras, lo cual plantea el dilema del término a doble función. Este problema, propio del estructuralismo, convoca en Althusser a la filosofía de Spinoza.

El hecho de tratar al todo social como una estructura de estructuras, hace que cada una de estas estructuras adquiera su identidad de forma diferencial (lo cual no implica negar la desigualdad de su peso en la reproducción de la unidad que conforman, ya que se trata justamente de definir *diferencialmente* el tipo de práctica que organizará las *jerarquías* de las restantes). La pregunta, entonces, es: ¿cómo puede definirse diferencialmente el principio determinante, si para ello requiere de la formación de la estructura que, justamente, él vendrá a determinar? ¿Cómo puede definirse diferencialmente la causa, si para ello necesita de los efectos, que a su vez se tienen que diferenciar de una causa que no existe como tal hasta diferenciarse de ellos? Esta interrogación, para ser atendida, requiere que un elemento que forma parte de la estructura del todo social actúe como su causa inmanente.

Spinoza plantea en su *Ética* (1677) que Dios es causa inmanente, no transitiva, de aquello que determina, siendo la principal característica de esta causalidad inmanente el hecho de que la causa solo existe en los efectos que de ella se siguen, ni antes ni sin ellos. Pues bien, el término a doble función detenta exactamente esta característica, ya que su identidad como causa es simultánea al acto de jerarquizar y organizar al resto de las prácticas sociales. El atributo de determinante de una práctica, que es una estructura,

[58] Cfr. Badiou, 1970: 266 y ss.

se produce en la actividad de determinar a sus efectos, que son otras estructuras.[59] Así, llega a ser principio determinante por diferenciarse de sus efectos, efectos que, al mismo tiempo, son su condición (ya que su definición como determinante se produce al oponerse a los elementos determinados[60]). La causa, de este modo, existe como causa solo al determinar a sus efectos, por eso decimos que el problema del término a doble función, propio del estructuralismo, convoca en Althusser a la causalidad inmanente spinozista.

La causalidad inmanente, tomada de la filosofía de Spinoza, resulta así una propuesta de Althusser para pensar la estructura del todo social planteado por Marx. Frente a esta forma de comprender la causalidad, se levanta la leibniziano-hegeliana, que Althusser rechaza. Escribe:

> Así fue como -para abordar el asunto desde este ángulo- sostuve que Marx no pensaba la naturaleza de una formación social de la misma manera que Hegel, y creí que tal diferencia podía expresarse diciendo que Hegel piensa una sociedad como una *totalidad* mientras que Marx la piensa como un *todo* complejo, estructurado respecto de una instancia dominante. Si se me permite expresarme de una manera un poco provocativa, he de decir que a Hegel cabe dejarle la categoría de *totalidad* mientras que para Marx hay que reivindicar la categoría de *todo*. Se dirá que sólo se trata de un matiz verbal, pienso que de ninguna manera es así. He preferido para Marx la categoría de todo en vez de la de totalidad porque en el centro de la totalidad siempre está encerrada una doble tentación: la de considerarla como una esencia actual que abraza exhaustivamente todas sus manifestaciones y -lo que se reduce a lo mismo- la de describir en ella un centro que, como en un círculo o en una esfera, es la esencia de los mismos (Althusser, 2002a: 133).

El todo social que Althusser presenta en el concepto de sobredeterminación, que nosotros recorreremos en nuestros dos primeros capítulos, sustenta su concepción de la historicidad. Dicho concepto se opone a algunas de las resonancias de la filosofía de Hegel, en particular a la concepción de la causalidad entre prácticas que Althusser denomina ñcausalidad expresivaò, y que es humanismo como el historicismo marxista.

[59] El hecho de que una determinada práctica asuma la función de determinante en una determinada coyuntura no es un atributo de la práctica en cuestión sino el resultado de sus vínculos con las otras, de la estructura de estructuras. Ahora bien, el punto es que esta función no se encuentra atada de una vez y para siempre a una determinada práctica, lo cual es destacado por Althusser contra el economicismo. Desarrollaremos el punto en nuestro segundo capítulo.

[60] Del hecho de que la causa y los efectos se definan diferencialmente no se desprende que ambos adquieran el mismo estatuto. La causa se separa de los efectos, pero no por eso queda en pie de igualdad con ellos. El problema del término a doble función tiene por contenido el modo en el que de la diferencialidad puede brotar la determinación, que encierra una distribución desigual de jerarquías en la reproducción de la estructura. Así, no hay causa sin efectos, pero no por eso la causa es igual a los efectos, lo cual quedará claro al abordar la sustancia spinozista en nuestro tercer capítulo. Adelantemos que, si bien no hay sustancia sin atributos, esto no deja a los atributos en pie de igualdad con la sustancia, y sin embargo la segunda sólo existe a través de los primeros.

Tomar la matriz de la causalidad expresiva para pensar la determinación entre las prácticas que configuran al todo social implica, para Althusser, hacer de alguna de ellas la esencia que se manifiesta o expresa en las demás. Así, las prácticas determinadas por esta esencia oficiarían como sus formas fenoménicas, formas que, por lo tanto, no poseen ninguna densidad propia ni levantan ninguna opacidad a la actividad de mostración de la esencia. En otras palabras, formas que no poseen grado alguno de eficacia frente a la esencia que las determina. Si se adopta esta matriz para asir a una formación social, se transforma a las prácticas determinadas en meros recipientes pasivos de la determinante, mutilándose su especificidad. De ahí que esta matriz implique, para Althusser, la reducción de la complejidad del todo social pensado por Marx, ya que se rechaza la autonomía relativa de las prácticas determinadas y con ella se les sustrae toda eficacia particular en la reproducción del todo que configuran. Por eso, según Althusser, el economicismo marxista consagra esta matriz.[61]

La recuperación de Spinoza para pensar la causalidad que opera en el todo social planteado por Marx, tiene por objetivo, así, rechazar los efectos que el filósofo francés identifica en cierta apropiación de la filosofía de Hegel dentro del marxismo, aquella realizada por el humanismo y el historicismo al adoptar la causalidad expresiva leibniziano-hegeliana como principio organizador de una formación social.[62]

Como explicitamos más arriba, rechazar pensar al todo social desarrollado por Marx bajo la causalidad expresiva implica rechazar hacerlo depositario de un centro o esencia. Toda vez que se suponga que existe este tipo de figura, se reduce al todo social marxista a una variante de la totalidad hegeliana, totalidad cuya determinación fundamental consiste en estar organizada alrededor de un sujeto. Por lo cual, la apropiación de la causalidad inmanente spinozista por parte de Althusser consiste en un desplazamiento respecto de las resonancias hegelianas de un cierto marxismo, desplazamiento cuyo eje, para Althusser, es el rechazo de la figura del sujeto como centro o principio organizador del todo social ïprincipio que caracteriza a la totalidad hegeliana.

En nuestro capítulo tercero nos enfocaremos en la trabazón que encuentra Althusser, de la mano de Spinoza, entre el sujeto y los fines. Esta trabazón encierra afirmar que, en el plano de la historicidad, del hecho de que el todo social marxista carezca de sujeto que lo organice se sigue que éste no se mueve tendiendo a la resolución de ninguna contradicción, esto es, involucra el rechazo de la figura de los fines. Un todo

[61] Cfr. Resch, 1992: 47.
[62] Cfr. Williams, 2010.

sobredeterminado es, así, una unidad carente de sujeto y por lo tanto de teleología, teleología que involucra la afirmación de que el capitalismo, por su propio devenir, se supera a sí mismo en el socialismo. De la mano de Spinoza, Althusser afirma que sin sujeto no hay fines, y de ahí, que una totalidad sobredeterminada es una cuyo movimiento no posee una dirección predeterminada.

Ahora bien, mostraremos también en nuestro tercer capítulo el tipo de sujeto que, para Althusser, plantea Hegel en su filosofía. Se trata de un sujeto paradójico, la negación de la negación como tal. Y es un sujeto paradójico porque es el mismo proceso sin sujeto, la dialéctica, gobernada por la contradicción, el que es al mismo tiempo sujeto. Hegel presenta según Althusser la particularidad de pensar un proceso sin sujeto que a la vez es sujeto, y por eso mismo abre la posibilidad de trazar una línea de demarcación en su filosofía que abstraiga al proceso sin sujeto de su condición de sujeto. Como mostraremos en los capítulos tres y cuatro, Althusser realiza esta demarcación de la mano de Spinoza, por ser quien ilumina el vínculo inextricable entre sujeto y fines. Lo cual nos llevará a desandar las consecuencias del diagnóstico acerca de la dialéctica, esto es, de adjudicarle a la contradicción el carácter de sujeto.

Veamos, para presentar el modo en el que trataremos en nuestro trabajo este problema, en qué consiste la ilusión de subjetividad para Althusser, quien, como dijimos, se apoya aquí en la producción de Spinoza. Dice:

> ¿Qué era entonces la imaginación que constituía así la esencia de nuestro *Lebenswelt* común? Spinoza lo explicaba con una claridad ejemplar en el Apéndice al Libro I de la *Ética*. La imaginación es: 1) poner el sujeto (humano) en el centro y en el origen de toda percepción, de toda acción, de todo objeto y de todo sentido, pero: 2) invertir así, por eso mismo, el orden real de las cosas, puesto que el orden real *se explica* (y no se *"comprende"*, noción subjetiva si no subjetivista *totalmente extraña a Spinoza*) por la sola determinación de las causas, mientras que la subjetividad de la imaginación explica todo por los fines, por la ilusión subjetiva de los fines de su deseo y de sus expectativas. Se trata, hablando con propiedad, de *invertir* el orden del mundo, hacerlo andar, como dirán Hegel y Marx, *"de cabeza"*; se trata, como decía Spinoza de manera soberbia, de poner en marcha todo un *"aparato"* (fórmula que me diría muchas cosas cuanto la volviera a encontrar con palabras propias en Marx y Lenin a propósito del Estado), *un aparato de inversión de las causas en fines*. Este aparato es justamente el mundo de la imaginación, el mundo como tal, el *lebenswelt* vivido en el *aparato* de invertir las causas en fines, el de la ilusión de la subjetividad, del hombre que se cree el centro del mundo y se hunde en un imperio dentro de un imperio, un reino dentro del reino, sentido del mundo (el *cogito*) cuando en realidad está enteramente sometido a las determinaciones del orden del mundo: como una simple parte determinada del mundo, un modo finito de la substancia (como modo de la extensión y modo del pensamiento, modos rigurosamente paralelos) (Althusser, 2007: 135).

La ilusión de subjetividad consiste en invertir las causas en fines. Para Spinoza, los hombres desconocen las determinaciones de sus acciones, por lo cual se imaginan que aquello que los rodea existe a los fines de que ellos lo utilicen en su provecho. Como los hombres ignoran las causas de las cosas, suponen que esas cosas fueron organizadas *para* ellos, *para* su utilidad. Ahora bien, lo mismo ocurre con las causas que los producen como sujetos. Dado que los hombres desconocen las determinaciones que los engendran, suponen que éstas fueron organizadas para que ellos sean lo que son. En otras palabras, se transforman a sí mismos en el fin al que conducen las determinaciones que los causan. Diré aún más: esta doctrina acerca del fin trastorna por completo la naturaleza, pues considera como efecto lo que es en realidad causa, y viceversa. Además, convierte en posterior lo que es, por naturaleza, anterior» (Spinoza, 2005: 51-52). Los hombres, que son efectos, se miran imaginariamente a sí mismos como si fueran los fines que pusieron en marcha la configuración del mundo tal y como es, esto es, se transforman en las causas finales que motorizan el mundo. Por eso Spinoza indica, para Althusser, la unidad necesaria entre subjetividad y finalismo: allí donde haya sujeto, se mirará a sí mismo como la causa final de sus determinaciones. Al respecto, escribe Althusser:

> Por lo tanto, la ilusión subjetiva o retrospectiva es lo propio de la filosofía de la historia (é) La forma más radical de esta manera explícita el *fin* de la historia como coincidiendo con el contenido de la conciencia presente del historiador. Ejemplo: toda la ideología del siglo XVI Hegel: *la historia es la epifanía de la razón, teodicea*. El fin de la historia=la producción de la Ilustración=la toma de conciencia de sí de la razón, de la libertad, etc., equivale a decir que el elemento que constituye el contenido de la conciencia filosófica (é) es el fin de la historia, es *para* este fin (Althusser, 2012: 155-156).

El sujeto, en la filosofía de Hegel, es esta toma de conciencia de sí que se realiza en la historia.[63] Todo el devenir histórico ocurre para que ella se produzca. Ahora bien, en tanto sujeto-causa final ella debe haber estado activa también en su inicio, en los albores del tiempo, puesto que si toda la historia se produce *para* ella, es porque ella ya existe como el sujeto que la motoriza hasta alcanzarse.

Lo particular del caso de Hegel, para Althusser, es que el sujeto en cuestión es la dialéctica misma, la contradicción, ya que el Espíritu es la conciencia de sí para la cual todo lo que está fuera es a la vez interior. En otras palabras, el Espíritu es lo que se hace a sí mismo y se hace lo que es, lo cual equivale a decir que llega a ser lo que es

[63] Cfr. Pinkard, 2011: 105; Houlgate, 2005: 25.

separándose de sí, a la vez que se afirma en sí mismo separándose.[64] El Espíritu es lo que se niega a sí mismo y se afirma en sí en esta negación.[65] Hegel, así, consagra el movimiento de toda la filosofía de la historia, ya que la resuelve en su propia pluma.[66] Si toda filosofía de la historia transforma a la conciencia de un tiempo histórico en la finalidad que lo gobierna, Hegel viene a agregar la conciencia sobre esta conciencia. Esta conciencia de sí, el Espíritu, es el fin hacia el que tiende (habría que decir tendió) la historia, y por ser el fin de la historia, debe ser el motor que la pone en marcha (Althusser, 2012: 136). Luego, señala Althusser, se debe suponer que el Espíritu que, insistimos, consiste en lo que está en sí al negarse,[67] es el que pone en marcha el movimiento de la historia, por lo cual se presenta desde sus albores.

De la mano de Spinoza, Althusser indica que toda vez que haya un sujeto en la dialéctica, este implica la existencia de fines. Esto es, implica teleología. De ahí la pregunta Spinoza nos había ayudado a ver que la pareja Sujeto/Fin constituye la «mistificación» de la dialéctica hegeliana: pero ¿basta con deshacerse de ella, para instaurar la dialéctica materialista del marxismo, por simple sustracción y subversión? ò (Althusser, 1975: 52). En otras palabras, ¿se puede pensar la diferencia entre Marx y Hegel como la desmixtificación de la dialéctica de este último? Althusser se lanza a esta empresa a partir del intervenir a la filosofía hegeliana de la mano de Spinoza. Pues bien, a nuestro modo de ver, dicha empresa tropieza con el problema de que la sustancia spinozista también es contradictoria. Si bien Spinoza jamás afirma que lo que mueve a la sustancia sea la negación, el hecho de que sea causa de sí implica que establece en sí diferenciaciones que al mismo tiempo ella levanta, en las que permanece idéntica a sí misma. Con lo cual, decimos, el proyecto althusseriano de operar sobre la dialéctica de la mano de Spinoza, tropieza con la dificultad de que también este hace de la contradicción dialéctica la cifra bajo la que se mueve la sustancia. Dada la centralidad de esta afirmación, como hilo conductor de nuestro trabajo, nos dedicaremos a fundamentarla en nuestro capítulo cuarto, abordando para ello diversas interpretaciones de conjunto del trabajo de Spinoza y su contraposición con el de Hegel.

---

[64] Cfr. Althusser, 2012: 134.
[65] Cfr. Burbidge, 2005: 183-185.
[66] Acerca del rechazo althusseriano a pensar al marxismo como una filosofía de la historia, cfr. Althusser, 1982.
[67] Dice Hegel en el parágrafo 382 de la *Enciclopedia de las Ciencias filosóficas*: ñla esencia del espíritu es formalmente la *libertad*, la negatividad absoluta del concepto c 436) y agrega el *Lo absoluto es el espíritu*; he aquí la definición suprema del lo absolutoò (Hegel, 1999: 437). Acerca del espíritu Pinkard, 2002: 233 y ss.

Resumamos entonces el modo en el que abordaremos nuestro problema de investigación a lo largo de nuestro trabajo:

En el primer capítulo se presenta la definición de estructuralismo como problemática, cuyo eje es la pregunta por la forma en la que una estructura determina a sus elementos, definición tomada de los trabajos de Milner (2003) y de Deleuze (s.f). Se define también el concepto de ontología diferencial a partir del *Curso de lingüística general* de Saussure (1915). Tras mostrar la existencia de dos estructuralismos, uno que piensa a la estructura como forma trascendente a los elementos que la configuran y otra que la presenta como inmanente a ellos, se justifica por qué se considera a Althusser parte de esta última corriente. Por último, se señala el vínculo teórico entre la ontología diferencial y el estructuralismo de corte inmanentista.

A lo largo del segundo capítulo, se muestra que Althusser, tomando por punto de partida el concepto de ontología diferencial, define a cada una de las prácticas que conforman al todo social pensado por Marx por sus mutuas diferencias. Esto lo conduce a plantear que cada tipo de práctica, presentada como una estructura o instancia, demanda para su definición su ubicación dentro de la estructura de estructuras en la que consiste el todo social. Así, cada instancia incide de una cierta manera sobre las demás de cara a la reproducción del todo, manera que es al mismo tiempo inseparable del modo en el que lo hace el resto. Tras realizar esta presentación, se indica qué entiende Althusser por determinación en última instancia de la práctica económica sobre las demás.

Una vez mostrado que Althusser con su concepto de sobredeterminación presenta un todo social en el que, al mismo tiempo, cada instancia o tipo de práctica goza de una eficacia propia a la hora de reproducir la sociedad capitalista y sin embargo ninguna de ellas puede ser identificada prescindiendo del resto, se señalan los núcleos fundamentales de la crítica de Althusser al humanismo e historicismo de corte marxista. Althusser sostiene que ambos enfoques piensan al todo social planteada por Marx bajo una matriz hegeliana, dado que asumen que una determinada instancia se expresa o realiza determinando a las demás, convirtiéndolas en su manifestación fenoménica. Dicho abordaje reduce la complejidad del todo presentada por Marx, dado que convierte a ciertos tipos de prácticas en meros receptáculos de su determinación por otras, negándoles toda eficacia propia a la hora de la reproducción de dicho todo.

Tras hacer esto, en el segundo capítulo se retoma la definición diferencial de cada una de las prácticas que conforman la totalidad presentada por Marx para mostrar que este

mismo enfoque conduce a Althusser a pensar la determinación entre prácticas bajo la causalidad inmanente propuesta por Spinoza. La mediación entre ontología diferencial y causalidad inmanente viene dada por el pr (Badiou, 1970; de Ípola, 2007). Dicho problema consiste en que, como toda definición está puesta por la oposición entre prácticas, la identificación de la práctica determinante se produce al diferenciarla de la determinada, con lo que la práctica que será la causa de la configuración de la estructura social se define, a la vez, por la misma estructura que ella configura. La causalidad inmanente propuesta por Spinoza es el modo que Althusser encuentra para pensar dicha determinación. Así, en el segundo capítulo se analiza cómo, para desplazar los efectos de la apropiación de Hegel por ciertas vertientes del marxismo, Althusser recurre, vía el estructuralismo, a la filosofía de Spinoza. Por último, se indica que Althusser entiende por coyuntura a los efectos inmanentes de la estructura social, siendo la separación entre estructura y coyuntura la misma que Spinoza identifica entre causa y efectos, es decir, una separación que es a la vez una identidad.

En el tercer capítulo se muestra que el concepto de proceso sin sujeto ni fines es el producto, como el de sobredeterminación, de una operación sobre Hegel. Asimismo, se muestra que el objeto de la operación sobre Hegel consiste en desligar al pensamiento de Marx de todo lastre teleLos efectos de la Para Economía Clásica. Bosquejo del concepto de tiempo histórico ò (1[68]9 6 5) en el que, Althusser vincula a la causalidad expresiva planteada por Hegel con la adjudicación de una finalidad para el desarrollo histórico de la estructura social. Se muestra que según Althusser, de tomarse la forma de la causalidad inherente a la dialéctica de Hegel para pensar el devenir histórico de la sociedad, se le adjudica a éste un carácter teleológico.

Para enfatizar el punto, se indica que Althusser encuentra ya en el primer capítulo de la primera sección de la Doctrina sobre el Ser de la *Ciencia de la Lógica* (1812-1816) de Hegel el lugar en el que se muestra el finalismo inherente a su dialéctica. Por último, se indica que Althusser encuentra en la filosofía de Spinoza una vía para criticar dicho finalismo. Nuevamente, se señala que la apropiación de Spinoza por parte de Althusser está puesta al servicio de interpretar al todo social planteado por Marx, en particular en lo tocante a su devenir histórico.

[68] Cfr. Althusser y Balíbar, 1985. pp. 101-129.

También en este capítulo se recupera la crítica de Spinoza al finalismo y a la teleología. La recuperación de Spinoza, filósofo cuya producción ocurre previamente a la de aquel que es criticado a partir de su trabajo, se debe a que, como dijimos, el propio Althusser lo menciona como el instrumento teórico utilizado por él para intervenir a la filosofía del primero con el objetivo de producir una dialéctica no teleológica. Tras realizar esto, se reconstruyen los puntos fundamentales de la propuesta spinozista desarrollada en la *Ética*. Se describe el concepto de *causa sui* como aquella causa que se determina a sí misma produciendo efectos sin separarse de ella. Los atributos, a la vez, son descriptos como las formas de ser bajo las cuales la sustancia produce una infinidad de modos. Tras la definición de los atributos, se analiza la separación spinozista de *naturaleza naturada* y *naturaleza naturante*, para analizar finalmente qué se entiende por paralelismo de los atributos.

Posteriormente, se describe el concepto de modo en la filosofía de Spinoza para señalar la relación entre la infinitud propia de la sustancia y la finitud inherente a ellos. Por último, se identifica el punto central de contacto del movimiento de la sustancia spinozista y de la dialéctica hegeliana: tanto la sustancia como la Idea Absoluta se realizan diferenciándose, existiendo por establecer diferencias en su interior. Finalmente, se afirma que en ambas filosofías el punto de partida del movimiento se mantiene sobre sí mismo al diferenciarse, siendo exactamente esto lo que Althusser identificaba como el núcleo teleológico de la filosofía hegeliana.

El capítulo cuatro se inicia con la presentación de lo que Hegel identifica como aquello que lo separa de la filosofía de Spinoza, a los fines de hallar puntos que fundamenten la perspectiva de Althusser de transformar a la dialéctica del primero a partir del trabajo del segundo. Dicha argumentación se apoya en el apartado de la *Ciencia de la Lógica*. A la lectura de Hegel, se contraponen ciertos comentaristas de Spinoza, quienes señalan problemas que esta lectura supone.

A partir de señalamientos del propio Hegel y del trabajo de Gilles Deleuze se muestran los puntos de contacto entre la filosofía del primero y la de Spinoza, puesto que ambos sostienen la existencia de la diferenciación de la sustancia y de la Idea Absoluta como la forma en la que ambas existen. Por último, y volviendo sobre el objeto del rodeo por las filosofías de Spinoza y de Hegel, se indica que aquello que Althusser encuentra como núcleo del carácter teleológico de la dialéctica de Hegel se halla presente también en la filosofía de Spinoza. De esto último se desprende que el concepto de proceso sin sujetos

ni fines no puede ser el producto de una intervención de Spinoza sobre Hegel, puesto que la diferencia entre ambas filosofías, que es menester sostener como para poner en marcha dicha intervención, no es identificable en el punto en el que Althusser lo hace.

El capital como sujeto

La operación althusseriana se propone transformar la dialéctica hegeliana. Es decir, se propone intervenir a la dialéctica de Hegel trabajando con el dispositivo teórico planteado por Spinoza. Por eso mismo, como decía Montag, leer a Althusser es leerlo leyendo, habitando la distancia entre Marx y Hegel para liberar ciertos efectos sobre el marxismo[69]a través de posicionarse en la filosofía de Spinoza. Así, leer a Althusser leyendo a Hegel es leerlo leyendo a Spinoza. Ninguna de estas lecturas consiste en otra cosa que en tomas de posición, en planteos de nuevas preguntas a partir de un modo de habitar ambas filosofías. Por lo cual, Althusser no lee a Hegel mediante Spinoza o con Spinoza; leer a Hegel rodeándolo es, en un mismo movimiento, posicionarse en Spinoza, apropiárselo de un cierto modo. Esto es, disponer las tesis teóricas de cierto modo a los fines de liberar algunos de sus efectos sobre la coyuntura. Nuestra pregunta será entonces por los efectos que la operación althusseriana libera, no ya solo sobre Hegel, sino también sobre Spinoza.

En este punto, consideramos que aquellos que leen a Hegel mediante Spinoza siguiendo el sendero abierto por Althusser, y por lo tanto intentando liberar en el primero a la categoría de proceso sin sujeto, cargan las tintas sobre el carácter finalista y subjetivista de la dialéctica sin puntualizar lo suficiente el tipo de sujeto, paradójico, que según Althusser la habita. Es decir, Althusser explicita que Hegel hace de la negación de la negación, de la contradicción, el único sujeto de la dialéctica, el único sujeto de un proceso de desenvolvimiento de determinaciones carente de sujeto. Ahora bien, quienes leen a Hegel de este modo -Montag, Morfino, Sharp y Smith, cuyas posturas presentaremos hacia el final de nuestra tesis[70]-, subrayan la diferencia entre Spinoza y Hegel a partir de la crítica del primero a la figura del sujeto, realizada en el apéndice de la *Ética*, sin subrayar lo suficiente el hecho de que el sujeto es para Hegel la contradicción, que habita también al pensamiento de Spinoza.

[69] Para ir acorde con Marx, o lo que es lo mismo, para dislocar a la posición del humanismo y del historicismo a partir de un retorno a Marx. Cfr. Althusser, 1985: 58-61.

[70] El caso de Macherey exige ser considerado aparte, porque plantea que Spinoza trata a la sustancia como el desarrollo de una contradicción, pero no pensada como afirmación mediante la propia negación porque esta cifra encierra un carácter subjetivo. Con lo cual, asume la tesis althusseriana que aquí tomamos como problema: si es posible pensar a una contradicción que no consista en afirmarse mediante la propia negación, porque esta trae imbricada la figura del sujeto.

Que Spinoza rechace a la figura del sujeto no debe implicar desconocer el tipo de sujeto paradójico que Hegel presenta, que es la contradicción. Si Spinoza comparte la centralidad de esta figura, entonces oponerlo a Hegel por no hacer del sujeto el centro neurálgico de su pensamiento oculta que también el filósofo holandés toma a la contradicción como el pulso del proceso de determinación de la sustancia. En otras palabras, si se lee a Hegel con Spinoza a partir de la diferencia entre ambos en torno a la presencia o carencia de la figura del sujeto, se pierde de vista qué es en Hegel este sujeto: la contradicción, la cual aparece en el pensamiento de Spinoza. Con lo cual, leer de este modo a Hegel implica, a nuestro modo de ver, no hacer justicia al tipo de sujeto que según el propio Althusser plantea, lo cual redunda en perder de vista que eso que para Hegel es sujeto, aparece también en Spinoza.[71]

En resumidas cuentas, según nuestra perspectiva, por insistir sobre Spinoza como instrumento con el que operar sobre Hegel, Althusser y aquellos que trabajan sobre la relación entre ambos filósofos a partir de sus propuestas, no enfatizan lo suficiente la familiaridad de los estos pensadores en torno a la figura de la contradicción.[72]Pero, al mismo tiempo, es por poner énfasis en el tipo de sujeto que cabe a la dialéctica, que la lectura althusseriana resulta formidablemente fértil y sugestiva.

Así como afirmamos que Althusser trabaja la relación entre Spinoza y Hegel, como rodeo de la de Hegel y Marx, sin enfatizar que ambos hacen de la contradicción una figura fundamental, reivindicamos la fecundidad de su planteo por acentuar el tipo de

[71] Cuando decimos que ambos filósofos, Spinoza y Hegel, comparten la figura de la contradicción, nos referimos a que el movimiento que repiten la sustancia y la Idea Absoluta es aquel en el que cada determinación que toman deviene otra que ella misma, y esta es su forma de existencia. Llamaremos a lo largo de nuestro trabajo a este movimiento, siguiendo a Marx, afirmarse mediante la propia negación. Cfr. Marx, 2001: 185. La sustancia se afirma como sustancia al determinar a los atributos y modos, determinaciones en las que ella existe como sustancia, y sin embargo no son ella misma. Por lo cual, diremos que la sustancia es los atributos y modos, y al mismo tiempo no se identifica con ninguno de ellos. Puesto de otro modo, sostendremos que la identidad de la sustancia es devenida, que consiste en la actividad de dotar de unicidad a lo múltiple, a través de lo cual ella es. Aunque Spinoza no sostenga que la actividad de la negación juega aquí un papel, se trata, a nuestro modo de ver, del tipo de movimiento que Hegel denomina contradicción.

[72] La posición de Macherey es, en este punto, dificul
en Hegel el motor del desarrollo racional, la contradicción, está completamente ausente de la
demostración spinozista y [Macherey que Hegel no es
Spinoza como en el momento en que se aleja de él, porque ese rechazo tiene valor de síntoma e indica la presencia obstinada, si no de un proyecto, de un objeto común que liga inseparablemente a los dos filósofos sin confundirlos (Macherey, 2006: 25).
pensamiento de Spinoza no es todavía suficientemente dialéctico. ¿Y si lo fuera demasiado? ¿O al menos si lo fuera de una manera inaceptable para Hegel? (Macherey, 2006: 27) Macherey recoge la posición de Althusser: el proyecto común es la dialéctica, solo que Hegel hace a la contradicción el corazón de ella, con lo que cae en una perspectiva teleológica. Spinoza, por el contrario, resultaría capaz de pensar un proceso sin sujeto ni fines. Nuestro punto es que, en los términos en los que Althusser señala que la dialéctica es teleológica, también lo es el movimiento de la sustancia, con lo cual no se puede establecer la distinción que sostiene el argumento de Macherey.

sujeto que es inherente a la dialéctica. Dado que nuestro objeto de investigación no será profundizar sobre esta cuestión, la dejaremos planteada como una inquietud general que justifica nuestro interés en la producción de Althusser pero que no problematizaremos directamente. Se trata de un punto que apuntala nuestro trabajo, pero, como dijimos, en el que no nos detendremos, por lo cual lo planteamos como una perspectiva abierta.

Althusser sostiene que Hegel piensa un proceso sin sujeto, que es la categoría de la cual Marx se apropia, que a la vez es el sujeto de su propio proceso.[73]Pues bien, la fecundidad del planteo althusseriano reside en el foco que toma para su trabajo: pensar la relación de Marx con Hegel y la de Hegel con Spinoza a partir de la contradicción. Aunque no suscribamos a la posibilidad de abstraer de la dialéctica, mediante Spinoza, a la figura del sujeto, el hecho de que Althusser identifique en la contradicción al sujeto de la dialéctica nos pone delante de qué es para Hegel, justamente, un sujeto. Esta es la perspectiva a la que nos referíamos más arriba y que dejaremos abierta como resultado de nuestro trabajo, ya que lo trasciende por las cuestiones que suscita.[74]

A partir de Althusser, podemos decir que para Hegel el sujeto es la contradicción y, si esta figura es la que Hegel le entrega a Marx, podemos pensar qué tipo de sujeto es el capital, allí cuando Marx afirma que el capital es el sujeto de la vida social bajo el modo de producción capitalista. Dice:

> El proceso total de producción (*Gesamtproduktionsprozess*) del capital incluye, tanto el proceso de circulación propiamente dicho como el proceso de producción en cuanto tal. Constituyen los dos grandes capítulos de su movimiento, que se presenta como *totalidad* (*Totalität*) de esos dos procesos. Por un lado está el tiempo de trabajo, por el otro el tiempo de circulación. Y el conjunto aparece como *unidad* del tiempo de trabajo y del tiempo de circulación, como unidad de producción y circulación. Esta *unidad* (*Einheit*) misma es *movimiento* (*Bewegung*), proceso. . . Como proceso determinado o de *una* rotación (*Umschlags*) del capital, como *un* movimiento que retorna-sobre-sí-mismo (*zurückkehrenden*). . . El capital es capital *circulant* como sujeto (*Subjekt*) que domina las diversas fases de este movimiento, como valor que en éste se mantiene y reproduce, como el sujeto de estas transformaciones que se operan en un movimiento circular (*Zirkellauf*) ï como espiral (*Spirale*), círculo que se amplía ï. . . El capital circulant. . . es el capital en una determinación más desarrollada. . . El capital circulant está puesto asimismo en cada fase en un carácter determinado. . . que es su propia negación (*Negation*) en cuanto sujeto *de todo* el movimiento. . . En tanto permanezca en el proceso de producción no es capaz de circular y se halla virtualiter desvalorizado. En tanto permanezca en la circulación no está en condiciones de producir. . . El capital, en cuanto sujeto que recorre todas las fases, en cuanto la *unidad de movimiento*, en

[73] Cfr. Althusser, 1973.

[74] Hacia el final de nuestro trabajo, recorreremos brevemente algunas de las consecuencias que identificamos al señalar el tipo de sujeto que es inherente a la dialéctica de Hegel. Estas consecuencias nos llevarán a revisar sucintamente algunas de las posiciones de Lucio Colletti.

> proceso, de circulación y producción, es capital *circulante* (Marx, en Dussel, 1991: 270)

Consideramos que Althusser indica exactamente qué tipo de sujeto es el que plantea la dialéctica hegeliana, *y este es el proceso mismo*. Cuando Marx afirma que bajo el modo de producción capitalista el sujeto de la vida social es el capital, sostiene que se trata de un sujeto que consiste en la unidad de un proceso que recorre sus fases, que se reproduce y acrecienta en él. Es decir, que se reproduce al negarse, que se afirma mediante su propia negación. Ahora bien, es Althusser el que nos abre la perspectiva de plantear de este modo al sujeto en el trabajo de Marx, porque señala el tipo de sujeto que es inherente a la dialéctica hegeliana, de la que Marx se apropió.

El hecho de que Althusser se proponga trabajar sobre la dialéctica para desligarla de la figura del sujeto, no quita que indique qué sujeto le cabe. Consideramos que la fecundidad de su planteo radica en buscar en esta dirección al sujeto inherente a la filosofía de Hegel, por más que su intento de operar sobre ella mediante Spinoza, según nuestra consideración, tropiece con la cercanía de ambos filósofos al hacer de la contradicción el pulso del movimiento de la Idea y de la sustancia. Insistimos, si Althusser sostiene que, para pensar la deuda de Marx con Hegel hace falta operar sobre este último para hallar el concepto de proceso sin sujeto ni fines, y en esto consiste el rodeo por Spinoza, es porque identifica en la contradicción al sujeto de la dialéctica. Ya que Marx plantea a la relación social general, el capital, como un proceso, la perspectiva abierta por Althusser permite afirmar que cuando Marx toma a este proceso como un sujeto, lo hace en la estela de Hegel, como proceso cuyo único sujeto es el proceso mismo. Es así que, desde nuestra óptica, Althusser contribuye a entender qué puede ser un sujeto para Marx. Esta cuestión que nuestra investigación deja abierta será abordada hacia el final del cuarto capítulo.

Hegel, para Althusser, piensa un proceso sin sujeto que es a la vez sujeto. Nosotros afirmamos que si se piensa al sujeto del modo en el que lo hace Althusser, esta figura es inseparable de la contradicción misma. Otro modo de decir que la argumentación althusseriana indica exactamente qué tipo de sujeto le cabe a la dialéctica, la contradicción. En resumidas cuentas, Althusser afirma que Marx le debe a Hegel la contradicción,[75]aunque no pensada como sujeto. Nuestro trabajo deja como perspectiva abierta que se la debe, porque en los términos en los que presenta Althusser al sujeto no hay forma de que la contradicción no lo sea. Sostenemos esto porque el movimiento

[75] Cfr. Althusser, 1975: 55.

contradictorio implica forzosamente que una determinación permanezca en sí en lo otro de ella, que sea idéntica a sí al devenir otra que ella misma, lo cual encierra la necesidad de identificar un elemento que permanece como constante a lo largo del proceso en el que al mismo tiempo se transforma a sí mismo.

Althusser señala que el único sujeto que cabe al proceso sin sujeto es el proceso mismo, siendo entonces el tipo de movimiento, la contradicción, el que permanece como constante a lo largo del proceso en el que se enriquece. A nuestro modo de ver, y como campo de posibles investigaciones futuras, esta forma de pensar al proceso es la que Marx toma de Hegel al presentar al capital como el sujeto. Con lo cual, el intento de abstraer de la contradicción a la figura del sujeto deja en pie que el único sujeto pensable para la dial®ctica es la contradicción. Marx estaba cerca de Hegel por aquello que Hegel había heredado abiertamente de Spinoza ò (Althusser, 2002a: 130) es porque, justamente por lo que Althusser afirmó, un marxista puede llevar a cabo el rodeo por Spinoza sin arrepentirse.[76] Allí reside la enorme potencia de la propuesta de Althusser.

[76] Como manifestamos más arriba, las motivaciones políticas de nuestra investigación están ligadas a la defensa de la estrategia del rodeo contra los efectos que ciertas lecturas de Althusser han producido. Así, para nosotros Marx estaba cerca de Hegel por lo que Hegel había heredado de Spinoza. Justamente por eso se trata de no perder de vista la centralidad de Hegel frente a quienes, como Deleuze y Negri, intentan oponer su trabajo al de Spinoza, que sería el real antecedente de Marx.

Capítulo I: "Solo hay prácticas en función de sus diferencias"

(Karsz, 1970: 37)

Nuestro primer capítulo se compone de tres partes fundamentales. En la primera de ellas, reconstruimos la crítica de Althusser al humanismo y al historicismo marxista[77], deteniéndonos en la el rechazo althusseriano a la comprensión del todo social pensado como el despliegue de una esencia. Así, a lo largo de esta crítica aparecen las consecuencias de ciertas lecturas de la filosofía de Hegel, como ser el aplanamiento de la complejidad social y su reducción a ser la manifestación de un principio simple inmanente y a la vez trascendente a todas las esferas de la actividad social.

Luego, profundizaremos sobre aquello que Althusser le contrapone al humanismo y al historicismo marxista en lo tocante al modo de abordar el todo social pensado por Marx. Reproduciremos por qué para Althusser una sociedad consiste en la unidad articulada entre niveles de prácticas, es decir entre estructuras. Hecho esto, acompañaremos a Althusser en la presentación del tipo de unidad de la que gozan las distintas prácticas que configuran al todo social pensado por Marx.

Llegados a este punto se nos impondrá un rodeo para entender qué es para Althusser una estructura. Así, nos hundiremos en la problemática estructuralista para señalar como su piedra fundamental a la ontología diferencial que habita la teoría de Saussure. Una vez desplegados sus puntos fundamentales, plantearemos la existencia de dos estructuralismos, uno que supone que las estructuras determinan exteriormente a los elementos que la componen y otro que piensa a las estructuras como siempre ya modificadas por sus propios efectos, esto es, como las invariantes cuya forma de existencia es la permanente variación. Diremos sin embargo que lo que unifica al estructuralismo es un tipo de interrogación, la cual puede ser formulada en los siguientes términos: ¿bajo qué forma una estructura determina a sus elementos?

Nos internaremos en la problemática estructuralista porque la pregunta que la organiza es la misma que se plantea Althusser. Una vez pensados los distintos niveles de prácticas como estructuras (y veremos que lo que las distinguen son sus diferencias, como ocurre en el caso de los signos en la lingüística saussureana), la pregunta que le brota a Althusser, en aras de pensar al todo social marxista, y que responde con el concepto de sobredeterminación, es por la determinación entre estas estructuras de cara

[77] De aquí en adelante y a partir de la crítica de Althusser, tomamos como equivalentes al humanismo y al historicismo, puesto que son aquellas formas del marxismo con las que Althusser dialoga. Conforme avancemos en este capítulo, justificaremos el punto. Cfr. Althusser y Balíbar, 1985: 130-156.

a la reproducción del todo social. Es decir, por el tipo de unidad que brota de la determinación entre estructuras. Esa pregunta, decimos nosotros, es exactamente la que surca al estructuralismo y es en los términos de esta problemática que Althusser responde.

Nuestro interés en demostrar la existencia de dos vertientes del estructuralismo se fundamentará en nuestro próximo capítulo, en donde aparecerá que el problema del término a doble función suscita en Althusser la apropiación de la causalidad inmanente spinozista. Allí podremos ver que esta respuesta ubica al filósofo francés en la estela del estructuralismo inmanentista, que piensa a la estructura como siempre-ya modificada por los efectos que genera. Es decir, como un permanente desplazamiento que hace que su existencia solo se produzca en los efectos que genera.

Este rodeo por el estructuralismo tiene por envite mostrar cómo una cierta problemática teórica convoca en el pensamiento de Althusser a la causalidad inmanente, que es a la vez una vía que abre el filósofo francés para desplazar a la causalidad leibniziano-hegeliana con la que el marxismo humanista e historicista piensan la relación entre las prácticas que conforman al todo social. Hacia el final del próximo capítulo, y como preámbulo del tercero, mostraremos que la forma de pensar la relación de determinación entre prácticas, para Althusser, es la llave para comprender la concepción de la historicidad propia del todo social en cuestión. La sobredeterminación del todo social capitalista, esto es, la causalidad inmanente entre las prácticas relativamente autónomas que lo configuran, nos abrirá entonces la puerta al concepto de proceso sin sujeto ni fines.

Althusser y la crítica al humanismo

Althusser desarrolla su crítica al humanismo, y a las tradiciones teóricas que él encuentra asociadas a esta corriente como el historicismo, el economicismo, el empirismo y la fenomenología,[78]a lo largo de toda su obra. En primer lugar nos concentraremos en las objeciones que Althusser plantea a algunos puntos generales del humanismo y el historicismo marxista, para luego internarnos en el modo en que, según este filósofo, estos puntos inciden en la concepción del todo social propia de esta tradición. Nos enfocaremos en esta faceta de la crítica porque el concepto de sobredeterminación tiene por contenido una forma de presentar la determinación entre las prácticas que configuran al todo social.

[78] Cfr. Althusser y Balíbar, 1985; Althusser, 1996; Montag, 2013.

El humanismo o la esencia del hombre.

El bastión que organiza lo que Althusser comprende por humanismo marxista, es la asunción del hombre como el agente de la realización de su propia esencia. Dado que lo que se postula como esencia del hombre es producirse a sí mismo mediante el trabajo, la humanidad, sujeto de este movimiento, no puede sino realizar constantemente su propia esencia. Lo específico del modo de producción capitalista reside en que el hombre se produce a sí mismo pero enajenado en los productos de su trabajo. Es decir, que el hombre manifiesta su propia esencia en forma contraria a ella, como esencia alienada. Esta alienación tiene lugar porque el producto del trabajo del hombre se le opone como algo que le es ajeno, algo que él no puede controlar convirtiendo al verdadero sujeto, a la humanidad, en el objeto del movimiento del capital.[79]En otras palabras, haciendo al hombre, que es el productor, la personificación de la relación social mediante la cual realiza su propia esencia, transformándolo en un obrero o en un capitalista, ambos determinados como representantes del producto de su trabajo, el cual sigue un movimiento propio, el de la acumulación de plusvalor.

Dice Althusser en una intervención del año 1968 en el seminario dirigido por Jean Hyppolite:

> Feuerbach plantea los problemas del idealismo alemán, con la intención de darles una solución de tipo hegeliano: quiere, en efecto pensar la unidad de las distinciones, o abstracciones kantianas, dentro de alguna cosa que se parece a la Idea hegeliana. Esta ñalguna cosaò que se pa *inversión* radical, es el *Hombre*, o la *Naturaleza* (Althusser, 1973: 110)

y prosigue más adelante:

> invertir el atributo en el sujeto, invertir la Idea en lo real sensible, en la materia, invertir lo abstracto en lo concreto, etc. Todo esto bajo la categoría del *Hombre* que es lo Real, lo Sen s i b l e y l o C o n *Humanismo teórico*) con el que aqu² el Marx se las huboò (Althusser, 1973: 112).

El humanismo teórico marxista es asociado por Althusser a la problemática que Marx recibe de Hegel *vía* Feuerbach.[80]

[79] Cfr. Pullberg, 1975.

[80] Lo cual no implica que en los términos de Althusser Hegel sea un humanista. Marx comienza su trabajo en medio de la problemática planteada por Feuerbach, en cuya elaboración interviene *un modo específico* de comprender a Hegel. En nuestros capítulos III y IV se pondrá de manifiesto que para Althusser Hegel no es un humanista, ya que no plantea que la historia tenga por sujeto al hombre. Cfr. Althusser, 1973.

El señalamiento de Althusser tiene por objeto mostrar cuál es la trabazón existente entre la propuesta de una esencia humana y la teleología que a ésta le incumbe. Dicho de otro modo, tiene por objeto mostrar el vínculo que cierto humanismo tiene con la filosofía de la Historia, entendida ésta como el despliegue de un atributo inherente a la humanidad hasta reconciliarse consigo misma en algún momento de su propio desarrollo temporal[81]. Dice Althusser en una carta del año 1966 a su psicoanalista Rene Diatkine:

> Esto quiere decir, empleando un lenguaje menos abstracto, que el que hace la génesis de un fenómeno A puede seguirle el rastro, en todas sus fases, desde su origen, al proceso de engendramiento real, sin ninguna interrupción, es decir sin ninguna discontinuidad, laguna o ruptura (las palabras importan poco). Este recubrimiento inmediato integral, sin ninguna interrupción, del proceso real por el proceso de conocimiento, implica esta idea, que parece evidente: que el sujeto del proceso real es un solo y mismo sujeto, identificable desde el origen del proceso hasta el final. (Althusser, 1996: 73)

Postular que existe una esencia humana, así sea que esta esencia consista en que el hombre se modifica a sí mismo en el trabajo, permite tratar a esta esencia como aquello que permanece idéntico a lo largo de todo su despliegue. Dado que el hombre tiene una esencia que bajo el modo de producción capitalista se le enfrenta como algo que él no puede reconocer como propio, de lo que se trata para él es de reconciliarse con su esencia. Escribe Althusser: ñEste humanismo óizquierdista
como el lugar y el misionero de la esencia humana. Si estaba destinado al papel
histórico de liberar al hombre de su óali
humana de la que era la victima absolutaò (Althusser y Bal²bar

Insistimos, el foco de Althusser en la crítica al humanismo marxista reside en que, al postular una esencia humana, esta esencia necesariamente tiene que permanecer la misma a pesar de sus interrupciones hasta reencontrarse y reconciliarse consigo. Dicho de otro modo, el proceso por el cual la esencia humana -el trabajo- se reencuentra consigo misma, superando su alienación mediante la acción política, está ya inscripto en la esencia humana, solo por eso se puede hablar propiamente de alienación. De lo cual se sigue que, al postular que el modo de producción capitalista aliena algo propio del ser humano, el humanismo -entendido como perspectiva teórica- introduce evidentemente algo que bajo el capital el hombre pierde. Eso que pierde (y mantiene) el hombre es su capacidad de producirse a sí mismo mediante el trabajo, dado que su objetivación se le

[81] Especificaremos este problema en nuestros próximos dos capítulos, dado que Althusser señala que el concepto de proceso sin sujeto consiste en una alternativa a ciertas lecturas de Hegel, aquellas en las que la historia consiste en el despliegue de un sujeto. En resumidas cuentas, profundizaremos en el problema de la teleología una vez que hayamos mostrado la trabazón entre los conceptos de sobredeterminación y de proceso sin sujeto ni fines.

opone como algo que lo domina y que ya no controla. De ahí que la acción de la clase obrera tenga por objeto reconciliar esta esencia humana desdoblada[82].

Al mismo tiempo, según Althusser, postular una esencia implica que ésta se mantiene en su enajenación, en su separación de sí misma (esto es lo que, de acuerdo a Althusser, Feuerbach tematizó en sus respectivos desarrollos). Al adjudicarle al hombre una esencia que en el presente se encuentra alienada se supone que, desde el principio, esa esencia se mantiene incólume a pesar de su alienación (y por eso, justamente, se puede hablar de alienación). Eso que se permanece a pesar de la mutación permite, entonces, ver que lo que al final se reconciliará es lo mismo que aparecía en el principio de la historia: la capacidad del hombre para producirse a sí mismo. Hacer la historia de la esencia humana culmina, entonces, en convertirla en el sujeto de su propio desenvolvimiento. Como todo desenvolvimiento, implica que lo que se desenvuelve es lo mismo desde el origen de su propio desenvolvimiento. A eso Althusser denomina teleología[83].

Subraya Althusser en *Sobre la dialéctica materialista (de la desigualdad en los orígenes)*, texto escrito en 1963:

> Lo que el marxismo no acepta es la pretensión filosófica (ideológica) de coincidir exhaustivamente con un ñorigen radicalò, sea cero de un proceso; estado de naturaleza; concepto de comienzo que para Hegel es, por ejemplo, el ser idéntico a la nada; simplicidad que es también, para Hegel, aquello a partir de lo cual [re]comienza indefinidamente todo proceso, que restaura su origen, etc.). rechaza también la pretensión filosófica hegeliana que se da a sí esta unidad simple originaria (reproducida en cada momento del proceso) que va a producir luego, por su autodesarrollo, toda la complejidad del proceso, sin que ella misma se pierda jamás en él, sin que pierda jamás su simplicidad ni su unidad, ya que la pluralidad y complejidad no ser§n j encargado de manifestar su propia esencia. (Althusser, 2004: 164)

Detengámonos en la estructura de la reconciliación que Althusser le adjudica al humanismo. Como veíamos, hacer de una clase social específica el sujeto de la reconciliación de la esencia humana consigo misma implica que la clase obrera (el sujeto en cuestión) se reconozca como la portadora de la reconciliación de la esencia humana, como agente de esta esencia humana. Así, lo que la clase obrera podría hacer sería reconocer sus propias determinaciones sociales para convertirse en el sujeto de la superación de la alienación. Althusser mismo expone este modo de comprender la

[82] Cfr. Althusser, 2012: 153.
[83] Cfr. Althusser, 2012: 123-173.

naturaleza de la acción política del proletariado. Dice también en *Sobre la dialéctica materialista (de la desigualdad en los orígenes)*:

> La penetración de la filosofía en el proletariado será la rebelión consciente de la afirmación contra su propia negación, la rebelión del hombre contra sus condiciones inhumanas. Entones, el proletariado negara su propia negación y tomara posesión de sí en el comunismo. La revolución es la *práctica* misma de la lógica inmanente a la enajenación: es el momento en que la crítica, hasta entonces desarmada, reconoce sus armas en el proletariado. Da al proletariado la teoría de lo que ®l es (é) La alianza revolucionaria de encuentra en este momento, por lo tanto, todavía centrada en la esencia del hombre (Althusser, 2004: 187).

El proletariado es el agente en que la esencia se encarna para superar su enajenación de sí misma. Esto pone a este sujeto social en disposición de la esencia humana, lo convierte en su personificación. Es decir, lo determina como la esencia consciente de sí misma en tanto esencia y, por esto mismo, le ofrece el conocimiento del proceso por el cual la esencia se enajena, el proceso de acumulación de capital. El proletariado es transformado en la conciencia de sí misma de la totalidad, del proceso de acumulación de capital. En otras palabras, el proletariado deviene Sujeto.[84]Natalia Romé resume claramente el centro neurálgico de lo que Althusser, de cara a nuestros propósitos, comprende bajo esta figura. Dice:

> Althusser extrema su crítica hacia la categoría de Sujeto, justamente, denunciando esta torsión que ofrece un producto ideológico como si se tratara de una categoría teórica: Sujeto único, entendido como esencia de lo humano y de la Persona, en el idealismo y sujeto individual, sea como manifestación particular de lo esencial/general Humano, o sea como partícula fundacional de lo social, entendido en términos de agregado de individuos, cada uno de los cuales aparece como fuente de acción, necesidades y sentido (Romé, 2010: 76).

Las palabras del propio Althusser que la autora cita unas páginas más adelante permiten dar mayor densidad al punto: ñla ilusi·n del centro del mundo y se hace óun imperio dentro del mundo (el cogito) cuando en realidad está enteramente sometido a las determinaciones del orden del mundoéò. (Rom®, 2010: 90)

[84] Dice Althusser al respecto, en una traducción que nos pertenece: ñel proletariado que lucha su propia lucha de clases, diferente de aquella que lucha la burguesía, no es transparente a sí mismo, una clase compuesta, siempre comprometido en forjar su unidad. Es en la lucha de clases que el proletariado comienza a desentrañar y confrontar las relaciones de fuerzas en las que está enmarañado y logra definir la línea de su lucha. Nada de esto se asemeja al caso en que una pura conciencia confronta la pura objetividad de una situación. En tanto todo el proceso está constituido y dominado por relaciones contradictorias que sólo son descubiertas y realizadas de a poco, y pueden luego revelar ciertas sorpresas, tanto de anticipaci·n (sobredeterminaci·n) como de 1977: 9-10)

Althusser, en *Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado*, de 1970, señala que no hay sujetos sin un Sujeto en el que éstos se reflejan. Es decir, que el proceso de interpelación ideológico constituye a los individuos en sujetos, sujetos centrados sobre sí mismos, solo a través de la postulación de un Sujeto por excelencia. La función de este Sujeto mayor es oficiar como garantía de la subjetividad de los sujetos menores. Es decir, interpelarlos.

Althusser plantea que no puede haber sujetos centrados sobre sí mismos, es decir, sujetos a los cuales se les presenta que su propia acción es producto de su decisión (más o menos consciente) sin un Sujeto mayor que los convoque. Bajo el humanismo marxista este Sujeto es el hombre, con lo cual abre la puerta a la constitución de sujetos sujetados por este gran Sujeto. Esos otros sujetos serán los individuos conscientes, individuos que sostienen la problemática de la conciencia de sí. Dice Althusser en *Freud y Lacan*, texto escrito en 1964:

> Freud nos descubre, a su vez, que el sujeto real, el individuo en su esencia singular, no tiene la figura de un ego centrado sobre la existencia para sí, del propio-cuerpo o del comportamiento, y que el sujeto humano es descentrado, constituido por una estructura que tampoco tiene centro más que en el desconocimiento de las formaciones ideológicas en las que se reconoce. (Althusser, 1985: 133)

Y en un pasaje de su *Curso de filosofía para científicos*, de 1967-1968, se puede leer:

> No es por azar si, con el fin de responder a la «cuestión del derecho», la teoría del conocimiento clásica pone en pie una categoría como la de «sujeto» (del ego cogito cartesiano, al Sujeto transcendental kantiano y a los sujetos transcendentales «concretos» husserlianos). Esa categoría no es más que la repetición, en el campo de la filosofía, de la noción ideológica de «sujeto», está sacada a su vez de la categoría jurídica de «sujeto de derecho». Y el par «sujeto-objeto», «el sujeto» y «su objeto», es el reflejo en el campo filosófico, en la modalidad propia de la filosofía, de las categorías jurídicas de «sujeto de derecho», «propietario» de sí mismo y de sus bienes (cosas). Así, por ejemplo, la «consciencia»: es propietaria de ella misma (consciencia de sí), y de sus bienes (consciencia de su objeto, de sus objetos). La filosofía idealista-crítica resuelve esta dualidad de derecho en una teoría filosófica de la consciencia constituyente (de sí + de su objeto). Husserl explicita esta teoría de la conciencia constituyente como consciencia «intencional». La intencionalidad es la teoría del «de» (consciencia de sí = consciencia de su objeto). (Althusser, 1985: 94)

En resumidas cuentas, Althusser indica que, al poner como centro al hombre, el humanismo marxista supone al Sujeto en el cual los sujetos puedan reconocerse. Esos otros sujetos son los que la fenomenología puede tematizar. De ahí que sea esta una arista con la cual pensar cómo Althusser propone que es la misma problemática la que sostiene ambos enfoques, la de la necesidad del par Sujeto (humanismo)-sujeto (fenomenología).

No quisiéramos deslizar con estos pasajes que Althusser rechaza la posibilidad de la acción de los agentes, entendidos estos como sujetos, una vez aceptado que todo sujeto es ideológico, es producto de la operación ideológica de centramiento sobre sí. Lo que aún queda en pie, una vez descartada la posibilidad de un Sujeto de la historia, blanco de la crítica althusseriana al humanismo, es la acción práctica de los sujetos en la historia.[85]Nuevamente Natalia Romé aclara esta posición:

> asumir la primac² a de la pr§ctica supone re
> sujeto ideol·gico. Esto permite precisar que
> concretos> (en plural) son necesariamente sujetos en la historia, puesto que actúan en la historia, en tanto sujetos. Pero no hay Sujeto (singular) de la historia. Que los individuos humanos sean activos en la historia -como agentes de las prácticas sociales del proceso histórico de producción y reproducción- es un hecho. Pero considerados como agentes, los individuos no son sujetos <libres y constituyentes> en sentido filos-sujetos son activos en las agencias. topamos, otra vez, con los ñindividuosò ubic
> pensarlos como agentes de prácticas sociales y no como sujetos constituyentes, su intervención no los exime de una con-formación en y por la ideología, su atravesamiento por una ideología (con minúscula) históricamente determinada (Romé, 2010: 82-82).

Se trata de pensar a los sujetos en la historia no como dados sino como productos de la lucha, de la confrontación. La crítica al Sujeto que Althusser lleva adelante no apunta a destituir a los hombres de toda posibilidad de intervención-torsión en/sobre su realidad inmediata. Por el contrario, su preocupación es teorizar cómo toda identidad es producto de la división, de la diferenciación, del conflicto. En una palabra, de la lucha.

Como la existencia es lucha, la ilusión ideológica es suponer que la lucha es posterior a una identidad previa a esta lucha de la cual los sujetos dispondrían. Althusser, frente a esta ilusión, intenta pensar los mecanismos estructurales, otro modo de decir las asignaciones diferenciales, las divisiones, los antagonismos, los conflictos que suponen que la identidad sea, entonces, un resulta
propuesta ontológica fundamental de Althusser, la que identifica en general, y cueste lo que costare, las nociones en la nota al pie de esa misma y de p§gina: ñlo que equivale a decir que la id
62).

[85] Al respecto, vale destacar que la historiografía británica, y en particular E.P. Thompson, ha tomado la empresa althusseriana como una que quita toda potencia a la acción de los sujetos para transformar la historia. Thompson en particular insiste sobre el punto, considerando al concepto de proceso sin sujeto como aquel que consagra esta perspectiva de Althusser, 1980: 147.

En resumidas cuentas, no hay Sujeto de la Historia, si lo convertimos en algo previo a la Historia, en la cual su verdad se desplegaría. Hay sujetos, entonces, en la historia, otro modo de decir que, en palabras de Romé, son constituidos.[86]

En tanto el humanismo afirmaba que el proletariado es el sujeto de su propia superación, y con él la del modo de producción capitalista, se postulaba implícitamente que

> por primera vez este presente producía en sí *su propia crítica de sí*, que poseía ese privilegio histórico de producir la ciencia de sí en la forma misma de la conciencia de sí. Pero tiene un nombre: es el presente del *saber absoluto*, donde la conciencia y la ciencia se hacen uno, donde la ciencia existe en la forma inmediata de la conciencia y donde la verdad puede ser *leída*, a libro abierto, en los fenómenos, si no en forma directa, con poco esfuerzo, ya que está realmente presente en los fenómenos, en la existencia empírica real, abstracciones sobre las que descansa la ciencia histórico-social considerada (Althusser y Balíbar, 1985: 135).

En la lectura humanista del marxismo, según Althusser, se hace a la conciencia del proletariado la autoconciencia de sí mismo del presente. Esta autoconciencia es la esencia del hombre, su calidad de productor de sí mismo, devenida conciencia de la alienación de esta esencia. A eso llama Althusser saber absoluto, a la conversión del presente en la conciencia de la humanidad de su propia esencia alienada. Nuevamente, se trata de cierta interpretación de Hegel propia del humanismo, no de su homología. Es *este* Hegel el que Althusser hace parte de un tipo de problemática humanista.[87]

Althusser, no conforme con esta crítica, avanza. Dice:

> Basta con franquear un paso más en la lógica del saber absoluto, con pensar el desarrollo de la historia que culmina y se cumple en el presente de una ciencia idéntica a la conciencia y con reflexionar este resultado en una retrospección fundada, para concebir toda la historia económica (u otra) como el desarrollo, en el sentido hegeliano, de una forma simple primitiva, originaria, por ejemplo, el valor, inmediatamente presente en la mercancía, y para leer *El capital* como una *deducción lógico-histórica* de todas las categorías económicas partiendo de una

[86] ñAs he himself consistently maintained, Althusser's definitive manner. Under the name of antagonism, he would think what he himself called without an Origin or an Endô: an irreconcilable co subject (e.g. the identification of labor as the h Traducimos el pasaje a continuación. "Como él mismo mantuvo consistentemente, el proyecto de Althusser era deshacerse definitivamente de la noción de alienación. Bajo el nombre de antagonismo, pensar²a lo que ®l mismo llam· adicción irreconciliable que sin un o no requiere ni de un sujeto originario (por ejemplo, la identificación del trabajo como la esencia humana) ni de la supresión definitiva del antagonismo" (Balibar, 1996: 117). Aparece ya el vínculo entre la crítica al humanismo marxista y la propuesta de pensar la historia como un proceso sin sujeto ni fines. Nuestro objetivo en estos primeros dos capítulos es situar bajo qué condiciones teóricas aparece dicho concepto.

[87] La cual, según Montag, es propia de la lectura que Kojéve hace de Hegel. Cfr Montag, 2013: 30. Más adelante, veremos que Spinoza es el arma que utiliza Althusser para pensar otro Hegel: aquel que sostiene la categoría de proceso sin sujeto ni fines, que es la deuda teórica de Marx con él.

> categoría originaria, la categoría de valor o aun la categoría de *trabajo* (Althusser y Balíbar, 1985: 137).

Nuevamente vemos aquí cómo Althusser relaciona al humanismo con cierta forma de teleología histórica en la cual una categoría (la esencia, en este caso el trabajo como esencia humana, para ser más precisos) se conserva en sus mutaciones hasta mostrarse en un presente que adquiere tal privilegio por alcanzar la esencia la forma de la conciencia de sí misma.

Hasta aquí nos hemos limitado a mostrar las aristas fundamentales de lo que entiende Althusser por humanismo marxista. Resulta imposible comprender qué dificultades pretende atender el concepto de sobredeterminación sin detenernos en el tipo de abordaje que Althusser adjudica a la interpretación humanista de la obra de Marx en lo tocante el problema del todo social. Se trata, entonces, de recorrer cómo la crítica a esta problemática abre la puerta a una concepción de este todo que hunde sus raíces en el estructuralismo inmanentista. Como dijimos en la introducción a este capítulo, será esta problemática la que convocará, a través del problema del término a doble función, a la causalidad inmanente de corte spinozista.

La crítica al humanismo (re)comenzada

Althusser consagra su crítica al humanismo y al historicismo marxista mostrando cómo estos enfoques necesariamente suponen un tipo de todo social. Dedicaremos este apartado a esta crítica para así situar más precisamente el modo en el que Althusser, en su conceptualización del todo social sobredeterminado, se opone a ambas tradiciones.

La forma de comprender el todo social que piensa el historicismo marxista es hija del pensamiento de Hegel. Pero, a la vez, con un ligero desplazamiento Althusser sugiere que este mismo abordaje es propio del humanismo marxista. Dice:

> Quisiera adelantar que el marxismo, desde el punto de vista teórico, no es ni un historicismo, ni un humanismo (ver *La revolución teórica de Marx*, pp. 182 ss); que en muchas circunstancias tanto el humanismo como el historicismo reposan sobre la misma problemática ideológica, y que *teóricamente hablando*, el marxismo es, en un mismo movimiento y en virtud de la única ruptura epistemológica que lo fundamenta, un anti-humanismo y un anti-historicismo. Debería decir, con todo rigor, un a-humanismo y un a-historicismo (Althusser y Balíbar, 1985: 130).

La problemática acorde a Marx rompe tanto con el historicismo como con el humanismo, y es bajo aquella que es posible conceptualizar científicamente el tipo de

unidad propio del todo social[88]. De ahí que el modo en el que la vertiente humanista y la historicista piensan qué y cómo se produce la unidad en cuestión es preso de una problemática ajena al marxismo, la de cierta lectura de Hegel, que es la misma que la de Feuerbach. Con lo que, para nosotros, se trata de dar cuenta de cómo piensa Hegel, según Althusser, el modo en el que se conforma el todo social.

Hegel[89] supone que la totalidad es el producto de las diferentes mediaciones que teje la Idea en su enajenación de sí[90] que constituye la. El co vida social no son más que las manifestaciones de un principio simple, de una esencia que se expresa en todas estas esferas, más allá de sus diferencias. Entonces, todas las formas concretas que se nos presentan son, para Hegel, formas enriquecidas de un principio simple. Por eso mismo, todas ellas se limitan a expresar a este principio.

Lo que Althusser se propone destacar aquí es que al ser todas las esferas de la vida social manifestaciones de un principio simple, todas ellas son fenómenos que carecen de consistencia propia, pues se limitan a ser expresiones de algo que no son. Althusser, entendemos nosotros, resume en una nota al pie de *Sobre la dialéctica materialista (de la desigualdad en los orígenes)* lo que aquí consideramos fundamental señalar:

> Para Hegel el principio que unifica y determ
> la sociedad sino un principio que no tiene ningún lugar ni cuerpo privilegiado en la sociedad, por la razón siguiente: que reside en todo lugar y en todo cuerpo. Está en todas las determinaciones de la sociedad: económicas, políticas, jurídicas, etc., y hasta en las m§s espirituales (é) La totalidad de tal manera que su principio le es a la vez inmanente y trascendente, pero no coincide jamás, como tal, con ninguna realidad determinada de la sociedad misma (Althusser, 2004: 169).

La totalidad hegeliana consiste, entonces, en una esencia que se muestra en todas y en cada una de las instancias (Althusser dice esferas), a la vez que no se agota en ninguna de ellas. Esto último es lo que hace a todas las esferas fenómenos, apariciones, manifestaciones de esta esencia, igualmente inesenciales frente a ella. Este *igualmente* implica que todas las prácticas son manifestaciones del principio general que las unifica *en la misma medida*. No existe, entonces, disparidad entre ellas, son todas igualmente fenómenos de una verdad que las trasciende. Resume Althusser:

---

[88] El concepto de sobredeterminación y el de proceso sin sujeto ni fines consisten en una crítica a ambas tradiciones tomadas en los aspectos que las reúnen. Por eso tomamos al humanismo y al historicismo como equivalentes, puesto que su crítica se realiza tomándolos de este modo. Para ahondar en el modo en el que Althusser piensa la relación entre ambos, Cfr. Althusser y Balíbar, 1985:150-151.

[89] Describimos al Hegel que conceptualiza Althusser en los textos que aquí analizamos, nos referimos a *Para leer El Capital* y a *La revolución teórica de Marx*.

[90] Ponemos la palabra esferas entre comillas ya que, como veremos, Althusser manifiesta que para Hegel el todo social no está realmente compuesto por esferas o instancias.

> estas diferencias son, como enajenaciones, fenómenos el principio interno simple, todas indiferentes, es decir, prácticamente iguales entre sí, y tanto, iguales entre sí, y a ello se debe que, en Hegel, ninguna contradicción determinada *sea jamás dominante* (Althusser, 2004: 138).

En resumen, todas las manifestaciones de la esencia son puestas en igualdad frente a lo que las determina. Cada una de ellas se limita a expresar a ese principio simple que Althusser define. Ahora bien ¿qué es lo que oficia para Althusser como esencia en el humanismo y en el historicismo marxista? Según el filósofo, puede ser la abstracta sociedad o la instancia económica, su producción material, en una versión desarrollada del humanismo en cuestión, el economicismo. Althusser conserva de estos dos abordajes de la obra de Marx que ambos mantienen la matriz hegeliana, en la cual toda esfera es reductible por principio a alguna otra, que la primera manifiesta. Escribe:

> hay una manera de invertir a Hegel, dándose aire de engendrar a Marx. Esta manera consiste justamente en invertir la relación de los *términos hegelianos, es decir, en conservar estos términos*: la sociedad civil y el Estado, la economía y la política-ideología, pero transformando la esencia en fenómeno y el fenómeno en esencia, o si se prefiere, haciendo jugar la Astucia de la Razón *a contrapelo*. Mientras en Hegel es lo político-ideológico la esencia de lo económico, en Marx seria lo económico lo que constituiría toda la esencia de lo político-ideológico. Lo político, lo ideológico no serían entonces sino el puro fenómeno de lo económico, que constituiría a su vez, en última instancia (de sí el tiempo), principio interno simple que, en Hegel, es el principio de inteligibilidad de todas las determinaciones de un pueblo histórico, habría sido sustituido por *otro principio simple*, su contrario: la vida material, la economía, principio simple que llega a ser a su vez principio único de inteligibilidad universal de todas las determinaciones de un pueblo histórico (Althusser, 2004: 88).

El blanco de Althusser en su crítica al humanismo y al historicismo marxista es el modo de comprender la conformación del todo social que habita en este enfoque. Suponer que el Estado expresa a la sociedad civil, que las relaciones políticas manifiestan a las relaciones económicas, que las formas de determinadas por la acumulación de capital; todas estas lecturas de la obra de Marx tienen por matriz la causalidad expresiva de Hegel, en la cual un principio se manifiesta en todos los otros.

Más allá de que no coincidimos con Rancière en los móviles que llevan a Althusser a tomar por foco de su crítica al subjetivismo[91](entre el que se cuenta al humanismo), sí consideramos que su aporte recupera exactamente qué es lo que en el subjetivismo resulta intolerable a la posición althusseriana. Dice Rancière:

[91] Más aún, creemos que en *La lección de Althusser* se pasa con excesiva ligereza desde los móviles políticos de un pensador al contenido teórico de su obra. Es decir, consideramos que Rancière realiza un pasaje apresurado desde las opciones políticas de Althusser a sus propuestas teóricas, como si las últimas se circunscribieran a justificar una posición política previa a la producción de teoría.

> detrás de los fríos rigores de la razón de Estado soviético o de la razón de partido comunista, no había más que la vieja locura izquierdista que quiere someter toda verdad al criterio de la historia y de la política. Frente a lo cual no hay otra salvación que afirmar la autonomía de la *filosofía* marxista. Autonomía cuya primera tarea será fundarse a sí misma elaborando un nuevo concepto de la política y de la historia, el de la sobredeterminación, el de la heterogeneidad del tiempo histórico. Y con ello producir en su forma general el concepto de izquierdismo como concepto de la mala totalidad la que niega la autonomía de la filosofía, la heterogeneidad del tiempo, la distinción entre instancias del todo social (Rancière, 1975: 61).

La preocupación de Althusser frente al humanismo y al historicismo es que se sostienen en una matriz que se consagra en el economicismo.[92]Ahora bien, esto no implica que la dificultad para pensar el tipo de unidad del todo social sea privativa del economicismo, sino que habita en la matriz misma -hegeliana- en la que éste descansa, matriz que da lugar al humanismo. El punto fundamental en esta crítica al humanismo y al historicismo en tanto formas de la causalidad expresiva es que suponen la reducción de todas las instancias que forman el todo social a un principio de explicación simple, *sea este el que se quiera.*

Insistimos, aunque el lugar de la esencia lo ocupe la técnica con la que se produce, la sociedad civil, o más específicamente la práctica histórica, entendiendo en este último caso que la ideología, la política, el arte, la ciencia, la filosofía, etc., no son más que manifestaciones de una práctica madre (humana) que se objetiva y realiza en los más variados ámbitos de la vida social, aquello en que todas estas variantes coinciden es en la posibilidad de reducir las *diferentes* instancias sociales a ser expresiones de un principio (de una práctica, de una ideología, de la conciencia de sí, de la economía, de las reglas de funcionamiento del Espíritu Humano, de la lógica o de la objetivación de la subjetividad humana como estructura existencial). Contra esta forma de abordar el análisis del todo social es que se construye el concepto de sobredeterminación.[93]

[92] Cuyo contenido consiste en hacer de los modos de producción, reducidos a la técnica con la cual se produce, los que determinan a la política y a la ideología.

[93] Lo que nos interesa destacar de la crítica de Althusser al humanismo y al historicismo es que se sostienen en un modo de comprender al todo social presidido por la causalidad expresiva. Esto no agota la crítica althusseriana, ni supone que el humanismo y el historicismo tengan por única determinación a la causalidad expresiva.
El humanismo es una forma específica de concebir el todo social. No es reductible a esto último. Lo destacamos porque hay otros modos de presentar un a la causalidad expresiva que no tienen al hombre como centro.

Una totalidad sobredeterminada. El marxismo como nueva problemática

El objeto de este apartado es mostrar que a partir de la crítica althusseriana al humanismo, se abre la concepción del todo social como una estructura de estructuras. Esto redundará en el abordaje, en nuestro próximo capítulo, del problema del término a doble función como la síntesis de la pregunta por el modo en el que estas estructuras se determinan entre sí. Como dijimos, este problema será resuelto de la mano de la causalidad inmanente spinozista, con lo cual estaremos en condiciones de fundamentar que es el estructuralismo inmanentista el que convoca a la figura de Spinoza en el pensamiento de Althusser, figura que oficiará como una alternativa a la de Hegel a la hora de pensar la historicidad del modo de producción capitalista. Esta alternativa se nuclea en el concepto de proceso sin sujeto ni fines, en cuyas condiciones de emergencia nos detenemos en estos primeros dos capítulos.

Mostraremos en este apartado la forma en la que Althusser considera que Marx rompe con la problemática humanista. Para eso se nos impone volver sobre aquello que Althusser entiende por problemática. Escribe al respecto:

> nos encontramos en presencia de un hecho, propio de la existencia misma de la ciencia: que esta no puede plantear problemas sino en el terreno y en el horizonte de una estructura teórica definida, su problemática, la que constituye la condición de posibilidad definida absoluta y, por tanto, la determinación absoluta de las *formas de planteamiento de todo problema*, en un momento dado de la ciencia (Althusser y Balíbar, 1985: 30).

Una problemática es una estructura teórica que no solo responde a los problemas que ella misma abre (en este sentido, un concepto es siempre una respuesta a una pregunta de la que él mismo es índice, es decir, es una respuesta que habilita cuestionar por la pregunta que lo provoca) sino que cerca el conjunto de problemas formulables en una disciplina científica durante un período determinado.

Althusser se propone mostrar que Marx rompió con la problemática en la que su propia obra se inició, la que heredó de Feuerbach. Problemática que, como Althusser ha señalado en *Sobre la relación de Marx con Hegel*, es la del humanismo marxista.[94]La

[94] Cfr. Althusser, 2004: 37 y p. 188 y ss. La afamada periodización de Althusser de la obra de Marx, basada en la adjudicación de una ruptura epistemológica de este último, responde a desligar al marxismo de aquellos textos que apoyaban la problemática ideológica humanista. Esto es, los textos de Marx que alcanzan el año 1845. No podemos tratar con profundidad el modo en el que Althusser fundamenta esta ruptura epistemológica porque nos llevaría directamente a discutir qué entiende Althusser, al menos en *La Revolución Teórica de Marx,* por filosofía marxista. Queremos destacar, sin embargo, que el humanismo marxista ha puesto especial énfasis en los textos más tempranos de Marx.

nueva problemática, la propia del marxismo, tiene por primer objeto definir qué es una práctica.

Althusser señala que el contenido de una práctica tiene la estructura de una producción. Con lo cual, no se trata de definir en qué consiste la práctica en general sino de asir las diferencias entre estas estructuras de las prácticas. Estas diferencias residen en el objeto al cual se aplican, los medios de producción con los que cuentan y las relaciones bajo las que se produce.[95] Según Badiou, "Una práctica queda *combinación específica* de estos tres términos pensada en su e
Lo que distingue a la estructura de cada práctica es el modo en el que se combinan estos tres elementos, que en principio conforman toda práctica. En este tono remarca Althusser: "todos los niveles de la exist
prácticas: la práctica económica, la práctica política, la práctica ideológica, la práctica técnica y la práctica científica (o teórica

Lo propio de la ruptura de Marx con su antigua problemática es la diferenciación entre las distintas prácticas. Dice Althusser en *Marxismo y Humanismo*, de 1963:

> Marx remplaza, en la teoría de la historia, la vieja pareja individuo-esencia humana por nuevos conceptos (fuerzas de producción es decir, por una teoría de los diferentes niveles específicos de la práctica humana (práctica económica, práctica política, práctica ideológica, práctica científica) (Althusser, 2004: 189).

Ahora bien, si se trata, aún, de distintas prácticas humanas, ¿en qué difiere este planteamiento de Althusser del humanismo marxista de la praxis? Es decir, Althusser afirma que no se trata simplemente de un desplazamiento que llama a los diversos "productos de la praxis humana "diferentes concepto general, abstracto de práctica que supone que hay una esencia de todas ellas que las hace en alguna medida homologables. Por el contrario, la noción de práctica de Althusser quiere asumir la radical heterogeneidad de las prácticas, la imposibilidad de reducirlas a meras expresiones de una praxis humana general por ser radicalmente diferentes en su estructura, objeto y modo de producción Pero ¿qué distingue al materialismo de la praxis de una teoría que concibe a la práctica como una estructura? Entendemos que es Jean-Claude Forquin el que expone el punto con claridad meridiana:

> las relaciones de producción son los verdad
> proceso económico (distribuidoras y definidores de *sitios* y *funciones*). En cuanto a los agentes de la producción, no son más que los "

[95] Cfr. Badiou, 1970: 266 y ss.

> ñ f u n c i o n a r i o s ò (d*portadores* a les funcfones, designados y) , l o s subalternos, así como los objetos de la producción, por lo demás. Esto equivale a decir que no hay ningún sujeto, ningún centro, ningún núcleo que irradia, fuente viva o boca de sombra sino tan solo mecanismos descentrados, estructuras móviles q u e s e d e s l i z a n u n a s s o b r e o t r a s (é) l a p r a reside en su privilegio verdad ultima, referencia antropológica ultima, acto f u n d a d o r , ñ c r e a c i · n c o n t i n u a d a ò , r e s p o n s a b l e objetiva y aliena. Tal concepto no tiene cabida en el universo conceptual althusseriano, reemplazado por el de las prácticas (Forquín, 1975, 37).[96]

No hay aquí praxis de los agentes que se objetive y permanezca como capacidad subjetiva, ni tampoco actividad vital que sea a la vez la que constituye al sujeto y al objeto. Toda práctica es el producto de una relación de combinación entre elementos que convierte al practicante en un agente y un funcionario, en un soporte de esas relaciones que estructuran su práctica.[97]

Tanto como cada práctica es una serie de relaciones entre elementos, son las relaciones entre estas relaciones las que dotan de relativa autonomía y especificidad a cada uno de los tipos de prácticas que conforman la unidad compleja de la sociedad. Así, un todo social consiste en un conjunto de instancias, un conjunto de combinaciones de elementos (los cuales, insistimos, caracterizan a cada una de las prácticas) que se relacionan entre sí. Escribe Althusser:

> la identificación de lo económico pasa por la *construcción de su concepto*, que supone, para ser construido, la definición de a existencia y de la articulación específicas de los diferentes niveles de la estructura del todo, tal como están necesariamente implicadas por la estructura del modo de producción considerado. Construir el concepto de lo económico es definirlo rigurosamente como nivel, instancia, o región, de la estructura de un modo de producción, es, por lo tanto, definir su *lugar*, su *extensión* y sus *límites* propios en esta estructura (Althusser y Balíbar, 1985: 193).

La estructura de la instancia económica trae *implicada* su diferencia con la de las otras instancias de un modo de producción determinado. Recalca Althusser:

> si la estructura de las relaciones de producción define lo económico como tal, la definición del concepto relaciones de producción de un modo de producción

[96] No se nos escapa que Fourquin está describiendo el caso de la práctica económica. Sin embargo, como toda práctica tiene la estructura de una producción, consideramos válido tomar su exposición como pertinente para el caso de otras prácticas.

[97] Cfr. Althusser y Balíbar, 1985: 194. Karsz Para despejar cualquier incógnita respecto del tono e s t r u c t u r a l i s t a d e l p l a n t e o , K a r s z i n d i c a : ñ e n A l t f u n d a m e n t o , n o e s l a s u b s t a n c i a c o m¼ n y s-e c r e t a d e r e l a c i · n ô n e p c r e e s s a e r n i t a e d y e l a s p r § c t i c a s (é) L a a u t o n o m pensable sino en y por sus diferencias: la especificidad de cada una implica las restantes especificidades. S o l o h a y p r § c t i c a s e n f u n c i · n d e s u s d i f e r e n c i a s ò (Afirmar que las estructuras producen sujetos, para nosotros, es otro modo de decir que no hay existencia sin división, sin lucha, y esto en el estricto sentido de que una estructura configura, asigna, distribuye, especifica. Es decir, distingue, divide para producir sujetos. Puesto de otro modo, es la división la que produce identidades. Cfr. Romé, 2010: 84 y ss; Özselçuk, y Madra, 2005.

> determinado pasa necesariamente por la definición del concepto de la totalidad de los distintos niveles de la sociedad, y de su tipo de articulación (es decir, de su eficacia) propia (Althusser y Balíbar, 1985: 192).

Si de la mano de Alain Badiou, llamamos instancias a las prácticas concebidas en su relación con otras,[98]Althusser se propone dar cuenta del modo en el que un tipo de instancia en particular, la económica, produce su propia diferenciación respecto del resto (y así la autonomía -relativa- de todas estas frente a ella)[99]. Más allá del análisis específico de lo que entiende Althusser por modo de producción, este filósofo enfatiza que la forma específica de las relaciones de producción reclama determinadas formas de relaciones políticas, jurídicas e ideológicas, y al mismo tiempo, otorga a estas instancias determinado peso en lo tocante a la reproducción de las propias relaciones de producción. Althusser sostiene de este modo que no se puede pensar lo específicamente económico -la instancia económica- fuera de las condiciones bajo las cuales existe, es decir, fuera de las diferencias que esta produce -y reproduce- con las otras instancias que conforman el todo social.

Consideramos que, aquí, lo que Althusser subraya es que definir una instancia del todo social consiste en diferenciarla del resto. Escribe Macherey:

> practice does not constitute a homogeneous order in which all practices are mixed together because they conform to a single model which is that of Practice. In practice, within practice: these formulas have an objective value of determination only if they refer to a differentiated content, to a network of articulated practices, which are sustained by opposing one another (Macherey, 1998: 38)[100].

Este mismo planteo sugiere que es imposible pensar, como hemos señalado más arriba, una instancia sin implicar al resto. Es decir, es imposible pensar a las relaciones económicas fuera de las instancias políticas, jurídicas, ideológicas, etc., pues su propia definición las trae a escena. No hay relaciones económicas sin su vínculo con otras relaciones, relaciones que la especifican, que la definen y que la limitan. Relaciones que poseen su propia delimitación, su propia eficacia. De ahí, relaciones que no son simples efectos o consecuencias exteriores de las relaciones económicas sino que poseen su propia densidad, su propia especificidad (insistimos, especificidad que es condición de

[98] Cfr. Badiou, 1970: 266 y ss.

[99] Trabajaremos con mayor precisión este problema en el próximo capítulo, al desplegar los atributos del todo social sobredeterminado.

[100] Traducimos el pasaje: ñla pr§ctica no constituye u mezclan entre sí porque se ajustan a un modelo único, el de la Práctica. En la práctica, en el seno mismo de la práctica: estas fórmulas tienen un valor de determinación objetivo solo si se refieren a un contenido diferenciado, a una red de prácticas articuladas, que están sostenidas por oponerse entre

la definición de las relaciones económicas como tales). La pregunta es, entonces: ¿qué tipo de unidad es posible entre las diferentes instancias? ¿Cómo pueden articularse?

Lo que inmediatamente nos aparece es que ese tipo de unidad no puede consistir en que ciertas instancias se definan con independencia de las demás. Esto es, que ninguna puede adquirir su propia delimitación por fuera del resto, lo cual implica que si hubiese algún tipo de determinación de una instancia por otras, la determinante no puede adquirir su identidad, sus límites como determinante, antes de diferenciarse de las otras instancias, de las determinadas. En otros términos, no puede haber determinación de un tipo de instancia sobre otras por fuera de la definición de la instancia determinante en su diferenciación de estas otras. A esto llama Althusser que las relaciones de producción se encuentran especificadas por relaciones políticas, jurídicas, etc. Al mismo tiempo, implica que la relación que estas relaciones pueden tener entre sí jamás niega la especificidad de cada una de ellas, en cuyo caso las convertiría en una pura forma de manifestación de alguna que las trasciende a todas. Insiste Althusser en *Contradicción y Sobredeterminación*, de 1962:

> las «diferencias» que constituyen cada una fundirse en una unidad real, no se «disipan» como el puro fen·meno en interior de una contradicción *simple*. La *unidad* que *constituyen* con esta «fusi·n» de ruptura revolucionaria, *la constituyen con su esencia y su eficacia propias*, a partir de lo que son y según las modalidades específicas de su acción (Althusser, 2004: 81).

Dentro de la nueva problemática inaugurada por Marx, la pregunta que brota es por el tipo de unidad que las distintas instancias que componen la estructura del todo social son capaces de conformar. Esta pregunta, hemos mostrado, se produce a partir de pensar a la práctica ya no como praxis de un sujeto sino como combinación de elementos. Esta combinación, al especificarse, es el principio que diferencia a las distintas prácticas.

En resumidas cuentas, «la práctica en general» (Althusser, 1970: 166). Es porque la práctica no existe que solo hay prácticas diversas según la forma en la que se combinan los elementos que la forman. Es porque hay prácticas que se trata de ver cómo estas se articulan para, en sus diferencias, conformar un todo social.

El modo en el que Althusser plantea el problema parte del rechazo a todo intento de pensar al todo social como la complejización de un principio fundamental, sea este la praxis o las fuerzas productivas que los hombres ponen en marcha al producir su propia vida. Partir, por el contrario, de que cada práctica posee una estructura determinada, estructura cuyos límites, funciones y eficacia se explican por las relaciones que estas

estructuras de prácticas tienen entre sí, produce la pregunta por el tipo de unidad entre estas distintas estructuras. Nuestra hipótesis es que la unidad en cuestión no consiste en una estructura de estructuras que preside desde fuera el lugar que a cada estructura le toca en la reproducción del orden, en la medida en que esta estructura determinante solo se define como tal por, en y con las estructuras que reciben su determinación. El tipo de articulación que aquí presentamos es, entonces, el que el concepto de sobredeterminación pretende pensar.

A partir de aquí, consideramos pertinente realizar un rodeo por el estructuralismo para mostrar que la concepción de la práctica como estructura que aquí presenta Althusser hunde sus raíces en la problemática estructuralista, y en particular en la ontología diferencial que habita a la teoría del signo de Saussure. En base a esta ontología podremos comprender a qué tipo de interrogación responde el concepto de sobredeterminación. Esto es, podremos dar cuenta de que el tipo de determinación entre estructuras que se conjuga en el concepto de sobredeterminación parte de la base de tratar a las prácticas como el producto de su mutua oposición, tal y como ocurre en el caso de los signos lingüísticos según Saussure.

El estructuralismo

A lo largo del apartado sobre el estructuralismo, situaremos, en primer lugar, el lugar que ocupa en él la teoría de Saussure. Una vez esto realizado, mostraremos al existencia de dos estructuralismos, unificados ellos por la tipo de interrogación acerca de cómo una estructura determina a sus efectos. Consideramos fundamental señalar la existencia de dos estructuralismos para indicar, en el próximo capítulo, que el problema del término a doble función, que es el que da lugar a la apropiación por parte de Althusser de la causalidad inmanente spinozista, hunde sus raíces en aquel estructuralismo que piensa la ñestructuralidadò de la estructu
que genera. Es decir, para mostrar que a partir de la problemática estructuralista Althusser trae a escena a Spinoza para pensar una forma de determinación entre prácticas que escape al modelo leibniziano-hegeliano con el que el humanismo y el historicismo marxista abordan este problema[101].

[101] Dice Fourtouinis: ñIn fact, the introduction of
condenses the constitutive Spinozism of his structuralism: the fact that structure is not a virtual, logical principle, transcendent and indifferent to its actualizations, the fact that structure exists only in and through its actualizations, which are *ipso facto* modifications or transformations of the structure, amounts precisely to the fact otdhea to ft hper o(dgulcotbiaoln)ô, s terxuicsttura el,wa
already actualized) *as a conjuncture*. Conjuncture nsaingulerity otfh et hóee sssternutcitaulrô

Según Jean-Claude Milner, el estructuralismo, como programa de investigación, consta de un método de investigación científico, de una teoría del signo y por último de supuestos y resonancias teórico-filosóficos. Nuestro interés reside en desplegar algunos problemas que suscita la dimensión ontológica de esta teoría del signo de cara a la definición relacional de toda identidad, incluso de la identidad de una estructura.

Si bien la discusión en torno al registro del discurso en el que ubicar al estructuralismo ha sido objeto de diversas polémicas (si se trata de un simple método de análisis que se mostró fructífero en ciertas disciplinas de las humanidades, particularmente en lingüística, con sus consabidos supuestos teóricos, si se trata de una teoría general del signo entre otras, si se trata de una crítica filosófica más o menos solapada) entendemos que es posible establecer que se trata de un conjunto de premisas teóricas que se nutre de estos tres registros en juego: de un método de abordaje en humanidades y ciencias sociales, de una teoría del signo y de la significación y de la crítica en filosofía que los aspectos anteriores traen aparejados.[102] Jean-Claude Milner resume el punto. Dice:

> En la fuerza de su surgimiento, el programa estructuralista toca puntos capitales de la *theoria*: (é) concierne al conjunto de la teor[2] propone un método de análisis empírico de datos que se supone totalmente nuevo;

---

immanent actualizations, which thus cannot be thought of along the lines of subsumption of particulars to a universal, of concrete ó in *Spinozist structuralism*, two where the abstrac irreducible singularity of the structureôs actuali historicity of the structure, the condition of the structure's irrepressible becoming, of its incessant modification (either in the dire *fortiori*, o in that of its diff discontinuous break, a revolution), is opposed to a a-historical not tourisme, Impreso). structure Traducimos el pasaje: ñDe hecho, la introducci·n de condensa el spinozismo constitutivo de su estructuralismo; el hecho de que la estructura no es un principio virtual, lógico, trascendente e indiferente a sus actualizaciones, el hecho de que la estructura existe únicamente en y a través de sus actualizaciones, que son *ipso facto* modificaciones o transformaciones de la estructura, equivale precisa de producci·nô, existe -ya actualizada- como coyuntura. La coyuntura (es sien apunta a la singularidad "esencial" de las actualizaciones inmanentes de la estructura, que por lo tanto no pueden ser consideradas como casos particulares sub de una esencia abstracta. Aquí, un estructuralismo spinozista, en el cual la singularidad irreductible de la actualización de la estructura como coyuntura es la contrapartida de la historicidad misma de la estructura, del incontenible devenir de la estructura incontenible, de su modificación incesante (ya sea en la dirección de su ó reproducci·naô *fortiori*, en el de un quiebre discontinuo, una revolución), se opone a una noción a-hist·rica de estructuraò

Fourtounis denomina al estructuralismo que piensa a la estructura como siempre-ya modificada por sus propios efectos *estructuralismo spinozista*. Consideramos fundamental esta cita porque señala el vínculo entre un cierto estructuralismo y la causalidad inmanente planteada por Spinoza, lo cual justifica nuestro rodeo por el estructuralismo para especificar las coordenadas teóricas que convocan la apropiación de Spinoza por parte de Althusser

Una vez situadas estas coordenadas, cuestionaremos si la operación de Althusser sobre Hegel, vía Spinoza, puede sostenerse. Esto ocurrirá en el terreno del concepto de proceso sin sujeto ni fines. Ahora bien, para arribar a él, es menester comprender a qué preguntas refiere, esto es, en qué problemática tiene lugar.

[102] Cfr. Wahl, 1975: 13-17; Descombes, 1988: 112; Trías, 1969: 9-21; Sperber, 1971: 178; Séve, 1969: 113. Piaget, por el contrario, trata al estructuralismo simplemente como un método. Cfr. Piaget, 1971: 117 y 122.

> concierne a la ontología, puesto que da una definición enteramente nueva del ser y de la identidad, distribuyendo de otro modo las relaciones de lo Uno, lo Mismo y lo Otro. Hasta el punto de que en el centro más íntimo del programa se puede localizar legítimamente una disputa implícita con el platonismo (Milner, 2003: 209).

El objeto en nuestro rodeo por el estructuralismo será mostrar a la par la propuesta metodológica del programa y las consecuencias filosóficas que de esta propuesta se desprenden. Mostraremos cómo ambos aspectos pueden ser pensados bajo una ontología diferencial que los liga. Por ontología diferencial entendemos, siguiendo a Milner, un tipo de concepción de la identidad presente de la teoría del signo de Saussure. Esta ontología diferencial nos colocará delante de la definición de estructura utilizada por Althusser, definición que lo conducirá a pensar cómo pueden determinarse estas estructuras entre sí. Dice Milner:

> En la ontología saussureana, fundadora de los procedimientos estructurales, se trata de sustituir el principio de identidad por el de oposición en la misma función que asumía el primero; ya no se dirá A= A, sino A se opone distintivamente a A, o, para utilizar el lenguaje tradicional de la identidad: A no existe en estructura sino en la estricta medida en que A no es idéntico a A. Como tal ha desaparecido como principio. En esta función, la oposición ha ocupado su lugar. La identidad, aunque continúe siendo definible, no puede sino ser derivada; más aún, al ser derivada de la oposición (por los medios de la conmutación, de la distribución complementaria, de la variación libre, etc.), ya no tiene nada que ver con la semejanza. En sentido estricto, el elemento lingüístico, y más generalmente estructural, no es idéntico a sí; por un lado, porque no tiene sí y, por el otro, porque la identidad ha cedido el espacio a la oposición, la cual lo atraviesa (Milner, 2003: 169).

A partir de recorrer la dimensión ontológica de la teoría del signo de Saussure nos internaremos en los problemas que suscita para el tipo de estructuralismo que Edgardo Castro presenta a continuación, aquel que postula la existencia de una estructura de estructuras *cerrada*. Dice el filósofo:

> la ventaja del modelo estructural no reside solamente en la posibilidad de organizar como un sistema el dominio de la experiencia, el campo de las observaciones; sino, sobre todo, en el isomorfismo que descubre de un sistema a otro, de una descripción estructural a otra. Pero a fin de consentir estas transformaciones, es necesario un sistema de los sistemas que garantice y controle las operaciones de transformación. Dicho de otro modo, si existe un sistema de reglas que permite la articulación de la lengua y un sistema de reglas que permite la articulación de los intercambios de parentesco y dado que éstos son equivalentes, debe existir un sistema de reglas que prescriba esta equivalencia, que prescriba el puesto que debe ocupar cada término del sistema y su función, tanto en la lengua como en las relaciones de parentesco (Castro, 1995: 176-177).

Demostraremos que cierta ontología diferencial, supuesta en una teoría que establece que la identidad de cada signo se define por oposición a los demás, es la que socava la posibilidad de un sistema de sistemas *final* que prescriba el lugar de cada estructura en

él. Sin embargo, como especificamos más arriba, creemos que la unidad del estructuralismo en tanto campo problemático está puesto más por el tipo de interrogación que por el talante de sus respuestas. De ahí que no se trate, para nosotros, de separar al estructuralismo de aquello que no lo es sino de mostrar que la problemática en cuestión puede ser abordada a partir de la interrogación que abre aquí Castro, en particular, la de la plausibilidad de la isomorfía entre estructuras.

El estructuralismo en tanto teoría del signo

Antes de avanzar sobre los antecedentes teóricos de la teoría del signo en cuestión, nos concentraremos en lo que consideramos el núcleo más radical de las propuestas teóricas enmarcadas en la problemática estructuralista.

El gesto estructuralista por excelencia consiste en hacer intervenir entre la materia y el espíritu a las estructuras, elemento no reductible a ninguno de los dos anteriores y capaz de borrar la diferencia entre ellos. Frente a la insistencia propia del existencialismo, así como del humanismo y del historicismo marxista en la praxis como actividad que produce su propia conciencia en la medida en que se desarrolla,[103]el estructuralismo en lingüística afirma, recuperando para ello la estela de la fonología, que esta división entre mundo y conciencia, que es presupuesta para que la praxis la reproduzca, es ya producto de una estructura *simbólica.*[104]Con lo cual, no cabe ya espacio para que el hombre se dote a sí mismo de sentido y lo inscriba en el mundo, pues este atributo ya no le pertenece sino que es secretado por una operatoria propia de la dimensión simbólica, la operatoria estructural.

De nuevo, el hombre no puede ni inscribir ni dar sentido al mundo material porque no dispone del sentido, ya que su propia figura es el producto de una estructura simbólica. Es decir, no hay un sentido en el hombre que luego se vuelque a las cosas en su actividad de transformarlas. Tampoco hay apropiación de un sentido oculto en las cosas que el hombre saque a la luz. Dice Lyotard en *Estructuralismo y Antropología*:

> El sentido no está al comienzo concentrado por completo en uno de los términos -el hombre, la naturaleza- , para luego proyectarse sobre el ñàquí®n habla?ò (é) debe quedar sin respuest de la palabra como de un instrumento para expresar un sentido ya cristalizado fuera de ella. La realidad es que el ñsujetoò es el instrumento el sentido no existe sino llevado por signos (Lyotard, 1969: 194).

[103] Cfr. Sartre, 2004.
[104] El término en este sentido lo introduce Lacan. Tomamos su recuperación de Deleuze, s.f: 2.

La estructura simbólica rompe aquella distinción de la que parte. No se trata de hacer intervenir a los símbolos para que el sujeto pueda expresar el sentido que le atribuye al mundo. Se trata de cómo el sentido es ya el producto de la operatoria de una estructura. Es por eso que el hombre, decimos, es una figura que brota como resultado de la operatoria en cuestión. Aproximarnos más de cerca a la herencia de Saussure nos permitirá poner mayor claridad sobre este punto.

Saussure establece que todo signo en la lengua consiste en la unión entre una imagen acústica -significante a partir de ahora- y una idea o concepto -significado.[105] Antes de que cada signo adquiera un valor, ni la imagen acústica ni el pensamiento constituyen otra cosa que continuos completamente carentes de forma, es decir, incapaces de producir sentido. Dice Saussure:

> No hay, pues, ni materialización de los pensamientos, ni espiritualización de los sonidos, sino que se trata de ese hecho en cierta manera misterioso: que el pensamiento-sonido implica divisiones y que la lengua elabora sus unidades al constituirse entre dos masas amorfas (Saussure, 1989: 141).

El signo es la unión entre estas realidades, unión por lo demás completamente arbitraria (en el sentido, por ahora, de que no hay nada en la palabra árbol que lo aproxime más al referente que llamamos árbol más que a la palabra tree o baum[106]) que, deslindando series de pensamientos y series de sonidos, hace que cada uno de estos recortes *en* el continuo pensamiento y *en* el continuo sonido adquieran sentido, sean capaces de significar. Qué porción determinada de pensamiento se articulará con una igualmente específica de sonido es completamente arbitrario.

Ahora bien, una vez aceptado esto, se mantiene en pie la pregunta, ¿cómo adquiere valor un signo? ¿Es decir, cómo la imagen acústica es capaz de referir al concepto? Saussure contesta: simplemente porque difiere de los otros. Cada signo se define por las diferencias que tiene con aquello que lo rodea. Dice Saussure:

> Todo lo precedente viene a decir que *en la lengua no hay más que diferencias*. Todavía más: una diferencia supone, en general, términos positivos entre los cuales se establece; pero en la lengua *sólo hay diferencias sin términos positivos*. Ya se considere al significante, ya al significado, la lengua no comporta ni ideas ni sonidos preexistentes al sistema lingüístico, sino solamente diferencias

[105] Nótese que Saussure no se refiere al significado como al referente al que la lengua apunta sino a su concepto.

[106] Saussure habla de signos en los que habría un resto en el que el significado posee algún vínculo inmediato con el significante y los llama símbolos. En otras palabras, en los símbolos la articulación entre un significante y un significado poseería algún grado de necesidad. Esto contradice la propia teoría saussureana del signo, por lo cual lo traemos a colación para no soslayar un aspecto que choca con nuestra propia presentación.

> conceptuales y diferencias fónicas resultantes de ese sistema. Lo que de idea o de materia fónica hay en un signo importa menos que lo que hay a su alrededor en los otros signos (Saussure, 1989: 150-151).

Esta tesis de Saussure conmueve el principio de identidad, pues la única identidad que vale es la de la oposición-diferencia entre los signos.[107] Lo único que un valor lingüístico es -tomado como sinónimo, solo aquí, de signo-, es su diferencia con el resto, con lo que su identidad requiere de los signos que lo rodean. Bajo el estructuralismo de corte saussureano,[108] entonces, no podemos separar un elemento simbólico del conjunto de diferencias que lo definen. Es decir, no hay elemento en el que no se presupongan una serie de relaciones que lo constituyen, ni que sea preexistente a las oposiciones en las que cobra su espacio. Tanto el sistema como los elementos son series y combinaciones de diferencias y solo estas series y combinaciones. Esta definición de sistema es la que más se ajusta a lo que bajo el estructuralismo se denomina estructura.[109] Llamaremos entonces estructura a un conjunto de elementos definidos según sus mutuas diferencias.[110]

Vale aquí, desde el vamos, una aclaración. Nosotros recuperamos el señalamiento de Milner porque hacemos nuestra su sugerencia respecto de la dimensión ontológica de la teoría del signo de Saussure. La ontología en cuestión sugiere que cualquier identidad, por supuesto que también la de una estructura *qua* estructura, es el producto de un conjunto de oposiciones con otros elementos con los que entra en relación (se trate de

---

[107] Esto entendemos por ontología diferencial y por eso entendemos que se desprende de la teoría del signo de Saussure. La identidad es solo un nudo producto de un conjunto de oposiciones.

[108] Vale aclarar que Saussure no se reconoce como estructuralista y ni siquiera utiliza el vocablo estructura. Es Lévi-Strauss quien lo recupera a través de la fonología de Trubetzkoy –quien había presentado sus desarrollos como una crítica a Saussure- y de Jakobson. No hemos podido, por falta de espacio, desarrollar cómo han elaborado tanto Trubetzkoy como Jakobson la teoría del signo de Saussure. Para un tratamiento de este tema, Cfr. Montag, 2013. Vale, sin embargo, recordar las siguientes palabras de Jakobson: "1. si a existe, b existe, que a existe, que b existe; 2. si a existe, b falta; 3. si a falta, b falta también. Estas relaciones, que valen infaliblemente como leyes, constituyen uno de los factores más importants des changements phonologiques.", citado en Cassirer, 1. si a existe, b existe, que a existe, que b existe; 2. si a existe, b falta; 3. si a falta, b falta también. Estas relaciones, que valen infaliblemente como leyes, constituyen uno de los factores más importants des rapports, qui ont infailliblement valeur de loí constituent un des facteurs les plus importants des changements phonologiques.", citado en Cassirer, 1. si a existe, b existe, que a existe, que b existe; 2. si a existe, b falta; 3. si a falta, b falta también. Estas relaciones, que valen infaliblemente como leyes, constituyen uno de los factores más importantes de los cambios fonológicos", citado en Cassirer, 1957).

[109] Tomamos esta definición de Milner. Dice con este pensamiento de Saussure: este toma el concepto de signo e ignora el concepto de estructura. Se podría resumir el pasaje del saussurismo al estructuralismo: en la función de primitivo indefinible, sustituir el signo por la estructura. Pero el pasaje es cómodo si se comprende que, supuestamente, la noción de elemento estructural permite aprehender el signo saussureano como elemento; es, por lo tanto, la estructura (expresada de otra manera, mirada desde otro punto de vista, etc.). En particular, la ontología saussureana del signo es la ontología que la estructura requiere. La estructura es el elemento y el elemento es la estructura. Relación simétrica (como es simétrica la relación interna de las dos caras del signo saussureano) (Milner, 2003: 156).

[110] En el análisis del concepto de sobredeterminación veremos las dificultades que plantea la definición del valor de un elemento estructural por sus diferencias.

vínculos de parentesco, de comidas, de la lengua o de un conjunto de prácticas[111]). Nos proponemos recuperar esta ontología diferencial para emplazar una distancia al interior del estructuralismo y acompañar las preguntas que esta ontología abre. La distancia en cuestión mostrará el trazo que va del estructuralismo inmanentista a la causalidad inmanente en el pensamiento de Althusser.

Volvamos entonces al derrotero abierto por Saussure. Decíamos que el sentido del mundo se produce según un funcionamiento diferencial carente de sentido en sí mismo.[112]No hay algo previo, ni lo que las cosas son ni lo que el pensamiento a ellas les atribuye, que escape a este principio de funcionamiento que segmenta al pensamiento y a las imágenes acústicas -en el caso del lenguaje, pero el principio no se modifica para el caso de otros significantes- y los dote de identidad de acuerdo a un principio diferencial. No hay nada de la cosa misma, pensada como de ñcas una entidad anterior a su simbolización. No hay un mundo virgen esperando que sus significados sean descubiertos, como si la cosa estuviese habitada por su signo. No hay ninguna cualidad propia ni de los sonidos, ni de los pensamientos ni de las cosas que convoque una unión determinada entre un significante y un significado en un signo, y la de un signo con la cosa que significa. Cualquier sentido brota de la simple unión de un

[111] Los elementos de la estructura, en el análisis de Althusser, son tipos de prácticas. De ahí que tengamos como supuesto de todo nuestro análisis que la estructura de una práctica opera del mismo modo que la estructura de la lengua: por oposiciones entre los elementos de los que consta. De ahí también que se trate de desandar las consecuencias teóricas de este tratamiento de las prácticas como elementos de una estructura a la vez que de echar luz sobre los presupuestos del tratamiento al que apuntamos. Al respecto, escribe Maniglier: ñThe extension of a linguistic model to cultural phenomena is the phenomena only because it is first a reduction of language to structure as such. We can go even further and argue that the extension of the concept of the sign to various cultural phenomena is not grounded on the assumption of a common *function* (for instance, that of communicating, as Roman Jakobson argued), but on a common problematic *mode of existence*. If variants of myths can rightfully be called signs, it is not because their serve to communicate, but because they share the same ontological characteristics that Saussure first isolated in language: differentialit 61). Traducimos el pasaje: ñPor lo tanto ingeístico e estructur todos los fenómenos culturales solo porque es en primer lugar una reducción del lenguaje a la estructura como tal. Podemos ir aún más lejos y argumentar que la extensión del concepto de signo a diversos fenómenos culturales no se basa en la hipótesis de una *función* común (por ejemplo, la de la comunicación, como argumentó Roman Jakobson) sino en un *modo de existencia* problemático en común. Si las variantes de los mitos con razón puede ser llamadas signos, no es debido a que sirven para comunicar sino debido a que comparten las mismas características ontológicas que Saussure identificó por primera vez en el lenguaje: diferencialidad, du Nos apoyamos en Maniglier para decir que no se trata de extender la teoría de Saussure a otras realidades, sino que los signos funcionan bajo una operatoria que los excede y es la que preside también la relación entre prácticas.

[112] Cfr. Trías, 1969: 14.

significado con un significante, unión que es el juego de las oposiciones que ese signo tiene con los restantes.[113]Resume Lyotard:

> En rigor, el pensamiento no es nada, no es una sustancia particular no es a actividad de un espíritu, no lo posee un sujeto. Aquello en que se concentra no es soberano y no tiene el poder exterior con significaciones provistas por fundamental. El fundamento o razón no es la libertad (é), es el movimiento por el cual l la relación es lo único irrelativo (é) el hombre es solamen signos, a través del cual el mundo efectúa un intercambio consigo mismo (Lyotard, 1969: 189).

El estructuralismo se propone desarticular la diferencia entre las palabras y las cosas, no por suponer que no hay diferencias entre ellas sino justamente por reconocerlas como nudos de una red de signos. Es decir, posibilitadas como diferentes por una estructura que los distribuye como signos. La pregunta por la diferencia entre lo real y su representación consciente no puede saltearse su simbolización, y de ahí que esta diferencia no sea aquello en lo que interviene la estructura como un tercero, sino diferencias ya estructuradas simbólicamente. Por eso insistimos en que se trata de un ñtercero qpuereimaerrtoiòc uyl aa la lñsegundoò, borran que hace a la estructura ñterceraò (por eso

No consideramos que se encuentre en el ánimo del estructuralismo afirmar que no existe ni el pensamiento ni el mundo sino estructuras virtuales, para utilizar la expresión de Deleuze,[114]que conforman a ambos. Al contrario, se limita a afirmar que antes de su estructuración simbólica estos son simplemente un continuo amorfo y por lo tanto solo pueden ser pensados como mundo y como pensamiento en su diferencia. Por lo tanto, como ya partes de una estructura simbólica. Lyotard afirma en este sentido respecto de lenguaje:

> Por una parte, su capacidad significante no procede de la transcripción fonética de un pensamiento articulado antes que él, el significante y el significado surgen a la par, se generan en el curso de las palabras es solamente un objeto que encubre en sí mismo su razón o su estructura: es también un sustituto de otras cosas, y el habla *tiene* un objeto al mismo tiempo que *es* un objeto (Lyotard, 1969: 195).

En resumen, la problemática estructuralista se conforma en vínculo crítico con Saussure, allí donde éste afirma que el sentido se produce al anudarse significante y

[113] Insistimos, entonces, en que el funcionamiento de una estructura borra la dicotomía de la que parte: no se trata de que la casa emane sentido, ni de que la conciencia asigne sentido al mundo por experimentarlo. La formulación de qué es la experiencia es ya atributo de la operatoria de una estructura de símbolos. Por eso es qrucee reosòt eb oñrtrea al ñprimeroò y al ñsegundooò. E un tercero.

[114] Deleuze, s.f: 8-9.

significado, y esto ocurre solo en la oposición entre signos, en un orden que responde simplemente a las diferencias entre ellos y no a cómo el hombre etiqueta significados dados con significantes determinados. Sin embargo, esto no implica negar la externalidad y el carácter de referente del lenguaje que tiene el mundo exterior; otro modo de decir que el lenguaje señala hacia algo más que él mismo, solo que lo hace por obra de su propia estructuración, asignando a cada significante un significado a través de su mutua oposición.

Tal y como propusimos más arriba, plantear la centralidad de la figura de Saussure no implica hacer de su teoría del signo la semilla que contiene aquello que los estructuralistas por él engendrados vendieron a desarrollar. Implica señalar que a partir de la ontología que habita su teoría del signo es pensable la apropiación que han hecho de Saussure figuras como Jakobson, Benveniste, Barthes, Lévi-Strauss, Foucault, Lacan y el propio Althusser.[115]Nuevamente, señalamos que esta apropiación puede consistir en una crítica, pero en todo caso una crítica habilitada por los términos que Saussure propone. Que Saussure no fue estructuralista es un hecho; lo que nosotros afirmamos es que el estructuralismo se encuentra balizado por la *ontología diferencial* que habita a su teoría. Esta ontología es la que habilita el tipo de cuestionamiento que Edgardo Castro señalaba más arriba -por operatoria de un sistema de sistemas o estructura de estructuras-, y este tipo de interrogación es el que nosotros asociamos a la problemática estructuralista.

Vimos ya que frente a la causalidad expresiva hegeliana, tomada por el humanismo y el historicismo como enriquecimiento de una práctica madre a la hora de pensar la totalidad social gobernada por el modo de producción capitalista, Althusser daba cuenta de los diferentes niveles e instancias que configuran al todo social. Pues bien, estas respectivas prácticas son planteadas por el filósofo francés como estructuras. Comprender cómo piensa el estructuralismo la relación entre estas estructuras es un modo de iluminar qué tipo de unidad son capaces de sostener, unidad que, según Althusser, debe otorgarle a cada una de las instancias un nivel de eficacia específico en la reproducción del orden social y al mismo tiempo debe jerarquizar la relevancia de cada una de ellas en esta reproducción. Acompañemos entonces las distintas respuestas dadas a esta pregunta en la problemática estructuralista.

[115] Cabe destacar que varias de estas figuras jamás se reconocieron como estructuralistas e incluso contrariaron su calificación como tales.

Una demarcación en el estructuralismo

Nuestro excurso por el estructuralismo tiene por norte señalar que una de las preguntas que lo atraviesan como problemática es la misma que intenta responder Althusser con su concepto de sobredeterminación. Se trata de dar cuenta del mecanismo por el cual una estructura (de estructuras) determina a sus efectos.

A lo largo de este apartado, precisaremos en qué sentido puede hablarse de la existencia de dos estructuralismos, marcando que lo que los separa es un modo de comprender cómo actúa una estructura de estructuras. Nuevamente, consideraremos que ambas vertientes están enmarcadas en el estructuralismo, pues solo son *formulables* a partir de las mismas preguntas que la ontología en cuestión abre. La relevancia que tiene este problema para nosotros viene dada porque sitúa la aparición de Spinoza en el pensamiento de Althusser, a partir de pensar a las prácticas sociales como estructuras. La hipótesis que pretendemos defender es que el postulado de una estructura de estructuras *cerrada* es tanto una posibilidad abierta por la ontología diferencial como una imposibilidad basada en esta misma ontología.

Realizaremos un pequeño excurso sobre algunos trabajos y comentaristas de Lévi-Strauss. Nos interesa recuperar esta crítica porque hace al problema del tipo de unidad propio de la estructura de estructuras, del conjunto de reglas que preside el funcionamiento de las más variadas estructuras sociales. Más aún, porque, así como afirmamos que es posible trazar una demarcación al interior del estructuralismo que separa a la vertiente que piensa que hay una estructura última que se mantiene igual a sí misma y por su propio desenvolvimiento genera múltiples niveles de prácticas de aquella que considera a la estructura de estructuras como inmanente a los efectos que se siguen de ella, y entonces permanentemente desplazada por sí misma como uno de sus propios efectos; asimismo es posible trazar una línea de demarcación en el pensamiento de Lévi-Strauss siguiendo el mismo criterio. Eduardo Viveiros de Castro afirma:

> Necesidad o contingencia, completitud o inconclusión, estructura o multiplicidad, trascendencia de la regla o inmanencia del sentido: esa cuádruple tensión estructura el estructuralismo, y traza las líneas de d
> cuestión que se abre hoy, en el proceso de reevaluación ïya estaba escribiendo rehabilitación ï de la herencia intelectual de Lévi-Strauss es la de decidir si el estructuralismo es uno o múltiple, o, para emplear una polaridad lévi-straussiana, si es continuo o discontinuo. Sin dejar de concordar con los intérpretes que concuerdan con Lévi-Strauss, es decir, que ven su obra como marcada por una profunda unidad de inspiración y de método, veo la personalidad teórica de su autor como dividida (pero no opuesta) en dos gemelos eternamente desiguales, un héroe cultural y un seductor, el personaje de la mediación (pero que es también el

> instaurador de lo discreto y del orden) y el contrapersonaje de la separación (que, sin embargo, es también el maestro del cromatismo y del desorden). Hay sí dos estructuralismos, pero como el propio Lévi Strauss mostró, dos es siempre muchos. Así veo la obra de Lévi-Strauss, por el lado de la contingencia, de la inconclusión y de la multiplicidad: un estructuralismo en desequilibrio perpetuo (Viveiros de Castro, 2008: 50).

Detenernos en el trabajo de Lévi-Strauss es afincarnos sobre la línea que separa al estructuralismo inmanentista -el que afirma que la regla es inmanente a lo que regula, que es un efecto de ella misma- del formalista ï del que dice que la estructura emana efectos desde el exterior, sin verse modificada por los efectos que genera. Nuestro objetivo será mostrar que este estructuralismo inmanentista es el que convoca en Althusser el problema del término a doble función, y así al pensamiento de Spinoza para dar cuenta de la causalidad propia de esta estructura de estructuras.[116] Dice Abbagnano:

> Como hemos visto (§944), el estructuralismo de Lévi-Strauss desemboca en el concepto de ñ, considerado como realidad profunda à que está ñ detrás de los usos de las reglas y de las costumbres. En efecto, según nuestro autor, ñtodo mensaje es interpretable en base a un código, y todo código es transformable en otro porque todos hacen referencia a un código, a una Estructura de las Estructuras, que se identifica con los Mecanismos Universales de la Mente, con el Espíritu... o con lo Universal en el espacio, el espíritu humano es también universal en el tiempo, puesto que, como sabemos, representamen del que todos los hombres están dotados, o sea aquel aparato categorial a priori que habita en la Profundidad de la psique, a título de deraz·n esco las diferentes manifestaciones del hombre. Tanto es así que Lévi-Strauss la denomina ñ subsalidad común que subyace à (Abbagnano, 1996: re 370).

Desde otra perspectiva, Warren Montag indica cierto desplazamiento en el trabajo de Lévi-Strauss que *según la interpretación del propio Althusser* posibilita la reducción de las distintas estructuras que componen una forma social a una gramática universal que las contiene. Dice Montag:

> [para Althusser, R.S.] kinship structures, the avowed centerpiece of Lévi-Strauss´s work through the mid-1960s, remain unfounded and indeterminate. The first is the formalist explanation: each kinship structure is a variant of a set of possible kinship structures, a universal determinant, however, must itself be ñ explained: What determinates the existence and specific form of this combinatory, the universality of which begs rather than answers the question? Here, as earlier noted in relation to Sebag, Lévi-Strauss´s flight first into idealism (the structure of all kinship structures, the system of all possible kinship systems, is determined by ñthe structure of the human mind) and then into a biologistic materialism that derives the structure of structures from the wiring of the brain (Montag, 2013: ñ 68).[117]

[116] De hecho, y como mencionamos más arriba, Fourtounis llama directamente a esta vertiente estructuralismo spinozista. Cfr. Fourtounis, 2015 [Impreso].

[117] Traducimos el pasaje a continuaci·n, por ,no dispo R.S.] Las estructuras de parentesco, la reconocida pieza central de la obra de Lévi-Strauss a mediados de

Detrás de todas las manifestaciones culturales se encuentran las reglas de funcionamiento de esta estructura última, reglas cuya operatoria no responde a la conciencia y sin embargo es completamente universal, atañe a todos los hombres en toda la historia. Con lo que el estructuralismo de Lévi-Strauss desemboca en una estructura general de todas las estructuras culturales, estructura cuyo mecanismo puede ser descripto.

El propio Althusser insiste en esta veta de la producción de Lévi-Strauss, aquella que hace de todas las estructuras formas de una que las contiene. Montag indica la preocupación de Althusser ante estas posiciones:

> While Althusser seemed in his seminar of 1962-1963 to regard Lévi-Strauss´s notion of the isomorphic nature of the different levels of society as a quasi-materialistic defense of their irreducibility either to each other or to a transcendental term, by 1967 he would regard the concept of isomorphism as a means of negation of the difference of levels, which does not simply resolve the problem of which the base-superstructure model is an index, but that the isomorphism of structures is the modern form of expressive causality, which denies the different instances of social complexity. Althusser refers here not simple to a transcendental or ideal origin of the homologous levels that after all could be bracketed out but also to the effect of the concept of homology itself, which reduces the entire social field to a formal identity in which no instance is dominant over others because all are expression of the form that is immanent in them (Montag, 2013: 70).[118]

El punto que nos interesa retener es que el postulado de la *isomorfía* abre la posibilidad de reducir la complejidad y diferencia de las estructuras a una que oficia de estructura última de todas las estructuras. Si esta estructura última o estructura de estructuras es el

---

la década de 1960, siguen siendo infundadas e indeterminadas. Su primera explicación es la formalista: cada estructura de parentesco es una variante de una serie de posibles estructuras de parentesco, una combinatoria universal. Esta ódeterminaci·nô, sin existencia y la forma específica de esta combinatoria, combinatoria cuya universalidad plantea más que responde a la pregunta? Aquí, como se señaló anteriormente respecto a Sebag, Lévi-Strauss cae primero en el idealismo (la estructura de todas las estructuras de parentesco, el sistema de todos los posibles sistemas de parentesco, está determinado por ó la estructura del esp²ritu human materialismo biologicista, que deriva la estructura

[118] La siguiente traducci·n corre por nuestra cuenta: While Althusser seemed in his seminar of 1962-1963 parecía considerar a la noción lévistraussiana de naturaleza isomórfica de los diferentes niveles de una sociedad como una defensa cuasi-materialista, tanto de su mutua irreductibilidad como de su irreductibilidad a un término trascendental (...) en 1967 consideraría al concepto de isomorfismo como un medio para ôla negaci·n de la diferenciaô (...) As² 'resuelve' el problema del cual el modelo base-superestructura es un índice, sino que 'el isomorfismo de las estructuras es la forma moderna de la causalidad expresiva', la cual niega 'las diferentes instancias de la complejidad social '. Althusser no se refiere aquí simplemente a un origen trascendental o ideal de los niveles homólogos, que después de todo podría ser puesto entre paréntesis, sino también al efecto del concepto de homología en sí, el cual reduce todo el campo social a una identidad formal en el que ninguna instancia es dominante sobre las demás, porque todas son expresión de la forma que es inmanente a ellasò

Espíritu Universal[119]u otra, no es tan importante como la afirmación de que hay un conjunto de reglas que son capaces de producir por su propia combinatoria la variedad de las estructuras que componen a una formación social y *mantenerse exteriores ante las estructuras que producen.* Es decir, que a partir de un conjunto finito de reglas o de un elemento simple se puede desplegar la complejidad de las estructuras sociales, conservándose la simplicidad de este principio.

Eugéne Fleischmann sugiere que el postulado de una estructura que por la combinatoria de sus elementos produce las distintas estructuras sociales[120]puede ser parangonado con los de Sartre, respecto de los problemas de la fenomenología: el encuentro con el otro no puede darse en mí, pues en ese caso no estoy ante un encuentro.[121]La proximidad con la problemática sartreana es señalada también por Carlo Tullio-Altan, siguiendo a Jean Pouillon.[122]Dice:

> en un artículo escrito recientemente, Pouillon observa que Sartre tiende a una formalización totalización (superación de las oposiciones) a través de la resolución de las contradicciones en la dialéctica de la *praxis*, que es constitutiva de la razón analítica, su producto. Lévi-Strauss, en cambio, tiende al mismo fin, pero por medio del descubrimiento de metaestructuras fundamentales, comunes a toda la humanidad, a la naturaleza animada e inanimada, o sea verdaderamente universales (Tullio-Altan, 1969: 101).

El punto es, nuevamente, que estamos ante aquello que Sartre reconoce abiertamente: una estructura fundamental-universal capaz de dar cuenta de las más variadas prácticas sociales.[123]

Ahora bien, esta aproximación entre ciertas posiciones estructuralistas y lo que el propio estructuralismo definía como su opuesto supone poner en jaque la distinción que ambas tradiciones sostienen. Aquí, entonces, es donde consideramos fundamental insistir sobre la distinción al interior del estructuralismo: solo cierto tipo de posiciones

---

[119] Nótese que en la cita de Montag Althusser acerca la concepción de la causalidad expresiva a la propuesta de una estructura de estructuras a las que se reducirían las distintas estructuras isomórficas.

[120] No está de más aclarar que esta hipótesis se corresponde con la de la ismorfía. Pues las estructuras son isomórficas porque están presididas por el mismo conjunto de reglas, en el sentido en que Edgardo Castro lo indicaba.

[121] Cfr. Fleischmann, 1969: 139.

[122] Este mismo pensador expone las cercanías entre los aparentes acérrimos opositores en dos artículos: Cfr. Pouillon, 1969: 103-113; Pouillon, 1975: 1-24. Creemos que las siguientes palabras resumen su posición: "El problema se ha planteado a menudo como describir una génesis: ¿la estructura es producto de la praxis y lleva su marca o la praxis está determinada por la estructura? Sin embargo, según parece, basta leer los análisis de Sartre o de Lévi-Strauss para convencerse de la complementariedad de las dos nociones: no es posible pensar una sin la otra, y su oposición no es quizá tan radical como para ser la de *dos* caras de una *misma* realidad" (Pouillon, 1975: 21).

[123] Carlo Tullio-Altan afirma que así ocurre. Cfr. Tullio-Altan, 1969: 51; Jalley-Crampe, 1969: 94-107.

estructuralistas, tales como éstas de Lévi-Strauss ÿy de algunos de sus intérpretes[124]- se acercan a aquellas que plantean la posibilidad de poner un principio, origen o estructura última que a partir de su funcionamiento o combinatoria permiten producir las más complejas de las estructuras sociales.[125]

Se trata, entonces, de si efectivamente es posible reducir la pluralidad de prácticas sociales a algún principio que por su propio desenvolvimiento las produzca, manteniéndose este principio como tal a pesar de su enriquecimiento por las formas concretas que toma.[126]De ser ese el caso, encontramos aspectos comunes a las tradiciones que aparecen en principio contrapuestas, pues si este principio es el pro-yecto, la dialéctica, el inconsciente o el Espíritu Universal, en este contexto, no es tan importante como que se trata de formas de una misma matriz. Esta matriz es la que se propone fundar a las distintas prácticas sociales en la combinatoria de un conjunto de reglas finitas y exteriores a sus efectos, los cuales emanan. No importa si estas reglas presiden una estructura existencial fundamental o el pensamiento lógico humano. En ambos casos, resulta posible centrar a todas las prácticas en una que las explica y se mantiene como principio de todas ellas.

Como manifestamos, comprender al estructuralismo como una *problemática* nos abre a que encierra en sí contradicciones, choques, líneas de fuerza, y es allí donde es posible pensar en otra forma de estructuralidad, aquella que rescatan tanto Derrida como Althusser, presente también en la producción de Lévi-Strauss. A partir de la ontología diferencial, nuestro objeto es mostrar cómo en el concepto de sobredeterminación se condensa otro modo de pensar la unidad de estas estructuras, unidad que no consta de ningún principio que se mantenga exterior a sus efectos, las prácticas sociales. Escribe Viveiros de Castro:

> Si no sin estructura, entonces, por lo menos un estructuralismo con otra noción de estructura que la de *Las estructuras elementales*. O tal vez deberíamos decir que hay dos usos diferentes del concepto de estructura en la obra de Lévi-Strauss: como principio trascendental de unificación, ley formal de invariancia, y como operador de divergencia, modulador de variación continua (variación de variación). La estructura como combinatoria gramatical cerrada y como multiplicidad diferencial abierta. En verdad, las dos estuvieron siempre presentes en la obra de Lévi-Strauss, pero su peso relativo cambia a lo largo del tiempo (Viveiros de Castro, 2008: 56)

[124] Cfr. Sebag, 1976. Como ya hemos mencionado, debemos esta recuperación de la figura de Sebag al último libro de Montag.
[125] Nos referimos a lo señalado por Sartre respecto del pro-yecto como estructura existencial. Cfr. Sartre, 2004: T1, 148 y ss.
[126] De ahí las resonancias humanistas de este planteo, aparentemente opuesto a él. Como vimos, eran estos exactamente los términos con los que Althusser condenaba la matriz hegeliana con la que el humanismo y el historicismo marxista piensan al todo social acorde con el trabajo de Marx

Toda vez que la estructura de estructuras se conciba de este modo, consideramos que ya no puede hablarse de una estructura mayor que se mantiene la misma por fuera de sus efectos, por fuera de las estructuras que produce, pues en este modo de plantear la estructuralidad de la estructura, el centro ya no está fuera sino que es preso del sistema de diferencias. Nos apoyamos en Derrida, quien plantea:

> Así, pues, siempre se ha pensado que el centro, que por definición es único, constituía dentro de una estructura justo aquello que, rigiendo la estructura, escapa a la estructuralidad. Justo por eso, para un pensamiento clásico de la estructura, del centro puede decirse, paradójicamente, que está *dentro de* la estructura *y fuera de* la estructura. Está en el centro de la totalidad y sin embargo, como el centro no forma parte de ella, la totalidad tiene su *centro en otro lugar*. El centro no es el centro (Derrida, 2002: 450)

y más adelante contrapone a este planteo el pensamiento de una estructura no-centrada. Escribe:

> El acontecimiento de ruptura, la irrupción a la que aludía yo al principio, se habría producido, quizás, en que la estructuralidad de la estructura ha tenido que empezar a ser pensada, es decir, repetida, y por eso decía yo que esta irrupción era r e p e t i c i · n , e n t o d o s l o s s e n t i d o s d e l a p a l a se ha tenido que empezar a pensar que no había centro, que el centro no podía pensarse en la forma de un ente-presente, que el centro no tenía lugar natural, que no era un lugar fijo sino una función, una especie de no-lugar en el que se r e p r e s e n t a b a n s u s t i t u c i o n e s d e s i g n o s h a s t a el que el significado central, originario o trascendental no está nunca absolutamente presente fuera de un sistema de diferencias. La ausencia de significado trascendental extiende hasta el infinito el campo y el juego de la significación (Derrida, 2002: 449-450).

Nuestro pequeño rodeo por ciertas tesis levistraussianas tuvo por objeto mostrar que es plausible emplazar una distancia al interior del estructuralismo, esto es, que existen dos estructuralismos, según escribe Derrida. Uno que mantiene la posibilidad de pensar estructuras centradas por una estructura de estructuras; el otro que asume que esta estructura de estructuras es una entre otras, siendo la definición del centro también el producto de la diferencia. Esta distancia separa aquellas propuestas que postulan la posibilidad de reducir la complejidad de las estructuras a un principio central que la explique, principio que no muta incluso allí donde es capaz de producir las más variadas estructuras de prácticas, de aquellas otras entre las que contaremos la producción de Althusser, las cuales afirman la imposibilidad de pensar una estructura de estructuras que no sea ella misma también una estructura entre otras. Es decir, que afirman la imposibilidad de pensar a una estructura *que se mantenga exterior a los cambios que ella causa*. Entendemos al estructuralismo como problemática porque la distancia que

emplazamos en él más que dividirlo, señala aquella contradicción que lo *une.* Al respecto, sentencia Maniglier:

> La unidad de la estructura no es la de una forma que se repetiría idénticamente en una y otra variante, sino la de una matriz que permite mostrar en qué una variante es una transformación real de la otra [é] coextensiva de sus actualizaciones. He ahí por qué Lévi-Strauss insiste en la diferencia entre el estructuralismo y el formalismo, que se tiende obstinadamente a pasar por alto (Maniglier, en Viveiros de Castro, 2008: 56)

Por el momento, ciertos escritos de Lévi-Strauss nos han servido como síntoma de un tipo interrogación que consideramos que atraviesa, aunque solapadamente, al estructuralismo. Así, hemos utilizado a Lévi-Strauss para internarnos en la siguiente pregunta: ¿cómo pensar a la estructura de estructuras, como trascendente o como inmanente a los efectos que se siguen de ella? Avancemos sobre esta inquietud, no sin antes aclarar qué está en juego en ella.

El rodeo por el registro en el que ubicar al estructuralismo nos permitirá profundizar en la pregunta que nos orienta: ¿cómo piensa el estructuralismo la determinación entre estructuras? Esta pregunta es relevante porque nos conduce a situar aquello que convoca en el trabajo de Althusser a la causalidad pensada por Spinoza. Como dijimos, plantear la causalidad inmanente como la cifra que preside la determinación entre prácticas, nos permitirá comprender la concepción de la historicidad que se sigue de ella, concepción que se sintetiza en el concepto de proceso sin sujeto ni fines. Este concepto es planteado por Althusser como una intervención sobre la filosofía de Hegel que permite echar luz sobre la deuda teórica de Marx con él. Así, el estructuralismo constituye un rodeo que permite ubicar en torno a qué problemas Althusser se apropia de Spinoza.

Esta apropiación es la que pretende desmixtificar a la dialéctica de Hegel, para mostrar cuál es la herencia positiva que éste deja a Marx. De este modo, el estructuralismo, y en particular el inmanentista, a través del problema del término a doble función, contribuye en nuestro trabajo a precisar con qué propuestas teóricas Althusser quiere desmarcar a Marx de Hegel, demarcación que consiste, también, en situar la deuda teórica positiva del primero con el segundo.[127]

¿Es el estructuralismo solo un método de investigación?

[127] Al mismo tiempo, la demarcación de Marx respecto de Hegel pretende socavar los argumentos con los que abordan dicha relación el humanismo y el historicismo marxista. Es decir, situar la deuda positiva de Marx con Hegel es también rechazar que Marx se apropie de la concepción hegeliana de la causalidad y de la historicidad, lo cual es afirmado, explícita e implícitamente por las corrientes del marxismo más arriba enumeradas.

A lo largo de este acápite, recogeremos el interrogante que nos hicimos en el comienzo del capítulo, esto es, en qué registro ubicar al estructuralismo. Comenzaremos pensándolo como un método de investigación y desarrollaremos los supuestos que tiene este tratamiento. Una vez hecho esto, partiremos del resultado de este desarrollo -concretamente, que hay una matriz universal que se repite en diversas áreas de la realidad- para intentar plantear cómo puede ser pensada esta matriz. Tras hacer esto, realizaremos un primer balance de nuestro recorrido. El envite de la pregunta que abordamos aquí es demarcar al estructuralismo en el que Althusser se apoya a la hora de pensar a la estructura de estructuras en la que consiste el todo social como existente solo en sus efectos. Es decir, precisar cómo se reúnen en el trabajo de Althusser el estructuralismo, como terreno en el que se piensa el todo social acorde con el pensamiento de Marx, y la filosofía de Spinoza, cuya causalidad inmanente es la matriz con la que se presenta, en el concepto de sobredeterminación, la forma en la que los distintos niveles de prácticas se determinan para reproducir a la sociedad capitalista.

El estructuralismo como herramienta heurística. Hacia la construcción de un modelo de modelos.

Retomaremos la problemática con la que iniciamos este acápite de la mano de la siguiente interrogación: ¿Qué consecuencias tendría pensar al estructuralismo como un método de investigación? Pues de tratarse de un método aplicable a cualquier materia, deberíamos suponer que el estructuralismo se limitó a fundar modelos destinados a comprender mejor el funcionamiento de distintas áreas de la actividad humana y en diversas disciplinas científicas.[128]En tal caso, la inquietud que podría resultar legítima es por la posibilidad de extender un método a ciencias que trabajan sobre distintos objetos. Edgardo Castro, al comentar el trabajo de Lévi-Strauss, postula cierta oscilación en la obra de este último, oscilación que, como vimos, se produce en torno al carácter trascendente y final, o inmanente y eternamente inconcluso de la estructura de estructuras. Escribe:

> El carácter abierto o provisorio o infinito del trabajo estructural puede deberse o a la multiplicidad irreductible de los contenidos estructurados o a la multiplicidad irreductible de las estructuras estructurantes. En el primer caso, el trabajo de interpretación y explicación de los mitos es infinito porque los contenidos son infinitos aun cuando ellos presenten la misma estructura. En el segundo caso, la interpretación es infinita porque las estructuras mismas se transforman. Mientras en la ñ O u de los *Mythologiques* afirma el carácter inacabado del estudio de los

[128] Pensamos en particular en la lingúistica, de la mano de Benveniste, en cierto período del trabajo semiológico de Barthes, en la fonología de Jakobson y de Trubetzkoy, en la antropología estructural de Lévi-Strauss y en ciertos trabajos psicoanalíticos de Lacan.

> mitos en razón de la pluralidad infinita de los de las mismas significados, la *Mythologiques* pone el acento sobre la imposibilidad de deducir las estructuras unas de (Castro, 1995: 178).

y avanza:

> Del primer texto al segundo Lévi-Strauss pasa de un estructuralismo transformacionista (en el cual una identidad estructural se mantiene a pesar de la pluralidad de contenidos y el aspecto matricial, es decir, la *armature* afecta los componentes míticos) a una concepción donde la matriz es matriz también respecto de la estructura (son éstas las que se transforman sucesivamente) (Castro, 1995: 179).

Aquellos estructuralistas que pretenden hacer de las estructuras modelos heurísticos[129] deben afirmar, entonces, un estructuralismo *transformacionista* a decir de Castro, pues deben suponer que el análisis estructural es extensible a diversas disciplinas porque todas ellas repiten una misma matriz. Es decir, que hay una estructura universal que todo el resto de las estructuras no hace más que reiterar, variando el contenido al que se aplican.

La división sugerida por Castro nos interesará en la medida en que cuestiona si es posible reducir la complejidad de las estructuras a una matriz a la que todas ellas responden o, si por el contrario, es impensable dicha matriz por fuera de las transformaciones que ella sufre (en sentido estricto, en esta segunda posibilidad no hay matriz porque desde el vamos dicha matriz existe solo en tanto ya transformada por las estructuras que estructura). En otros términos, nos interesa recuperar la dicotomía planteada por Castro como síntoma de aquella otra que veíamos preocupó a Althusser respecto de Lévi-Strauss: si es inherente o no al estructuralismo plantear un elemento simple, un conjunto de oposiciones entre elementos que por su propia combinatoria engendre la variedad de las diferentes estructuras, permaneciendo él invariante, o si esta estructura de estructuras se modifica con las estructuras que engendra.

La afirmación de que el estructuralismo es tan solo un método concluye, a nuestro entender, en lo contrario de lo que supone, pues no puede tratarse de la exportación de una herramienta heurística allí donde se postula que hay una matriz universal, un principio estructural al que diversas estructuras, sean sociales o no, responden. No

[129] Cfr. Francois Bresson en la discusión suscitada a las ciencias humanas. Como contraste a esta posición, Cfr. Descombes, 1979: 29-39.

puede hablarse de introducción de un método propio de una disciplina o de una ciencia en otras toda vez que esas otras también tienen por objeto *último* de su análisis la misma estructura que, por ejemplo en el caso de cierta fase de la obra de Levi Strauss, resulta la conformada por las reglas de funcionamiento del espíritu humano inconsciente. Es decir, el estructuralismo no podría ser pensado como una extrapolación de un método (por más que se acepte la contaminación del método con la materia a la que se le impone) si el objeto sobre el que se aplica es ya estructural, si se supone una forma de funcionamiento de todas las estructuras al que ellas son reductibles. Y la tesis de las estructuras como modelos va de la mano justamente con aquella que afirma que toda estructura es isomórfica, planteando entonces la necesidad de una estructura de estructuras que presida el funcionamiento de toda estructura. Veamos esto con mayor detenimiento.

Démosle la palabra otra vez a Claude Lévi-Strauss:

> El estructuralismo deduce los hechos sociales de la experiencia y los traslada al laboratorio, donde se esfuerza en representarlos en forma de *modelos*, tomando siempre en consideración, no los términos, sino las relaciones entre los términos. Trata seguidamente cada sistema de relaciones como un caso particular de otros sistemas, reales o simplemente posibles y busca su explicación global a nivel de las reglas de transformación que permiten pasar de un sistema a otro sistema (Lévi Strauss, en Séve, 1969: 112).

Partimos de que este enunciado es válido para cualquier hecho social particular, pasible entonces de tratarse como un caso particular de un conjunto de reglas que lo rigen. En este sentido, citamos extensamente a Lévi-Strauss, pues presenta aquí la definición canónica de las condiciones que un modelo debe cumplir para ser tratado como una estructura:

> Las relaciones sociales son la materia prima empleada para la construcción de los modelos que ponen de manifiesto la estructura social misma. Esta no puede ser reducida, en ningún caso, al conjunto de las relaciones sociales observables en una sociedad determinada. Las investigaciones de estructura no reivindican para sí un campo propio entre los hechos sociales; constituyen más bien un método susceptible de ser aplicado a diversos problemas etnológicos, y se asemejan a las formas de análisis estructural empleadas en diferentes dominios (é) para merecer el nombre de estructura los modelos deben satisfacer exclusivamente cuatro condiciones. En primer lugar, una estructura presenta un carácter de sistema. Consiste en elementos tales que una modificación cualquiera en uno de ellos entraña una modificación en todos los demás. En segundo lugar, todo modelo pertenece a un grupo de transformaciones, cada una de las cuales corresponde a un modelo de la misma familia, de manera que el conjunto de estas transformaciones constituye un grupo de modelos. En tercer lugar, las propiedades antes indicadas permiten predecir de qué manera reaccionará el modelo, en caso de que uno de sus elementos se modifique. Finalmente, el modelo debe ser construido de tal manera que su

> funcionamiento pueda dar cuenta de todos los hechos observados (Lévi-Strauss, 1968: 251-252).

El método estructuralista consistiría, así, en construir modelos que permitan dar cuenta de cómo cierta área de la realidad -evitemos enunciar aquí si se trata de la realidad que abarca las ciencias sociales o se extiende a aquella tratada por las ciencias naturales y las exactas- funciona. Abbagnano resume el punto, hablando de Hjelmslev, figura fundamental en la historia del estructuralismo:[130]

> Hjelmslev afirma que parecería una tesis de validez general que para cada proceso hay un sistema correspondiente en base al cual el proceso puede ser analizado y descrito con un número limitado de premisas. Tanto es así que cada proceso puede ser analizado en un número limitado de elementos que recurren constantemente en distintas combinaciones. Por consiguiente, en base a este análisis debería ser posible ordenar estos elementos en clases, según sus posibilidades de combinación. Y debería ser además posible construir un cálculo general y exhaustivo de las combinaciones posibles (Abbagnano, 1996: 362).

Los modelos estructurales pretenden prever todas las combinaciones posibles en las disposiciones de los elementos que entran en relación, con lo cual, cualquiera sea el estado actual de una red de relaciones entre los elementos que se analizan, esta debe ser explicada como una variante de todas las potenciales, condensadas en un modelo que las resume. Todorov es explícito respecto de la tarea del estructuralismo en lo tocante al discurso literario, dice:

> cualquier obra sólo es considerada como la manifestación de una estructura abstracta mucho más general, de la cual no es más que una de las posibles realizaciones. Por tal razón, esta ciencia ya no se preocupa por la literatura real, sino por la literatura posible (é) El objet articular una paráfrasis, un resumen razonado de la obra concreta, sino en proponer una teoría de la estructura y del funcionamiento del discurso literario, tal que las obras literarias existentes aparezcan como casos particulares realizados (Todorov, 1971: 106).

Ahora bien, bajo el supuesto de que el estructuralismo consiste en un método de análisis, un instrumento heurístico, lo que se presenta como necesario es construir un modelo que dé cuenta de todas las transformaciones posibles de un área de la realidad, pensando esa área como estructurada. Pero entonces el caso de una estructura efectiva forma parte de un conjunto de leyes de transformación, de una estructura que las condensa (aquí esta estructura es un mero modelo). Para una estructura dada, hay una estructura mayor que la encierra; una estructura se encuentra subordinada a otra de mayor generalidad.

[130] Para un panorama general del papel de la intervención hjelsmleviana en la historia de la formación del estructuralismo, Cfr. Ducrot, 1971: 13-100.

Si este procedimiento rige para una disciplina específica cualquiera, y este es el supuesto de tratar al estructuralismo como un método de análisis (separarlo de la materia a la cual se aplica), ¿por qué no sería el mismo para vincular distintas disciplinas? Si utilizar el método de análisis estructural supone hacer de un sistema determinado una realización de un modelo, ¿por qué no intentar construir un modelo de todos los modelos? Efectivamente, este es el objetivo que Lévi-Strauss, por momentos, se propone. Dice:

> Para el etnólogo, la sociedad comprende un conjunto de estructuras que corresponden a diversos tipos de ·rdenes (é pueden ser a su vez ordenadas, a condición de descubrir qué relaciones las unen y de qué manera reaccionan unas sobre otras desde el punto de vista sincrónico (Lévi-Strauss: 1968: 285)

y más adelante agrega:

> El orden de los órdenes no es una recapitulación de los fenómenos analizados. Es la expresión más abstracta de las relaciones que mantienen entre sí aquellos niveles donde puede ejercitarse el an§lisis estructural (é) Entien órdenes las propiedades formales del conjunto compuesto por los subconjuntos que corresponden, cada uno, a un nivel estructur línea del pensamiento de Marx, que las infraestructuras y las superestructuras comportan múltiples niveles, y que existen diversos tipos de transformaciones para pasar de un nivel a otro, se podrá también concebir -en último análisis y haciendo abstracción de los contenidos- la posibilidad de caracterizar diversos tipos de sociedades por leyes de transformación: fórmulas que indican el número, la potencia, el sentido y el orden de las torsiones que ð por decirlo así ð será necesario anular para encontrar una relación de homología ideal (en sentido lógico y no moral) entre los diferentes niveles estructurados (Lévi-Strauss: 1968: 300-301).

Ya sea que se aplique a un objeto específico o se trate de vincular dimensiones abordadas por distintas disciplinas, el procedimiento de la construcción de modelos opera del mismo modo.[131]Todo nivel de estructuración pende de uno mayor que lo encierra.

Todorov, en la misma tónica que Lévi-Strauss, al llamar poética al discurso que se ocupa de dar cuenta de la estructura del funcionamiento del discurso literario, indica:

> como la poética sólo trata de virtualidades y no de realidades, y estas virtualidades existen precisamente por la fuerza de su discurso, parece tanto más innegable que su objeto primero sólo es un medio para tratar del segundo. Podríamos decir que la ciencia no habla de su objeto, sino que hab si el método se convirtiese efectivamente en el objeto de la ciencia, por eso mismo engendraría la necesidad de un nuevo método, para tratar de este objeto, que

[131] Esto es lo que se mienta cuando se afirma que el estructuralismo tiene por supuesta la isomorfía entre distintos ámbitos de la realidad, al menos, social. Todos ellos pueden ser pensados bajo estructuras cuyo funcionamiento formal es el mismo. Cfr. Descombes, 1988: 110 y ss.

> nuevamente ser² aobjetñvedredaldaercoi2encia (é) nos una regresión en el texto *ad infinitum*, que nos obliga a conservar la contradicción en el núcleo mismo del estudio cuando no a convertirla en su principio básico (Todorov, 1971: 170).

Ahora bien, este último punto nos enfrenta a que estos *modelos* se agrupan bajo la teoría de Lévi-Strauss que más arriba indicábamos: hay un conjunto de reglas últimas para todas las reglas, aunque estas reglas sean pensadas como las que rigen la producción de simples modelos heurísticos o las que igualmente gobiernan la relación entre las estructuras mentales y las estructuras reales. En ambas situaciones, entonces, los modelos englobados se convierten en variantes posibles de una combinatoria que los preside, la cual cada uno de ellos realiza. Puesto de otro modo, en cualquier caso se presenta la necesidad de una estructura invariable de estructuras. Escribe Montag al respecto:

> Herein lies the problem for Althusser, even in his early and relatively sympathetic examination of Lévi-Strauss. If the latter avoided the pitfalls of a spiritualist conception of the social totality by making the levels irreductible in their specificity and by emphasizing that structure as a model was not to be found in the region of reality under consideration as the essence hidden behind appearances but was theoretical ñconstruct i o thrò through which its systematic nature became intelligible, he did not entirely escape its effects. In particular, the different levels of social reality, each with its own model, could not be understood in their unity unless we can establish the model of model is possible ño construct a model of all models Althusser asked in his seminar on Lévi-Strauss. His answer, near the conclusion of his exposé: only if one, in opposition to Marx or Freud, will proceed to establish a ñcombinatoire universelle ò a grammaire universelle, ò the ordre des ordres to use Lévi-Strauss´s own phrase (Montag, 2013: 63).[132]

La propuesta de las estructuras como modelos heurísticos conduce al postulado de este orden de todos los órdenes que aquí Althusser adjudica a Lévi-Strauss. Esto porque solo hay modelos en tanto todas las estructuras se encuentren presididas por una matriz de funcionamiento, y esta matriz de funcionamiento no es otra que la gramática universal que se mantiene cerrada sobre sí misma, que es la regla de todas las reglas. En otras palabras, si se toma al estructuralismo como un método, se pone en juego el supuesto de que diversas áreas de la realidad son modos en los que una forma de funcionamiento se

[132] Traducimos: ñAquí radica el problema para Althusser, incluso en su temprano y relativamente simpático de Lévi-Strauss. Si este último evita los escollos de una concepción espiritualista de la totalidad social, haciendo a los niveles irreductibles en su especificidad y enfatizando que la estructura como modelo no se encuentra en la región de la realidad bajo consideración como la esencia escondida bajo las apariencias, sino que a través del cual su naturaleza sistemática se hace teórica ô inteligible, no escapó del todo sus efectos. En particular, los diferentes niveles de la realidad social, cada uno con su propio modelo, no podían ser entendidos en su unidad a menos que podamos establecer el modelo de los modelos '¿es posible construir un modelo de todos los modelos?' Althusser preguntó en su seminario sobre Lévi-Strauss. Su respuesta, cerca de la conclusión de su exposición: solo si uno, en oposición a Marx o Freud, procede a establecer una 'combinatoria universal' o una gramática universal, el óorden de órdenes' para utilizar una frase de Lévi

repite, ejemplos de la operatoria de una modelo mayor. De ahí que de afirmar al estructuralismo como un método se desprenda que es posible reducir esta isomorfía a una matriz que la explica: el modelo de todos los modelos, el orden del orden, la estructura de las estructuras.

Toda vez que cierto estructuralismo propone la existencia de esta matriz universal nos encontramos en el mismo espacio teórico que aquellas filosofías que buena parte de la problemática estructuralista había criticado, en particular con el humanismo, y esto porque se trata en ambos casos de una estructura universal que se mantiene la misma, allende la complejidad de prácticas que esta estructura produce o permite. El caso de Sebag y su *Marxismo y estructuralismo* es un exponente claro del movimiento que aquí nosotros adjudicamos a aquel estructuralismo *transformacionista*.[133]Montag es quien señala el punto:

> Sebag explicitly identified Hegel as providing the initial premises of structuralism: ñspirit is the total system of possible forms, the structure of structures, the system of systems. In this sense, Hegel becomes the thinker of the synchronic for whom history is the selection of elements from a preexisting set of possibilities. The truth is indeed, for Marx (read by Lukács), as well as for Hegel, the whole, but the whole understood as a formal system (Montag, 2013: 66).[134]

Consideramos esta una de las manifestaciones de que el estructuralismo *transformacionista* (aquí el de Sebag) hace a algunas de sus tesis pasibles de ser aproximadas a lo que los propios estructuralistas concibieron como humanismo o filosofías del sentido (el propio Sebag considera que el estructuralismo no es un anti-humanismo, al igual que Ricoeur[135]).

Resumamos. Habíamos planteado, en un principio, la variedad de registros que toca el estructuralismo: su carácter de método, de teoría del signo y sus resonancias filosóficas. Especificamos que nos interesaba esta discusión en la medida en que nos permitía plantear el tipo de interrogación con el que abordamos la apropiación de Marx por parte de Althusser. Esto es, ¿cómo opera una estructura de estructuras? En este sub-apartado hemos partido de la afirmación de que el estructuralismo es un método de investigación, aplicable a distintas áreas de la realidad. Nuestra afirmación es que este modo de

[133] De hecho, el propio Sebag considera que el estructuralismo no es un anti-humanismo, al igual que Ricoeur. Montag, 2013: 67; Sebag, 1972: 95-228. Para la referencia a Ricoeur, cfr. Ricoeur, 1975.

[134] Traducimos: ñSebag identifica explícitamente a Hegel como proveedor de las premisas iniciales del estructuralismo: ólo espíritu es el sistema total de posibilidades, la estructura de estructuras, el sistema de sistemasô. En este sentido, Hegel se convierte en el pensador de lo sincrónico para quien la historia es la selección de los elementos de un conjunto preexistente de posibilidades. La verdad es, en efecto, para Marx (leído por Lukács), así como para Hegel, el todo, pero el todo entendido como un sistema formalò

[135] Cfr. Montag, 2013: 67; Ricoeur, 1975.

concebir al estructuralismo conduce al planteamiento de una matriz que se mantiene la misma y da lugar a un conjunto de estructuras isomórficas. En otras palabras, da lugar a la posibilidad de construir un modelo de todos los modelos, modelo al cual los demás son reductibles por principio. Llamamos estructuralismo formalista a esta vertiente de la problemática en cuestión. Por último, planteamos un posible acercamiento entre este modo de concebir la estructuralidad de la estructuras y ciertos desarrollos filosóficos a los que los Althusser se opuso.[136]Trataremos este punto con mayor profundidad, pero pasemos ahora a abordar qué implica afirmar que las estructuras no son simples modelos heurísticos. Insistimos en que el punto es situar la existencia de un estructuralismo inmanentista, que será aquella vertiente en la que se apoyará Althusser a la hora de pensar a estructura como inmanente a sus efectos. Esto es, a la hora de apropiarse de la causalidad inmanente spinozista.

Algo más que un modelo: del orden del orden a las reglas de la variabilidad posible.

Si partir del estructuralismo como método tiene por supuesto la existencia de una matriz que se repite en distintos objetos y áreas de la realidad, el punto es definir qué es esa matriz, qué es esa estructura de estructuras. Es decir, nos internaremos en los supuestos del estructuralismo formalista para mostrar que a la hora de definir esta estructura de estructuras, hace aparición el estructuralismo inmanentista, aquel que afirma que no hay estructura que no se vea transformada, a la vez, por los efectos que genera. En otras palabras, que sostiene que la estructura no existe más que en perpetuo desequilibrio, como determinada por ella misma en tanto que determinante. En este sentido, dice Pouillon:

> el estructuralismo supone, como se acaba de ver, la pluralidad de las organizaciones. Ya no tiene sentido hablar de una estructura propia de cada conjunto o de una estructura-tipo que sería de alguna manera su imagen compuesta: cada variante lo es de las demás y no de una de ellas, que sería privilegiada, no de un punto de vista; las variables, que explican las diferencias, no se refieren a más invariable que a su regla de variabilidad; la estructura es esencialmente la sintaxis de las transformaciones que permiten pasar de una variante a otra (Pouillon, 1975: 8).

[136]Hemos reproducido algunas de las críticas de Althusser al humanismo, viendo que son replicables al estructuralismo formalista. De ahí nuestro interés en mostrar la existencia de otro estructuralismo, que reclama en el pensamiento de Althusser la aparición de Spinoza. Este otro estructuralismo le permite desmarcarse del humanismo marxista. Puesto al revés, es a partir de una cierta apropiación de Marx, que pone énfasis en tratar al todo social como una articulación de distintos niveles de prácticas irreductibles, que Althusser echa mano del concepto de causalidad inmanente. El estructuralismo inmanentista es el terreno que le da sentido, vía el problema del término a doble función, a la aparición de Spinoza, puesto que hace a las prácticas estructuras.

Es decir, un orden del orden estructural no es más que un conjunto de diferencias que explican la posibilidad de sus más variadas actualizaciones y *solo eso.* La estructura última consiste en esa sintaxis que se muestra en sus actualizaciones. Las reglas invariantes, como dice Pouillon, no son más que las reglas de la variabilidad posible. Entendemos la siguiente propuesta de Piaget en esta misma dirección. Dice:

> Si lo propio de las totalidades estructuradas deriva de sus leyes de composición, son, pues, estructuras por naturaleza, y esa constante dualidad, o más precisamente bipolaridad de propiedades, de ser siempre a la vez estructurantes y estructuradas, explica el éxito de la noción que, como la del ñ o r d d e e n ò C o u r n o t (é) a s e g u r inteligibilidad por su ejercicio mismo. Ahora bien, una actividad estructurante sólo puede consistir en u n s i s t e m a m a c c i o ñ t e r s a ò n s (f é o) r d e l a s p o r e s o ñ e l e s t r u c t u r a s e s s u e s t r u c t u r a c i · n (é) e l s i s solidario de una construcción de conjunto jamás terminada, y que deriva de los límites de la formalización. Es decir, hemos supuesto el hecho de que un contenido es siempre la forma de un contenido inferior, y que una forma es siempre un contenido para las formas superiores (Piaget, 1971: 120).

Por tratarse de un conjunto de reglas de transformación, que como explica Pouillon, tan solo consisten en una variable respecto de otras (aunque estas otras sean las estructuras posibles que se desprenden de la estructura de las estructuras), estas reglas son un sistema de diferencias con las estructuras a las que podría dar lugar, las reglas de la variabilidad posible. Si se pretende consecuente, una estructura última no podría encontrarse separada de las estructuras a las que puede dar lugar, dado que su carácter de estructura hace que exista solo allí donde se opone a otras.[137]En ese sentido comprendemos las palabras de Piaget respecto de que el ser de una estructura es su estructuración, pues eso es lo que explica que toda estructura pueda ser pensada tanto como una forma -separable de lo que forma- como un contenido ïproducida por otra estructura, en este caso, definible por sus diferencias con otras estructuras. Fourtounis señala:

> the structure does not have any existence prior to, behind, above, beyond, in a word *transcending* its effects, namely, the practice that it determines. There is no ontic or ontological gap between the cause and its effects, between structure and social reality. The structure is not the equivalent of an internal essence, of which the external phenomenon would be empirical social reality; neither is it a system of f u n d a m e n t a l c o n t r a d i c t i o n s ò ñ u n d e r l y i n g a n e p i p h e n o m e n a l s u r f a c e o f s o c i a l a n t i t h e s e s , w h i c h i t w i l l r e s o l v e b y i t s v e structure cannot be thought of as determined and fixed independently of its actualizations: *the structure exists only in, and through, its actualizations*; the structure is *always-already actualized*. Therefore, it is not indifferent to its own actualizations, which amount to its modifications (Fourtounis, 2015. Impreso).

[137] Insistimos, aunque esas otras sean aquellas a las que ella puede dar lugar su condición de estructura la obliga a definirse por su diferencia de otras.

Toda estructura es a la vez una variante de alguna que la permite y productora de distintas posibles estructuras. En su calidad de estructuradas, vimos que aquella que la estructura se presenta en ella. En su carácter de estructurante, no solo se define por su capacidad para producir otras estructuras, sino que es su diferencia con aquellas otras que *puede engendrar* lo que la delimita como estructura estructurante. No hay, así, estructura fuera de otras estructuras. Se las piense como estructuras reales o meros modelos heurísticos, *no es posible separar, por su propia definición, a una estructura de aquellas otras que la crean o que ella crea.* Esto porque una estructura consiste en una serie de diferencias entre elementos que dota de sentido a los elementos que en ella se relacionan. E s c r i b e M a n i g l i e r : ñ t h e t e r m s y m b o l i function (that of communication), as to a certain type of being, the being of differential and positional entities whose identities depend on their oppositional relations and structural positions within a system ò(Maniglier, 2010: 56).[138]Pues bien, a no ser que se piense a la estructura de estructuras como sustraída al juego oposicional que define a todo término por sus relaciones, ésta debe ser pensada también como determinada por su propia posición como estructura de estructuras. Es decir, como siempre-ya modificada por los propios efectos estructurales a los que da lugar.

Este estructuralismo de corte inmanentista es el que permitirá ubicar las coordenadas del problema que Althusser tematizará a la hora de elucidar el estatuto de la estructura económica como causa ausente/presente en sus efectos. Será el problema del término a doble función, aquel término que se encuentra excluido de la estructura pero a la vez incluido como uno de sus efectos, que tematizaremos en nuestro próximo capítulo. En éste, pretendemos ubicar la crítica de Althusser al humanismo e historicismo marxista y precisar qué consecuencias tiene pensar, frente a aquellas tradiciones, al todo social acorde con el pensamiento de Marx como la articulación de distintas instancias. Otro modo de decir que, tras pensar a las prácticas como estructuras y no como el enriquecimiento de principio que se mantiene el mismo en su propio enriquecimiento, a Althusser se le plantea la pregunta por el tipo de unidad de estas distintas prácticas. Esta pregunta, situada en el estructuralismo, es la que intentará resolver de la mano de Spinoza. Así, frente a la recuperación de ciertas lecturas de Hegel por el humanismo y el historicismo marxista, Althusser se apoya en una vertiente del estructuralismo, consecuencia de lo cual es la aparición de la causalidad inmanente spinozista. El

[138] T r a d u c i m o s : ñ e l t ® r m i n o s i m b · l i c o r e f i e r e n o t a n t o a un cierto tipo de ser, el ser de entidades diferenciales y posicionales, cuyas identidades dependen de sus r e l a c i o n e s o p o s i c i o n a l e s y d e s u s p o s i c i o n e s e s t r u c

concepto de sobredeterminación encierra justamente este movimiento de confluencia entre la problemática estructuralista y la causalidad inmanente spinozista.[139]

Jean Pouillon, trae nuevamente a escena a Lévi-Strauss diciendo:

> El estructuralismo no es un formalismo. Por el contrario, inquiere sobre la distinción entre la forma y la materia y no hay materia alguna que *a priori* le resulte inaccesible. Como escribió C. Lévi-Strauss, la forma se define por oposición a un contenido que le es exterior; pero la estructura no tiene contenido, es el contenido mismo, aprehendido en su organización lógica concebida como propiedad. Por consiguiente, es indispensable mostrar que la noción de estructura no mutila la realidad (Pouillon, 1975: 15).

La estructura es el contenido mismo. Su consistencia, a su vez, solo es tal en la medida en que se diferencia de alguna otra, pues, a no ser que la propia estructura sea a-estructural, está sometida al mismo principio que afecta a los elementos que estructura. En este sentido interpretamos las palabras de Derrida: el centro se encuentra dentro de las estructuras, no fuera. Por eso el centro es tan solo una función, función que nace con el juego de las estructuras, no antes ni fuera de este juego. Dicho de otro modo, la estructura de estructuras es una estructura entre otras, es la unidad que son capaces de tener las estructuras entre sí. Ahora bien, como toda identidad bajo la ontología diferencial, esta es el producto de la diferenciación. La identidad del centro como centro, lo que nosotros llamamos estructura de estructuras, es también el producto de su oposición a otro elemento, que en este caso son otras estructuras.[140]Una estructura, entonces, supone siempre otras, tal y como un elemento supone a los demás, dado que la ontología diferencial que sostiene al estructuralismo afirma que la identidad se define por la oposición.[141]

Partiendo de que una estructura última explica la posibilidad de su actualización en muchas otras, nos encontramos con que esa estructura no existe más que diferenciándose de esas otras (y entonces *con* ellas) y por eso es tanto una forma que las explica como un contenido respecto de ellas. Dice Lévi-Strauss:

> Se nos permitirá insistir en este punto, que resume toda la diferencia entre formalismo y estructuralismo. Para el primero, los dos ámbitos deben estar

[139] Como dijimos, en los capítulos III y IV mostraremos el pasaje existente entre el concepto de sobredeterminación y el de proceso sin sujeto ni fines. En el terreno de este concepto nos preguntaremos si Spinoza ofrece una alternativa a Hegel allí donde Althusser pretende situarla y trazaremos algunas de las consecuencias que se siguen del planteo althusseriano.

[140] Solo hay centro porque hay otras estructuras; estas otras estructuras, por poner un centro, se constituyen en elementos. Es el juego mutuo entre estas dos modalidades lo que Althusser tematiza al pensar la inmanencia de las estructuras a sus efectos. En este problema nos internaremos a partir del capítulo II.

[141] Cfr. Maniglier, 2010: 55-63.

> absolutamente separados porque sólo la forma es inteligible y el contenido no es sino un residuo desprovisto de valor significante. Para el estructuralismo esta oposición no existe: no hay por un lado lo abstracto y por el otro lo concreto. Forma y contenido son de la misma naturaleza y merecen el mismo análisis. El contenido extrae su realidad de su estructura, y lo que se llama forma en el estudio de las estructuras locales en que consiste el contenido (Lévi-Strauss, 1969: 136).[142]

La búsqueda de una estructura última que explique la estructuración de diversos ámbitos de la vida (social y natural) permite mostrar que esta estructura última no puede ser una simple forma aplicable a cualquier contenido, dado que no es absolutamente separable de ese contenido al que se aplica porque se define por su diferencia con ese contenido y se modifica en su actualización bajo cierto contenido. No existe primero la estructura y luego el contenido que ella toma; existe la estructura tomando la forma de un cierto contenido, su estructuración. Con lo cual, no podría más que repetirse bajo una forma que la hace mutar.

Consideramos que la ontología diferencial en la que se afirma la problemática estructuralista nos conduce a esta conclusión: no hay estructura de estructuras u orden del orden antes de la estructuración o del ordenamiento. Es decir, no hay posibilidad de pensar una estructura u orden general fuera de la actividad de estructuración u ordenamiento. La estructura de estructuras solo es tal por y con las estructuras que estructura. No hay producción de unas estructuras por otras que mantenga intactas a las estructuras productoras porque por definición no hay estructura en singular.

Hemos partido de pensar al estructuralismo como un método. Tras ver que esto supone la existencia de una matriz universal que se repite en diversos objetos y realidades, hemos analizado qué puede ser esta estructura universal pensada bajo aquella ontología diferencial que habita la teoría del signo de Saussure. La ontología en cuestión nos muestra que la estructura de estructuras, el centro, no cobra identidad como centro más que por su oposición a otras estructuras. Es decir, que el centro es el resultado de juego de las estructuras, es el tipo de unidad disjunta[143]que se presenta entre las estructuras.

[142] Este pasaje del trabajo de Lévi-Strauss muestra el acierto de la posición de Viveiros de Castro. Tal y como ocurre en el estructuralismo, hay en la obra de Lévi-Strauss una tensión al tratar a la estructura de estructuras: como principio trascendente o como regla de la variabilidad posible, inmanente a sus efectos.

[143] Althusser utiliza esta noción en Filosofía y Ciencias Humanas. Cfr. Althusser, 2 texto publicado en en la *Revue de l´enseignement philosophique* XIII, 5 (junio-julio 1963). Tomamos esta información de Romé, 2013: 29.

Tras las huellas del estructuralismo.

Nuestro objeto a lo largo del rodeo por el estructuralismo ha sido plantear que es posible abordarlo como problemática a partir de la interrogación sobre el modo en el que se comporta una estructura de estructuras. Así, hemos emplazado una distancia al interior de esta problemática entre un estructuralismo formalista y aquel que piensa a la estructura de estructuras en permanente desplazamiento, como inmanente a sus efectos. Sin embargo, no creemos que el estructuralismo formalista no pertenezca a la problemática en cuestión. Como ya hemos afirmado, consideramos que lo que hace a la unidad de la problemática estructuralista es el tipo de preguntas, y ambas respuestas lo son de un mismo tipo de interrogación: ¿Cómo determina a sus efectos la estructura de estructuras? Las siguientes palabras de Althusser, muestran que esta pregunta, que identificamos como una de las que unifican al estructuralismo como problemática, es aquella que pretende responder el concepto de sobredeterminación. Dice:

> *¿por medio de qué concepto o de qué conjunto de conceptos puede pensarse la determinación de los elementos de una estructura y las relaciones estructurales existentes entre estos elementos de una estructura y las relaciones estructurales existentes entre estos elementos y todos los efectos de estas elaciones, por la eficacia de esta estructura? Y a fortiori, ¿por medio de qué concepto o de qué conjunto de conceptos puede pensarse la determinación de una estructura subordinada por una estructura dominante? Dicho de otra manera, ¿cómo definir el concepto de causalidad estructural?* (Althusser y Balíbar, 1985: 201).

Althusser se lanza a responder esta pregunta, y el concepto de sobredeterminación la condensa porque afirma que la estructura de estructuras solo existe en y con sus efectos. Es decir, que les es inmanente, que el centro se constituye como centro en el juego de las estructuras, que no está ni por fuera de ellas, ni antes de ellas. En otras palabras, que el centro no es trascendente a las estructuras. Nuevamente, el problema que se le presenta a Althusser es dar cuenta de la imposible exterioridad de la estructura a lo que ella estructura. De ahí que la estructura no puede ser completamente interior a lo que estructura -debe tener un afuera al que aplicarse, debe ser diferente de otras para poder estructurarlas- ni absolutamente exterior ipues se define como estructura estructurante a través de las estructuras estructuradas.

Nuestra hipótesis es que el concepto de sobredeterminación, concepto que condensa el modo en el que Althusser piensa al todo social marxista, se sostiene en la problemática estructuralista, por apoyarse en la ontología diferencial. La crítica de Althusser al estructuralismo, crítica que hemos visto de la mano de Montag y repite los términos de la que le dirige al humanismo, gravita, según consideramos, en torno a la posibilidad de

emplazar una distancia al interior del estructuralismo, distancia que nos permite asir un estructuralismo que sostiene y se tuerce con la intervención althusseriana en él. El objeto de nuestro rodeo por la problemática estructuralista ha sido inscribir una distancia en él a partir del tipo de interrogación que creemos que puede mostrarla, la de la pregunta por la estructuralidad de la estructura.

Comenzamos nuestro primer capítulo con la crítica althusseriana al humanismo y al historicismo marxista. Vimos que ella se daba, principalmente, en dos frentes. En primer lugar, se enfocaba en el carácter teleológico en el que caen estas concepciones. Su faceta más profunda, sin embargo, se mostraba al desandar las consecuencias que ambas tradiciones tienen a la hora de conceptualizar el todo social pensado por Marx. Allí Althusser señalaba la deuda teórica que tienen estas dos tradiciones con una cierta lectura de Hegel. Esta lectura, para el filósofo francés, reduce la complejidad del todo social, convirtiéndolo en el despliegue de un principio simple, sea este la dialéctica, la autoproducción del hombre en el trabajo o la praxis histórica. Así, el historicismo y el humanismo marxista comprenden la causalidad que rige a las prácticas que conforman al todo social bajo la matriz leibniziano-hegeliana de la causalidad expresiva, en la que una determinación desarrolla sus propias contradicciones manifestándose en los más variados ámbitos de la vida social, pero trascendiéndolos a todos. Es decir, en la que una determinación (una contradicción en el caso de Hegel, que es el que aquí importa) permanece encerrada sobre sí misma al tomar múltiples formas fenoménicas, o se desenvuelve utilizando a sus manifestaciones como las formas que expresan un cierto momento de su devenir.

Bajo esta matriz, según Althusser, se le quita toda especificidad y relevancia al conjunto de prácticas que ofician como los fenómenos en los que se manifiesta la contradicción o práctica fundamental. Sea un cierto tipo de práctica o la praxis en general, de este modo cualquier actividad es reductible a ser la manifestación de un principio que la trasciende.

El punto de partida de la crítica de Althusser es una nueva concepción de la práctica, en la que se asume el carácter irreductible de cada una de las que configuran al todo social. En otras palabras, en la que se afirma que no existe la práctica en general, que toda práctica es ya una específica y se caracteriza por una cierta estructura. La pregunta, entonces, es: ¿qué forma de unidad tienen estas prácticas? ¿Cómo se articulan para reproducir el todo social que conforman? Esta pregunta es la que intenta contestar el

concepto de sobredeterminación y hemos mostrado que es la que sostiene a la problemática estructuralista, toda vez que Althusser asume que cada nivel de práctica es asimismo una estructura delimitada. De ahí el rodeo que realizamos por el estructuralismo para mostrar que una vertiente de esta problemática asume que toda estructura, también una estructura de estructuras, es inmanente a sus efectos. Ubicar a Althusser en esta vertiente nos permite mostrar la necesidad de la aparición de la causalidad de corte spinozista como la forma con la que dar cuenta de la determinación entre prácticas sociales. Así, confluyen en Althusser el marxismo, como aquel que brinda el horizonte fundamental de interrogación (pues recordemos que se trata de dar cuenta del todo social pensado por Marx frente al modo en el que se lo apropian el humanismo y el historicismo), la ontología diferencial estructuralista, como la matriz con la que pensar la especificidad de las prácticas sociales, y a partir de esta ontología la causalidad inmanente como la cifra que preside la relación entre estructuras. La crítica al humanismo y al historicismo se resuelve en el concepto de sobredeterminación, en el que confluyen estas tres propuestas.

En nuestro próximo capítulo, precisaremos esta confluencia. Mostraremos que el problema del término a doble función es la vía por la cual Althusser se apropia de la causalidad inmanente spinozista. Esto es, a partir de ese problema teórico, mostraremos que la resolución que Althusser le da lo ubica en la estela del estructuralismo inmanentista, de aquel que piensa a la estructura como causa que existe en tanto efecto de ella misma. Así, enfatizaremos que el concepto de sobredeterminación consiste en una intervención de Althusser en el marxismo, intervención que rechaza ciertos efectos de la lectura de Hegel propia del humanismo y del historicismo marxista, apoyada en el cruce entre el estructuralismo y la filosofía de Spinoza.

Esto último nos permitirá pasar, en nuestro tercer capítulo, al tratamiento del concepto de proceso sin sujeto ni fines, que será el terreno en el que interrogaremos si la operación althusseriana sobre la filosofía de Hegel encuentra en Spinoza un instrumento teórico con el que ser movilizado. Puesto de otro modo, una vez mostrados los efectos de la apropiación de Spinoza por parte de Althusser, pasaremos a interrogarnos si constituye efectivamente una vía con la que desmarcar a Marx de ciertos aspectos de la filosofía de Hegel, lo cual equivale a la vez a señalar cuál fue su deuda teórica positiva con el filósofo nacido en Stuttgart. Como hemos especificado, esta interrogación tendrá por terreno el concepto de proceso sin sujeto ni fines, que, según Althusser mismo, se sostiene en un modo de comprender el todo social pensado

por Marx. Avancemos entonces sobre el concepto de sobredeterminación, que es el que nos permitirá ubicarnos en ese terreno.

Capítulo II: "Causa de la estructura"[144]

En el capítulo anterior, señalamos la existencia de una ontología diferencial que habita el pensamiento de Saussure. A partir de esta ontología, indicamos también la existencia de dos vertientes en el estructuralismo: una que piensa a la estructura como un principio que permanece igual a sí mismo al producir efectos, emanándolos desde el exterior, y otra que entiende a la estructura como modificada por los efectos que ella genera. Es decir, que la entiende como presa de los elementos que determina, en permanente movimiento y alterada por aquello que determina.

Dijimos, inmediatamente, que la pregunta por el modo en el que una estructura determina sus efectos es exactamente la que realiza Althusser para pensar al todo social acorde con el trabajo de Marx. Esto es, dado que Althusser piensa al todo social como la articulación de diferentes prácticas estructuradas, la cuestión que cabe elucidar es el tipo de unidad que pueden tener dichas prácticas, la forma en la que ellas se determinan asignándose una eficacia específica para reproducir al todo que conforman. Este tipo de interrogación condensa una crítica a la totalidad social pensada por Hegel, totalidad presidida por la causalidad espiritual o expresiva, repetida a su vez como matriz por el humanismo y el historicismo marxista. Así, el concepto de sobredeterminación se presenta como alternativa crítica a dicha concepción, sostenido por un tipo de interrogación propia del estructuralismo.

En la primera parte del presente capítulo, acompañaremos a Althusser en su definición del concepto de sobredeterminación. Nos detendremos sobre dos planos que conforman a este concepto: la dominancia entre prácticas y su fusión como coyuntura.

Una vez esto realizado, intentaremos exponer que, por tratar a los niveles de prácticas como estructuras, y apoyándose en la ontología diferencial alojada en el pensamiento de Suassure, la pregunta por la unidad/determinación de dichas estructuras da lugar al problema del término a doble función, el cual se funda en la siguiente interrogación: si toda definición de una estructura, y por ende de la que determinará a las demás, es diferencial, ¿cómo puede dicha estructura adquirir el atributo de causa de la estructura si existe a partir de la misma estructura que causa? ¿Cómo puede determinar aquello que la determina como causa? Este problema, que brota a partir de la ontología diferencial estructuralista, es el que Althusser responde con la causalidad inmanente de corte spinozista.

[144] Tomado de de Ípola, 2007: 86.

En el último apartado del capítulo, justificaremos nuestro rodeo por el estructuralismo, así como de la necesidad de la demarcación que hemos realizado en él. Mostraremos que la causalidad inmanente spinozista es la respuesta que encuentra Althusser a un problema balizado por el estructuralismo, el del término a doble función. Dicha respuesta ubica al filósofo francés dentro de la vertiente inmanentista del estructuralismo que hemos demarcado, aquella que piensa a la estructura como presa de los efectos que genera y no como un principio que se sustrae a la configuración que se sigue de ella. La intervención althusseriana en el estructuralismo, de este modo, se levanta como una alternativa a la matriz hegeliana con la que el humanismo y el historicismo pretenden dar cuenta del todo social planteado por Marx.[145]

Nuestro segundo capítulo tiene por objeto sentar las bases de la concepción de Althusser del todo social. Dicha concepción, mostraremos a partir del próximo capítulo, es la que sustenta un modo de comprender la historicidad de este todo social. Así como el concepto de sobredeterminación nuclea qué entiende Althusser por determinación entre prácticas, el de proceso sin sujeto ni fines lo hace con su comprensión de la historicidad. En el ámbito de este concepto nos preguntaremos cómo es que Spinoza se yergue como un instrumento teórico con el que pensar un proceso histórico sin sujeto ni finalidad asignada de antemano. Es decir, cómo es que Spinoza se ofrece como instrumento teórico con el que separar -y unir- a Hegel de Marx.

Como veremos más adelante, Spinoza permite, para Althusser, hacer abstracción de la teleología ínsita en el pensamiento de Hegel. Abstraída esta teleología, queda lo que Marx le debe: la concepción de la historia como proceso sin sujeto ni fines. Ahora bien, para Althusser, la concepción de la historicidad, condensada en el concepto de proceso sin sujeto ni fines, depende del modo en el que se conceptualice al todo social. Con lo cual, para arribar al concepto de proceso sin sujeto ni fines, es menester detenerse en el de sobredeterminación, que es el que lo sostiene. Al mismo tiempo, la centralidad de la figura de Spinoza, creemos nosotros, aparece en el concepto de proceso sin sujeto ni fines. Por eso es que cuestionaremos la operación althusseriana con Spinoza en ese terreno a partir del próximo capítulo.

[145] Vale recordar al respecto que, según Fausto, el estructuralismo y la dialéctica afirman operatorias disímiles para la totalidad que intentan pensar, lo cual va en la línea de lo que aquí sostenemos en la medida en que decimos que es el estructuralismo el que convoca en Althusser a la figura de Spinoza como crítica a la causalidad que el filósofo francés identifica en la totalidad hegeliana. Es decir, para nosotros, Althusser mismo separa al estructuralismo de la dialéctica, toda vez que, vía el primero, se acerca a la figura de Spinoza, cuya causalidad inmanente se opone a la que identifica como hegeliana, la expresiva. Cfr. Fausto, 1997.

Comenzaremos el recorrido que trazaremos en este acápite abordando la intervención de Althusser en el marxismo. Recordemos, para darle mayor sustento al punto, cuál es la diferencia que él identifica entre la totalidad hegeliana y el todo objeto del pensamiento de Marx.

> *La sobredeterminación del todo social: la recuperación del índice de eficacia de cada instancia del todo.*

Althusser define al concepto de sobredeterminación como el modo en el que se vinculan las distintas instancias que conforman al todo social. Afirma que:

> la ñcont[enta]e dlasi relacionesnleòproducción y las fuerzas productivas, R.S.] es inseparable de la estructura del cuerpo social todo entero, en el que ella actúa, inseparable de las condiciones formales de su existencia y de las *instancias* mismas que gobierna; que ella es ella misma *afectada*, en lo más profundo de su ser, por dichas instancias, determinante pero también determinada en un solo y mismo movimiento, y determinada por los diversos *niveles* y las diversas *instancias* de la formación social que ella anima; podríamos decir: *sobredeterminada* en su principio (Althusser, 2004: 81)

Cabe destacar que Althusser reconoce que este concepto lo ha tomado de otras disciplinas.[146]Específicamente, ha sido empleado por Freud para dar cuenta del mecanismo de elaboración del sueño, en el cual elementos de menor valor psíquico se muestran con mayor preponderancia en el contenido onírico manifiesto, apareciendo con el mismo protagonismo en él que aquellos de mayor intensidad. Al mismo tiempo, refiere Freud a ciertos elementos del sue¶o como ñsobredeterminad esto que pueden ser la condensación de un manojo de ideas latentes.[147]

El primer señalamiento que cabe realizar es que por sobredeterminación Althusser apunta a reconocer cómo la contradicción principal que encierra el todo social, la propia de la instancia económica, no existe por fuera de cómo ella es al mismo tiempo determinada por aquello que determina.

> De ellos se desprende la idea fundamental de que la *contradicción Capital-Trabajo no es jamás simple, sino que se encuentra siempre especificada por las formas y las circunstancias históricas concretas en las cuales se ejerce.* Especificadas por las formas de la superestructura (Estado, ideología dominante, religión,

[146]El concepto en cuestión ha sido motivo de disputas. Jacques Alain Miller se arroga su creación. Sin embargo, el t®rmino ñsobredeterminaci·nò no pertenderrotero de estas disputas en Althusser, 2002b: 235. Para el tratamiento de este concepto por Freud, Cfr. Freud, 1985: 315-350.

[147] Natalia Romé desarrolla con precisión y rigor cómo estas sugerencias de Freud balizan el camino de la interpretación del significante flotante llevada a cabo por Lacan. En este mismo sentido es que señala el ligamen que el concepto de sobredeterminación tiene con el psicoanálisis. Cfr. Romé, 2010: 126. También se puede recuperar el tratamiento que Laplanche y Pontalis, psicoanalistas franceses, han dado a este concepto en de Ípola, 2007: 86.

> movimientos políticos organizados, etc.); especificadas por la situación histórica interna y externa que la determina en función *del pasado nacional mismo*, por una parte (*contexto mundial existente*, por la otra (Althusser, 2004: 86).

Aquí nuevamente se nos muestra el punto de ruptura de Althusser con lo que caracteriza como totalidad hegeliana. No hay instancia social que exista por fuera de su especificación por las demás, por lo cual, no hay economía fuera del modo en el que esta se encuentra sobredeterminada por la instancia política (por ejemplo). No hay simplicidad de una práctica que luego se en no hay definición posible de ninguna práctica por fuera de sus diferencias con las otras, diferencias siempre actuales, siempre especificadas, siempre dependientes de circunstancias históricas. Asimismo, no hay instancia que se limite a reflejar lo que ocurre en otras, pues este reflejo supone que alguna instancia adquiere consistencia por fuera de su ser-reflejada. Toda instancia es la forma en la que incide su contradicción con las demás sobre ella misma. En su forma clásica, Althusser ha presentado a la sobredeterminacion del todo social marxista del siguiente modo:

> *Esta reflexión sobre las condiciones de existencia de la contradicción dentro de ella misma, esta reflexión sobre la estructura articulada dominante que constituye la unidad del todo complejo dentro de cada contradicción*, he aquí el rasgo más profundo de la dialéctica marxista, aquel que trate de expresar anteriormente a través del concepto de «sobredeterminación» (Althusser, 2004: 170-171).

La totalidad marxista consiste en la unidad de las instancias, unidad en la cual cada instancia se define por el modo en el que ella misma refleja sobre sí su relación con todas las demás. Al mismo tiempo, la unidad de todas ellas no es más que el modo en el que cada una de las instancias recibe la relación que tiene con el resto. El supuesto que sostiene a la sobredeterminación del todo social es que ninguna instancia consigue su unidad con las demás eliminando su propio índice de ef marxista esté sobredeterminado supone que cada una de las instancias que en él se relacionan tiene su propia consistencia, su propia carnadura, su propia densidad (y por eso no pueden ser tratadas, ninguna de ellas, como fenómeno de otra).

Como veíamos, este principio se opone a aquel identificado por Althusser como centro neurálgico de la concepción hegeliana de la totalidad, aquella en la cual no existe independencia de cada instancia que conforma el todo más que para reflejar, cada una de igual modo, una esencia que las utiliza para mostrarse, para aparecer. A eso, Althusser, tal como hemos señalado, lo llama la indiferencia de toda diferencia entre instancias. Frente a este tratamiento, dice Althusser:

> el todo hegeliano posee un tipo de unidad ñ e s p i e n i l a t q u e a t o d a s las diferencias sólo son planteadas para ser negadas, siendo, por lo tanto, indiferentes; en la que no existen jamás por sí mismas, en la que sólo tienen la apariencia de una existencia independiente y, no manifestando jamás sino la unidad de ese principio simple interno que se enajena en ellas, son prácticamente iguales entre sí, como fenómeno enajenado de este principio. Ello significa afirmar que la totalidad hegeliana: 1) no está realmente, sino en apari e n c i a , a r t i c; 2) l a e d a e n ñ e s f su unidad no consiste en su misma complejidad, es decir, en la estructura de esta complejidad; 3) que, por lo tanto, carece de esta estructura dominante (Althusser, 2004: 171-171).

La estructura marxista es compleja porque está articulada en esferas. Esto supone que entre la esferas o instancias que la componen hay alguna(s) de ellas que domina(n) a las demás. Esta dominancia nos remite a la existencia de toda contradicción en su especificación respecto del resto (más adelante lidiaremos con las consecuencias que esto trae aparejado para la definición althusseriana de *coyuntura*). Dice Athusser:

> Si toda contradicción se sitúa dentro de un todo complejo estructurado dominante, no se puede pensar el todo complejo fuera de sus contradicciones, fuera de su relación de desigualdad fundamental. Dicho de otra manera, cada contradicción, cada articulación esencial a la estructura, y la relación general de las articulaciones en la estructura dominante, constituyen otras tantas condiciones de existencia del todo complejo mismo (é) l a e s t r u c t u r a d d e l a s t o d o , l a contradicciones esenciales y de su estructura dominante, constituye la existencia misma del todo (Althusser, 2004: 169-170).[148]

Vemos que la totalidad marxista, totalidad sobredeterminada, requiere que cada una de las instancias que la integran[149] sean exteriores entre sí, pero al mismo tiempo esta exterioridad se supere dado que las instancias no existen más que en su diferenciación-especificación-articulación con las otras. La exterioridad entre las instancias es paralela y correspondiente a su mutua imbricación, a su reflejo sobre sí mismas de las relaciones que mantienen -por lo tanto de su exterioridad- con las otras. La exterioridad, decimos, es una con la interioridad, con la necesidad de las demás instancias que esta exterioridad reclama. La dominancia es exactamente el título que Althusser le pone a esta condición

[148] Cabe aclarar que en todos estos pasajes, cuando hablamos de contradicciones o instancias estamos hablando de prácticas específicas. Cuando Althusser apunta a una instancia en su diferenciación y en su relación con las otras, se refiere a que no hay prácticas específicas (ideológicas, económicas, jurídicas, políticas, etc.) que se definan sin que otras de ellas intervengan; que no existen relaciones económicas que no sean al mismo tiempo políticas, y a la vez se diferencien de ellas; que no hay relaciones jurídicas que no se vinculen con prácticas políticas o científicas; que no hay prácticas científicas por fuera de su separación-vinculación con prácticas ideológicas, etc. Althusser no se limita a expresar que todo condiciona a todo (lo que resulta una apariencia y es propio, aunque para nada exclusivo, del sentido común). Por el contrario, intenta asir cómo distintos tipos de prácticas se relacionan, dotando a algunas de ellas de un lugar dominante en la reproducción de una forma específica de orden social.

[149] Comenzamos a vislumbrar que las instancias no integran (y de ahí la incomodidad de este verbo) algo que existe por fuera de ellas, como si para las primeras se tratara de ingresar en un espacio que las precede. El todo es el conjunto de las instancias en su articulación, *y nada más que esto.* De cualquier forma, dedicaremos un apartado específico a tramitar esta dificultad, principalmente señalada por los abordajes spinozistas de la obra de Althusser.

que cruza al todo sobredeterminado: el (in)mediato vínculo que toda instancia tiene con las demás como condición de su propia existencia.[150]

Althusser, rechaza así, como hemos señalado, todo intento de hacer de la superestructura un recipiente pasivo de la determinación por las relaciones económicas. Pero, al mismo tiempo, se trata para él de no caer en una suerte de teoría de los factores que suponga que cada una de las instancias que conforman el todo social aportan su eficacia específica para reproducir el modo de producción capitalista, partiendo de la base, así, de que entre ellas no se teje ningún tipo de vínculo que haga a alguna la que domine o condicione el desarrollo de las otras. Es por esto que Althusser no retacea la eficacia propia de la instancia económica, señalándola como determinante, aunque en última instancia.[151]

Al mismo tiempo, siendo inherente al concepto de sobredeterminación la necesidad de la dominancia de determinadas instancias por otras, Althusser escapa tanto a la teoría de los factores como a un énfasis desmedido en la potencia de las instancias superestructurales en el análisis tópico marxista. Remarca en 1966:

> cada estructura social comprende, como lo expuso Marx, el conjunto articulado de los diferentes niveles o instancias de esa estructura: la infraestructura económica, la superestructura jurídico-política y la superestructura ideológica. La teoría de la historia o el materialismo histórico es la teoría de la naturaleza especifica de esa totalidad estructurada y por tanto del conjunto de sus niveles y del tipo de articulación y determinación que los vincula entre sí (Althusser, 1972: 39).

El concepto de sobredeterminación, entonces, cae de lleno en el materialismo histórico, pues explica el tipo de articulación que rige entre la base y la superestructura.[152]

---

[150] Este enunciado puede perfectamente ser puesto al revés: la mediatez del vínculo de toda instancia con las demás refiere a que la identidad de cualquiera de ellas supone el reflejo sobre sí de este vínculo. Así, esta situación hace que el vínculo sea inmediato y la definición de su identidad, por el contrario, mediata. Sin embargo, la mediatez del vínculo en cuestión, entonces, responde a que ninguna instancia puede tener un lazo inmediato con las demás, pues su propia definición no es inmediata. Las resonancias hegelianas de esta propuesta de Althusser son señaladas, contra el propio filósofo, por Zizek, quien abiertamente expresa que el concepto de sobredeterminación se apoya en Hegel . Cfr. Zizek, 2006: 66. Para el tratamiento del propio Hegel de este problema Cfr. capítulo de su *Fenomenología del Espíritu.* Cfr. Hegel, 2006: 71-81.

[151] Más adelante desarrollaremos el punto.

[152] En nuestra interpretación, el concepto en el que nos enfocamos también forma parte de lo que Althusser denomina Materialismo Dialéctico o filosofía marxista. No nos introduciremos en este tema porque supone la explicitación de una densa trama argumental que recorre a los escritos de Althusser. Sin embargo, nos apoyamos en Karsz, 1970: 106 y Romé, 2010: 102 y 113.

La sobredeterminación o causalidad estructural

A lo largo de este apartado nos propondremos mostrar cómo el concepto de sobredeterminación intenta atender lo que más arriba hemos señalado como un problema implicado en el concepto de *estructura* mismo, el de su modo de estructurar aquello que estructura o el de su presencia en lo estructurado. Es decir, una vez presentado qué entiende Althusser por sobredeterminación, es menester exponer por qué este concepto aparece en el marco de la problemática estructuralista, toda vez que se propone dar cuenta del modo en el que una estructura de estructuras determina a aquellas que la componen. Este problema dará lugar al del término a doble función, instancia en la cual aparecerá la causalidad inmanente spinozista como la respuesta al modo en el que estas estructuras toman unidad. Así, el rodeo a través del estructuralismo conduce a la figura de Spinoza, que se levanta como una toma de posición frente a la matriz hegeliana a la hora de pensar el todo social acorde con el trabajo de Marx.[153]Nos ocuparemos con más detenimiento de esta intervención de Althusser en la relación Hegel-Marx a través de Spinoza en el terreno del concepto de proceso sin sujeto ni fines. Ahora bien, dado que Althusser afirma que la concepción de la historicidad, que es la que sintetiza el concepto de proceso sin sujeto ni fines, depende de la que se tenga sobre el todo social, que es la que aborda el concepto de sobredeterminación, avancemos en el análisis de este último concepto.

Althusser define a la instancia económica de la formación social sobredeterminada por el modo de producción capitalista como una *estructura* (habíamos visto que Badiou propone que todas las instancias son estructuras). La pregunta, entonces, es: ¿qué implica para el todo social en tanto articulación de instancias, que éstas sean *estructuras*? Dice Althusser:

> Encontramos aquí los resultados de los otros estudios de esta obra: a saber, que la estructura de las relaciones de producción determina *lugares* y *funciones* que son ocupados y asumidos por agentes de la producción, que no son jamás sino los ocupantes de estos lugares, en la medida en que son los ñportadores ò(Träger) de estas funciones. Los verdaderos ñ s u j (en el sentido de sujetos constituyentes del proceso) no son, por lo tanto, estos ocupantes ni sus funcionarios, no son, contrariamente a todas las a p a r i e n c i a s , a l a s d ñ l a v i d e n c i a s ò a n t r o p o l o g ² a individuos en general, el sujeto, ni lo sino los hombres re
> *definición y la distribución de estos lugares y de estas funciones. Los verdaderos "sujetos" son estos definidores y esos distribuidores: las relaciones de producción*

[153] En los siguientes capítulos veremos que esta causalidad inmanente da lugar a la pregunta acerca de la historicidad del todo social en cuestión. Así, la sobredeterminación se mostrará como la clave para pensar la historicidad, lo cual se condensará en el concepto de proceso sin sujeto ni fines. La figura de Spinoza es la que conduce, en este trabajo, el pasaje de uno a otro problema, del todo social a su historicidad.

> (y las relaciones sociales políticas e ideológicas). Pero como no son relaciones, no se deberían pensar en la categoría de *sujeto* (Althusser y Balíbar, 1985: 194).

Vale recordar aquí las siguientes palabras de Deleuze respecto de qué se entiende por determinación por una estructura:

> Los elementos simbólicos se encarnan en los seres y objetos reales del dominio considerado; las relaciones diferenciales se actualizan en las relaciones reales entre estos seres; las singularidades son otros tantos lugares en la estructura, que distribuyen los roles o actitudes imaginarias de los seres u objetos que vienen a ocuparlos (Deleuze, s.f: 7)

y prosigue

> En todo caso siempre, los elementos simbólicos y sus relaciones determinan la naturaleza de los seres y objetos que vienen a encarnarlos [realizarlos, sostenerlos], mientras que las singularidades forman un orden de los lugares que determina simultáneamente los roles y actitudes de estos seres en tanto que los ocupan. La determinación de la estructura se acaba así en una teoría de las actitudes que expresan su funcionamiento (é) toda determinación entraña una distribución de puntos singulares. Pero por ejemplo: los valores de relaciones diferenciales se encarnan en especies, mientras que las singularidades se encarnan en las partes orgánicas correspondientes a cada especie. Las unas constituyen variables, las otras funciones. Las unas constituyen en una estructura el dominio de las apelaciones, las otras, el de las actitudes (Deleuze, s.f: 8).[154]

La instancia económica es una estructura porque consiste en una serie de relaciones que distribuyen lugares que, al ser ocupados, asignan determinadas singularidades. El auténtico distribuidor de estas funciones son las *relaciones.* Es por ser un conjunto determinado de relaciones que la instancia económica es una estructura, y es por ser una estructura que no se puede hablar de sujetos que la formen sino que la ocupen, asumiendo las funciones que ella asigna. Decimos entonces, recuperando a Deleuze, que solo hay prácticas, en tanto conjunto de funciones o roles y actitudes imaginarias de los agentes, en la medida en que éstos son ocupantes de estructuras. Éstas estructuras se encarnan[155] en encarnaciones de individuos reales, portadoras, reiteramos, de funciones y actitudes imaginarias que estas estructuras producen.[156]

---

[154] En el artículo en cuestión, se propone construir un concepto de estructura común a diversos abordajes estructuralistas, entre los que se cuenta el de Althusser. De ahí el nombre de su artículo.

[155] Más adelante plantearemos qué podemos entender por encarnación, o si, en todo caso, resulta fructífero pensar la presencia de una estructura en. Como ya vimos en nuestro primer capítulo, los hombres no ingresan a estructuras que los preceden. Las prácticas de los hombres son ya estructuras, por lo cual, si se quisiera tomar para este concepto la idea de encarnación, debería aclararse que no hay antecedencia de las estructuras respecto de las prácticas en las que toman forma.

[156] Escribe Fourounis: "this ideological bearer of the structure is, *ipso facto*, the instance in which the structure of the social actualisation of the social structure. As we have seen, this becoming element-and-effect of the structure, and, ipso facto, the actualisation of the structure, is characterised by that peculiar always-already temporality. And it is here precisely, where ideology is crucially involved in the immanent character of

Consideramos que Althusser, aquí, elabora su concepto de estructura bajo la estela del estructuralismo lingüístico, en particular en dos aspectos: la estructura como conjunto de relaciones y como distribuidora de ocupantes de los lugares que ella misma asigna. Se trata, en definitiva, de, como indican corresponden a los ocupantes y funcionarios de una *estructura*. Para decirlo de una vez: se trata de la forma de la determinación de una instancia sobre las prácticas de los agentes que la sostienen. Consideramos ajustado, allí donde Deleuze habla de actitudes imaginarias y roles, tomar la referencia althusseriana en clave de prácticas específicas.

Una instancia determina a las prácticas que la componen dado que consiste en una serie de relaciones que prescriben el modo en el que sus ocupantes, justamente, la realizan. Se trata de tomar a toda práctica, del nivel que se quiera, pues recordemos que toda práctica tiene la estructura de una producción, como el producto de las relaciones que se tejen entre a) los hombres y las condiciones bajo las que producen y; b) los hombres entre sí.[157]Es entonces la relación entre estas relaciones lo que constituye la estructura de la instancia que se quiera. Resume Althusser:

---

structural causality. The structure is actualised through ideology ï and, as we just saw, since the structure exists only in and by its actualisations, there is no structure without ideology. Ideology is here the very life of structural causality, it is immanence itse immanent cause and its effects, it is the annulled interface between the structure and the structured social reality. Ideology is t-already, the instance where humans are always-already of the al already effects of the social structure, its most necessary elements, through which it is always-already actualised (Fourtounis, 2013: 45). Traducimos el p convertirse en elemento-portador de la estructura es, *ipso facto*, la instancia en la que la estructura de las prácticas sociales se convierte en 'real': es la propia realización de la estructura social. Como hemos visto, este convertirse en elemento-y-efecto de la estructura, y, ipso facto, la actualización de la estructura, se caracteriza por esa peculiar temporalidad del siempre-ya. Y es aquí, precisamente, donde la ideología está crucialmente implicada en el carácter inmanente de la causalidad estructural. La estructura está actualizada mediante la ideología - y, como acabamos de ver, dad que la estructura existe solamente en y por sus actualizaciones, no hay estructura sin ideología. La ideología es aquí la vida misma de causalidad estructural, es la inmanencia misma: 'interviene' en el punto de fuga entre la causa inmanente y sus efectos, es la interfaz anulada entre la estructura y la realidad social estructurada. La ideología es la ó instancia ô en la que los seres humanos son siempre-ya efectos de la estructura social, su elemento más necesario, a través del cual está siempre-ya actualizada (y por lo tanto existe)ò. Como vemos, en la estela de Deleuze, Four agentes, la ideología por él conceptualizada, son las formas inmanentes en las que se resuelve la determinación de las estructuras. Así, según Fourtounis, y creemos que su concepción se ajusta a la propuesta althusseriana, no hay estructuras sin ideología, puesto que, como las estructuras existen solo en sus efectos, la forma en la que las estructuras existen son las prácticas y las representaciones que los agentes se hacen sobre ellas.

[157] Pareciera que nos circunscribimos a lo que ocurre con la práctica económica, sin embargo, el propio Althusser descarta esp*ráctica* in general pnte leremos todo proceso Dice: ñPor transformación de una materia primada dada determinada en un producto determinado, transformación efectuada por un trabajo humano determinado, utili toda práctica así concebida el momento (o el elemento) determinante del proceso no es la materia prima ni el producto, sino la práctica en sentido estricto: el momento mismo del trabajo de transformación, que pone en acción, dentro de una estructura específica, hombres, medios y un método técnico de utilización de los medios (é) La pr§ctica social encierra, adem§s

> Las relaciones de los agentes de la producción entre sí son el resultado de las relaciones típicas que ellos mantienen con los medios de producción (objeto, instrumento), y de su distribución en grupos definidos y localizados funcionalmente en sus relaciones con los medios de producción por la estructura de la producción (Althusser y Balíbar, 1985: 191).

Estamos en condiciones de realizar un ligero desplazamiento desde la definición de práctica(s) de la que partimos. Si redefinimos los elementos que conforman a toda práctica no ya como 1) el objeto al cual se aplican; 2) los medios de producción con los que cuentan y 3) las relaciones bajo las que se produce sino reagrupando 1) y 2) bajo la categoría a) que más arriba indicábamos, estamos en condiciones de pensar que toda práctica consiste en el concentrado de una relación de relaciones: aquellas que nuestra categoría a) (los hombres y las condiciones bajo las que producen: objetos a los que se aplican y medios con los que cuentan) tiene con b) (los hombres entre sí).[158]

Lo que aquí buscamos mostrar es que se trata de relaciones que singularizan a los elementos que estructuran, *y este era exactamente el caso para la estructura del lenguaje*. Se trata del mismo tipo de operatoria estructural para ambos análisis. Se trata, entonces, de *estructuras*. Allí donde la estructura del lenguaje produce significado, p r o d u c i e n d o p o r e s t o a l H o m b r e c o m o ñ p e r m estructuras producen personificaciones que soportan lo que los verdaderos sujetos distribuyen como prácticas. Allí y aquí nos enfrentamos a *relaciones* que son los verdaderos *sujetos, sujetos que distribuyen, configuran, operan, asignan a los hombres en ellas.* P u e s a s ² c o m o l o s s i g n i f i c a n t e s ñ s i g n i f a la estructura que los produce como elementos del lenguaje, aquí la estructura

práctica política que en los partidos marxistas ya no es considerada como espontanea, sino que es organizada sobre la base de la teoría científica del materialismo histórico, ya que transforma su materia prima, las relaciones sociales, en un producto determinado (nuevas relaciones sociales); la práctica ideológica (la ideología ya sea religiosa, política, moral, jurídica, artística, transforma también su objeto: la ó c o n c i e n c i a ô d e l o s h o m b r e s) y , p o r ¼ l t i m o , l a p r a

[158] E s t o e s l o q u e A l t h u s s e r s e ¶ a l a , *materiales* del proceso, aquí: de producción, donde se expresa la naturaleza especifica de la relación que el hombre tiene con la naturaleza, debemos ahora estudiar las condiciones *sociales* del proceso de producción: *las relaciones sociales de producción*. Estas nuevas condiciones conciernen al tipo específico de relaciones que existen *entre los agentes de la producción*, en función de las relaciones que existen entre estos agentes, por una parte, y los *medios materiales* de producción, por otra. Esta precisión es capital, ya que *las relaciones sociales de producción no son bajo ninguno concepto, reductibles a simples relaciones entre los hombres, a relaciones que pondrían en discusión sólo a los hombres, y por lo tanto, a las variaciones de una matriz universal, la intersubjetividad* (é) L a s r e l a c i o n e s s o c i a l e s d e p r o en escena *sólo a los hombres* , s i n o q u e p o n e n e n e s c e n a *agentes* d e l ó c o m b i n a c proceso de producción y a las *condiciones materiales* d e l p r o c e s o d e p r o d u c c i · n ò (A 1985: 188). Retener de estas definiciones su validez para cualquier instancia nos permite recordar que jamás Althusser ha reformulado su concepción de la práctica como intervención en un espacio dado. Nuestra insistencia sobre las condiciones sobre las que se desarrolla toda práctica, creemos, intenta hacer justicia a este postulado althusseriano y por eso lo consideramos perfectamente pertinente para lo que ocurre en instancias ajenas a la económica.

sobredeterminada es la que singulariza, la que especifica qué podremos comprender, por ejemplo, como práctica económica. En pocas palabras, no hay prácticas a las cuales las estructuras se les sobreimpriman, sino que la propia especificidad de una práctica es ya la materia prima de la transformación de otra estructura. Demos nuevamente la palabra a Althusser:

> si el campo de los fenómenos económicos ya no es este espacio plano, sino un espacio profundo y complejo, si a los fenómenos económicos que están determinados por su *complejidad* (es decir, su estructura) ya no se les puede aplicar, como antaño, el concepto de causalidad lineal, se precisa otro concepto para dar cuenta de la nueva forma de causalidad requerida por la nueva definición del objeto de la economía política, por su ñcomplejo, esdecir,ò por su determinación propia: la *determinación por una estructura* (Althusser y Balíbar, 1985: 199).

Esta determinación es la que el concepto de sobredeterminación intenta pensar:

> Se trata, en este texto [el texto al que refiere Althusser son los Grundrisse de Marx, R.S] de la determinación de ciertas estructuras de producción subordinadas por una estructura de producción dominante, por lo tanto, de la determinación de una estructura por otra estructura, y de los elementos de una estructura subordinada por la estructura dominante, por lo tanto, determinante. He tratado recientemente de dar cuenta de este fenómeno por medio del concepto de sobredeterminación, tomado del psicoanálisis, y se puede suponer que esta transferencia de un concepto analítico a la teoría marxista no fue un empréstito arbitrario, sino necesario, ya que en los dos casos lo que está en discusión es el mismo problema teórico: ¿con qué concepto pensar la determinación sea de un elemento, sea de una estructura, por una estructura? (Althusser y Balíbar, 1985: 203).

El concepto de sobredeterminación pretende dar respuesta a un problema que cruza lo que hemos delimitado como problemática estructuralista y esto en el sentido de que habita a ésta la pregunta por cómo una estructura determina a sus elementos, cómo actúa ella otorgándole a cada uno de ellos lo que con Deleuze y Fourtounis hemos denominado rol o actitud imaginaria y de la mano de Althusser hemos pensado como tipo de práctica (y su eficacia en la reproducción del orden social. Recordemos que un todo social asigna un índice de eficacia para su reproducción a cada una de las instancias que la conforman, y éstas consisten en la estructura de una práctica en su diferencia con las otras).

Volvamos sobre la cita con la que comienza nuestro primer capítulo: ñSolo prácticas en función de sus diferencias[159]ò. Althusser, al referirse a las condiciones bajo las cuales siempre-ya existe la instancia económica, apunta a la misma realidad: no se puede definir a una instancia más que por sus diferencias con las otras. Nosotros planteamos que, del mismo modo, no se puede delimitar a un signo más que por su

[159] Karsz, 1970: 37.

oposición a los otros. Se trata para ambas realidades de una misma operatoria: una serie de diferencias que permiten delimitar una identidad.[160]En el caso de la estructura simbólica, esta identidad es un signo. En el de una estructura social, lo que se delimita son estructuras parciales. A eso referimos cuando apuntamos que signa a la problemática estructuralista la pregunta por la forma de presencia de una estructura en sus elementos.

Althusser produce un concepto que se propone delimitar y contribuir a solucionar el siguiente problema teórico, a partir de tratar a cada una de las instancias sociales como estructuras y al todo social como una estructura de estructuras. Escribe:

> *¿por medio de que concepto puede pensarse el tipo de determinación nueva, que acaba de ser identificada como la determinación de los fenómenos de una región dada por la estructura de esta región?* De manera más general: *¿por medio de que concepto o de que conjunto de conceptos puede pensarse la determinación de los elementos de una estructura y las relaciones estructurales existentes entre estos elementos y todos los efectos de estas relaciones, por la eficacia de esta estructura? Y a fortiori, ¿por medio de que concepto o de que conjunto de conceptos puede pensarse la determinación de una estructura subordinada por una estructura dominante? Dicho de otra manera, ¿Cómo definir el concepto de causalidad estructural?* (Althusser y Balíbar, 1985: 201).

Causalidad estructural es, en este contexto, sinónimo de sobredeterminación. Ambos refieren a cómo una estructura opera sobre los elementos que la conforman. Para el caso del todo social, se trata de pensar cómo es posible que las distintas instancias que lo integran (vale recordar, se trata de tipos de prácticas en sus diferencias) se articulen de tal modo que alguna de ellas sea la que asigna a cada una de las otras un nivel de eficacia específico para la reproducción del todo social. De otro modo, se trata de pensar el tipo de funcionamiento de una tópica en la cual algunos de sus elementos -que son ya estructuras-, subordinan la eficacia de otros para la reproducción de la tópica. Escribe Althusser:

> Hablar de temporalidad histórica diferencial es, pues, obligarse absolutamente a situar el *lugar* y a pensar en su propia articulación la *función* de tal elemento o de tal nivel en la configuración actual del todo; es determinar la relación de articulación de este elemento en función de los otros elementos, de la estructura en función de otras estructuras, es obligarse a definir lo que ha sido llamado su *sobre-determinación* o su *sub-determinación* en función de la estructura de determinación del todo, es obligarse a definir lo que, en otras palabras, podríamos llamar e1 *índice de determinación, el índice de eficacia* en el cual el elemento o la estructura en cuestión están actualmente afectados en la estructura de conjunto del todo. Por *índice de eficacia* podemos entender el carácter de determinación más o menos dominante o subordinado, por lo tanto, siem p r e m § s o m e ,ndo u n ñ p a r a d · j i elemento o de una estructura dada, en el mecanismo actual del todo. Y esto no es

[160] Cfr. Maniglier, 2010: 55-62.

> otra cosa que la teoría de la coyuntura, indispensable para la teoría de la historia (Althusser y Balíbar, 1985: 116).

Intentaremos precisar este problema a partir de cómo piensa Althusser lo que denomina *coyuntura.*

Una estructura a-dominante

Vemos hasta aquí que Althusser pretende pensar el tipo de todo social que es inherente al trabajo de Marx. Para ello, nos presenta al concepto de sobredeterminación como aquel que da cuenta de la articulación entre diferentes instancias, instancias que no son más que tipos de prácticas estructuradas. Vemos también que pensar a estas instancias como estructuras nos enfrenta a la necesidad de concebir que una estructura determine la eficacia propia de las otras en la reproducción del todo social. A este problema Althusser lo denomina el de la causalidad estructural. En resumidas cuentas, la causalidad estructural o la sobredeterminación es un modo de conceptualizar el tipo de unidad del todo social que Marx intenta pensar. Ambos conceptos refieren a la asignación de un lugar, una función y una eficacia por parte de una instancia del todo al resto de las que lo conforman.

Ahora bien, veíamos que la instancia determinante (al igual que la determinada; tomamos el caso de la determinante porque presenta el punto que perseguimos mostrar con mayor claridad) no puede definirse ni anteriormente ni más allá de las diferencias que tiene con las otras instancias, que ella determina (por eso es que una instancia es una estructura, pues lo único que la define respecto de las otras es su diferencia con ellas). A esta realidad Althusser apuntaba al señalar que no existe una instancia fuera de las condiciones que la sitúan (por lo mismo que el todo no existe por fuera de las relaciones que las instancias tejen entre sí). Esta misma realidad es la que precisa lo que piensa como *coyuntura.* La siguiente cita de Althusser baliza el camino que nos proponemos desandar:

> Pongamos como ejemplo este todo estructurado que es la sociedad. de producción no son un simple fenómeno de las fuerzas de producción: son al mismo tiempo un su condición de existencia; la superestructura no es un mero fenómeno de la estructura, es al mismo tiempo su condición de existencia (Althusser, 2004: 170).

Que la superestructura sea la condición de existencia de la estructura implica que no existe estructura sin superestructura, dado que es imposible delimitar qué es la estructura sin contraponerla con la superestructura. Esto es lo que implica la definición de un tipo de práctica en su oposición a las otras. Escribe Althusser:

> Cuando Lenin invoca el alma del marxismo que es el *análisis concreto de una situación concreta*; cuando Marx, Engels, Lenin, Stalin y todo Mao explica *depende de las condiciones*; cuando Lenin da cuenta de las circunstancias de Rusia de 1917; cuando Marx (y toda la tradición marxista) explica a través de miles de ejemplos que, según el caso, es tal o cual contracción la que domina, etc., hacen uso de un concepto que puede aparecer *empírico*: estas "condiciones", que a la vez son las condiciones existentes y las condiciones de existencia de un fenómeno considerado. Ahora bien, este concepto es esencial al marxismo, justamente, porque no es un concepto empírico: la comprensión, un concepto *teórico*, fundado en la esencia misma del objeto: el todo complejo siempre-ya-dado. Estas condiciones no son, en efecto, sino la existencia misma del todo en un *momento actual* determinado, político, es decir, la relación compleja de condiciones de existencia reciprocas entre las articulaciones de la estructura de un todo. Por ello es teóricamente posible y legítimo hablar de *momento* como de aquello que permite comprender "sólo" que la Revolución estalle y triunfe en Rusia, en China, en Cuba, en el 17 en el 49, en el 58, y no en otra parte; y no en otro momento (Althusser, 2004: 171-172).

Como vemos, no se trata de análisis escolásticos o especulativos. Se trata de analizar al todo social como un conjunto de estructuras y su articulación, en su condensación como momento actual.[161] Esta articulación es la que sugiere que está inscripto en la forma de comprender el todo social propia del pensamiento "existencia" no se limiten a ser meras ci contradicción fundamental entre capital y trabajo. Estas condiciones de existencia, esta forma política, esta fracción de clase dominante en el aparato del Estado, este pasado nacional, esta presencia del partido de la clase obrera en el ejército, esta situación militar de las fuerzas revolucionarias, esta distribución demográfica entre el campo y la ciudad, este arsenal militar del que disponen las Fuerzas Armadas, estas formas ideológicas determinadas, estas leyes específicas, etc., no son tan solo condiciones a través de las cuales se abre paso generosamente la contradicción fundamental entre capital y trabajo. Estas condiciones forman parte con pleno derecho del todo social en cuestión, y especifican a la contradicción fundamental, haciéndola tomar un aspecto determinado en el "momento actual" de Pues n su especificación, fuera de las "condicion contradicciones secundarias por fuera de su relación con la contradicción entre capital y

[161] No se nos escapa que Althusser, en tanto filósofo comunista, intenta pensar esta cualidad del todo social para intervenir políticamente en ella. De hecho, el concepto de coyuntura implica esta intervención, tomando a la práctica política como el lugar en el que atacar la unidad del todo, para transformarla. Esta unidad tiene por condición el desplazamiento y la condensación, que a su vez tienen por supuesto que la instancia que ocupe el papel dominante pueda variar. Ahora bien, para que la instancia dominante pueda variar, según Althusser, es menester que cada una de ellas adquiera consistencia específica y no se limite a ser la "expresión" de las otras. De ahí que para sostiene la posibilidad de que varíe qué instancia ocupará el lugar dominante dentro del todo social sobredeterminado Cfr. Althusser, 2004: 179.

trabajo) en las que existe, y son esas condiciones concretas y determinadas -actuales- la existencia del todo.

El todo no puede definirse por fuera de estas formas concretas en las que existe. Estas formas concretas son el todo mismo en un momento de su desarrollo, le pertenecen por principio y, por lo tanto, refieren a la estructura de este todo que determina cuáles de estas condiciones son determinantes y cuáles son determinadas, sin que por ello estas últimas resulten prescindibles, superfluas o redundantes. Todas estas condiciones hacen al momento actual ser lo que efectivamente es, dado que, insistimos, no hay instancia determinante de este momento actual por fuera de su especificación por las dominadas.

Reiteramos, eso es lo que comprendemos como *"*la reflexión, en la contradicción misma, de sus condiciones de existencia, es decir, de su situación en la estructura dominante del todo complejo*",*[162]la imposibilidad de asir la condición de una instancia dentro del momento actual sin referirla a las otras. Ahora bien, esto nos obliga a pensar que el juego de esa existencia en la contradicción se inscribe en que se articulan las diversas instancias.

Si Althusser pretende no hacer de estas condiciones específicas otras tantas contingencias *exteriores* con las que tiene que lidiar el todo social hasta superarlas, sino la forma concreta en la que este todo existe -y por lo tanto forman parte con pleno derecho de él, le son interiores-, debe estar inscripto en él cierto mecanismo que pueda hacer de estas formas concretas (a grandes rasgos, la forma específica de la superestructura) partes suyas, sin por eso ponerlas en pie de igualdad con la instancia que, en principio, es la determinante: la instancia económica. Más claro aún, si se pretende incluir el peso específico de las superestructuras como condiciones que delimitan (y definen) a la estructura, para no convertir a todas las instancias en igualmente eficaces para la reproducción -o transformación- del todo en cuestión, se debe conservar como propio de este todo que la unidad de las instancias reserve una eficacia mayor a alguna o algunas de éstas. A eso llama Althusser que la estructura de este todo, su modo de articulación, su forma de unidad, conserve la dominancia como una de sus características (siendo entonces esta dominancia una forma de existencia de este todo, sin la cual no hay todo) y que, al mismo tiempo, esta dominancia admita un índice de eficacia específico a las condiciones que la circunscriben. Escribe Althusser:

[162] Althusser, 2004: 173.

> La sobredeterminación designa la calidad esencial siguiente en la contradicción: la reflexión, en la contradicción misma, de sus condiciones de existencia, es decir, de su situación en la estructura dominante del todo complejo. Esta situación no es unívoca. No es ni la sola [sic] de derecho (aquella que ocupa en la jerarquía de instancia en relación con la instancia determinante: la economía de la sociedad) ni su sola [sic] de hecho (su, en cada etapa considerada, dominante o subordinada), sino *la relación de esta situación de hecho con esta situación de derecho*, es decir, la relación misma que hace de esta situación de hecho *una "variación" de la estructura, dominante, "invariante" de la totalidad* (Althusser, 2004: 173).

Althusser elabora un concepto que contiene de su cambio de índice de eficacia, sin hacer a este juego ilimitado por principio. Así, el momento actual debe poder pensarse como una variante de una estructura invariante, estructura condensada en el concepto en cuestión.[163] Subraya Althusser:

> Sólo ella [la sobredeterminación de la estructura del todo social inherente a la problemática marxista. R.S.] permite comprender las variaciones y las mutaciones concretas de una complejidad estructurada como lo es una formación social (la única que hasta ahora ha sido sometida a la práctica marxista), no como variaciones y mutaciones accidentales producidas por las "condiciones exteriores" sobre un todo estructurado fijo, sus categorías y su orden fijos (en esto consiste el mecanicismo), sino como reestructuraciones concretas inscritas en la esencia, el "juego" de cada contradicción; en esencia, el "juego" de las articulaciones de la estructura compleja dominante que se refleja en ellas (Althusser, 2004: 174).[164]

La tarea que se le impone a Althusser, frente al mecanicismo marxista, es pensar una forma de articulación que, aunque conserve que siempre alguna instancia resulta la dominante y otras las dominadas (de ahí que esté inscripto en la estructura la dominación de alguna instancia y de ahí también la desigualdad entre éstas respecto de la eficacia de cada una de ellas en la reproducción del todo social en cuestión, la correspondiente a la formación social cuyo eje constituye el modo de producción capitalista), no asigne de antemano el lugar dominante a una instancia en particular y, al

[163] Más adelante mostraremos que esta estructura es inmanente a sus efectos, con lo cual se encuentra modificada por aquello que estructura. Esto ubica a Althusser, y a su apropiación de la filosofía de Spinoza, en la vertiente inmanentista del estructuralismo.

[164] Queda claro que uno de los blancos de la crítica del concepto que estamos analizando es aquel marxismo que supone que la transformación del modo de producción capitalista se produce por el mero desarrollo de la técnica con la que se produce. Esto supondría que todas las instancias tienen su lugar previo asignado por las relaciones económicas, resultando accesorias las condiciones en las que estas relaciones toman forma. Dice el propio filósofo: *economicismo* (o mecanicismo), verdadera tradición marxista, el que establece de una vez y para siempre la jerarquía de las instancias, fija a cada una su esencia y su papel y define el sentido univoco de sus relaciones; él identifica para siempre los papeles de los actores, siendo incapaz de concebir que a necesidad del proceso consiste en el intercambio de los papeles según las circunstancia

mismo tiempo, circunscribir las posibilidades de este juego para no perder el papel determinante de la instancia económica.[165] Recalca Althusser:

> si esta distinción [la que Mao produce entre contradicción principal y secundaria y aspecto principal y secundario dentro de una contradicción, R.S.] es esencial a la práctica y a la teoría marxista, es porque, observa Mao, es requerida para hacer frente a la realidad concreta, la realidad de la historia que viven los hombres, para dar cuenta de una realidad donde reina la identidad de los contrarios, es decir: 1) el paso, en condiciones determinadas, de un contrario al lugar de otro, el cambio de papeles entre las contradicciones y sus aspectos (llamaremos a este fenómeno de sustitución *desplazamiento*); 2) la fusión de los contrarios en una unidad real (llamaremos a este fenómeno *condensación*) (Althusser, 2004: 174-175).

Saúl Karsz, siguiendo a Badiou y a Althusser, desarrolla a este respecto una distinción que consideramos esclarecedora. Indica que la posición dominante es la de aquella práctica que organiza la forma específica de la articulación presente. Ahora bien, qué práctica específica sea la dominante en una coyuntura depende del desplazamiento y condensación de la práctica determinante en última instancia. De ahí que la práctica determinante pueda operar como tal a través de algún tipo de práctica que la represente, constituyéndose ésta en la dominante en una coyuntura específica. La práctica determinante de la articulación en cuestión aparece efectuada, entonces, a través de alguna instancia específica que ocupa en la coyuntura el espacio dominante. Así, la coyuntura es el resultado del juego inscripto como posibilidad en esta articulación,[166] juego determinado por una instancia específica pero cuya condensación en una unidad, en una estructura presente, en un momento actual, tiene a una instancia, que puede ser ella misma u otra,[167]como la dominante.

La distinción entre determinante y dominante permite de ese modo retener a la variación coyuntural como un producto de la invariancia del mecanismo de la articulación entre niveles, mecanismo presidido en última instancia por la estructura económica. Siendo la

[165] Como hemos insistido, no se trata para Althusser de afirmar la determinación del todo social por la esfera económica -aunque sea en última instancia- por una suerte de saludo reverencial a la figura de Marx sino para desmarcarse de todo intento de teoría de los factores, en la que cada elemento es definible por sí mismo y luego choca con el resto. Sostener la figura de la determinación implica evadir todo análisis atomista de la constitución del todo social para sostener la inherente desigualdad de sus elementos.

[166] Como vemos, la coyuntura es la forma de existencia del todo en un momento particular. Esta forma de existencia consiste en una articulación de instancias, en la que, si bien no todas gozan del mismo índice de eficacia para reproducir el todo, no queda circunscrito ni predeterminado cuál será la instancia dominante de la coyuntura. Creemos que de este modo, hacemos justicia a la propuesta de Matheron de tratar a las coyunturas (*conjoncture*, en francés) como conjunciones (*conjonction*), como articulaciones de elementos desiguales que no pierden su especificidad al conformar un todo, todo que actúa como una unidad, distribuyendo jerarquías. Cfr. Matheron, 1994: 19.

[167] El hecho que pueda ser ella misma es lo que vislumbra el problema del término a doble función, problema que trataremos en el punto siguiente de este capítulo

sobredeterminación del todo el mecanismo e
que, en la coyuntura a la que da lugar, no clausura de antemano la posibilidad de hacer de otra instancia que la económica la dominante, sin por eso renegar de la determinación de este juego. Se nos impone, entonces, exponer qué entiende Althusser por determinación en última instancia.

Consideramos que, en principio, lo que Althusser se propone retener es que la práctica económica, como hemos venido señalando de modo esporádico, limita el estructura, limita, por determinar, la eficacia propia del resto de las instancias, su lugar y función dentro de la estructura del todo. Escribe:

> He aquí los dos extremos de la cadena: la economía determina, *pero en última instancia*, a la larga dice Engels, el curso de la Historia. Para ver este cu paso a través del mundo de las formas últimas de la superestructura, de las tradiciones locales y de los acontecimiento aquí lo que es necesario denominar: *acumulación de determinaciones eficaces* (surgidas de las superestructuras y de circunstancias particulares nacionales e internacionales) *sobre la determinación en última instancia por la economía* (é) Es necesario entonces ir hasta el fin y decir que esta sobredeterminación no está basada en situaciones aparentemente singulares y aberrantes de la historia (por ejemplo, Alemania), sino que es *universal*. Jamás la dialéctica económica juega al *estado puro*. Jamás se ve en la Historia que las instancias que constituyen a 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 (Althusser, 2004: 92-93).

La práctica económica determina en última instancia el lugar, el índice de autonomía y la función del resto de las instancias que conforman el todo social.[168] En su actualización coyuntural, la práctica económica realiza su función jerárquica asignando al resto de las instancias (entre las que se cuenta a ella misma) un papel específico: sea el dominante, sea el secundario, etc. Asimismo, las instancias que forman la superestructura gozan de autonomía relativa respecto de la instancia económica, funcionando como condiciones de existencia de la práctica determinante a partir de una especificidad propia.[169]

[168] Hasta aquí habíamos hablado de la determinación de una instancia por otras y de los tipos de prácticas como estructurados en instancias (instancias gobernadas por las relaciones entre las relaciones de los hombres entre sí y la de los hombres y sus condiciones de existencia). Solo a la luz del problema del término a doble función tiene sentido diferenciar práctica de instancia, para hacer de la práctica un principio a-estructural y a la instancia a esa misma práctica pero ya interior a la estructura de estructuras en la que consiste el todo social. Sobre el final, sin embargo, veremos que solo hay prácticas estructuradas siempre que una práctica quede excluida de la estructura, para causarla. Por lo cual, la práctica tiene un doble estatuto: en tanto práctica estructurada, -instancia- y en tanto práctica a-estructural, causa de la estructura.

[169] De la mano de este enfoque, podemos, como ejemplo, decir que el estado de la acumulación de capital determina en última instancia a las formas políticas, pero estas formas guardan su nivel de consistencia puntual que no se reduce a ser una manifestación de lo que ocurre en la instancia económica sino que

El término a doble función en tanto "problema de todo estructuralismo".

Alain Badiou, en un texto que data de 1967, plantea un problema al concepto de coyuntura que en nuestro contexto resulta fundamental reconstruir. Badiou parte de que producir el concepto de la articulación de las distintas instancias -siendo él el que sugiere denominar instancia a un tipo de práctica *una vez* que se articula con las restantes- es asignarle a cada una de ellas su grado de independencia-relación-dependencia con las dem§s. Dice: ñen un es
la asignación de los espacios así determinados, una instancia privilegiada: aquella cuyo concepto es imprescindible para pensar la *eficacia* respectiva de las dem
1970: 267). Ahora bien, ve²amos que este
constituye la forma concreta en la que las instancias se relacionan, ocupando una de ellas el papel dominante asignado por la práctica determinante en última instancia, es lo que Althusser denomina coyuntura. Veíamos, asimismo, que Althusser no otorgaba a todas las prácticas un mismo peso en la asignación a una instancia específica del papel dominante en la coyuntura. De ahí que la práctica económica determine en última instancia el juego de la coyuntura. Continúa Badiou:

> es evidente que la coyuntura cambia; con esto queremos señalar que la misma es el concepto de las *formas de existencia* del todo estructurado, y no el de la variación de esas formas. Para situarnos de lleno en la hipótesis máxima, admitiremos que todo *tipo coyuntural* queda definido por la instancia que desemp
> prin(PM p 219) òpráctica dominante-; así, se puede concebir todo tipo de coyuntura: coyuntura-a-dominante política (crisis en el Estado), ideológica (combate anti-religioso como el del siglo XVIII), económica (gran huelga), científica (ruptura decisiva, como la física galileana), etc. Luego, es necesario determinar la invariante de estas variaciones, *el mecanismo de producción del efecto de coyuntura* que se identifica con el *efecto de existencia del todo*. Llamaremos determinación a la producción de este efecto (Badiou, 1970: 268).

Como hemos destacado, lo que Althusser -y aquí Badiou-, está intentando pensar es un concepto de articulación del todo que no selle de antemano la preponderancia de la práctica económica en la reproducción del orden social y que, al mismo tiempo, no suponga que las prácticas que lo conforman son átomos sin mayor relación entre sí. Se trata, como muestra Badiou, de determinar la invariante de las variaciones coyunturales, variaciones en las que distintas instancias sociales pueden adquirir una relevancia mayor

---

contribuyen, por su propia especificidad, a reproducir las relaciones capitalistas de un modo preciso. Así, el curso de la acumulación de capital se explica por las coordenadas específicas de las formas políticas, en la medida en que el momento actual de la acumulación no puede explicarse sin estas condiciones concretas de existencia. Las superestructuras contribuyen a la reproducción del orden social de un modo que les es propio, no derivado de las relaciones económicas, aunque estas las determinen en última instancia. El concepto que permite pensar ambos polos de la cadena es el de sobredeterminación, cuya culminaci·n es el de ñmomento actualò o coyuntura, la variación (o dominancia) que la sobredeterminación habilita.

que las otras, ya sea para poner en jaque al orden o para reproducirlo. La invariante en cuestión es la determinación en última instancia por la práctica económica de aquella instancia que ocupará este rol dominante en la coyuntura.

Cabe recordar que una instancia, habíamos indicado, se define por su lugar en la estructura del todo, lugar que, por principio, se delimita en función de las diferencias que cada instancia tiene con las otras. El lugar de una instancia está definida por la relación específica que mantiene con las otras instancias en la estructura articulada de lo social. Con lo cual, no hay instancias antes de su articulación con las otras, así como no hay definición posible de una instancia por fuera de las condiciones que la delimitan. En la estructura social no hay más que diferentes prácticas-instancias y lo que hay de específico en los objetos y condiciones que conforman una instancia importa menos que las otras instancias a su alrededor. Las instancias son simplemente el nombre de esa red de relaciones, los nodos que teje ese conjunto de diferencias, y nada más que eso.[170] Con lo cual, no hay instancias previamente a su integración en una totalidad, cosa que ya veíamos en la definición del concepto de sobredeterminación. Pero entonces, ¿cómo puede determinar una instancia al todo si solo existe siempre-ya formando parte de él, a través de su diferenciación con y de otras instancias? Badiou propone, para atender a esta dificultad, la distinción entre práctica e instancia. Un mismo tipo de práctica puede determinar al todo, y al mismo tiempo constituirse en una instancia del todo que ella determina. Dice:

> Se puede suponer que *uno* de los términos de la combinación social (en esta oportunidad término *invariante*) opera en su forma compleja el recubrimiento articulado de *dos* funciones: la función de instancia -que se relaciona con el todo estructurado jerárquicamente- y la función de *práctica determinante*, que (en) la historia real se ejerce en las permutaciones del papel principal entre la economía, la política (PM, 219), en una palabra: en el desplazamiento de la dominante y la fijación de la coyuntura. Semejante práctica, al modo de la Naturaleza spinozista, sería a la vez estructurante y estructurada, ubicándose en el sistema de posiciones que ella misma determina. Sin embargo, en *tanto*

[170] Giorgos Fourtounis afirma que lo que distingue a una práctica es su materialidad, entendida esta como el objeto al que se aplica. Cfr. Fourtounis, impreso: 22. Nuestra objeción es que el objeto de cada práctica, por ser parte de su estructura (en la que también se cuentan las relaciones entre los hombres y las relaciones de los hombres con los diferentes objetos a los que se aplican), depende de los objetos a los que se aplican las otras prácticas estructuradas. Es decir, cada práctica tiene un objeto de acuerdo al objeto de las otras.
El caso de la práctica política es particularmente claro: solo puede hablarse de práctica política una vez que los hombres son libres, pues no hay especificidad de la esfera política separada de la económica en donde la producción se organiza bajo relaciones de dependencia personal. Cfr. Marx, 2004 y Marx, 1967. En otras palabras, que la práctica política tenga un objeto delimitado de la económica solo es explicable por la estructura general del todo social, cosa que Althusser señala. Con lo cual, no alcanza afirmar que lo que distingue a una práctica es el objeto al que se aplica: ese objeto se encuentra determinado-asignado por la estructura de estructuras. En ese sentido es que decimos que lo que distingue a una práctica estructurada de otras es su lugar en la estructura de estructuras.

> *determinante* permanecer; puesto que no estaría *presente* en la constelación de las instancias, sino solo *representado* (é) existe *práctica* una *determinante*, y esta es la *práctica "económica"* (mejor aún: la práctica cuyos límites son la naturaleza y los bienes de uso). Presentemos atención a la absoluta originalidad del *tipo de causalidad* de la determinante: pensada como principio de la determinación, la práctica económica *no existe*; en el todo-articulado-a-dominante (único existente efectivo) solo figura la instancia económica, representante de la práctica homónima. Pero también este representante es presa de la determinación (é) la causalidad de la pr causalidad de una ausencia sobre un todo ya estructurado en el que aquella está representada por una instancia (Badiou, 1970: 269-270).

Dado que lo único existente es la coyuntura, y en ella solo hay instancias, la pregunta es, ¿qué determina la eficacia de cada instancia dentro del todo? La respuesta que habíamos visto es que la que determina esta eficacia es la práctica económica. Pero si asumimos que ñsólo hay prácticas en funci·n

> determinar la relación de articulación de este elemento en función de los otros elementos, de la estructura en función de otras estructuras, es obligarse a definir lo que ha sido llamado su *sobre-determinación* o su *sub-determinación* en función de la estructura de determinación del todo, es obligarse a definir lo que, en otras palabras, podríamos llamar el *índice de determinación, el índice de eficacia* en el cual el elemento o la estructura en cuestión están actualmente afectados en la estructura de conjunto del todo, (Althusser y Balíbar, 1985: 116)

entonces la instancia como tal no puede determinar al todo, pues solo existe en la medida en que él le asigna, a través de las relaciones que cada instancia tiene con las otras, una función y un lugar en su estructura. Afirma de Ípola al respecto:

> Se trata también en Badiou de problema que plantea la localización del término que marca la exclusión pertinente, el término con doble función que determina la pertenencia de los demás términos a la estructura o, con otras palabras la ñestructuralidadò de la estructura (de Ípola

La doble función que aquí apunta de Ípola es aquella que Badiou analiza: el papel determinante de la práctica económica y su rol determinado en tanto instancia de la estructura social que ella determina; exclusión pertinente, la de la práctica económica como determinante de la coyuntura en la que existe el todo social.

La práctica económica es un lugar exterior, por determinante del todo que, a su vez, se determina a sí misma como instancia. En tanto determinante es simplemente una ausencia, porque lo único que existe en la historia real son sucesivas coyunturas variables (las cuales la incluyen como instancia determinada, instancia representante de sí misma en tanto práctica determinante), pero es la ausencia invariante que permite entender la variación actual. Es la ausencia que se presenta en los efectos que de ella se desprenden, efectos que son coyunturas y entre las que se cuenta a sí misma.

La práctica económica, según Badiou, no aparece en la historia real, pues en ella lo único que se presenta son una serie de coyunturas. En este sentido, decimos que la práctica económica está ausente. Pero, al mismo tiempo, por ser la que determina el índice de eficacia asignado a cada una de las instancias en la coyuntura, se trata de una ausencia que por ser determinante, de algún modo aparece: en los efectos que ella produce. Por eso es que decimos que, para dar cuenta de cómo una práctica puede al mismo tiempo determinar y ser determinada -convirtiéndose en instancia del todo que le asigna su función y lugar- Badiou enfrenta la necesidad de hacer de un miembro del todo social, al mismo tiempo algo exterior a él, que lo determina. Por eso ese miembro posee una ñdoble funci·nò: un elemento q determinarla, y se incluye en ella como determinado por esa exclusión. Zizek explica el punto con particular claridad, dice:

> Aunque por lo general la categoría de *sobredeterminación* se concibe como ñ a n t i h e(Althusser y otros), ella en realidad designa precisamente esta paradoja intrínsecamente hegeliana de u*na totalidad que siempre incluye en ella un elemento particular que encarna su principio estructurante universal* (é) E s t o e s l a ñ s o b r e d: una determinación del todo por uno de sus elementos que, según el orden de la clasificación, debería ser sólo una parte subordinada. Es decir que una part e d e l a envuelv ò u cat u s r(é) ñ o Determinaci ò n antitética òes la forma en que el universal se encuentra *a sí mismo* dentro de sus particularidades (Zizek, 2006: 66-67).[171]

Por el momento, basta retener que en ella un elemento que forma parte de la estructura del todo social, la práctica económica, al mismo tiempo es definida por esta estructura y la define. Es un elemento que es interior a la estructura del todo y al mismo tiempo es exterior a él y la determina. Sin embargo, como práctica estructurante de la coyuntura, jamás aparece. Simplemente se muestra como ya-determinada, como instancia. Esa instancia es la que representa aquello que falta, la práctica determinante, pues, de nuevo, lo único que aparece en la historia real es una sucesión de coyunturas.La instancia en cuestión es el representante de una falta que solo se muestra en el efecto-coyuntura que aparece. Es decir, la determinación de la estructura (aquí el todo social, que consiste en una serie de relaciones entre instancias) se ve solo en sus efectos, es un causante que no tiene más presencia que lo que ella causa. Es una forma de ausencia presente en sus efectos. Otro modo de decir que en el todo social está incluido el tipo de práctica que,

[171] Zizek denomina Universal al todo del que venimos hablando. Utilizaremos su vocabulario solo a fin de explicar nuestra posición en lo tocante al concepto de sobredeterminación, más allá de si resulta pertinente utilizar el término Universal para pensar el modo en el que una causa se presenta en sus efectos, pues esto nos depositaría en otro nivel de análisis.

justamente, lo determina. De ahí, entonces, que la estructura defina[172] aquello que la define. Eso que la define -práctica económica- y es a la vez definido por ella -instancia económica, cuya existencia no puede ser especificada por fuera de las condiciones concretas- es el término a doble función: la exterioridad (determinante) de la estructura que a la vez figura representada en ella por la instancia económica. Representación de un principio determinante cuya presencia es únicamente estar-representado, dado que, insistimos, no existe más que en el momento respecto del análisis de Trubetzkoy del funcionamiento de la estructura fonológica:

> The phonological unity functioning as the unmarked term in positions of relevance *takes the place of* or represents the archiphoneme in places of neutralization. Trubetzkoy's principle raises a number of questions: what is an archiphoneme, and why can it only be "represented"? Why does he introduce the concept of representation here? Although Trubetzkoy does not discuss his grounds for introducing representation, the theory of the archiphoneme provides an explanation. The archiphoneme cannot appear in a phonological sequence, because it is not an element that can be opposed to other elements within the structure, but rather a principle: "the basis of comparison" (*Vergleichungsgrundlage*) for an oppositional relationship. The archiphonemes of a phonological system found the one-dimensional oppositions of the system and thus determine the way its different oppositions fit together to form an articulated structure. Because the archiphoneme determines oppositional structures, rather than entering into them as a member, it cannot appear in a phonological sequence. It is represented, however, when a phonological unity with the characteristics common to both members of an opposition occurs in a place where the opposition is not in effect. (é) Since the representative of the archiphoneme indicates the relation between the particular opposition that has been neutralized and the rest of the phonological structure, it functions as an intraphonological marker of the phonological structure itself. (Diehl, 2008: 112-113).[173]

[172] Recordemos la insistencia de Althusser en que no se puede hablar de la estructura de una sociedad sin implicar las condiciones que la delimitan. Cuando más arriba apuntábamos que las condiciones de existencia del todo social no le son exteriores, avanzábamos en el problema que aquí planteamos: si esas condiciones de existencia (formas políticas, pasado nacional, configuración militar de las fuerzas sociales en lucha, etc.) no le son exteriores a la estructura económica y entonces no existe estructura fuera de su condicionamiento, ¿cómo definir el principio determinante, es decir, sus condiciones de existencia? Ese encierra-responde.

[173] Traducimos: "La unidad fonológica que funciona como relevancia toma el lugar de o representa el archifonema en los lugares de neutralización. El principio de Trubetzkoy plantea una serie de preguntas: ¿qué es un archifonema, y por qué puede solo ser "representado"? ¿Por qué introduce el concepto de representación aquí? Aunque Trubetzkoy no discute las razones para la introducción de la representación, la teoría de la archifonema ofrece una explicación. . El archifonema no puede aparecer en una secuencia fonológica, porque no es un elemento que puede ser opuesto a otros elementos dentro de la estructura, sino más bien un principio (Vergleichungsgrundlage) para una relación de oposición. Los archifonemas de un sistema fonológico fundan las oposiciones unidimensionales del sistema y por lo tanto determinan sus "junturas" -la forma en la que las diferentes oposiciones encajan entre sí para formar una estructura articulada. Debido a que el archifonema determina estructuras de oposición, en lugar de entrar en ellas como miembro, no puede aparecer en una secuencia fonológica. Es "representado", sin embargo, cuando una unidad fonológica con las características comunes a ambos miembros de la oposición aparece en un lugar donde la oposición no está efectivamente. Dado que el representante del archifonema indica la relación entre la oposición

Diehl señala que, según Trubetzkoy, una cierta unidad representa el principio que organiza las oposiciones que conforman la estructura fonológica. Esta unidad forma ya parte de aquella estructura en tanto representante de un elemento que se sustrae a ella, por determinarla. Se trata del mismo funcionamiento, para el caso de la estructura fonológica, de aquel que mostramos para el caso de la estructura social tal y como es pensada por Althusser.[174]Un elemento de esta estructura, la instancia económica, representa el principio que organiza a la estructura social, por lo cual es determinado por aquello que él determina como práctica económica. Y es determinado porque la estructura de la cual forma parte, y en la que oficia como representante, es estructurada por aquello que él representa.

El elemento que representa al archifonema, decimos nosotros para el caso analizado por Diehl, recubre dos funciones: es el portador de la función de determinación, pero lo es en tanto ya determinado.[175]Sin embargo, si faltase el representante de la función de determinación, ésta no podría ser señalada porque el principio determinante, el archifonema, no aparece como tal sino en aquello que lo representa. Se trata de que la actividad de determinación no existe por fuera de los elementos que determina, por fuera de la configuración estructural en la que aparece. Por lo tanto, el principio determinante solo existe en su estar representado en el resultado de su determinación, en el que forma parte de un conjunto de oposiciones.

Avancemos sobre el problema del término a doble función para dar mayor consistencia a la hipótesis de de Ípola que hacemos nuestra: este problema es planteado al estructuralismo por sus propias premisas teóricas,[176]particularmente, decimos nosotros,

---

particular que ha sido neutralizada y el resto de la estructura fonológica, funciona como un marcador intrafonológico de la propia estructura fonológica.

[174] Recordemos que para Maniglier y para Milner no se trata de que el funcionamiento de los símbolos se replique en otras áreas de la realidad, sino de que toda estructura tiene un modo de funcionamiento propio que cabe también a la simbólica. Es decir, es el funcionamiento estructural el que preside el mecanismo simbólico y no el funcionamiento de los símbolos el que se repite en otras estructuras. Así, tomamos el caso de la fonología de Trubetzkoy porque lo consideramos inherente a toda estructura por ser tal.

[175] Lo cual permite vislumbrar la operatoria particular de esta determinación: el principio determinante existe a partir de sus efectos, es decir, aparece como determinante en la actividad de determinar, no antes de ella puesto que son sus efectos los que lo indican como determinante, sin los cuales sería imposible identificarlo.

[176] Subraya de Ípola: ñel problema ódel estructuralismoô, como el del término con doble función que determina la pertenencia de los demás términos a la estructura, posee una historia cuyos comienzos se remontan a cerca de una década antes de que Lacan óreconozcaô lo Real y doce o trece a¶os antes de Althusser. *En ese sentido, sobre este punto -que para algunos marcaria una ruptura decisiva-, el llamado* posestructuralismo *no haría otra cosa que* repetir *lo que el estructuralismo 'a secas' de Lévi-Strauss había planteado una década antes punto por punto y con toda claridad*ò (de ôpola, 2007: comentario de de Ípola va en sintonía con el trabajo de Viveiros de Castro que repusimos en el capítulo anterior.

por el derrotero conceptual abierto por la ontología diferencial implicada en la teoría del signo de Saussure. Este repaso nos permitirá, hacia el final del capítulo y con los elementos dispuestos, plantear que el problema de la causalidad estructural se resuelve en el modo en el que Spinoza, en su *Ética*, da cuenta de la inmanencia como forma de la causalidad.

En otras palabras, recogeremos algunos problemas tematizados a partir de la ontología diferencial para arribar a aquello que queremos mostrar: esta ontología diferencial conduce a pensar la causalidad del modo en el que la planteó Spinoza en sus escritos. Así, sobre el epílogo del presente capítulo podremos trazar el recorrido que nos planteáramos: mostrar que el estructuralismo oficia como rodeo para llegar a la figura de Spinoza, figura que en el pensamiento de Althusser se constituye como una crítica a la matriz hegeliana con la que el humanismo y el historicismo piensan al todo social presentado por Marx. Recordemos que, a partir del próximo capítulo, mostraremos el vínculo entre el concepto de sobredeterminación y el de proceso sin sujeto ni fines, que es aquel en el que cuestionaremos si efectivamente y bajo qué modalidades, Spinoza constituye una alternativa a Hegel.

La instancia-práctica económica como término a doble función.

Hemos mostrado que Althusser piensa al todo social planteado por Marx como una estructura de estructuras. Es decir, como un conjunto de instancias en la cual alguna de ellas establece cuál será la que tenga el papel dominante en una coyuntura. El concepto de sobredeterminación, en ese marco, intenta delimitar el mecanismo invariante que permite comprender la variación de las coyunturas. Recordemos las palabras de Althusser:

> Se trata, en este texto [los Grundrisse de Marx, R.S.] de la determinación de ciertas estructuras de producción subordinadas por una estructura de producción dominante, por lo tanto, de la determinación de una estructura por otra estructura, y de los elementos de una estructura subordinada por la estructura dominante, por lo tanto, determinante. He tratado recientemente de dar cuenta de este fenómeno por medio del concepto de sobredeterminación, tomado del psicoanálisis, y se puede suponer que esta transferencia de un concepto analítico a la teoría marxista no fue un empréstito arbitrario, sino necesario, ya que en los dos casos lo que está en discusión es el mismo problema teórico: ¿con qué concepto pensar la determinación sea de un elemento, sea de una estructura, por una estructura? (Althusser y Balíbar, 1985: 203).

La sobredeterminación intenta pensar cómo causa una estructura a sus efectos. En el caso de Althusser, aquello que una estructura causa son otras estructuras, por lo cual se trata de elucidar el mecanismo que preside el funcionamiento de una estructura de

estructuras. Veíamos que la sobredeterminación en una estructura de estructuras implicaba que sea imposible definir algun existencia. A condiciones de existencia involucrada en el peso específico de cada una de las estructuras que conforman el todo, aportando un índice de eficacia determinado para la reproducción -o modificación- del todo (que, nuevamente, es una estructura de estructuras). Ahora bien, como las estructuras que conforman el todo solo pueden ser definidas a partir de las relaciones que entre sí tienen, las cuales cada una de ellas refleja en su interior ï*Esta reflexión sobre las condiciones de existencia de la contradicción dentro de ella misma, esta reflexión sobre la estructura articulada dominante que constituye la unidad del todo complejo dentro de cada contradicción"*(Althusser, 2004: 171-171) - es imposible definir estas estructuras fuera de mecanismo que las preside y les asigna un índice de eficacia respectivo. Este mecanismo, que se describe en el concepto de sobredeterminación y es el modo en el que una estructura se relaciona causalmente con otras estructuras, es el que hemos analizado para la estructura simbólica.[177]Para el caso de Althusser, se trata de la causalidad inmanente ejercida por la práctica económica como término a doble función.

La práctica económica está representada en la estructura de estructuras como una estructura particular, la instancia económica. Esta estructura representa, sin embargo, el lugar a-estructural inherente a toda estructura. Este lugar no se define a partir de las relaciones entre las estructuras, porque entonces se delimitaría a partir de sus diferencias con otros y sería tan estructural como el que más. Sin embargo, solo es definible dentro de la estructura misma de la que es -de algún modo- exterior. Nuevamente, nos apoyamos en el análisis de Derrida que Diehl recupera:

> On Derrida's analysis, Lévi-Strauss maintains that structuralism represents a departure from a metaphysical tradition invested in the question of foundations. Derrida argues in response that it represents no such departure. In claiming that any structure necessarily relies upon a supplement which can neither ground nor account for itself in terms of this structure, he contends that structuralism cannot ignore the question of the historicity of structure but must constantly posit a

[177] Escriben Laclau y Mouffe: ñLo que constituye una relacional con ciertos elementos lingüísticos, no es la «idea» de piedra o de losa, sino la piedra y la losa en cuanto tales (la conexión con la idea de piedra no ha sido suficiente, hasta donde sepamos, para construir ningún edificio). Los elementos lingüísticos y no lingüísticos no están meramente yuxtapuestos, sino que constituyen un sistema diferencial y estructurado de posiciones ð es decir, un discurso. Las posiciones diferenciales consisten, por tanto, en u Laclau, y Mouffe, 2011: 147-148. Más allá de la categoría de discurso que aquí describen Laclau y Mouffe, recuperamos de ellos que una identidad relacional constituye prácticas. Cuando aquí hablamos de sobredeterminación de una estructura de estructuras apuntamos al modo en el que habita una estructura a un conjunto de prácticas en sus diferencias. La sobredeterminación intenta pensar este modo de ñhabitaciónò, teniendo entonces como principal eje in

> ñ f l o a t i n g s i g n i f i e r ò t h a t e x c e e d s t h e d e t e r
> contained by its principles of determination. Structure can never be self-contained, nor can it simply be conceived as a substratum of empirical phenomena. Instead, it must always be posited in relation to something outside itself. The zero -interpreted as floating signifier- stands both within and outside of the structure, allowing its freeplay to reach beyond itself and not remain isolated and static (Diehl, 2008: 109).[178]

Diehl retoma de Derrida que toda estructura contiene un elemento que la excede y del que, al mismo tiempo, depende. Depende porque, decimos nosotros, la determina. Sin embargo, si le fuese simplemente exterior, entonces no sería un elemento que ella contiene puesto que se trataría de un principio que la explica y que no se define oposicionalmente.[179]Ahora bien, dado que el elemento determinante no existe por sí mismo sino ya representado dentro de la estructura, es la misma estructura determinada por este principio el que lo hace existir como lo que se sustrae al funcionamiento estructural. Por eso decimos que es la estructura la que designa aquello que elude su mecanismo y que la sostiene. Por eso también señala Derrida que no existe estructura sin este elemento interior/exterior, el significante flotante en la cita de Diehl, ni este elemento sin estructura.

Que la práctica económica sea determinante en última instancia implica que la instancia que la representa, formando parte de la estructura, es la encargada de señalar hacia aquello que sostiene a toda estructura: el elemento a-diferencial en ella. Que sea a-diferencial es lo que lleva a la instancia económica a desdoblarse como práctica, según la distinción de Badiou. Como estructura entre estructuras, la economía forma parte del todo y es definida diferencialmente; por eso puede ser especificada en una coyuntura

[178] T r a d u c i m o s : ñ E n e l - S t r a u s s o s t i e n e q u e e l e s t r u c t u r a l i s m o r e p r e s e n t a u n L ® v i desviación de una tradición metafísica dedicada a la cuestión de los fundamentos. Derrida sostiene en respuesta que representa la ausencia de esa desviación. Al afirmar que cualquier estructura se basa necesariamente en un suplemento que no puede fundarla ni puede ser explicado en términos de esta estructura, Derrida sostiene que el estructuralismo no puede ignorar la cuestión de la historicidad de la e s t r u c t u r a s i n o q u e d e b e p l a n t e a r c o n s t a n t e m e n t e determinaciones de la estructura y no puede ser comprendido por sus principios de determinación. La estructura nunca puede ser autosuficiente, ni puede simplemente ser concebida como un sustrato de fenómenos empíricos. En lugar de ello, siempre debe ser planteada en relación con algo fuera de sí misma. El cero -interpretado como significante flotante- se encuentra tanto dentro como fuera de la e s t r u c t u r a , p e r m i t i e n d o s u j u e g o p a r a i r m § s a l l § d

[179] Vale aclarar que esta vertiente del estructuralismo, por afirmar que aquello exterior a la estructura la habita, rompe con la dicotomía estructura/acontecimiento, para señalar la inestabilidad que recorre a la propia estructura y a la que se encuentra permanentemente sometida. Desde el punto de vista de Romé, Lévi-Strauss, en la línea de Saussure, cae preso de dicha dicotomía, de la que Althusser pretende desplazarse. Nosotros, por el contrario, creemos que atraviesa a la obra de Lévi-Strauss la tensión que determina al estructuralismo como tal, entre pensar a la estructura como trascendente a las prácticas, lo que da lugar a pensar al cambio como exterior a ella y por lo tanto como acontecimiento, o pensarla como inmanente, y entonces afirmar que la dimensión contingente es interior a la estructura misma. Para el tratamiento de Lévi-Strauss de este problema, en los términos de la dicotomía estructura/acontecimiento, Cfr. Lévi-Strauss, 1979: 38-39. Para el tratamiento de Romé, cfr. Romé, 2013: 117-119.

como dominante o dominada, porque no es posible pensarla por fuera de sus ñcondiciones de existenciaò o el momento carácter particular.[180] Pero, como elemento de la estructura representante de aquello a-estructural que recorre a la estructura de estructuras, la instancia económica indica hacía aquel elemento que se posiciona más allá de la estructura: la práctica económica, siguiendo la distinción de Badiou. Por eso es que Althusser puede decir que la economía determina en ¼ltima instancia y al mismo t ¼ltimo, suena jam§s la hora solitaria de l hay hora solitaria de la ñ¼ltlque representa instancia el lugar a-diferencial ya es parte de la estructura misma (de la estructura de estructuras). Al respecto, la siguiente cita de Diehl es esclarecedora:

> As I have argued, philosophical and anthropological interpretations of structuralism make use of the zero to depict a tear in the *spatium* of structure; the zero reveals, according to these accounts, the logical limits of the *reconnaissance* proper to structuralism. The object, the zero, is thus necessary for symbolicò structure to function but itself escapes from any inquiry proceeding in accordance with structuralist principles. To posit such an object is to mark the necessity of an opening within structure: the zero is a condition transcendental topology, butò it can have no place -it cannot be defined in terms of place- in any topology. Nor can it belong to place. On this analysis, the zero thus perforates not only the *spatium* but also the structuralist paradigm of cognition. For linguists from Saussure to Jakobson, however, the zero phoneme articulates precisely the topological commitments of structuralism: it is because of the fundamental primacy of the oppositional pair that an imperceptible element must be posited (é) Departing from this model, however, Lévi-Strauss sees in the zero an element that functions both inside and outside of structure (Diehl, 2008: 116).[181]

Como vemos, es a partir de la ontología de Saussure que aparece el problema del término a doble función inherente a toda estructura, de este elemento a la vez interior y exterior a ella.

---

[180] Por eso Althusser puede pensar en una coyuntura en la que la instancia política es la dominante. Asimismo, esto es lo que le permite decir que no se puede definir a una coyuntura por la instancia económica, pues su forma concreta depende de otras instancias. Este desplazamiento lo habilita a criticar, dentro del marxismo, toda pretensión de reducir la eficacia de la superestructura.

[181] Traducimos: ñComo he argumentado, las interpret estructuralismo usan el cero para representar un desgarro en el *spatium* de la estructura; el cero revela, de acuerdo con estas interpretaciones, los límites lógicos del *reconnaissance* propio del estructuralismo. El objeto "eminentemente simbólico", el cero, es, por tanto, necesario para que la estructura funcione, pero se escapa de un abordaje en términos estructuralistas. Postular un objeto así indica la necesidad de una abertura dentro de la estructura: el cero es condic lugar -no se puede definir en términos de lugar- en una topolog²a. Tampoco puede de lugar. En este análisis, el cero, por lo tanto, perfora no solo el *spatium* sino también el paradigma cognitivo estructuralista. Para los lingüistas, de Saussure a Jakobson, sin embargo, el fonema cero articula con precisión la apuesta topológica del estructuralismo: es debido a la primacía fundamental de la pareja oposicional que un elemento imperceptible debe ser Lévi-Strauss ve en el cero un elemento que funciona ta

Para el caso de Althusser, solo en los efectos de la estructura se nos muestra este exterior que la recorre, la práctica económica. Otro modo de decir que aquello exterior a la estructura, que nosotros consideramos que es la práctica determinante, solo se muestra como tal en la misma estructura (en nuestro caso, en la estructura de estructuras) y no por fuera de ella.

Al mismo tiempo, veíamos que el elemento que encarna la determinación permite a la estructura como tal delimitarse, por oposición a él. Dado que se trata del principio que la determina, y por lo tanto le resulta exterior, la estructura en su unidad se opone a él. Dice Diehl en su *racconto*:

> Lévi Strauss's zero of signification takes the concept of contradictory opposition and extends it to account for the relationship between structure and its outside. The zero -the structuralist element par excellence- thereby becomes the exemplary object for considering the relation of structure to that which exceeds it: the zero becomes the representation within structure of the center it lacks (Diehl, 2008: 116-117).[182]

Diehl señala, como lo hacía anteriormente Zizek, que se trata de un elemento estructural que encarna a toda la estructura, puesto que es en oposición a él que la estructura como totalidad se delimita. Si se acepta que el principio de definición por la oposición rige también para la estructura, este elemento paradójico, por ser exterior a ella y sustraerse a la definición por oposición, hace que la estructura pueda delimitarse por oponerse a él. De este modo, la ontología que sostiene al estructuralismo encuentra aquí su consecución: la delimitación por la diferencia debe diferenciarse de algo para realizarse. Pues bien, este elemento que recubre una doble función es el encargado de llevar a cabo esta posibilidad, haciendo que la estructura como tal se defina oponiéndose a él, incluso cuando la existencia de este elemento sea también oposicional (puesto que, recordemos, adviene ya representado por la estructura que él determina)

La práctica económica, entonces, oficia como elemento ajeno (ajeno en tanto que la determina, actúa sobre ella como un todo) a la estructura de estructuras, exterior a ella, permitiendo al todo social conformarse como tal. Ahora bien, al mismo tiempo es interior a la estructura, pues Althusser es explícito (y lo veremos en el próximo apartado con mayor detenimiento) en que solo hay coyunturas y por lo tanto nunca la práctica económica se muestra como tal sino como instancia -otro modo de decir que siempre-ya

[182] T r a d u c i m o s : ñE l c e r o d e s i g n i f i c a c i · n d e L ® v i S t r a lo extiende para dar cuenta de la relación entre la estructura y su exterior. El elemento cero -el elemento estructuralista por excelencia- por lo tanto se convierte en el objeto ejemplar para examinar la relación de la estructura con aquello que la excede: el cero se convierte en la representación dentro de la estructura d e l c e n t r o q u e l e f a l t aò

se encuentra determinada por la misma estructura de estructuras que ella permite definir- es decir, ya estructurada por el todo social. Como el elemento en cuestión se define diferencialmente, y es entonces parte de la misma estructura, posee el estatuto de un término a doble función: interior a la estructura y representante de aquello que por definición queda fuera de ella, un elemento a-diferencial.

Aquí se fundamenta nuestro recorrido por el estructuralismo y su división entre uno formalista y aquel que piensa a la estructura-centro como siempre-ya afectada por los efectos que genera. El término a doble función registra la misma operatoria que aquella que para el estructuralismo inmanentista presidía la forma de funcionamiento de una estructura de estructuras: existe siempre modificado, alterado, en permanente variación respecto de sí mismo, puesto que su definición como elemento determinante es el producto del juego entre estructuras y no puede sustraerse a él. El estructuralismo inmanentista abre de este modo el problema del término a doble función porque sostiene que el principio de determinación del todo existe siempre desajustado respecto de sí mismo, duplicado como uno de los resultados de su propia determinación.

La práctica económica ocupa en el pensamiento de Althusser esta doble función, lo cual muestra la pertinencia de recorrer las premisas del estructuralismo y la necesidad de nuestro rodeo por él; el estructuralismo inmanentista sitúa los términos del problema que la causalidad inmanente spinozista viene a resolver. Cuando más arriba especificábamos que para comprender qué problemas convoca en Althusser a la figura de Spinoza, nos referíamos a este punto de la argumentación condensada en el concepto de sobredeterminación. El principio de determinación de la estructura de estructura existe solo en los efectos que él genera, ni antes ni sin ellos. Sin embargo, en ellos se muestra como una falta, como un exceso y a la vez siempre-ya alterado por las condiciones concretas en las que existe en tanto ya determinado por él mismo como principio determinante de la estructura.

Insistimos, como determinante se muestra como una ausencia; al mismo tiempo, como determinado, existe situado en ciertas condiciones. Pero como no existe como determinante más que en los efectos que genera, y entonces a partir de él mismo como determinado, son las condiciones concretas en las que se ejerce la determinación en última instancia por la economía, las que muestran que la práctica económica es determinante. Así, el principio de la determinación existe ya modificado por lo que él determina. Lo cual equivale a afirmar que la estructura determinante es un modulador

de variación continua, es una estructura siempre-ya desplazada respecto de sí misma cuya forma de existencia es la permanente variación, el constante desequilibrio. Por eso planteamos la necesidad del desvío por el estructuralismo, así como la pertinencia del trazado de una demarcación en él. El problema de la determinación de una estructura sobre sus efectos, que divide al estructuralismo en uno formalista y en uno inmanentista, es el que Althusser intenta resolver con el concepto de sobredeterminación de la mano de Spinoza, cosa que inmediatamente veremos. El problema fundamental de todo estructuralismo resulta, así, el terreno en el que dicha respuesta toma lugar.

Recordemos que pensar la forma de determinación de una estructura a sus efectos de este modo intenta erguirse como una crítica a la matriz hegeliana de causalidad expresiva, causalidad que preside la totalidad pensada por el humanismo y el historicismo marxista. Pues bien, de la mano de una interrogación que tiene por condición a la ontología diferencial estructuralista, Althusser convoca a la causalidad inmanente planteada por Spinoza como forma de abordarla. Detengámonos en este punto.[183]

Una estructura que solo existe en sus efectos

Althusser se plantea la siguiente pregunta, pregunta que condensa cómo se articulan los problemas que aquí venimos ligando. Escribe:

> ¿con qué concepto pensar la determinación sea de un elemento, sea de una estructura, por una estructura? Es este mismo problema el que Marx vio y que trata de delimitar, introduciendo la metáfora de una variación de la *iluminación general*, del *éter* donde se bañan todos los cuerpos, o de las modificaciones subsecuentes producidas por la dominación de una estructura particular sobre la localización, la función y las relaciones (ésta son sus expresiones: las relaciones, su rango y su importancia), sobre el color originario y sobre el peso específico de los objetos. Este mismo problema (é) que precisamente ti de *presencia* de la estructura en sus *efectos*, por lo tanto, la propia causalidad estructural (Althusser y Balíbar, 1985: 203).

Nuestro problema es, entonces, ¿cómo determina una estructura a sus elementos si vemos que ella se hace determinante en contraposición a ellos, ni antes ni después? Althusser mismo contesta:

> La estructura no es una esencia exterior a los fenómenos económicos que vendría a modificar su aspecto, sus formas y sus relaciones y que sería

[183] Insistimos en que nos cuestionaremos si Spinoza puede demarcarse de Hegel en el análisis del concepto de proceso sin sujeto ni fines. Ahora bien, para comprender a este concepto es menester analizar la relación entre las prácticas que configuran al todo social, pues, como veremos más adelante, Althusser afirma que la comprensión de la historicidad depende de la forma en la que se piense la conformación del todo social.

> eficaz sobre ellos como causa ausente, *ausente ya que exterior a ellos. La ausencia de la causa en la "causalidad metonímica" de la estructura sobre sus efectos no es el resultado de la exterioridad de la estructura en relación a los fenómenos económicos; es, al contrario, la forma misma de la interioridad de la estructura como estructura, en sus efectos*. Esto implica, entonces, que los efectos no sean exteriores a la estructura, no sean un objeto, un elemento, o un espacio preexistentes sobre los cuales vendría a *imprimir su marca*; por el contrario, esto implica que la estructura sea inmanente a sus efectos, causa inmanente a sus efectos en el sentido spinozista del término, de que *toda la existencia de la estructura consista en sus efectos*, en una palabra, que la estructura no sea sino una combinación específica de sus propios elementos no sea nada más allá de sus efectos (Althusser y Balíbar, 1985: 204).[184]

La forma de la causalidad de la estructura que Althusser propone es una en la que esta estructura solo existe en lo que estructura. Ni antes, ni luego de lo que estructura, sea esto una práctica, un conjunto de prácticas o una trama de signos. Althusser, con este desplazamiento, cuya primera presentación debemos a Spinoza,[185]socava la posibilidad de pensar en una determinación exterior de la estructura a sus efectos, como si la primera estuviese apostada en algún nivel desde el cual emanaría, generaría u ordenaría aquello que causa.[186]La estructura sobredeterminada no es más que un conjunto de prácticas diferentes, articuladas de un modo específico según un índice de eficacia determinado. Repasemos, entonces, cuál ha sido el movimiento que, a partir de pensar la imposibilidad de una estructura de estructuras allende a los elementos que determina -sus efectos-, nos ha aproximado a la filosofía de Spinoza.

Al abordar el problema del término a doble función, afirmamos que principio determinante es una estructura entre otras, y en ese sentido está determinada. Dijimos también, en el mismo sentido, que la función de determinación se muestra siempre en uno de los elementos ya determinados, puesto que si una estructura se define oposicionalmente, entonces la definición de estructura determinante no puede aparecer

[184]No abordaremos aquí cómo tramita Jacques-Alain Miller el concepto de causalidad metonímica porque esto nos llevaría a introducirnos en la teoría psicoanalítica de Lacan y en particular, en el modo en el que este último piensa el tipo de presencia que caracteriza al inconsciente. La posición de Miller puede seguirse en ñAcci·n de -23.La de Lacan, aunque, por supuesto, de modo Miller, parcial e inconcluso, en Lacan, 2011. La forma en la que Althusser vincula su propia concepción de la causalidad inmanente de la estructura con la que Lacan atribuye al inconsciente puede vislumbrarse en su ñTres notas sobre *Escritos sobre psicoanálisis*. Cfr. Althusser, 1996n97-145.

[185] ñProponerse pensar la determinaci·n de los element un problema absolutamente nuevo dentro de la mayor confusión teórica, ya que no se disponía de ningún concepto filosófico elaborado para resolverlo. El único teórico que tuvo la inaudita audacia de plantear este problema y de esbozar una soluci·n fue Spinoza Balíbar, 1985: 202. Vale tomar en consideración la proliferación de los estudios de Althusser en clave spinozista. Los aportes de dichos intérpretes han sido fundamentales en el planteamiento de los problemas que este trabajo aborda. En particular, Cfr. Montag, 1998: 64-73; Montag, 2013; Fourtounis, 2005: 101-118; Fourtounis, 2013 y Morfino, 2015.

[186] Cosa que vimos, es inherente al estructuralismo formalista.

más que por oposición a la de estructura determinada. Esto es, la estructura determinante de esta estructura de estructuras se muestra a partir de los efectos que ella genera, entre los cuales se cuenta ella misma como ya-determinada. *En pocas palabras, la causa aparece como causa en tanto un efecto de la estructura de estructuras que ella causa*; *la causa es inmanente a sus efectos*. A eso, exactamente, es a lo que Althusser llama sobredeterminación o causalidad inmanente, y en donde se nos pone de manifiesto su deuda con Spinoza.

Si la estructura se redujese simplemente a sus efectos, entonces diferenciarla de ellos sería, por lo menos, redundante. Debe haber, en la absoluta inmanencia de la estructura a sus efectos, alguna posibilidad de diferenciarla de estos últimos. El propio Althusser lo señala:

> Para comprender esta extraña forma es preciso hacer notar que la exterioridad de la estructura en relación con sus efectos pueda ser concebida ya sea como una pura exterioridad, ya sea como una *interioridad*, con la única condición de que esta exterioridad o esta interioridad sean planteadas como *distintas de sus efectos* (Althusser y Balíbar, 1985: 204).

La causa en tanto inmanente a sus efectos[187]impone una diferenciación entre causa y efecto en la plena presencia de unos a otros. Se trata de una diferenciación cuya única presencia es ser efectuada. Es decir, se trata de una diferenciación que no se muestra como tal sino en los efectos que ella causa. Giorgos Fourtounis escribe al respecto:

> To explain myself, let me stress, first, that Spinozist immanence always refers to a kind of *causality*; immanence is always a *relation* of cause and effect. Consequently, it cannot denote the inert identity of the selfsame; it necessarily involves a liminal, yet inescapable, *duality*. Immanence, opposing transcendent dualism, is the concept of an *annihilated* but *non-eliminable duality* (é) Hence the necessary, constitutive tension of immanence, of a notion that, in order to have content, has to affirm what it negates, that is, the ñbetweenò between its
> (Fourtounis, 2005: 10).[188]

Pero entonces, aquella distancia que habita a la inmanencia de la causa en sus efectos es la que nos habilita a diferenciar la estructura de los efectos que ella causa, sin por eso

[187] Efectivamente, entendemos que Althusser está planteando aquí un problema que la tradición filosófica ha hecho propio, el de cómo pensar la causalidad. Para esto, nos apoyamos en Balíbar, 1996: 114. Esto nos enfrenta nuevamente a la presencia insoslayable de la filosofía de Spinoza en la producción althusseriana, en particular, a partir de que el filósofo de origen holandés entiende a Dios como causa inmanente, no transitiva, de todos sus efectos. Cfr. Spinoza, 2005: 34. En el próximo capítulo nos detendremos en la ontología spinozista.

[188] Por no contar con traducci·n al espa¶ol, nos enc
permítanme subrayar, primero, que la inmanencia spinozista siempre se refiere a una cierta forma de *causalidad*; la inmanencia es siempre una *relación* de causa y efecto. Consecuentemente, no puede denotar la identidad inerte de lo mismo; necesariamente implica una *dualidad* liminar, pero ineludible. La inmanencia, por oponerse al dualismo trascendente, es el concepto de una *aniquilada* pero *no eliminable dualidad* (é) De ah² la tensi·n necesaria, constitutiva d
contenido, tiene que afirmar lo que niega, esto es, el

suponer que la primera es algo exterior a ellos, una entidad o una combinatoria de elementos que produce efectos transitivamente, es decir, como si ella no se presentara en los efectos que pone, como si fuese definible por fuera de estos efectos. Es decir, en la estela del estructuralismo inmanentista. Continua Fourtounis:

> Thus, we can say that *structure's effects are its elements*, are *all* its elements and, in that sense, structure is the *whole* of its elements/effects; it is in that way that we should understand Althusserôs statement th configuration of its elements *and* nothing outside its effects: the conception of structure as an immanent cause implies that the pairs whole-element and structure-effects coincide; or, to put it in another way, structure does not have *its own elements*, as it were, distinct and different in kind from the wholeôs e (Fourtounis, 2005: 12).[189]

La duplicidad entre una estructura y aquello que ella estructura no es la de una serie de relaciones que establece singularidades (roles, actitudes, lugares) desde el exterior, como si las prácticas pudiesen ser marcadas por estructuras que las transforman desde fuera. En el tratamiento de la causalidad que se condensa en el concepto de sobredeterminación de una estructura por otras, no se puede separar estructuras y prácticas más que para unirlas definitivamente. Las prácticas son simplemente los efectos de una estructura que no es más que las mismas prácticas en su mutua diferenciación.

El mecanismo que explica la invariante en la variabilidad de las coyunturas, que asigna el lugar de la dominancia en el momento actual del todo social, es inmanente a este mismo momento actual. Nuevamente, por eso Althusser y Badiou insisten en que no hay más que coyunturas, que la estructura de estructuras que preside el desplazamiento de la instancia que oficiará como dominante no puede ser encontrado más allá ni más acá de la coyuntura, por serle plenamente inmanente a ella. Esto nos permite concluir que el estructuralismo althusseriano *supera* la diferencia entre estructura y prácticas estructuradas, para unirlas en la inmanencia de la primera a las segundas.

Ahora bien, queda aún pendiente de análisis la afirmación hecha por Fourtounis: la inmanencia de la estructura a sus efectos alguna forma de diferenciación entre ambos. Si

[189] Otra vez, la traducci·n nos co*los efectos de la estructura*ñ Por lo t *son sus elementos*, son *todos* sus elementos y, en ese sentido, la estructura es el *conjunto* de sus elementos/ efectos. De esa manera debemos entender la declaración de Althusser de que la estructura no es más que la configuración de sus elementos *y* nada por fuera de sus efectos; la concepción de la estructura como una causa inmanente implica que los pares todo-elementos y estructura-efectos coinciden; o, para decirlo de otra modo, la estructura no dispone de *sus propios elementos*, como si fuese distinta y diferente de los elementos del todoò.

esto es así, no podemos afirmar que estructura y prácticas estructuradas son simplemente lo mismo. Escribe Fourtounis:

> The immanentist concept of structural causality implies, then, on the one hand, the ontological identity of cause and effect (the identity of their being) and, on the other, the infinite diversification of the cause in its effects. This fact has important consequences regarding the *identity* involved: it is an identity that, contrary to its formal logical function, forbids us to identify its terms. (é) there is not a ñindifferent undiitfyòe,rebnuc teòa. Thereis,in the workings of immanent causality, inscribed in the null distance, in the non-existent gap between the terms of an identity, the term of the cause and that of the effects, a difference expressed in the (infinite) differentiation of its effects: a liminal difference, a liminal non-identity within an identity (Fourtounis, 2005: 16).[190]

La inmanencia de la estructura a sus efectos necesita de la propia distinción entre unos y otros como para afirmar su unidad-en-la-diferencia. En el caso que nos ocupa, la sobredeterminación del todo social implica que la estructura de estructuras es inmanente a las instancias que ella determina y, a la vez, que cada instancia es inmanente a las distintas prácticas en las que se resuelve. Pero, como vemos, el propio movimiento inmanente de cada estructura a los efectos *en los que se realiza como estructura* supone alguna forma de diferencia entre, justamente, la estructura y sus efectos (instancias para la estructura de estructuras, prácticas para cada instancia particular). Si no podemos hablar de la identidad de la causa y los efectos en la inmanencia de unos a otros sin abrir necesariamente una diferencia entre ellos, y esta diferencia es justamente lo que habilita a distinguir estructura y coyuntura, hemos retornado de este modo al problema que abordamos respecto del ñt®rmino a doble determinante es a la vez interior y exterior a la estructura que estructura.

Dice Althusser que la estructura es inmanente a sus efectos. Esto supone que no podemos aprehender la estructura más que como un efecto más. Otro modo de decir que la estructura no tiene mayor existencia que en lo que se actualiza, o que, estrictamente, no existe más que como siempre-ya actualizada. Ahora bien, esto implica que jamás aprehendemos la estructura como tal más que como ausencia presente en sus efectos. Es en los efectos, entonces, que se nos presenta una ausencia, algo que no está en ellos y

[190] Como dijimos, tr aoncepto inmanentista de causalidad estructural implica, pues, por un lado, la identidad ontológica de causa y efecto (la identidad de su ser) y, por otro, la diversificación infinita de la causa en sus efectos. Este hecho tiene consecuencias importantes en cuanto a la identidad involucrada: es una identidad que, contrariamente a su función lógica formal, nos impide identificar sus t®rminos. (...) No hay una óunidad tanto, una di feneelrfuncionamiento de la causalidad inmanente, inscrito en la distancia nula, en la brecha inexistente entre los términos de una identidad, el término de la causa y el de los efectos; la diferencia se expresa en la (infinita) la diferenciación de sus efectos: una diferencia liminar, una no-identidad liminar dentro de una identidadò.

sin embargo en ellos se muestra. Esto que se muestra como ausencia es, decimos, la estructura.

Ahora bien, ¿por qué no pensar un puro espacio de efectos sin estructura? Porque para pensar simples relaciones entre efectos, debemos suponer que cada efecto se define con independencia del otro (el mundo del atomismo) y que entonces la estructura es otro nombre de aquello que se produce en el choque entre elementos que la anteceden. Pero, insistimos, esto tiene por presupuesto hacer de los efectos justamente elementos autosuficientes que chocan entre sí. Es decir, definir a la identidad de cada elemento por fuera de las relaciones que tiene con los otros.[191]

Hemos visto ya que el propio Althusser adjudicaba a cada instancia una eficacia en la reproducción del orden social de acuerdo al lugar que ocupaba en la estructura de estructuras que es el todo social. De ahí que afirmar que los efectos se definen por sí mismos supone falsear toda la argumentación althusseriana.[192]Llegamos así a que para pensar a los efectos como algo más que átomos y, sin embargo, no hacer a la estructura anterior a sus efectos, debemos suponer que aquélla está a la vez en ellos y sin embargo no se presenta por sí. Es decir, que su presencia es la de cierta forma de ausencia activa, ausencia que se deja ver en sus efectos como algo más que ellos y que sin embargo los habita. Ahora bien, el punto es que solo podemos aprehender que hay estructura por los efectos que estructura y solo a partir de ellos.

Más aún, si la estructura es inmanente a sus efectos, entonces no podemos aprehenderla antes de efectuar lo que efectúa, antes de ser actualizada (que, nuevamente, es su forma de existencia, según la propuesta de inmanencia althusseriana, de corte spinozista). Insistimos, solo se abre una distancia interior a los efectos en el momento en que éstos aparecen, ni antes ni después. Solo a partir de ellos es que advertimos que hay una distancia que ellos nos muestran, distancia ausente y sin embargo presente. Al respecto, agrega Katja Diefenbach:

> Althusser discusses the theme of immanent causality, which effects the differentiation of a structure, by combining two divergent arguments: first, the cause is present in its absence; second, the cause is immanent in its effects: ñThe absence of the cause is the very form of the interiority of the whole, writes, ñ

[191] Llegando así a la negación de las propias premisas estructuralistas. Cfr. Fourtounis, 2013: 45.

[192] Pensar que las estructuras brotan del choque de elemento definidos por sí mismos tampoco soluciona el problema que planteamos. En ese caso, las estructuras son, nuevamente, átomos respecto de otras estructuras y así infinitamente. Es decir, no podría haber una estructura de estructuras que asigne a cada elemento que la conforma una singularidad según su lugar en la estructura que contribuye a formar porque entonces su especificidad ya no podría ser asignada con anterioridad a la estructura. Cfr. Fourtounis, 2005: 11.

> structure'. These two arguments come from different models of causality. That Althusser, in the section on structural causality in *Reading Capital*, refers to Lacan's impossible cause and Jacques-Alain Miller's metonymic causality, shows that, in the attempt to detach the relation between cause and effect from mechanical and teleological models, he cannot decide between the Lacanian idea of a withdrawn cause and the Spinozian idea of an immanent cause (Deifenbach, 2013: 168).[193]

Para nosotros, los dos abordajes de la causalidad confluyen en el punto en que aquello determinante no se presenta como tal sino a partir de lo que lo determina, y no tiene mayor existencia que para y desde aquello que lo determina. La ausencia de la estructura que es causa de los efectos es equivalente a la del término excluido-incluido en la estructura, que al mismo tiempo la sostiene. Aquello determinante de la estructura, la práctica económica, no se muestra como tal más que en y por la estructura de estructuras que permite conformar, en la que siempre-ya se encuentra representada por la instancia económica. La exclusión de la práctica económica es una con su inclusión como parte de la estructura sobredeterminada. Como hemos insistido, no es anterior ni posterior a ella, se produce junto con el todo social sobredeterminado, como el resto que le permite conformarse.

La práctica económica es al todo sobredeterminado lo que la estructura a las coyunturas: inmanente. Y es inmanente porque abre una distancia interior a la estructura, que asimismo puede ser pensada como la coyuntura de la práctica económica. A lo largo del próximo capítulo, nos detendremos en el análisis de la causalidad inmanente spinozista, pero nuestro objetivo hasta aquí ha sido mostrar la pertinencia de la problemática estructuralista como el terreno que convoca a la causalidad inmanente spinozista como vía crítica de la hegeliana.

Cuestionaremos las formas y las perspectivas de esta alternativa en el terreno del concepto de proceso sin sujeto ni fines. Sin embargo, por el momento ha sido menester reconstruir el modo en el que Althusser arriba a dicho concepto, o, en otras palabras, la ligazón existente entre modo de comprender al todo social –sobredeterminación de las prácticas que lo configuran- e historicidad –proceso sin sujeto ni fines.

---

[193] Traducimos el pasaje: "Althusser tematiza la causalidad inmanente, de lo que efectúa la diferenciación de una estructura, combinando dos argumentos divergentes: primero, la causa está presente en su ausencia; segundo, la causa es inmanente en sus efectos. Althusser, formados desde la interioridad de una estructura, provienen de diferentes modelos de causalidad. Ése Althusser, que en la sección sobre la causalidad estructural en *Para leer El Capital*, se refiere a la causa imposible de Lacan y a la causalidad metonímica de Jacques-Alain Miller, muestra que, en el intento de separar la relación entre causa y efecto de los modelos mecánicos y teleológicos, no puede decidirse entre el idea lacaniana de una causa retirada y la idea de Spinoza de una causa inmanente".

No hay práctica económica fuera de su posición como término a doble función en la estructura de estructuras que constituye el todo social. Es decir, no hay práctica económica que no esté siempre-ya al mismo tiempo dentro de la estructura de estructuras, del todo sobredeterminado. En otros términos, no hay práctica económica sin su contrapartida: la instancia que la representa dentro de la estructura respecto de la cual ella es exterior (por ser su principio determinante).

Del otro lado, no hay exterior a la estructura que no sea inmanente a ella, que no se presente en ella como lo que falta. Como el término a doble función es el problema de todo estructuralismo, se trata de que en cada estructura habrá un elemento que represente la exterioridad a ella, que la excede. Eso que la excede es lo que la sostiene, por eso es su causa; causa que se presenta solo como falta. Ese mismo estatuto es el que le cabe a la estructura como causa que solo aparece en sus efectos. De ahí nuestra hipótesis: el término a doble función es el modo de pensar la causalidad que se sigue de cierta línea de la problemática estructuralista. Causalidad de una falta que se presenta solo a partir de la estructura en la que falta.

Consideramos que esta forma de presentar la causalidad conduce a pensarla que la estructura es inmanente a sus efectos, pues la falta es inmanente a la estructura. Así como no hay estructura sin una falta, no hay efectos de una estructura inmanente a ellos sin una diferenciación que se levanta y supera entre causa y efectos. Esa diferenciación es la que nos permite advertir en los efectos eso que en ellos falta: su causa, la estructura. La estructura no es otra cosa que eso que falta en los efectos que ella causa, esa diferenciación necesaria para pensar que los efectos no son átomos, y entonces se encuentran relacionados. Si los efectos no son átomos, entonces nos balizan el camino hacia lo que en ellos se presenta como ausencia: la estructura. No hay inmanencia de la estructura sin esta duplicidad que se levanta a sí misma, así como no hay estructura sin algo que en ella falte y sin embargo se presente. En ambos casos nos encontramos con una causa ausente-presente en sus efectos. Esa forma de causalidad es la que hace suya el concepto de sobredeterminación, por ser la respuesta al problema fundamental de todo estructuralismo. Así, hemos trazado el vínculo entre estructuralismo inmanentista y causalidad spinozista. Se trata de un vínculo condensado en el concepto de sobredeterminación como crítica de la causalidad expresiva de corte leibniziano-hegeliana.

Recordemos que en la primera parte de nuestro capítulo anterior, situábamos los términos de la propuesta althusseriana. El envite del rodeo por el estructuralismo era producir un concepto, el de sobredeterminación, que se levante como una alternativa a la forma en la que el humanismo y el historicismo marxista presentaban al todo social inherente al pensamiento de Marx. Según Althusser, esa forma estaba habitada por una concepción hegeliana de la relación -es decir, de la determinación o causalidad- entre las prácticas sociales, concepción que las hacía a todas igualmente indiferentes por ser expresivas de un principio que las determinaba a todas como su forma de manifestación. Contra esta matriz, que se consagra en el economicismo, Althusser proponía su concepto de sobredeterminación, concepto que pretende no aplanar ni reducir la complejidad que posee el todo social pensado por Marx. Esto es, que afirma la eficacia de cada una de las prácticas que conforman al todo y su irreductibilidad a ser puros recipientes de la determinación ejercida por algún principio.

Para darle lugar a esta complejidad, Althusser trata a las prácticas como niveles estructurados o instancias y es este tratamiento el que organiza su intervención en el estructuralismo inmanentista, que de la mano de la ontología diferencial presente en el trabajo de Saussure, conduce a plantear la causalidad inmanente como la matriz que habilita a reunir la eficacia de cada una de las prácticas y su articulación en un todo que no les quita preponderancia ni las convierte en fenómenos de alguna de ellas. De este modo, el marxismo es el terreno en el que Althusser interviene, a partir de los aportes del estructuralismo. Es esta problemática la que, en tanto lo hace tratar a las prácticas como estructuras, sitúa las coordenadas del problema que la causalidad inmanente spinozista pretende resolver. Este movimiento es el que se condensa en el concepto de sobredeterminación: a través del estructuralismo, la causalidad inmanente spinozista como crítica a la de corte hegeliano y por eso como intervención teórico-política en el marxismo.

A partir del próximo capítulo, señalaremos la ligazón entre el modo de comprender al todo y el de abordar su historicidad, para mostrar que, según Althusser, la causalidad expresiva hegeliana tiene por consecuencia la adjudicación de una finalidad al devenir de la sociedad capitalista. Esto es, la imputación a ella de la necesaria resolución de las contradicciones que engendra o, en términos más precisos, su carácter teleológico. Spinoza será así quién permita delimitar en el pensamiento de Hegel, a partir de una demarcación en él, aquello que Marx le adeuda positivamente: el concepto de proceso

sin sujeto ni fines. Nuestra pregunta será[194]cómo, bajo qué formas y mecanismos Spinoza permitiría pensar dicho concepto, para comprobar si efectivamente constituye en este punto una crítica a Hegel a los fines de reformular su dialéctica.

Hasta aquí, entonces, hemos dado los pasos necesarios para arribar al concepto de proceso sin sujeto ni fines. Esto es, hemos sentado las bases de lo que Althusser entiende por todo social, mostrando que en su planteo Spinoza aparece como una crítica a cierta apropiación de Hegel, la realizada por una cierta vertiente del marxismo. Avancemos entonces sobre el vínculo entre el concepto de sobredeterminación y el de proceso sin sujeto ni fines.

[194] En sentido estricto, lo viene siendo. El punto, hasta aquí, ha sido situar la apropiación de Spinoza por parte de Althusser.

Capítulo III: Acerca de la categoría de proceso sin sujeto ni fines

El presente capítulo consta de tres partes. En la primera de ellas se retoma la crítica althusseriana al concepto de causalidad expresiva leibniziano-hegeliano con el objeto de ligar a este concepto con una cierta forma de pensar la temporalidad del todo social, particularmente en la filosofía de Hegel. Dicha forma, según Althusser, es la que se apropian el humanismo y el historicismo marxista, con lo que la crítica a Hegel tiene por objeto desligar al marxismo de las consecuencias que el propio Althusser identifica como inherentes a su concepción. Se trata, entonces, de una crítica a la teleología que el filósofo francés encuentra inscripta en ese modo de comprender la historicidad en la filosofía de Hegel.

Tras ello, se intenta mostrar que para Althusser, un abordaje acerca de la temporalidad que no caiga en una concepción teleológica, que como dijimos el filósofo francés le achaca al humanismo y al historicismo marxista, es pensable bajo la categoría de proceso sin sujeto ni fines, dado que sujeto y fines son figuras inescindibles. Con lo que, si se pretende no caer en una concepción teleológica del devenir histórico del capitalismo, se debe poder pensar este devenir como carente de sujeto y por lo tanto de finalidad previa que lo gobierne.

En la segunda parte del capítulo, se especifica qué tipo de sujeto asigna Hegel, según Althusser, al proceso histórico. Se precisa que para Althusser Marx le debe a Hegel la concepción de la historia como proceso, siempre y cuando se pueda despojar de la dialéctica del segundo su finalismo. Con lo que en este apartado, se delimita cómo y por qué el modo en el que Hegel piensa el devenir de un proceso histórico hace al propio proceso el sujeto de su desenvolvimiento.

Este hecho enfrenta a Althusser a la necesidad de operar una demarcación al interior del pensamiento de Hegel a los fines de delimitar la deuda teórica de Marx con él. La dialéctica hegeliana se encuentra, para Althusser, gobernada por la contradicción de pensar a la historia como un proceso sin sujeto y a la vez a este proceso como su sujeto. En otras palabras, por la paradoja de hacer de la dialéctica del proceso el sujeto del propio proceso. Althusser, partiendo de este diagnóstico, se lanza a operar mediante la filosofía de Spinoza una demarcación en el pensamiento de Hegel a los fines de darle cauce al concepto de proceso sin sujeto ni fines que habita su filosofía, en contra de aquella otra vertiente de su dialéctica que hace a este proceso el despliegue de un sujeto.

Esta operación tiene por envite, insistimos, delimitar la categoría de proceso sin sujeto ni fines, que sería la deuda que une a Marx con Hegel.

Por último, en la parte final, se reconstruye, a partir de la afirmación althusseriana de que Spinoza echa luz sobre el vínculo necesario entre sujeto y teleología, la crítica del filósofo sefaradí al finalismo. Esta crítica nos conducirá a plantear las causas que fundamentan dicho finalismo, ya que para Spinoza se trata de explicar por qué y bajo qué forma este finalismo, es decir la imaginación de los hombres, aparece. En otras palabras, la crítica al finalismo realizada por Spinoza nos impondrá reconstruir las determinaciones con la que piensa la producción del mundo.

Una vez realizado esto, y tras haber seguido a Spinoza en su concepto de Dios como *causa sui*, plantearemos, por la negativa, en dónde se puede buscar la distancia entre la filosofía de Hegel y la de Spinoza que fundamente la pertinencia de la operación de Althusser. Es decir, tras el excurso por la ontología spinozista, mostraremos que la sustancia alcanza su identidad al distinguirse, lo cual la aproxima a la forma en la que Hegel conceptualiza a la dialéctica de lo Absoluto.[195] De ahí que en el concepto de *causa sui* aparezca un terreno común entre ambas filosofías, lo cual nos abrirá en dónde puede buscarse, de no ser allí, la diferencia entre ellos que permita pensar, con Spinoza, una dialéctica que se desmarque de la hegeliana.

De la determinación entre prácticas a la historicidad del todo social

En el capítulo precedente, arribamos a la conclusión de que, de la mano del problema del término a doble función, Althusser, a través de la problemática estructuralista, da cuenta en términos spinozistas de la causalidad que preside al todo social planteado por Marx. El concepto de sorbedeterminación condensa así esta apropiación de Spinoza que se propone rechazar a la matriz leibniziano-hegeliana con el que el marxismo humanista

[195] Dice Alonzo Myers: ñTruth, in Hegel, is the whole, the notion, that notably Hegelian conception which, by its marks of immanent self-activity and freedom, is also notably Spinozistic; and it is (Myers, 1935: 246) Traducimos: ñla totalidad, que aparece al final., Comienza a Hegel, forma en el concepto, esa particular noción hegeliana que, por su auto-actividad inmanente y libertad es también particularmente spinozista; y se realiza, en la lógica y en la metafísica, en la Idea Absolutaò Así, cuando hagamos referencia a lo Absoluto hegeliano apuntamos a que el proceso se realiza en la Idea Absoluta. Es decir, la dialéctica es la forma bajo la que se determina un proceso que tiene por resultado a la Idea Absoluta, la idea absoluta es el único objeto y contenido de la filosofía. Por cuanto contiene en sí *toda determinación* y su esencia consiste en volver a sí a través de su autodeterminación o particularización, tiene diferentes configuraciones, y la tarea de la filosofía es reconocerla en (Hegel, 1982 TII: 559-560). Así, la dialéctica es el movimiento de lo Absoluto. Por eso, a partir de aquí, cuando hagamos referencia al movimiento de lo Absoluto lo asociaremos a aquel que tiene por determinación más plena a la Idea Absoluta.

e historicista piensa la determinación entre las prácticas que configuran a la sociedad capitalista.

En el presente apartado replicaremos esta crítica para mostrar cómo ella pretende ser una alternativa para pensar, no solo la relación de determinación entre las prácticas que conforman al todo, sino también el devenir temporal de este todo, su historicidad. Nuestro objetivo en este apartado es, de esta manera, mostrar que el concepto de proceso sin sujeto ni fines consiste en una crítica al modelo hegeliano adoptado por ciertas vertientes del marxismo. Esta crítica es operada, como ocurría con el concepto de sobredeterminación, a través de la figura de Spinoza. Sin embargo, lo específico en este caso es que la intervención que permite Spinoza sirve para echar luz a lo que Marx pudo haber tomado de Hegel. En otras palabras, Spinoza sirve, según Althusser, para pensar una dialéctica librada de su carga teleológica, y es esta dialéctica así desmixtificada la que Marx habría tomado de Hegel.[196]

En el capítulo precedente vimos que la causalidad inmanente propia de la estructura que preside el funcionamiento del todo social pensado por Marx, según Althusser, consiste al mismo tiempo en un rechazo al modelo leibniziano-hegeliano de causalidad. En este último, utilizado por el historicismo y el humanismo marxista, cualquier fenómeno se convierte en la expresión de una esencia que se muestra en cada uno de los niveles que conforman al todo social. Así, las prácticas científicas, las políticas o las artísticas serían todas igualmente manifestaciones de una esencia que las tiene por forma necesaria de mostración, esencia que puede ser pensada como la praxis o la práctica económica. Para Althusser, esta forma de conceptualizar al todo pensado por Marx presupone una operatoria entre prácticas en las que todas se convierten en apariencias de una esencia, de una práctica-madre, de un centro de todas ellas que les quita su propia eficacia en la reproducción del todo que conforman. En resumidas cuentas, esta matriz convierte al todo social en el despliegue de un sujeto. El concepto de sobredeterminación, dijimos entonces, condensa el rechazo a esta forma de comprender la causalidad, poniendo en marcha para realizar este rechazo a la causalidad inmanente de corte spinozista a través de un rodeo por el estructuralismo inmanentista.

[196] Como dijimos, así como consiste en demarcar a Marx de Hegel, también se trata de desmarcar a Hegel del propio Hegel, lo cual quedará en evidencia en el siguiente acápite porque allí se verá el estatuto paradójico del sujeto hegeliano. Es porque Hegel piensa a un proceso sin sujeto en el que el sujeto es el proceso, que es posible poner a Hegel contra Hegel para echar luz sobre lo que Marx toma de él. Pues bien, el instrumento de esta duplicación de Hegel es Spinoza.

Ahora bien, Althusser afirma que en la forma en la que se piensa la relación de determinación entre prácticas se encuentra supuesto un cierto abordaje sobre el desarrollo temporal del todo que estas prácticas conforman. De ahí que se nos imponga mostrar que el concepto de sobredeterminación abre la puerta al de proceso sin sujeto ni fines, puesto que este último también consiste en el rechazo a la concepción hegeliana utilizada por el historicismo y el humanismo para pensar, ya no la determinación entre prácticas, sino el devenir histórico del todo social conceptualizado por Marx. Así como el rechazo a la causalidad expresiva tenía por fundamento, para Althusser, que en dicha concepción se reducía la complejidad del todo social por hacerse de toda práctica la manifestación de una esencia que las trascendía a todas, en el rechazo del planteo hegeliano acerca de la temporalidad se juega la denegación de que el marxismo suponga la resolución necesaria de todas las contradicciones del modo de producción capitalista producto de su propio devenir. Esto es, se juega el rechazo a un modelo teleológico del devenir histórico del modo de producción capitalista, modelo en el que se supone que el capitalismo, por sus propias contradicciones, engendrará necesariamente a la sociedad que lo superará, el socialismo. De ahí que la figura de Spinoza como vía crítica de Hegel, sea para Althusser la condensación de un doble rechazo: el del modelo de causalidad expresiva y el del devenir histórico como teleología. Así, para Althusser la lectura humanista e historicista de Marx, por apropiarse de la filosofía de Hegel de un cierto modo, concluye en la reducción de la complejidad del todo social y en la afirmación de que este engendrará necesariamente a la sociedad que resolverá las contradicciones que lleva en su seno. La operación a través de Spinoza consiste, entonces, en desligar al marxismo de dichas consecuencias teórico-políticas. Veamos cómo el propio Althusser vincula ambos problemas y cómo, de este modo, se apropia de Spinoza para intentar resolverlos.

Escribe Althusser:

> la estructura de la existencia histórica de la totalidad social hegeliana permite lo que propongo llamar un *"corte de esencia"*, es decir, esta operación intelectual por la cual se opera, en cualquier momento del tiempo histórico, *un corte vertical*, un corte tal del presente que todos los elementos del todo revelados por este corte estén entre ellos en una relación inmediata que exprese inmediatamente su esencia interna. Cuando hablemos de ñcohatremos alusión a la estructuraò específica de la totalidad social que permite este corte, donde todos los elementos del todo están en una co-presencia que es la presencia de su esencia, que se vuelve inmediatamente *legible en ellos*. Se comprende que sea, en efecto, la estructura específica de la totalidad social la que permite este corte de esencia ya que este corte sólo es posible debido a la naturaleza propia de la unidad de esta totalidad, una unidad (si definimos de esta manera la unidad de una totalidad expresiva, es decir, de una totalidad en la cual todas las partes sean otras tantas

> *"partes totales"* expresivas las unas de las otras y expresivas cada una de la totalidad social que las contiene, porque cada una contiene en sí, en la forma inmediata de su expresión, la esencia misma de la totalidad (Althusser y Balíbar, 1985: 104-105)

Este corte de esencia amplifica los efectos de la concepción hegeliana de la totalidad. Como para Hegel cualquier determinación expresa la esencia de la totalidad, en un determinado momento del tiempo lo que podemos ver es cómo esta esencia (que en Hegel es la Idea Absoluta) se manifiesta en las distintas prácticas que componen la totalidad. Puesto que todas las partes del todo son expresión de la esencia, si observamos el despliegue de esta totalidad en un momento del tiempo, vamos a ver que todas las partes que la componen expresan el estado de la contradicción propia de la unidad esencial que las determina como ñpdesenvolvimiento de estas partes no sea más que la forma en la que se realiza el ritmo de desenvolvimiento de la contradicción de la esencia consigo misma. Es por esto que Althusser llama ñcorte de esenciaò a la concepción hegeliana de la totalidad: en cualquier momento del tiempo, lo que podemos encontrar al describir el desarrollo temporal de un tipo de práctica es la cadencia con la que se despliega la esencia que en él se manifiesta. Así como la causalidad expresiva cancela toda densidad de las prácticas sociales en la reproducción del todo social, asimismo rechaza toda temporalidad propia para estas prácticas; así como las convierte en fenómenos en los que la esencia se manifiesta, así su desenvolvimiento temporal no es más que la mostración de la cadencia histórica de la contradicción de la esencia consigo misma. Althusser resume, en el siguiente pasaje, las consecuencias que tiene para el marxismo esta concepción de la historicidad de Hegel:

> Es, por ejemplo, a condición de reducir toda práctica a la práctica experimental, o a la ñpen general, después de asimilar esta práctica madre a la práctica política, como todas las prácticas pueden ser pensadas como dependientes de la práctica histórica ñrealò, como la filosofía y aun la ciencia y, por lo tanto, el marxismo igualmente, puede ser expresión de la historia real o la ñ Se llega, de esta forma, a rebajar el conocimiento científico, o la filosofía y, en todo caso, la teoría marxista, a la unidad de la práctica económico-política, al corazón de la práctica "histórica", a la *historia* "*real*". Se llega así al resultado exigido como condición teórica por toda interpretación historicista del marxismo: la transformación de la totalidad marxista en una variación de la totalidad hegeliana (Althusser y Balíbar, 1985: 148)

El punto nodal es que esta operación del corte de esencia es repetida por el historicismo y el humanismo marxista. Ambos suponen la posibilidad de reducir las distintas temporalidades de las diferentes prácticas a ser expresión de aquella propia de la práctica esencial (sea esta la económica, la política o la praxis en general). Así, por

ejemplo, en un determinado momento del tiempo la práctica científica o la artística expresarían el estado de la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, contradicción propia de la práctica esencial para el economicismo. O bien la ideología de cierta fracción social sería la expresión del grado de conciencia alcanzado por ella en un determinado proceso histórico de lucha política. Todas estas variantes, para Althusser, reproducen la matriz hegeliana de la temporalidad, en la que el ritmo y la cadencia de desarrollo de una práctica determinada se piensa como la expresión del desarrollo temporal de la práctica que tiene el lugar esencial en la reproducción del todo social.

En el concepto de sobredeterminación, frente a esta unidad expresiva, Althusser proponía una unidad que era a la vez el producto de la relación entre las distintas instancias, pero que no clausuraba la eficacia específica de cada una de ellas en la reproducción del todo. Se trataba, como vimos, de pensar la relación diferencial inmanente entre las distintas prácticas sociales y la determinación en última instancia por la práctica económica como la ausencia de una práctica que a la vez figura como el efecto de ella misma. En pocas palabras, se trataba de la causalidad inmanente que preside la determinación entre las prácticas que configuran al todo social pensado por Marx. Dicho todo tenía como principio, frente al hegeliano, la jerarquía y la dominancia entre prácticas y a la vez su no reducción a la condición de receptáculos de su determinación por otras. Esto es, dicho todo partía del rechazo a la conversión de las prácticas determinadas en puros fenómenos sin densidad propia a la hora de reproducir el todo que conforman. La ubicación de cada instancia en un espacio diferencial respecto del todo requería, como vimos, enfatizar su autonomía y especificidad, lo cual era posible pensar bajo un tipo de causalidad de corte spinozista. Este enfoque, decíamos, ubicaba a Althusser en el terreno del estructuralismo inmanentista.

Ahora bien, así como la unidad hegeliana tenía por corolario la operación del corte de esencia, aquella sobredeterminada tiene por resultado enfatizar la pluralidad de temporalidades existentes entre prácticas sociales. Dice Althusser:

> debemos considerar estas diferencias de estructuras temporales como, y únicamente como, índices objetivos del modo de articulación de los diferentes elementos o de las diferentes estructuras de conjunto del todo. Esto equivale a decir que, si no podemos efectuar un corte de esencia en la historia, es en la unidad específica de la estructura compleja del todo donde debemos pensar el concepto de dichos retrasos, adelantos, sobrevivencias, desigualdades de desarrollo, que coexisten en la estructura del presente histórico real: el presente de la *coyuntura*. Hablar de historicidades diferenciales no tiene, por lo tanto, ningún sentido en

> referencia a un tiempo de base, donde podrían ser medidos estos atrasos y adelantos (é) Hablar de temporalidad hist· absolutamente a situar *el lugar* y a pensar en su propia articulación *la función* de tal elemento o de tal nivel en la configuración actual del todo (Althusser y Balíbar, 1985: 117)

La coyuntura, como conjunción de distintas prácticas estructuradas bajo la causalidad inmanente, también es la clave para pensar el desarrollo temporal del todo social planteado por Marx. Se trata de la conjunción de temporalidades diferenciales, cada una con un ritmo propio de desenvolvimiento y cuya articulación con las otras se explica por sus diferencias, tal y como ocurría para la unidad que el concepto de sobredeterminación aprehende.

Así como la unidad del todo se explicaba por las diferencias entre prácticas que lo configuran, así lo hace la temporalidad con la que se desenvuelve este todo. Otra vez, esta temporalidad consiste en la articulación entre temporalidades disímiles, disjuntas, específicas, irregulares, cada una de ellas relativamente autónoma frente a las otras. Ya no es posible pensar, así, en una temporalidad base que se expresa en las otras sino en el producto de temporalidades diferenciales mutuamente excluyentes que se conjuntan en una coyuntura. Es decir, en el entrelazamiento de diversos tiempos, propio cada uno de ellos de una instancia del todo, combinándose en un tiempo del proceso mismo. Así como había autonomía relativa entre prácticas, asimismo la hay entre temporalidades. Así como dicha autonomía no conducía a su absolutización o a una teoría de los factores, sino al planteo de una forma de unidad entre ellas que conserve esta autonomía, así las temporalidades diferenciales no resultan en una mera yuxtaposición entre ritmos propios de cada práctica sino en la conjunción entre ellos. Ambas consecuencias consisten en un desplazamiento respecto de ciertos efectos de la filosofía de Hegel sobre el marxismo; ambos tienen como trasfondo a la figura de Spinoza.[197] De ahí la afirmación que repitiéramos a lo largo de nuestros dos capítulos anteriores: de la concepción que se tenga del todo social se sigue la que se adopte sobre la temporalidad que lo preside. Dice Asiguiente resultado, producto de nuestro breve análisis crítico: que es necesario interrogar con rigor *la estructura del todo social* para descubrir allí el secreto de la concepción de la historia en la cual se piensa el ódevenirô de ese todo socialò (Al

[197] Vimos ya que en el caso del concepto de sobredeterminación, dicho desplazamiento venía dado por la causalidad inmanente que preside al todo social. Para el caso de la historicidad, este desplazamiento viene dado por el concepto de proceso sin sujeto ni fines. Lo que distingue a este segundo caso es que el desplazamiento ocurre al trazar una línea de demarcación en el pensamiento de Hegel, señalando que lo que Marx adeuda positivamente de él aparece una vez abstraída la teleología que recorre al filósofo nacido en Stuttgart.

Una totalidad espiritual conduce al aplanamiento de las temporalidades. El punto en cuestión es que para Althusser esta figura viene de la mano de la del sujeto. La posibilidad de realizar un corte de esencia en un cierto momento histórico es tributaria de hacer del devenir temporal de un todo el despliegue de un sujeto. De ahí que el rechazo a la figura del corte de esencia conduzca a pensar el desarrollo histórico del todo social capitalista como un proceso sin sujeto ni fines. Veamos porqué.

Escribe Althusser:

> Se trata de una cosa completamente distinta: saber si la historia puede ser pensada filosóficamente, en sus modos de determinación, bajo la categoría idealista de *sujeto*. La posición del materialismo dialéctico me parece clara. No se puede aprehender (*begreifen*: concebir), vale decir *pensar* la historia real (proceso de reproducción y de revolución de formaciones sociales) como susceptible de ser reducida a *un* Origen, *una* Esencia o *una* Causa (aunque sea el Hombre) que sería su sujeto - el sujeto, esplanteado como *identificable*, vale decir existente bajo la forma de la *unidad* de una *interioridad* y (teórica y prácticamente) *responsable* (la identidad, la interioridad y la responsabilidad son constitutivas, entre otras, de todo sujeto), capaz por lo tanto de *rendir cuentas* de el conjunto de los ñ de la historia (Althusser, 1974: 78-79)

¿Por qué la operación del corte de esencia que habilita la concepción hegeliana deja ver que ella piensa la historia real como el atributo de un sujeto? Porque bajo esta matriz todo fenómeno es reductible a una esencia que es la que se expresa en aquello que se quiere explicar. El sujeto hegeliano, que inmediatamente veremos que es la dialéctica misma, tiene una unidad[198]que es identificable en los fenómenos que determina como un exceso respecto de ellos, exceso que a la vez les es inmanente.[199]Así, toda determinación, sea esta económica, ideológica, política, es explicable por un principio que las trasciende y a la vez les es inmanente, *pero que se conserva como tal, como idéntico a sí mismo, en las determinaciones que pone y en las que se manifiesta.*

La matriz hegeliana conserva para la unidad su carácter simple, identificable como la responsable de las formas de manifestación que toma, siendo responsable en el sentido de ser la que explica y se muestra en los fenómenos. En otras palabras, poniendo a los fenómenos como su propio ser enajenado, por lo cual estos le son transparentes, en el sentido de no ofrecer ningún tipo de densidad ni resistencia frente a ella, la esencia que deben hacer aparecer. Así, la esencia-sujeto hegeliana, se muestra en todos los

[198] No cambia la situación, para la conceptualización althusseriana, el hecho de que esta unidad consista en una contradicción. El sujeto, entonces, será una cierta contradicción que permanece la misma en las formas en las que se manifiesta, no perdiéndose sino reproduciéndose en ellas.
[199] Cfr. Althusser, 2004: 168-169, nota 43.

fenómenos de la realidad, manifestándose a la vez como algo que se mantiene en sí mismo, que aparece como algo más que los fenómenos en los que se expresa.

La concepción hegeliana de la historicidad, como vimos, reduce para Althusser la complejidad de la temporalidad propia de cada una de las instancias que configuran al todo social pensado por Marx. Planteada como el despliegue de un sujeto, dicha concepción hace de la temporalidad con la que se desarrolla cualquier práctica la forma en la que se manifiesta la temporalidad con la que se despliega una esencia. Recordemos el ejemplo que Althusser brinda sobre Roma, que ilustra perfectamente aquello que este filósofo identifica como el núcleo problemático de la dialéctica hegeliana:

> Así Roma: su gigantesca historia, sus instituciones, sus crisis y sus empresas, no son sino la manifestación en el tiempo y luego la destrucción del principio interno *de la personalidad jurídica abstracta* (é) Y en esta simplicidad mi propia *contradicción* (é) Esta contradicci·n har§ estall producirá aquello que la continuará: *la figura de la subjetividad* en el cristianismo medieval. Toda la complejidad de Roma no sobredetermina en nada la contradicción del principio simple de Roma, que no es sino la esencia interior de esta infinita riqueza histórica (Althusser, 2004: 83).

Se trata entonces de que todo elemento histórico es reductible a ser la forma de manifestación de una contradicción simple, identificable entonces en él como distinto de él. Esa operatoria es la que Althusser asocia a la figura del sujeto, con lo que la historicidad hegeliana es inescindible de esta figura que permanece la misma en las distintas formas que toma, figura que soporta discontinuidades, formas diversas y mutaciones sin perderse, como una constante que se reproduce igual a sí misma en todas estas formas diversas. Aquí es donde interviene Spinoza para iluminar la alianza entre el sujeto y los Fines:

> Pues Hegel, que criticó todas las tesis de la subjetividad, no regateó un lugar al Sujeto, no sólo en el «devenir-Sujeto de la Substancia» (por lo que «reprocha» a Spinoza el «error» de permanecer en la Substancia), sino en la *interioridad* del *Telos* del proceso sin Sujeto que realiza los designios y el destino de la Idea en virtud de la negación. De esta forma Spinoza nos descubre, entre el Sujeto y el Fin, la alianza que «mixtifica» la dialéctica hegeliana (Althusser, 1975: 50).

Así como el concepto de sobredeterminación era el producto de un desplazamiento de Hegel apoyado en la causalidad inmanente spinozista, el de proceso sin sujeto ni fines, que es el resultado de un rechazo al modo hegeliano de pensar la historicidad, se ve apuntalado por la crítica spinozista al finalismo ínsito en la figura del sujeto.

Como dijimos, la preocupación de Althusser es desligar al marxismo de la herencia de una serie de problemas que identifica en la recepción de la dialéctica de Hegel, con lo que Spinoza es el instrumento que opera dicho desmarque. La crítica a Hegel es, así, una con aquella realizada al humanismo y al historicismo marxista, puesto que son estas propuestas teóricas las que se apropian de la matriz hegeliana.

Nuevamente, la figura de Spinoza es la que concentra la intervención althusseriana sobre Hegel, intervención que pretende atacar la reducción de la complejidad del todo social marxista y su conversión en el despliegue de una esencia que realiza un Fin para el que está predestinado: la superación del modo de producción capitalista. Althusser, entonces, se apropia de la filosofía de Spinoza para criticar las consecuencias teórico-políticas que tienen ciertas lecturas de Hegel al interior del marxismo. Estas consecuencias son la denegación de la autonomía relativa de las prácticas sociales y la asignación de un carácter teleológico al devenir de la sociedad capitalista. Esto es, la afirmación de que el capitalismo genera la necesidad de su superación por su propio desenvolvimiento. Sobredeterminación y proceso sin sujeto ni fines son los dos vástagos de esta crítica. Nos queda, entonces, precisar por qué, para Althusser, de la figura del sujeto se sigue la de los Fines, precisión que nos permitirá ver por qué el concepto de proceso sin sujeto ni fines es aquello que Althusser contrapone a la operación hegeliana del corte de esencia como modo de pensar la historicidad.

La alianza entre el sujeto y los fines. Hacia una-otra dialéctica

Explica Althusser que seguir el nacimiento de un ser identificable como el mismo en todas sus fases supone ver en el origen de este proceso de nacimiento la actuación del fin que este proceso debe engendrar. Seguir el nacimiento del sujeto consiste entonces en ver cómo este ser-soporte deviene lo que él (ya) es, presenciar el nacimiento de lo que va a llegar a ser igual a sí mismo en este nacimiento.

Recordemos que para Althusser el sujeto es una figura que se caracteriza por permanecer idéntica a sí misma en las determinaciones que toma. Esto es, por conservar su carácter incluso allí cuando las apariencias que engendra se transforman, lo cual supone que esta figura debe trascender a sus formas de manifestación dado que, justamente, estas últimas están determinadas como transitorias. El sujeto, así, es igual a sí mismo a pesar de expresarse en fenómenos variables, en apariencias que él hace mutar. Señala Althusser:

> Para Hegel la sociedad y la historia son círculos de círculos, esferas de esferas. Sobre toda su concepción reina una idea de la totalidad expresiva en la cual todos los elementos son partes totales y cada uno expresa la unidad interna de la totalidad, en la cual, en toda su complejidad, siempre es sólo la objetivación-alienación de un principio simple. (é) Y cuando en *Filosofía de la Historia* nos volvemos a encontrar con el mismo proceso -casi podríamos decir: con el mismo procedimiento: cada momento del desarrollo de la Idea existe en Estados que realizan un principio simple- la individualidad bella, para Grecia; el espíritu jurídico, para Roma, etc. Y Hegel piensa la historia bajo la categoría de la totalidad expresiva -retomando la idea de Montesquieu según la cual en una totalidad histórica todas las determinaciones concretas, ya sean económicas, políticas, morales o incluso militares, expresan un único e idéntico principio (Althusser, 2002a: 133-134).

Este principio simple, que se muestra en todos los espacios de la totalidad haciendo a sus partes *pars totalis* es precisamente el sujeto en cuestión: principio que se mantiene igual a sí mismo al ser expresado por formas fenoménicas cambiantes, determinadas por él siguiendo el desarrollo de su contradicción consigo mismo. Lo que caracteriza al sujeto es, así, su carácter simple, su capacidad para sustraerse a la variación de las formas que determina.

Ahora bien, el sujeto, por ser igual a sí mismo, debe ser identificable en el acto de nacer, debe tratarse de un proceso de engendramiento en el que lo que brota de él es inmediatamente identificable como sujeto. La pregunta es: ¿cómo puede nacer aquello que siempre es igual a sí mismo? Si se trata de una figura que es siempre igual a sí, entonces no puede haber nacido nunca. Al respecto, se pregunta Fougeyrollas (1967: 44): "How is it possible for something *sometime* to begin -to be born- if it is always already?".[200] ¿Cómo puede adjudicarse a lo que necesariamente es idéntico el haber sido creado? Esta pregunta escande los efectos de los presupuestos de la figura del sujeto: el acto de nacer debe ser, necesariamente, un proceso que pertenece ya a lo que es identificable como igual a sí mismo incluso en este acto genético.

Como lo que nace posee ya una identidad, se le atribuye el acto de haberse creado, con lo que se invierte el orden temporal: dado que el sujeto debe ser inmediatamente igual a sí mismo, el acto de creación del sujeto pasa a ser el producto de su propia actividad. Como lo que siempre es igual a sí mismo no pudo haber sido producido, la producción pasa a ser un acto que le pertenece, con lo que el sujeto, en realidad, por ser sujeto, se

[200] Traducimos: "¿Cómo es posible para algo *en algún momento* ser (comenzar a ser) -nacer- si ya es siempre ya?". La expresión "siempre ya" o "ya siempre" o "ya" es el equivalente en inglés a "always already" o "already", forma utilizada en este caso por Althusser para referirse a la interpelación ideológica de los sujetos que los hace reconocerse como previos a su proceso de constitución. Es decir, que los hace verse a sí mismos inmediatamente sujetos, en el sentido de no haber sido constituidos. Siempre-ya es una figura de la temporalidad que ilumina un proceso de producción que borra sus propias huellas, puesto que su resultado se considera como previo, como antecedente del proceso que lo articula.

crea a sí mismo, se da su propio nacimiento, es previo a sí mismo en tanto que producido.

Pregunta nuevamente Fourtounis: ñIn short, it involves an ontological oddity: How is it possible that something, which in an obvious sense does not yet exist to be a necessary condition of the very process[201] (Fourtounis, 2013: 45). Responde Althusser: it begins asignándole a este proceso de nacimiento la finalidad de producir al sujeto. En otras palabras, siguiendo la consecuencia necesaria de lo que presupone la figura del sujeto: si se pretende siempre igual a sí mismo, el sujeto debe crearse a sí mismo. De otro modo, el nacimiento del sujeto debe ser un acto del fin que va a nacer en este proceso, el sujeto mismo. El sujeto, como tiene que ser igual a sí mismo y por lo tanto identificable como el mismo en este proceso de creación, nace como ya-sujeto, con lo cual el hecho de nacer le pertenece. De ahí la conclusión que nos interesa retener para la categoría que aquí analizamos: de la figura del sujeto se desprende que la finalidad de su proceso de producción gobierna a este proceso; el origen es un resultado de la acción de lo que va a hacer en el nacimiento. Escribe Althusser:

> Hegel dio a esta exigencia latente en el concepto de génesis su forma declarada y abierta, su forma conceptual: el final es el inicio, lo que quiere decir que el inicio (*origen* en sentido estricto, *nacimiento* de un individuo identificado) contiene ya, si no totalmente formado (en sí y para sí) por lo menos en germen, en *sí*, el término del proceso de desarrollo (é) la estructura teleológica: si el fin ya está presente, en sí, en germen, virtualmente, etc., desde el inicio-origen, implica que todo el proceso está *regido por su final*, tiene hacia su fin (pensamiento profundamente aristot®lico) literalmente obsesionado por la b¼squeda, con toda la ñnacimient ambigüedad que supone esta palabra, que indica entre otras tentaciones ideológicas la idea (muy a menudo implícita y desconocida) de que aquello cuyo nacimiento debe ser observado *ya lleva su nombre*, posee ya su identidad, ya es identificable, y por ende, en cierta medida, ¡para poder nacer existe ya de alguna manera *antes de su propio nacimiento*! (Althusser, 1996: 75)

Esto que ya existe antes de su propio nacimiento es el sujeto, puesto que tiene que ser identificable como constante incluso en el acto de nacer, de ser creado. Con lo que el acto de nacimiento es la creación de algo que ya es en él. El paso siguiente necesario a esta forma de abordar el origen de un proceso, es que lo que nace en este proceso se da acta de fundación a sí mismo: es el sujeto, que ya es, lo que empuja su propio nacimiento. En otras palabras, es la finalidad de este proceso la que atrae hacia sí al

[201] Traducimos: ñEn resumen, pues, el comienzo absolu ¿Cómo es posible que algo, que en un sentido obvio aún no existe (ya que empieza 'de la nada'), sea una condici·n necesaria del propio proceso que va a pro

proceso mismo, la que lo engendra. Sujeto, Origen y Fin son entonces figuras inescindibles.

Pues bien, dado que la totalidad hegeliana posee una esencia-centro que permanece la misma en sus más diversas manifestaciones, incluso cuando se adhiere a cada una de ellas, necesariamente consiste, para Althusser, en el despliegue de las determinaciones de un sujeto. Esta figura reclama, como acabamos de ver, la de la finalidad. De este modo, la totalidad expresiva hegeliana se desarrolla temporalmente para desplegar la contradicción del sujeto que la gobierna, es decir, para producir a este sujeto. Esta totalidad resulta entonces necesariamente teleológica, consecuencia que se deja ver en los efectos que esta matriz genera sobre el marxismo.

Tal y como ocurría para el caso del concepto de sobredeterminación, no es relevante si, en su apropiación por el marxismo humanista e historicista, esta matriz pone en el lugar del sujeto a la praxis o a la práctica económica; *el problema es con la matriz*. Dicha matriz aplana las temporalidades de las diferentes prácticas porque las hace a todas las manifestaciones de la cadencia de la contradicción de la práctica-sujeto. Y, como la figura del sujeto reclama la de los Fines, la totalidad así presentada debe perseguir el fin que pone su sujeto. Con lo cual, ya no se trata de la producción del proceso histórico de un todo, sino de toda la historia como producción de un sujeto. Si este sujeto es la práctica económica, la praxis, o la toma de conciencia de la esencia del hombre como productor, insistimos, no es el blanco de la crítica de Althusser; sea cual sea este sujeto, la matriz misma obliga a que el desarrollo histórico consista en el despliegue de la identidad de este sujeto que permanece como su centro y a que este despliegue se encuentre gobernado necesariamente por los fines que su sujeto le asigna. Por eso, la forma misma de comprender la historicidad del todo como centrado por un sujeto, para Althusser, le impone un carácter teleológico a su desarrollo temporal. Sujeto y finalidad para el desarrollo temporal, sean cuales sean estos fines, son inescindibles. De ahí la necesidad de despojar a la figura del sujeto para pensar a un proceso histórico fuera de toda teleología.

Señala Althusser la pareja economicismo/humanismo. Se trata claramente de una pareja donde los dos términos son complementarios; no es una pareja fortuita, sino una pareja orgánica y consistente.[202] El humanismo ideológico (Al

[202] Para acentuar el vínculo entre historicismo y humanismo ideológico, y la pareja economicismo/humanismo como una pareja orgánica y consistente, antes de la conclusión, que sin duda se me reprochará de haber enunciado, estamos obligados a hacerlo: desde el punto de vista de su *problemática teórica* y no de sus intenciones y de su acento político, este

economicismo van de la mano, así como ocurre con el historicismo, porque todas estas interpretaciones de Marx concurren en la matriz hegeliana con la que piensan al todo social, y por lo tanto su devenir histórico. Sea que se trate como centro a la esencia humana, a la práctica histórica en general o a la práctica económica en particular, estas distintas vertientes teórico-políticas afirman que una cierta contradicción es la que se ve expresada por el conjunto de prácticas que configuran al todo social. De ahí que la temporalidad de cada una de ellas sea determinada por la de la práctica-centro o práctica esencial. Con lo que, finalmente, caen en una interpretación teleológica de la obra de Marx.

Como dijimos, frente a esta interpretación de Hegel que realizan ciertas vertientes del marxismo, Althusser propone intervenir a este filósofo a través de Spinoza. Se trata, entonces, de acompañar al rodeo de Marx por Hegel realizando un rodeo a través de Spinoza. Es decir, se trata de situar el lugar en el que Marx se desmarca de Hegel iluminando este lugar a través de Spinoza. A esta tarea nos entregaremos a lo largo de éste y el próximo capítulo, no sin antes especificar qué está en juego en la lectura de Spinoza:

> Si hace falta dar una razón, una sola razón, la razón de las razones, hela aquí: realizamos el rodeo a través de Spinoza para ver algo más claro en la filosofía de Marx. Conviene precisar: el materialismo de Marx nos obligaba a pensar su rodeo necesario a través de Hegel; realizamos el rodeo a través de Spinoza para ver más claro el rodeo de Marx a través de Hegel (Althusser, 1975: 47)

Con lo cual, en nuestro acompañamiento de la lectura de Spinoza por parte de Althusser, lo que está en juego es una cierta apropiación de Marx, apropiación que, a la vez, permita comprender el rodeo que realiza Marx a través de Hegel. En otros términos, en la apropiación de Spinoza se juega la posibilidad de echar luz sobre el modo en el que el Marx se desmarca de Hegel. Dicho desmarque es realizado por Althusser contraponiendo a Hegel consigo mismo. *La categoría de proceso sin sujeto ni fines sería así la deuda de Marx con Hegel, una vez abstraído el carácter teleológico de la dialéctica de este último.* Spinoza es quien permite realizar esta demarcación en el pensamiento de Hegel porque señala la trabazón entre la figura del sujeto y la de los Fines y plantea un proceso, el de la sustancia, carente de sujeto. Así, contraponer a Hegel consigo mismo implica operar sobre él para iluminar la dialéctica sin sujeto ni fines que es posible extraer de su pensamiento, una vez que se lo despoja de su carácter

materialismo humanista e historicista encuentra los principios teóricos de base en la interpretación economicista y mecanicista de la II Internacionalò (Althusser y

teleológico. Este despojo abre lo que Marx positivamente le adeuda. Al mismo tiempo, muestra en qué Hegel se apoya el humanismo y el historicismo marxista, aquel que pone énfasis en la dialéctica como sujeto de su propio desenvolvimiento. Spinoza es el instrumento teórico que divide a Hegel, demarcando aquel del que se apropia Marx del que hace suyo humanismo e historicismo. Lo hace porque, según Althusser, con él es posible pensar en una dialéctica sin sujeto ni fines. Nuestra tarea es, entonces, intentar formularla.

El concepto de proceso sin sujeto condensa una forma de pensar la historicidad acorde, según Althusser, con la de Marx. Esta forma encierra una crítica a aquella que hacen suya el historicismo y el humanismo por apropiarse de un cierto modo de Hegel. Ahora bien, Althusser mismo especificaba que la comprensión de la historicidad depende de la concepción que se tenga acerca de la relación de determinación entre las prácticas sociales. De ahí, como dijimos, el contenido de nuestros dos capítulos anteriores, que ha sido presentar que Althusser, con su concepto de sobredeterminación, hace de la causalidad inmanente spinozista la matriz que preside el tipo de unidad propio del todo social que piensa Marx. Vemos así que el denominador común de ambas operaciones es Spinoza, teniendo por objeto a los efectos que el pensamiento de Hegel produce al interior del marxismo.

El blanco de la crítica encerrada en el concepto de sobredeterminación ha sido la causalidad expresiva leibniziano-hegeliana a través de un rodeo por el estructuralismo. En el caso del concepto de proceso sin sujeto, esta crítica ocurre sobre la teleología que hace brotar en la filosofía hegeliana pensar al proceso de despliegue de la Idea Absoluta como gobernado por un sujeto. Avancemos entonces sobre qué tipo de sujeto, según Althusser, adjudica Hegel al devenir dialéctico.

En *Sobre la relación de Marx con Hegel* (1968), Althusser formula qué, según él, retiene Marx de Hegel. Escribe:

> Pero, en la medida, digo bien en la medida, en que se pueda hacer abstracción de la teleología en la concepción hegeliana de la historia de la dialéctica queda el que se deba a Hegel algo que Feuerbach, obnubilado por su obsesión del Hombre y lo Concreto, fue absolutamente incapaz de comprender: la concepción de la historia como *proceso* (é) Le debe además lo que Feuerbach ni el concepto de proceso *sin sujeto* (Althusser, 1973: 114).

Aquí se complejiza el panorama que planteábamos más arriba. Althusser decía que la totalidad hegeliana se encuentra gobernada por un sujeto. Sin embargo, el estatuto de este sujeto es paradójico, puesto que el mismo Althusser acepta que la historia pensada

por Hegel no consiste en la realización de los fines de la humanidad. Más aún, indica que Marx le debe a Hegel la categoría de proceso sin sujeto. Ahora bien, se la debe en la medida en que pueda ser abstraída la teleología inscripta en la dialéctica hegeliana, con lo que se nos muestra el estatuto particular de la figura del sujeto en Hegel.[203]

Althusser aproxima la figura del sujeto a la de un garante, a la de un origen de las transformaciones del mundo que, nuevamente, resulta identificable con anterioridad a dichas transformaciones, y por tanto puede ser juzgado como responsable por estas.[204] Entonces, si la historia, según Hegel, carece de sujeto,[205]es porque no se trata en ella del despliegue de las finalidades del hombre, finalidades que, de tratarse de las de un sujeto, deberían ser originales, deberían existir como proyecto a realizar ya antes de la sucesión histórica.[206]Hegel, según Althusser, rechaza esa figura del hombre como sujeto de la historia, comprendiendo a ésta como un proceso carente de centro de actividades. Si la historia hegeliana no tiene al hombre como sujeto, y sin embargo es teleológica, y por lo tanto goza de algún tipo de centro, queda por determinar cuál es este centro.

---

[203] El hecho de que se trate de duplicar a Hegel o de extraer de él una categoría en contra de algunas de sus propias afirmaciones, expone que no se trata para Althusser de simplemente descartarlo como una referencia para el marxismo. El problema con Hegel, para Althusser, es cómo se lo apropian el humanismo y el historicismo marxista. Operar sobre Hegel una línea de demarcación equivale a mostrar que hay otro Hegel en el cual Marx efectivamente se apoyó, aquel del proceso sin sujeto ni fines. Pues bien, esta demarcación es realizada a través de Spinoza.

[204] Dice Althusser: ñAs², Marx rechazaba la idea de qu sus necesidades no solo la explicación ultima de la sociedad, sino también, y eso es fundamental, la explicación del hombre como sujeto, es decir como unidad idéntica de sí e identificable por sí, en especial por ese por s² por excelencia que es la conciencia ñ la *conciencia es obligatoria* para que el individuo dotado de ella realice en sí la *unidad* exigida por la ideología burguesa, a fin de que los sujetos se adecuen a su propia exigencia ideológica y política de *unidad*, es decir para que la *conflictiva escisión* de *la lucha de clases sea vivida por sus agentes como una forma superior y espiritual de unidad*. Insisto a propósito en esta *unidad*, o en la identidad de *la conciencia y la función de unidad*, porque contra ella se dirigió con fuerza la crítica de Marx cuando este *desmanteló la unidad* ilusoria de la ideología burguesa y el fantasma de unidad que provoca en la *conciencia* como efecto que le es indispensable para funcio -124)

[205] Hegel, en varios pasajes, define al sujeto en los términos en los que lo hace Althusser para mostrar la vacuidad de este modo de presentarlo. Expone, sin embargo, la necesidad de esta figura como momento del proceso bajo el cual se muestra como proceso. E concepto, que tiene su medio y su realidad subjetiva en la objetividad que le queda sometida; con eso está constituido como la idea existente en sí y por sí, y como lo independiente esencial, frente al cual el mundo externo presupuesto tiene sólo el valor de un negativo, carente de independencia. En su propio sentimiento de sí el viviente tiene esta certeza de la nulidad, existente en sí, del ser-otro que se halla frente a él. Su impulso es la necesidad de eliminar este ser-otro y de darse la verdad de aquella certeza. El individuo, como sujeto, es primeramente s·lo el concepto de la idea d Se trata de una descripción del proceso vital y la figura del sujeto que éste pone, inmerso en el primer capítulo, La Vida, de la tercera sección de la Doctrina del Concepto, cuyo título es La Idea. El sujeto, como momento, es lo independiente esencial frente a lo cual yace el mundo del que se debe apropiar para reafirmar su independencia frente a él. De este modo, el sujeto debe mantenerse en sí eliminando el ser-otro para conservar su independencia esencial. Frente a esta figura del sujeto, Hegel planteará el devenir sujeto como aquel proceso en el que el Espíritu se verá a sí mismo, no ya como un independiente *frente* al mundo, sino como aquello que pulsa y vive *en* la oposición con el mundo y consigo mismo.

[206] Cfr. Althusser, 1974: 76 y ss.

Althusser aclara que Marx debe a Hegel la perspectiva de la historia como proceso sin sujeto *siempre y cuando sea posible abstraer de la filosofía del segundo su carácter teleológico.* La pregunta es, entonces, doble: ¿qué implica que la dialéctica hegeliana sea teleológica? Y además, ¿es posible despojarla de ese carácter?

Althusser, en 1968, replica aquello que ya en 1962 en *Contradicción y Sobredeterminación*, encontraba como el nudo gordiano del carácter teleológico de la dialéctica hegeliana, la *aufhebung* o negación de la negación. Recuperamos el pasaje en el que Althusser explica *in extenso* por qué la dialéctica hegeliana encierra un sujeto paradójico porque sitúa los términos que discutiremos a lo largo del capítulo:

> Ahora bien, es aquí donde puede empezarse a esclarecerse la extraña situación de la *Lógica* en Hegel. Ya que, ¿qué es la Lógica? La ciencia de la Idea, es decir, la exposición de su concepto, el *concepto del proceso de enajenación sin sujeto*, dicho de otra forma, el concepto del proceso de autoenajenación que no es otra cosa, considerado en su totalidad, que la Idea. Así concebida, la Lógica, o concepto de la Idea, es la dial®ctica, el ñcaminoò ñm®todo absolutoò. Si la Idea (el proceso de enajenación sin sujeto), es por lo tanto el concepto de ese extraño sujeto que buscamos. Pero como este sujeto es solamente el concepto del *proceso de enajenación mismo*, dicho de otra forma, como este sujeto es la dialéctica, por lo tanto, el movimiento mismo de la negación de la negación, se ve la extraordinaria paradoja de Hegel. El proceso de enajenación sin sujeto (o la dialéctica) es el único sujeto que reconoce Hegel. No hay sujeto en el proceso: *es el propio proceso quien es el sujeto, en tanto que no tiene sujeto*. Si queremos encontrar lo que, finalmente, tiene el Sujeto origen Hegel, *teleológica* de este proceso, en la naturaleza teleológica de la dialéctica donde hace falta buscarlo: el Fin está ya en el Origen (Althusser, 1973: 117)

Althusser identifica como sujeto del proceso al proceso mismo que, paradójicamente, no tiene sujeto. La dialéctica constituye el sujeto de su propio desenvolvimiento, por eso se trata de un m®todo absoluto. La dial®ctica negación de la negación ò, con lo que, por la precisa cir la negación se mueve por sí misma, constituye tanto el sujeto como la negación de todo sujeto para su proceso de desenvolvimiento.

Recuperando los términos que planteábamos más arriba, la dialéctica bajo la que se mueve el proceso histórico es el sujeto en la filosofía de Hegel porque permanece la misma en las mutaciones que toma, porque se autoencarna. Dice Althusser:

> He aquí que deje sospechar lo que puede acontecer a una dialéctica abandonada al delirio absoluto de la negación de la negación: es una dialéctica que «partiendo» del Ser = la Nada, produce mediante la negación de la negación todas las figuras en las que juega, aquello respecto de lo que es la dialéctica; es una dialéctica que produce sus propias «esferas» de existencia, es, para decirlo brutalmente, una dialéctica *que produce a su propia materia.* (Althusser, 1975: 53-54).

El sujeto es la negación de la negación, la dialéctica misma, que permanece idéntica a sí misma en las determinaciones en las que toma forma concreta. Para Althusser se trata de la pregunta acerca de si es posible hacer abstracción de este sujeto para encontrar aquello que Marx debe a Hegel. Nuevamente, se trata de poner a Hegel contra Hegel[207]para quitar sustento a su lectura humanista e historicista al interior del marxismo. Aquí es donde ingresa la figura de Spinoza.

Escribe Althusser que Spinoza había contribuido, para él, a hallar el punto en el que la figura del sujeto reclama la del fin. Por tanto, a partir de la filosofía de Spinoza, es posible formular que al haber sujeto en el proceso hegeliano, este engendraba en sus estructuras la necesidad de un Fin.[208]Macherey, siguiendo estas coordenadas, sintetiza lo que nosotros identificamos como el envite del rodeo de Althusser, del rodeo por un rodeo: ¿Según Hegel, el pensamiento de Spinoza no es todavía suficientemente dialéctico. ¿Y si lo fuera demasiado? ¿O al menos si lo fuera de una manera inaceptable para Hegel? (Macherey, 2006: 27).

Spinoza permite echar luz sobre la teleología ínsita en la dialéctica hegeliana, abriéndola para pensar su liberación de la figura del sujeto, que es la que convoca a la del Fin. El rodeo de Althusser por el rodeo de Marx por Hegel se juega en la plausibilidad de la formulación de dicha dialéctica no teleológica. Es decir, de un modo de pensar el devenir histórico de la sociedad capitalista que la despoje de su carácter finalista.

Como vemos, el envite de la pregunta de Althusser es el significado de una dialéctica no teleológica. Esta dialéctica se condensaría en la figura de un proceso sin sujeto ni fines. Nuestro objetivo es dar cuenta de cómo, bajo qué formas y con qué supuestos puede afirmarse que Spinoza constituye una alternativa a (y en) Hegel, para pensar con (y en) Hegel una dialéctica carente de sujeto. Es tiempo, entonces, de profundizar sobre el lugar en el que reside, para Althusser, la mixtificación de Hegel iluminada por Spinoza.

El vacío de una distancia tomada

Althusser señala que el sujeto del proceso dialéctico es el propio proceso dialéctico. En términos de Hegel, que en cualquiera de las figuras que adquiere el proceso en su

[207] Insistimos en la idea de que se trata de duplicar a Hegel puesto que Althusser señala que es él el que produce la categoría de proceso sin sujeto ni fines. Ahora bien, esta categoría reclama una distinción al interior de su pensamiento para emerger.
[208] Cfr. Althusser, 1975: 52.

desarrollo, su pulso está dado por una afirmación que, por realizarse, se niega.[209] Dice Rodolfo Mondolfo en el Prólogo a la *Ciencia de la Lógica*: "Así como la *Fenomenología* ha mostrado que cada forma de la conciencia, al realizarse, se niega para resurgir más rica en la negación de la negación, del mismo modo la *Lógica* debe mostrar el mismo movimiento dialéctico en [Hegel, 1982 TI: 10-11]" es decir, que todo momento del proceso se afirma mediante su propia negación.[210] El sujeto, lo que permanece idéntico en este proceso, que es a quien debe adjudicársele el movimiento como realización de su propia finalidad, es éste mismo negar la propia negación, sujeto que consiste en la imposibilidad absoluta de permanecer idéntico toda vez que su movimiento consiste en dejar de ser lo que es. Escribe Hegel:

> En general ha resultado de la consideración de la naturaleza de la contradicción que por así decir, no representa todavía en sí mismo un menoscabo, una falta o un defecto de una Cosa, el hecho de que pueda mostrarse en ella una contradicción. Más bien, cada determinación, cada cosa concreta, cada concepto es esencialmente una unidad de momentos diferentes y que pueden ser diferenciados, que traspasan a la contradicción por medio de la diferencia determinada, esencial. Este contradecirse se resuelve, por cierto, en la nada, y vuelve a su unidad negativa. La cosa, el sujeto, el concepto, es ahora justamente esta unidad negativa misma; es en sí mismo algo que se contradice, pero es igualmente la contradicción solucionada, es el fundamento, que contiene y lleva sus determinaciones. La cosa, el sujeto, o el concepto, como reflejado en sí, en su esfera, es su contradicción solucionada, pero toda su esfera es de nuevo una esfera determinada, diferente; por eso es una esfera terminada, y esto significa que es contradictoria (Hegel, 1982 TII: 76-77).

Con lo que Althusser identifica como sujeto del proceso a la negación de ser sujeto, a la contradicción como diferenciación en la unidad.[211]

Ahora bien, a nosotros nos interesaba la figura del sujeto en tanto es tributaria de aquello que se debe comprobar como pasible de ser abstraído: la teleología encerrada en la dialéctica hegeliana. Nótese que Althusser caracteriza a la teleología con una afirmación en particular: "el Fin ya estaba en el Origen" de la dialéctica hegeliana, y de la mano de la negación de la negación, dice Althusser, el Fin ya está en el Origen. Acompañemos a Althusser en el modo en el que presenta cómo,

[209] Dice Marx: "Hegel ha concebido la negación de la negación como el único acto verdadero y acto de autoafirmación implícito, como lo verdadero y único positivo y, de acuerdo con el aspecto negativo también implícito, como el único acto verdadero y acto de autoafirmación" [Marx, 1844: 1] Sarosta, 2014.

[210] Houlgate, 2011: 7-8.

[211] Nos apoyamos en Vallarino, 2016: 21 para afirmar la proximidad entre ambas figuras. También en Pérez-Cortés, 2006: 43-44.

según él, para Hegel el Origen es la promesa de lo que vendrá, así como el Fin el señorío sobre los ecos pasados.[212]

Warren Montag indica con claridad el centro alrededor del cual gravita la crítica althusseriana al hecho de que para Hegel, el Origen es ya el Fin. Dice:

> ñSpinoza begins with a phrase, which we could more accurately render without changing it, as ñSpinoza begins with God, or substance consisting of infinite beginnings that, according to Althusser, permits him to escape the non-beginning that is a beginning in nothingness, the negation of a beginning that must itself be negated, a negativity that is the motor of the teleological development of Absolute Knowledge[213] (Montag, 2012: 91).

Dejemos de lado, por el momento, qué le contrapone como punto de partida, según Althusser, Spinoza a Hegel.[214]

Hegel comienza por la negación del origen, negación que es a su vez negada. Cuando en el primer capítulo de la Doctrina sobre el Ser de la *Ciencia de la Lógica*, Hegel pretende comenzar por el Ser, lo que encuentra es trasponer (übergehen ist, conjugado en pasado perfecto-) en su contrario, la nada. La verdad del comienzo, así, es devenir en su opuesto, en la ausencia de comienzo. Sin embargo, su razonamiento no se detiene allí, puesto que esta negación del Ser por la Nada es a su vez negada.

La negación que la Nada expresa es negada dado que, cuando se cuestiona qué es esta negación, se ve que es lo mismo que aquello que negaba, el Ser. Así, la negación es negación de sí misma, es retorno de lo que niega a lo negado, como movimiento de lo negado. La Nada es lo mismo que el Ser, pero como es también su negación, es la negación de la negación. Luego, el Ser es la negación de sí mismo, siendo esta determinación suya ya un progreso dentro de sí, el devenir.[215]Más adelante veremos la dialéctica del comienzo con mayor profundidad. Por ahora, conservemos las palabras de Hegel para comprender a qué se refiere Althusser en su crítica. Continuemos con ella entonces.

---

[212] Cfr. Althusser, 2004: 82.

[213] Traducimos: ñôSpinoza comienza con Diosô, una frase de Althusser como óSpinoza comienza con Dios, o sôun comienzo que, según Althusser le permite escapar del no-comienzo que es un comienzo en la nada, la negación del comienzo que debe ser ella misma negada, una negatividad que es el motor de la evolución teleol·gica del Saber Absolutoò

[214] Veremos esto, así como la contraposición entre la lectura de Hegel de Spinoza y algunas de las réplicas que ésta suscitó entre nuestros contemporáneos.

[215] Cfr. Hegel, TI 2002: 104-116.

Althusser afirma que en Hegel no hay Origen,[216]no hay elemento simple que oficie como punto de partida, dado que todo Origen se encuentra habitado por su negación en el mismo momento en que es afirmado.[217]Ahora bien, Montag decía que, para Althusser, esta negación del Origen es a la vez su propia restitución, dado que el comienzo de la filosofía, el Ser, es el proceso de devenir lo que él es, de avanzar dentro suyo. Con lo que, se ve, y nos detendremos con mayor profundidad en este punto más adelante, el Origen se mantiene como tal en su rechazo, puesto que constituye el elemento en el cual Hegel proseguirá su desarrollo. Escribe el filósofo alemán:

> Además el *avanzar* desde lo que constituye el comienzo, debe ser considerado sólo como una determinación ulterior del mismo comienzo, de modo que aquello con que se comienza continúa como fundamento de todo lo que sigue, y del cual no desaparece. El avanzar no consiste en que se deduce algo *distinto*, o que se traspasa a algo verdaderamente distinto; y cuando este traspaso se verifica, igualmente vuelve a eliminarse. Así, el comienzo de la filosofía es el fundamento presente y perdurable en todos los desarrollos sucesivos; lo que permanece inmanente de modo absoluto en sus determinaciones ulteriores (Hegel, 2002 TI: 80)

Comenzar implica arrancar. Lo que comienza, para Hegel, se arranca de lo que no-es, constituye un eliminar el no-ser. Sin embargo, solo comienza porque no es, lo cual encierra la contradicción de que algo que no es, debe ser de algún modo como para arrancarse del no ser, que es iluminado como tal porque algo en él brota; lo que comienza.[218]Comenzar, deduce Hegel, es progresar en lo que se es eliminando el no ser inmanente a ese comienzo; no ser que, a la vez, es un requisito de lo que comienza puesto que si ya fuese, entonces no comenzaría. Lo que Hegel agrega a este movimiento es que la eliminación del no ser no se da de una vez para siempre, sino que se repite como la forma en la cual lo que es permanece en sí mismo. De esta permanencia deduce Althusser la teleología que le adjudica al proceso sin sujeto hegeliano.

Althusser indica que toda vez que el ser se afirme como lo que se conserva en su negación, una cierta forma de teleología está implicada. Si lo que niega al ser, la nada, es la forma en la que éste ser del cual el movimiento parte se conserva, y entonces la nada se transforma en la negación del hecho de ser negación, el ser restituido es el mismo que aquel con el que se inicia este proceso. Esto es, el ser que comienza es el que para afirmarse deberá volver a sí. Sin embargo, este retorno es una condición de su comenzar, es lo que el ser ya-es como punto de partida. El comienzo lleva marcado en su frente que retornará a su propio seno, y esto exactamente porque es negado como

[216] Althusser, 2002a: 132.
[217] Por eso dice Althusser que Hegel presenta la primera forma del concepto de tachadura de Derrida . Cfr. Althusser, 1973: 118.
[218] Esta dialéctica muestra la justeza de la posición althusseriana al respecto. Cfr. Althusser, 1996: 75.

comienzo, porque la negación del comienzo lo devuelve a sí. Dice Hegel en este sentido:

> Para la ciencia lo esencial no es tanto que el comienzo sea un inmediato puro, sino que su conjunto sea un recorrido circular en sí mismo, en el que el Primero se vuelve también el Último, y el Último se vuelve también el Primero. Por otra parte se infiere de esto que es igualmente necesario que aquello a lo cual el movimiento retoma como a su fundamento, se considere como resultado. De acuerdo con tal punto de vista, el primero es también el fundamento, y el último es un derivado (Hegel, 2002 TI: 79-80).

Puesto de otro modo, lo que comienza se muestra en su propio ser como la negación de ser comienzo. Esta negación del comienzo es el retorno a lo primero, pero ya no como inmediato sino como mediación de sí mismo, como negación de sí que a la vez devuelve a este comienzo a su propio elemento. Con lo cual, el comienzo, el origen, no es simple sino mediato. No estalla, no irrumpe, no es puro, sino que es un fluir, un tranquilo diferenciarse de sí mismo. Por eso, su simplicidad consiste en su mediación. Él es este retornar. En la medida en que se avanza, se ve que él ya era esta actividad de retornar, solo que como origen se mostraba parcial, inmediato.

Althusser encuentra que este rechazo del origen que a la vez lo afirma, implica, en sí mismo, una cierta forma de finalismo, y esto porque el Origen promete su Fin. Si la primera determinación del origen es negar su negación o, más bien, la negación de la negación transforma este proceso en uno que pertenece a lo que comienza, entonces, como el propio Hegel lo indica, el entero proceso que sufre esto que inicia no ocurre más que dentro suyo. Por eso el proceso en marcha será el proceso del origen deviniendo otro de sí para retornar a sí. Como cualquier determinación que tome será una de este origen que se mantiene como fundamento, el origen en cuestión jamás se perderá. De ahí que Althusser afirme que el Fin está ya incubado en este Origen, que este Origen necesariamente implique la promesa de que se retornará a él.[219]Aquí se ve con mayor claridad por qué esta figura es tributaria de la del Fin, puesto que el Origen, así planteado, jamás se pierde. Por el contrario, permanece constante en las formas enriquecidas que toma. La dialéctica implica así para Althusser que este Origen sea sujeto y que el proceso que con él arranca sea empujado por él mismo como su finalidad. Indica Althusser:

> Hablaba de Hegel y de la gran lógica. Justamente. Hegel empieza por la lógica, «Dios antes de la creación del mundo». Pero como la lógica se aliena en la Naturaleza, que se aliena en el Espíritu, que se «acaba» en la Lógica, es un círculo

[219] Lo cual replica la figura del sujeto puesto que este origen permanece igual a sí mismo en las figuras enriquecidas que toma. Aquí se ve con mayor claridad por qué esta figura es tributaria de la del Fin.

> que vuelve sobre sí mismo hacia el infinito sin comienzo. Las primeras palabras del comienzo de la Lógica lo dicen: el ser es la Nada. El comienzo establecido es negado: no hay comienzo. Spinoza, como Hegel, rechaza toda tesis del Origen, de la Trascendencia, del «Más Allá», aun cuando aparezca disfrazada en la interioridad absoluta de la Esencia. Pero esta diferencia (pues la negación spinozista no es ni mucho menos la negación hegeliana) que en el vacío del Ser hegeliano se medita por la negación de la negación, la dialéctica de un Telos (Telos = Fin), que se eleva en la historia a sus Fines: los del Espíritu, subjetivo, objetivo y absoluto, Presencia absoluta en la transparencia (Althusser, 1975: 47-48).

Althusser concluye que por ser la negación de la negación el movimiento absoluto, el origen es negado para ser restituido. Pero esta restitución no le viene desde fuera, no supone que el origen pueda perderse y no retornar a sí mismo.[220]Envuelve, por el contrario, la plena necesidad de su retorno enriquecido. Así, todo el proceso dialéctico se encuentra gobernado por la negación de la negación como su sujeto, y por lo tanto como su Fin.

El origen es el fin, en un doble sentido. En primer lugar, porque cualquier determinación ocurre en el elemento del origen, lo cual hace de este origen el sujeto del movimiento, su motor. El origen arranca y en este arranque se pone de manifiesto que oficiará como fundamento del progreso ulterior del movimiento. El retorno al origen consiste, entonces, en la finalidad del proceso (y entonces su objetivo). En un segundo sentido, dado que este movimiento es circular, el origen es fin y el fin es origen.[221]Desde donde arranquemos, el fin nos conducirá al origen y este al fin. El origen es sujeto y objetivo, por ser el infinito retorno a sí.

Althusser señala que el origen hegeliano es a la vez la falta de origen, su negación, su mediación. Esto hace que el progreso ulterior sea el enriquecimiento de este punto de partida, en el que a la vez éste se conserva. Eso implica, entonces, que el inicio del movimiento está vacío, que carece de determinaciones siendo meramente el receptáculo de las subsiguientes. Dice Hegel:

> *Ser, puro ser* ð sin ninguna otra determinación. En su inmediación indeterminada es igual sólo a sí mismo, y tampoco es desigual frente a otro; no tiene ninguna diferencia, ni en su interior ni hacia lo exterior. Por vía de alguna determinación o contenido, que se diferenciara en él, o por cuyo medio fuese puesto como diferente de otro, no sería conservado en su pureza. Es la pura indeterminación (unbestimmheit) y el puro vacío (Leere) ð . No hay *nada* (nichts) en él que uno pueda intuir, si puede aquí hablarse de intuir; o bien él es sólo este puro, vacío intuir en sí mismo. Tampoco hay nada en él que uno pueda pensar, o bien éste es igualmente sólo un pensar vacío. El ser, lo inmediato indeterminado, es en realidad la *nada*, ni más ni menos que la nada. (Hegel, 2002 TI: 91).

[220] Cfr. Montag, 2012: 93.
[221] Houlgate, 2006: 50.

Trataremos el planteo de Hegel de este problema con mayor detenimiento, pero, insistimos, nos interesa mostrar en qué se apoya Althusser para realizar su crítica. Solo porque el comienzo es el puro vacío, es que se trata de progresar en él. Es porque Hegel comienza por la absoluta indeterminación que este punto de partida puede conservarse en su negación, y a causa de esto último es que el proceso que atraviesa consiste en plegarse sobre sí mismo. Althusser conjuga la vacuidad del origen hegeliano con su carácter teleológico.

Realicemos un breve balance de las afirmaciones de Althusser respecto del tratamiento hegeliano del comienzo:

a) La negación de la negación, el pulso del proceso, hace que el comienzo se mantenga como fundamento. Por conservarse como fundamento, en cualquiera de los momentos de este proceso el comienzo permanece en sí. Podemos, entonces, identificar la plenitud de sus determinaciones como un enriquecimiento de este punto de partida.[222]
b) El punto de partida en cuestión es absolutamente indeterminado, es el vacío de toda forma.[223]Por ser vacío es que es capaz de recibir cualquier determinación como una que le pertenece.
c) La negación de la negación es el sujeto del proceso en cuestión. Para Althusser, la negación de la negación consiste en un movimiento que permanece como causa de su propio proceso y se mantiene allende a éste su propio proceso en la medida en que es él el que se reproduce en su propio enriquecimiento. Se trata del movimiento que vertebra su propia carnadura, que se hace a sí mismo centro de su devenir y entonces resulta identificable como tal por fuera de sus determinaciones, *en* sus determinaciones.[224]
d) La negación de la negación convierte a este movimiento en un círculo. Por tratarse de un proceso en el que el Origen es la promesa del retorno a sí, el Fin lo

[222]Cfr. Althusser, 2004: 82.
[223] Vale recordar que para Althusser, en el análisis de Maquiavelo también la materia carece de toda forma, que es la que el encuentro que dure producirá. Sin embargo, la afirmación althusseriana implica otro tratamiento del problema del vacío. Cfr. Althusser, 2004: 58; Althusser, 1988: 33. Para un tratamiento pormenorizado del problema del vacío en Althusser, Cfr. Montag, 2010.
[224] Escribe Althusser: ñEn Hegel no hay ning¼n Origen proceso, realizado en la totalidad final, es para sí mismo, indefinidamente, en todos los momentos que anticipan su fin, su propio Origen. No hay Sujeto en Hegel, pero ello se debe a que al convertirse en Sujeto de la sustancia, como proceso de negación de la negación realizado, es el Sujeto mismo del procesoò (Althusser, 2002a: 132). Nancy tambi®n afi Nancy, 2002: 8.

habita. De ahí que para Althusser el proceso sin sujeto hegeliano lleve inscripta la teleología en sus propias estructuras.

A la carencia con la que Hegel comienza, el filósofo francés contrapone la sustancia de la cual Spinoza hace su punto de partida.[225]Si vimos que la teleología hegeliana se inscribe en la negación de la negación, que encierra la postulación de un Origen negado para devenir Fin, el rechazo al modo en el que Hegel comprende el inicio deberá conducirnos al envite del rodeo a través de Spinoza: la posibilidad de una dialéctica no teleológica. Dice Althusser:

> Spinoza, como Hegel, rechaza toda tesis del Origen, de la Trascendencia, del «Más Allá», aun cuando aparezca disfrazada en la interioridad absoluta de la Esencia. Pero esta diferencia (pues la negación spinozista no es ni mucho menos la negación hegeliana) que en el vacío del Ser hegeliano se medita por la negación de la negación, la dialéctica de un Telos (Telos = Fin), que se eleva en la historia a sus Fines: los del Espíritu, subjetivo, objetivo y absoluto, Presencia absoluta en la transparencia. En tanto que el haber «comenzado por Dios» (y no por el Ser vacío) protege a Spinoza de todo fin, que, hasta cuando se «abre paso» en la inmanencia, es todavía figura y tesis de trascendencia. El rodeo a través de Spinoza nos descubre así en la diferencia una radicalidad de la que carece Hegel. En la negación de la negación, en la *Aufhebung* (= superación que conserva aquello que supera) nos permitirá descubrir el Fin: forma y lugar privilegiados de la dialéctica hegeliana (Althusser, 1975: 48).

Se nos impone, entonces, reconstruir el modo en el que Spinoza plantea a la sustancia inmanente, es decir, a este dios opuesto al origen vacío en el que se esconde el secreto de la teleología. Recordemos, antes de iniciar este recorrido, lo que pretendemos elucidar con la apropiación de Spinoza por parte de Althusser, apropiación que consiste en una intervención de la relación de Marx con Hegel.

El concepto de sobredeterminación nos mostró la relación inmanente entre estructuras de prácticas. Este concepto sostiene al de proceso sin sujeto, toda vez que el propio Althusser explicita que la concepción que se tenga de la historicidad -que es la que se condensa en él- se sostiene en la que se tenga acerca de la determinación entre las prácticas que conforman al todo social. El concepto de proceso sin sujeto encierra una concepción de la historicidad que se pretende no teleológica, puesto que indica que la figura del sujeto la reclama necesariamente. Operar con Spinoza sobre Hegel consiste en mostrar la posibilidad de pensar una dialéctica que no asigne finalidad alguna al proceso que preside, dado que supone duplicar al propio Hegel para iluminar qué toma Marx de él, frente a lo que suponen acerca de esta deuda el historicismo y el humanismo

[225] El hecho de que Spinoza comience o no por la Sustancia, es un foco de debate entre distintos intérpretes. Recuperaremos algunos de sus puntos de vista más adelante.

marxista. Estas dos vertientes, recordemos, replican de Hegel una concepción teleológica de la historicidad.

De lo que se trata, entonces, es de elucidar qué de la filosofía de Spinoza permite, según Althusser, realizar la crítica al finalismo ínsito en la dialéctica hegeliana, ya que a partir de dicha elucidación podríamos plantear la existencia de una dialéctica que carezca de sujeto y de fines. Al respecto, escribe Pierre Macherey:

> Las perspectivas más evidentes se ven entonces invertidas: es Spinoza el que refuta la dialéctica hegeliana. Pero, ¿significa esto que Spinoza refuta en realidad toda dialéctica? ¿No se puede decir también que lo que refuta en la dialéctica hegeliana es aquello que justamente no es dialéctico, aquello que el mismo Marx llamó su idealismo? (Macherey, 2006: 260).

El objetivo de nuestro próximo acápite es abordar esta pregunta realizada por Macherey. Se tratará para nosotros de preguntarnos cómo y por qué Spinoza podría ofrecer una operación sobre la dialéctica hegeliana, operación que refute los problemas que Althusser identifica en ella. Es decir, se trata de elucidar si de la mano de Spinoza se puede pensar una dialéctica sin sujetos ni fines, que es lo que, así despojada de su carácter idealista, Marx habría tomado de Hegel.

Spinoza

A lo largo de este apartado, en primer lugar, seguiremos el modo en el que Spinoza da cuenta del finalismo, partiendo para ello de su concepción de la imaginación como elemento en el que se le atribuyen, en el mismo movimiento, libertad al sujeto y causas finales al mundo. Esto es, reconstruiremos la crítica de Spinoza al finalismo dado que Althusser explicita que esa crítica es la que pone de manifiesto el vínculo necesario entre la figura del sujeto y la de la teleología.

Una vez manifestados algunos de los puntos centrales de esta concepción, intentaremos reconstruir un panorama general de la ontología spinozista, puesto que para Spinoza solo se puede conocer lo propio de la imaginación dando cuenta de la necesidad de su aparición.[226]Acompañar a Spinoza, entonces, en la presentación del finalismo que habita a la imaginación, nos conducirá a dar cuenta del modo en el que el filósofo sefaradí explica la operatoria de las causas que la producen. De ahí que, una vez establecido por qué el finalismo es inherente a la imaginación, debamos avanzar sobre cómo, para Spinoza, en la imaginación el orden de las causas aparece puesto al revés.

[226] Cfr. Read, 2003: 64.

Una vez esto realizado, procuraremos mostrar que la causalidad inmanente spinozista supone que la sustancia existe como infinita diferenciación de sí misma, lo que nos colocará delante de la pregunta: si Hegel recupera manifiestamente de Spinoza este concepto como uno de los fundamentos del pensamiento especulativo, ¿en qué se distinguen entonces ambas filosofías? La tesis althusseriana de la operación, vía Spinoza, de una demarcación de Marx de Hegel, supone que la filosofía del pensador holandés ofrezca una alternativa a la finalidad ínsita en la dialéctica hegeliana. Es decir, que permita extraer aquello que mixtifica a la dialéctica, para tomar de ella el concepto de proceso sin sujeto ni fines.[227]De ahí que sea menester encontrar el punto en el que ambos filósofos se separan, haciendo al pulsar de la sustancia spinozista una propuesta que permite reformular la dialéctica librándola de su carga finalista y subjetiva. El objetivo del presente capítulo es situar en dónde puede ser buscada esta diferencia, por delimitar, por la negativa, qué puntos de la filosofía spinozista sirven de apoyo a la de Hegel. Es decir, por precisar el terreno del acuerdo entre Spinoza y Hegel, terreno en el que, entonces, la diferencia en cuestión queda no puede ser hallada.[228]Comencemos entonces nuestro recorrido por la filosofía de Spinoza.

En el Apéndice al Libro I de la *Ética*, Spinoza desarrolla de modo preciso en qué consiste la ilusión propia de quienes adjudican al mundo algún tipo de finalidad. Comienza afirmando que los hombres son conscientes de sus apetitos y de sus voliciones, pero no de qué es lo que las determina. Resultado de esto es que ellos, los hombres, se consideren libres, puesto que no conocen las determinaciones de su voluntad. Al mismo tiempo, por desconocer qué los determina a tener apetito por algo, y presentárseles entonces este apetito como el producto de su propia decisión, enderezan al mundo exterior como un medio creado a los fines de que ellos satisfagan sus voliciones. Dice Spinoza:

[227] Recordemos que en este concepto se juega la crítica a aquel marxismo que piensa el devenir histórico de la sociedad capitalista como gobernado por un fin que preside su desenvolvimiento, fin que es su propia superación por la sociedad comunista.

[228] De cara a la presencia de Spinoza en la formación de la filosofía hegeliana y su proximidad con ella, cfr. Williams, 2012; 182. Como manifestamos en nuestra introducción, señalar la proximidad entre Hegel y Spinoza en algunos puntos fundamentales de sus propuestas, no supone la intención de indicar las flaquezas de la argumentación althusseriana. Por el contrario, hace suyo el repertorio de lectura planteado por el filósofo francés para intentar socavar todo intento de polarización entre Hegel o Spinoza como auténtico antecedente de Marx. En otras palabras, señalar las dificultades de la argumentación de Althusser intenta desligar a este filósofo de aquellas propuestas que consideran que el marxismo debe apartar a Hegel de sus referencias para situar en su lugar a Spinoza. Como mencionamos en la introducción a este trabajo, creemos que ciertos pasajes del trabajo de Deleuze y de Negri se prestan a una interpretación en esta línea, utilizando, particularmente Negri, a Althusser como una de las apoyaturas con las que levantar la oposición en cuestión. Así, hacemos nuestra la estrategia del rodeo para señalar ciertas dificultades de la argumentación althusseriana y así desmarcarla de algunas de sus interpretaciones, en particular aquellas que abogan por la polarización Hegel o Spinoza.

> Y puesto que saben que esos medios han sido encontrados pero no organizados por ellos, han tenido así un motivo para creer que hay algún otro que ha organizado dichos medios con vistas a que ellos los usen. Pues una vez que han considerado las cosas como medios, no han podido creer que se hayan hecho a sí mismas, sino que han tenido que concluir, basándose en el hecho de que ellos mismos suelen servirse de medios, que hay algún o algunos rectores de la naturaleza, provistos de libertad humana, que les han proporcionado todo y han hecho todas las cosas para que ellos las usen (Spinoza, 2005: 50).

Este lugar, identificado por Spinoza como inherente al desconocimiento de las determinaciones de la propia voluntad, es llenado por los hombres con la figura de Dios. Dios, así, se transforma en el creador y gestor del mundo, quien lo organiza a los fines de que el hombre disfrute de él y lo reconozca como tal creador. Bajo el ejemplo contrario, en el que los hombres no usufructúan el mundo sino que lo padecen por alguna circunstancia exterior, Spinoza expo
tantas ventajas naturales [los hombres: R.S.] no han podido dejar de hallar muchas
desventajas (é) entonces han afirmado que
airados a causa de las ofensas que los hom
decir, los hombres se consideran el objeto para la cual Dios decide organizar la sucesión de los hechos del mundo. Y, nuevamente, esto responde a que los propios hombres desconocen las determinaciones de su voluntad, por lo cual separan a ésta de aquellas. Repasemos este movimiento.

Los hombres consideran a su voluntad como determinada por ellos mismos, como guiada por la libre decisión interior de cada uno de ellos de gobernarla como le plazca. Por la misma razón, se entronizan como el centro de las acciones de Dios, como el objeto que Dios ha ubicado como finalidad para su creación, puesto que, del desconocimiento de las determinaciones de su voluntad, los hombres deducen que esta se sustrae al orden de las causas naturales y explican este sustraerse por la providencia divina. El mundo es transformado por la imaginación humana en aquello disponible para los hombres, en algo creado por Dios para la realización de su propia libertad. La libertad humana es, así, ubicada como la finalidad de la creación y la gracia divina. Tan así es que los hombres se atribuyen la capacidad, como señalaba Spinoza en la cita más arriba recuperada, de suscitar la ira de dios, dios que se encarga de mantenerlos a raya con tempestades, terremotos, etc.

Vemos así que la libertad que los hombres se atribuyen es el producto del desconocimiento de las determinantes de esa libertad, determinantes que, al no poder ser conocidas, se suplen con la referencia a la acción de la voluntad de dios. Luego, esa

voluntad tiene por finalidad a la humanidad, tiene como centro de su ejercicio otorgar al hombre el albedrío sobre sí mismo. Resume esta doctrina acerca del fin trastorna por completo la naturaleza, pues considera como efecto lo que es en realidad causa, y viceversa. Además, convierte en posterior lo que es, por naturaleza, -52). Los hombres se consideran así (Spinoza, 20 mismos como la causa del desencadenamiento de la voluntad divina puesto que se imaginan ser quienes gobiernan su propia voluntad. Lo que es efecto, la voluntad del hombre, deviene en la imaginación causa del accionar divino, que es en realidad, reformulado tras el reordenamiento realizado por Spinoza, causa. Al respecto, sintetiza Althusser:

> La imaginación es: 1) poner el sujeto (humano) en el centro y en el origen de toda percepción, de toda acción, de todo objeto y de todo sentido, pero: 2) invertir así, por eso mismo, el orden real de las cosas, puesto que el orden real se *explica* (y no se *"comprende"*, noción subjetiva si no subjetivista *totalmente extraña a Spinoza*) por la sola determinación de las causas, mientras que la subjetividad de la imaginación explica todo por los fines, por la ilusión subjetiva de los fines de su deseo y de sus expectativas *un aparato de inversión de las causas en fines*. Este aparato es justamente el mundo de la imaginación, el mundo como tal, el *lebenswelt* vivido en el *aparato* de invertir las causas en fines, el de la ilusión de la subjetividad, del hombre que se cree el centro del mundo y se hace dueño del sentido del mundo (el *cogito*) cuando en realidad está enteramente sometido a las determinaciones del orden del mundo: como una simple parte determinada del mundo, un modo finito de la substancia (Althusser, 2007: 135)[229]

Nuevamente, la libertad que el hombre se atribuye lo ubica en el centro del mundo, mundo que, entonces, se explica por el ejercicio del albedrío de su sujeto genérico. Por eso, según Spinoza y Althusser, se invierten las causas y los efectos; el orden real consiste en encontrar las determinaciones de la voluntad que, por el contrario, hacen al hombre un modo de ser en el mundo, un modo del comercio de la naturaleza consigo misma.

Spinoza discute en varios pasajes de su obra en qué convierten a dios quienes afirman que él crea el mundo de acuerdo a una determinada finalidad. El filósofo sefaradí se propone desentrañar los presupuestos de aquellos que hacen a dios causa final del mundo, siendo su principal objeción que estos deben adjudicarle una voluntad devenida en decisión. Dice: "Además, esta doctrina

[229] Consideramos que esta cita de Althusser es perfectamente coincidente con la perspectiva desarrollada por Tatián, quien utiliza la obra para caracterizar el sentido de la recuperación de Spinoza para pensar la necesidad material, producto de cierta configuración social, de que los hombres mantengan una relación imaginaria con sus condiciones de existencia. Cfr. Tatián, 2009: 121 y ss.

actúa con vistas a un fin, es que -necesariamente- apetece algo de lo que se ven forzados a confesar que Dios carecía de aquellas cosas para cuya consecución quiso disponer los mediosò (Spinoza, 2005: actúa proveyendo las condiciones para la estancia del hombre en el mundo, apetece su objeto, el hombre mismo, y por eso debe tenerlo como el fin de su acción -hombre que se afirma, por eso mismo, como un imperio dentro de un imperio.

Además, dice Spinoza, este dios *quiso disponer los medios.* Aquellos hombres que imaginan que las cosas fueron dispuestas o hechas en función de ellos, deben deducir que, así como ellos gobiernan su voluntad, así dios dispuso al mundo en vistas a su centro: por libre elección.[230]De esta libre elección se sigue que dios pudo haber hecho las cosas de otra manera, o, puesto de otro modo, que dios encierra muchas más posibilidades que aquellas que finalmente efectúa (lo cual queda particularmente claro en la cita acerca de la ira que los hombres desencadenan en dios, puesto que dios reacciona ante una acción humana, se comporta frente a ella como algo dado, algo no producido por él mismo). El rechazo de Spinoza a las consecuencias del tratamiento de dios como una figura guiada por una cierta finalidad, que en este caso estaría constituida por el hombre, es sintetizado por Marilena Chaui:

> Espinosa parece simplesmente repetir o que a tradição sempre entendera por liberdade divina, isto é, a ausência de coação ou de obstáculo externo. Tradicionalmente, a ausência de constrangimento externo à ação de Deus não impedia, pelo contrário, exigia que agisse segundo fins postos por ele mesmo, uma vez que só é libre quem escolhe entre contrários possíveis e efetua a finalidade inscrita em sua natureza ou lhe dá um rumo que lhe confere sentido. No entanto, exatamente para recusar essa tradição, que parecia admitida pelo enunciado da proposição [Chaui apunta a la Proposición 17 de la Primera Parte de la *Ética*: R.S.], no primeiro corolário Espinosa acrescenta que Deus age apenas pela perfeição de sua natureza, sem que qualquer causa intrínseca ou extrínsecao incite à ação, e é por isso, completa o segundo corolário, que somente ele é causa livre. Nenhuma causa intrínseca: nem o intelecto, nem a vontade, nem a bondade, a justiçaou a misericordia incitam a ação divina. Nenhuma causa extrínseca: Deus não age para realizar um plano concebido por seu intelecto e desejado por Sua vontade, não age para criar um mundo para si nem para o homem, não age para prover as carências da criatura imperfeita, carente e defeituosa. Sem ser constrangido *por ninguém* (*a nemine coactus*): por que ñningu®mò em *legibus* ar de ñnada

[230] Dice Spinoza: ñlos hombres act¼an siempre con vis apetecen, de lo que resulta que sólo anhelan siempre saber las causas finales de las cosas que se llevan a cabo (é) Si no pue dotra persona, no les queda otra salida que volver sobre sí por mismos y reflexionar sobre los fines en vista de los cuales suelen ellos determinarse en casos semejantes, y as² juzgan necesariamente de la ²ndole ajena a antropoformización de dios se da a partir, también, de la imaginación. Así como los hombres desconocen las causas de las acciones propias, a la hora de dar razones para las acciones ajenas, adjudican a los otros los móviles que hallan en sí mismos. Dios, por lo tanto, actúa, según la imaginación, como un hombre: determinando el curso de su acción por propia voluntad.

> *suae naturae*, e não para e pelo homem, a quem a tradição destinara as obras da criação e da salvação[231] (Chaui, 2008: 20-21).

Dice Chaui que, para una cierta tradición, dios actuaba siguiendo una finalidad. Esta finalidad era la que él mismo se daba, puesto que dios era eminentemente libre por poder elegir qué rumbo le daría a su creación, entre múltiples posibles. De hecho, su libertad consistía en tener que determinar *una* finalidad para su actividad, entre todas aquellas que potencialmente cabían en él. La imaginación, entonces, consagraría a esta tradición, estableciendo al hombre como la finalidad, libremente seleccionada, de la acción divina.

Pues bien, como presenta Chaui, Spinoza se propone recusar esta tradición a partir de sus propios términos.[232]Le contrapone que dios es causa libre justamente por no encerrar más posibilidades que las que realmente efectúa, por carecer de intención que luego vendría a realizar -lo cual supondría en dios una jerarquización entre intención y decisión, siendo la primera la que gobierna la actividad de la segunda-, es decir, porque no actúa por algo o para algo.[233]Cualquier fin para su actividad, sea un plan digitado por su intelecto, sea la justicia, sea al hombre, introduce en dios una carencia, ya sea porque actúe en función de lo que le falta o lo haga por descartar alguna potencialidad por él mismo engendrada. Dios es causa libre porque su naturaleza es actuar, no por descargar esta actividad en función de una finalidad que la antecede. Chaui, en este sentido, continúa:

---

[231] Traducimos el pasaje: ñSpinoza parece simplemente por libertad divina, es decir, la ausencia de coacción u obstáculo externo. Tradicionalmente, la ausencia de restricciones externas a la acción de Dios no impedía, por el contrario, requería que actuase según fines puestos por él mismo, ya que solo es libre quien elige entre posibles opuestos y efectúa la finalidad inscrita en su naturaleza o le da un rumbo que le confiere sentido. Sin embargo, justamente para rechazar esta tradición, que parecía admitida por el enunciado de la Proposición [Chaui Apunta a la Proposición 17 de la primera parte de su Ética: RS], en el Primer Corolario Spinoza añade que Dios actúa solo por la perfección de su naturaleza, sin que ninguna causa intrínseca o extrínseca o incite a la acción, y por lo tanto, completa el Segundo Corolario, solo él es causa libre. Ninguna causa intrínseca: ni el intelecto ni la voluntad, ni la bondad, la misericordia o la Justicia impulsan la acción divina. Ninguna causa extrínseca: Dios no actúa para hacer un plan concebido por su intelecto y deseado por su voluntad, no actúa para crear un mundo para sí mismo o para el hombre, no actúa para proveer a las necesidades de la criatura imperfecta, necesitada y defectuosa. Sin verse limitado *por nadie* (*nemine coactus*): ¿por qué "nadie" en lugar de "nada"? Porque Dios actúa *suæ naturae legibus*, no por y para el hombre, a quien la tradición hab²a asignado las obras de la creaci·n y de la sal

[232] Caso de la estrategia filosófica que celebrara Althusser: comenzar cercando las tesis del enemigo en el terreno de su mayor fortaleza. Cfr. Althusser, 2007: 138. Deleuze lo contradice, afirmando que Spinoza no comienza por Dios. Cfr. Deleuze, 1999: 68.

[233] Cfr. Chaui, 2008: 37. Este punto de la argumentación spinozista es el que Bayle, en su artículo clásico sobre Spinoza, considera ñla m§s monstruosa hip·te todos los crímenes y las deficiencias del mundo, puesto que los convierte en sus afecciones. En otras palabras, considera que el hecho de que Spinoza iguale a Dios con la Naturaleza, lo transforma en un ser amorfo y con tendencias contrapuestas en su interior. Contra esta imagen de Dios, argumenta que el mundo está compuesto de sustancias particulares extensas, mientras que Dios constituye una sustancia inextensa que crea *ex-nihilo*. Cfr. Bayle, 2010.

> Deus não age por superabundância da essência e imensidão da potência (como costumava dizer a Escola), não age por excesso nem por falta (como seria se houvesse causa intrínseca ou extrínseca de seu agir, isto é, causa final), pois sua ação é seu ser na absoluta completude. É por agir exclusivamente pela necessidade de sua natureza ou pela perfeição de sua essência que somente ele é causa livre[234] (Chaui, 2008: 20-21).

Acompañemos entonces a Spinoza en su planteo acerca de dios como causa libre, habiéndolo seguido en su demarcación de una cierta tradición que la imaginación sintetiza. Sabemos entonces que dios no actúa siguiendo un plan trazado con anterioridad a su actividad, ni persiguiendo realizar un fin del cual carece. Dios actúa porque consiste en actuar; ®l es su activi
ha podido decretar otra cosa; o sea, que Dios no ha existido antes de sus decretos, ni puede existir sin ellosò (Spinoza, 2005: 4

Antes de avanzar, queremos reiterar el fundamento de nuestro rodeo por Spinoza. Hemos determinado a la categoría de proceso sin sujeto ni fines como el resultado del trabajo que Althusser ha realizado con la filosofía de Spinoza, tomando por objeto a la dialéctica hegeliana. Dijimos que esta operación era análoga a aquella realizada por Althusser teniendo por resultado al concepto de sobredeterminación: un desmarque respecto de las resonancias hegelianas de un cierto modo de comprender el todo social en el marxismo, aquel del cual es tributario el humanismo y el historicismo. En ambos casos, se trata del intento, a través de Spinoza, de desplazar al sujeto como centro de actividades, ya sea el del todo social o aquel del despliegue de un determinado proceso. El envite de este intento es mostrar qué debe Marx a Hegel, dado que su resultado es permitir pensar una dialéctica sin sujeto.

Tanto el concepto de sobredeterminación como el de proceso sin sujeto ni fines, se inscriben en la tentativa de balizar el camino hacia una teoría no teleológica ni economicista de la realidad social, teleología y economicismo encerrados, según Althusser, en planteos que hacen a un tipo de práctica o a una cierta figura dialéctica el sujeto enriquecido del proceso social. La filosofía de Spinoza, en particular bajo la forma de la causalidad inmanente, es la que permite a Althusser realizar el trabajo teórico en cuestión.

[234] Nuevamente, traducimos: ñDios no act¼a por la supe
potencia (como solía decir la tradición), no actúa por exceso o por falta (como ocurriría si hubiese causa intrínseca o extrínseca de su actividad, es decir, causa final), ya que su acción es su ser en absoluta plenitud. Es por actuar únicamente por la necesidad de su naturaleza o por la perfección de su esencia que solo ®l es causa libreò. Esta necesidad en la que denomina *ontología de lo necesario.* Chaui, 2004: 87 y ss.

Como vimos recientemente, Spinoza rechaza a la tradición que hace a dios actuar de acuerdo a un fin o intención, lo que da lugar al planteamiento de dios como causa inmanente y no trascedente, es decir, como causa libre. Recordemos las palabras de Althusser que más arriba citáramos:

> la subjetividad de la imaginación explica todo por los fines, por la ilusión subjetiva de los fines de su deseo y de sus expectati
> (é*un aparato de inversión de las causas en fines*. Este esjustamente el to
> mundo de la imaginación, el mundo como tal, el *lebenswelt* vivido en el *aparato* de invertir las causas en fines, el de la ilusión de la subjetividad, del hombre que se cree el centro del mundo y se hace ñun imp, elueño del dentro de
> sentido del mundo (el *cogito*) cuando en realidad está enteramente sometido a las determinaciones del orden del mundo: como una simple parte determinada del mundo, un modo finito de la substancia (Althusser, 2007: 135).

Aquellos que depositan la libertad de dios en la ausencia de impedimentos externos, esto es, en la capacidad para elegir los fines de su acción según su voluntad, repiten lo que aquí Althusser identifica como aparato de inversión de causas en fines, es decir, se encuentran inmersos en el mundo de la imaginación. El centro de ese mundo pasa a ser dios, quien se convierte en su organizador, capaz de conferirle sentido en función de los fines que él, voluntariamente, se traza.

De este modo dios pasa a ser causa del mundo, responsable en la interioridad de su voluntad por el acontecer de los hechos. Causa, centro, responsable, donador de sentido, todos atributos, como vimos, de un sujeto. Y de un sujeto, por sobre todas las cosas, porque la sucesión de los hechos se encuentra gobernada por una intención que los antecede, que muestra que dios disponía de los fines, y por lo tanto del sentido, antes de desencadenar su acción. Por lo cual dios puede realizar su voluntad, justamente porque ésta es previa a su actividad, al devenir de los hechos del mundo. Dios, entonces, es libre porque trasciende al mundo, porque el acontecer del mundo se encuentra encerrado, antes de efectivizarse, en la interioridad de su designio. Dios es libre porque su plan trasciende al mundo, porque dispone de él en su interior para luego desencadenarlo por haberlo elegido. Por ser trascendente es convertido, en la imaginación de los hombres, en un sujeto. De ahí que Spinoza, para Althusser, al afirmar que dios es causa inmanente del mundo, y no trascendente, rechace la figura del sujeto y la de los fines, que como vimos son inescindibles.

Profundicemos sobre la causalidad inmanente spinozista para intentar contestarnos cómo, con su propuesta, Spinoza brinda elementos para pensar a un proceso sin sujetos ni fines.

La causa libre

Spinoza formula en la proposición 18 de la Primera Parte de la *Ética* que, tal y como era subrayado por Althusser para pensar la determinación de una estructura sobre sus efectos, ñDios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosasò (Spinoza, 2005: 34). Aclara en la Demostración de esa misma proposición:

> Todo lo que es, es en Dios y debe concebirse por Dios (*por la proposición 15*); y así (*por el Corolario 1 de la Proposición 16 de esta parte*), Dios es causa de las cosas que son en Él: que es lo primero. Además, excepto Dios no puede darse substancia alguna (*por la Proposición 14*), esto es (*por la Definición 3*), cosa alguna excepto Dios, que sea en sí: que era lo segundo. Luego Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas (Spinoza, 2005: 34).

Dentro de esta Demostración queda afirmado que dios, por ser sustancia, es causa de sí. La *Ética*, a su vez, se abre con la definición de lo que Spinoza entenderá por causa de sí, esto es, aquello cuya esencia implica la existencia. De ahí que la esencia de dios implique su existencia, por ser sustancia.

En la Definición 7 de la Primera Parte de la *Ética*, respecto de esta sustancia, aparece la idea de causa libre: *libre* a aquella cosa que existe en virtud de Sellar la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar; y *necesaria*, o mejor *compelida*, a la que es determinada por otra cosa a existir y operar, de cierta y determinada maneraò (Spinoza, 2005: 17). Demostraciones y Definiciones, se deduce que dios es causa de las cosas porque está en su naturaleza serlo, que dios es causa de sí mismo, y ser causa de sí mismo implica ser causa de las cosas que son en él. De hecho, el primer Axioma de la *Ética* especifica que ñTodo lo que es, o es en sí, o en otra cosa causa libre de sí es, por lo mismo y en el mismo movimiento, causa de todas las cosas. Dios produce en él las cosas porque está en su naturaleza obrar produciéndolas, no porque sea causado por alguna otra cosa o porque persiga algo que le es exterior. En el Corolario de la Proposición 6 del Primera Parte de la *Ética*, Spinoza afirma:

> una substancia no puede ser producida por otra cosa. Pues nada hay en la naturaleza excepto las substancias y sus afecciones, como es evidente por el Axioma I y las Definiciones 3 y 5. Pero como (*por la Proposición anterior*) una substancia no puede ser producida por otra substancia, entonces una substancia no puede, en términos absolutos, ser producida por otra cosa (Spinoza, 2005: 20).[235]

[235] Veremos esta cuestión con mayor detenimiento en nuestro próximo capítulo, puesto que según Deleuze implica la idea de distinción formal, que él encuentra explicitada en Duns Scoto. Cfr. Deleuze, 1999: 43; Heredia Ríos, 2009.

Y esta sustancia que no puede ser producida más que por ella misma, consiste, como habíamos dicho anteriormente, en sus decretos, en su actividad, en el hecho de producir. En la Proposición 16 de la Primera Parte de la *Ética*, puede leerse: "*De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos (esto es, todo lo que puede caer bajo un entendimiento infinito)*" (Spinoza, 2005: 31), esencia de dios, que por ser sustancia necesariamente existe, se siguen infinitas cosas. Dios se causa a sí mismo exactamente de este modo, realizando la necesidad que tiene, puesta por él mismo, de producir infinitas cosas de infinitos modos. No hay entonces en dios una fractura entre producir y existir: dios existe causándose a sí mismo, y se causa a sí mismo produciendo en él infinitas cosas de infinitos modos.[236] Resume Chaui el modo en el que Spinoza presenta a dios como sustancia:

> A causalidade necessária encontra-se, antes de tudo, na natureza do ser absolutamente infinito: uma causa é necessária quando é *per se*, isto é, quando é da sua própria essência ser intrínsecamente ação; uma causa livre é necessária porque a ação encontra-se na própria essência do agente que o faz ser por si e agir por si; uma causa necessária livre é perfeita porque auto-suficiente e completa, pois a ação exprime sua natureza e não um móvel interno (superabundância, imensidão) ou externo (fins) quea suscite[237] (Chaui, 2008: 21)

Ahora bien, sabemos que dios produce en sí mismo, siguiendo su propia naturaleza. Lo que debemos precisar entonces es cómo es que lo hace, bajo qué forma. Spinoza explica que la sustancia, absolutamente infinita, posee infinitas esencias, las cuales son expresadas por infinitos atributos que la constituyen. A la sustancia y los atributos falta agregar los modos, que son presentados por sustancia, o sea, aquello que es en otra cosa, por medio de la cual es también concebido" (Spinoza, 2005: 17). Así esta, los infinitos sustancia, estas esencias se expresan de infinitos modos dentro de cada atributo. Como vimos, este proceso eterno ocurre en dios, puesto que él es causa libre inmanente de aquello que lo expresa. Insistimos, los atributos expresan esencias de dios, mientras que los modos son afecciones de dios expresadas al interior de cada atributo, es decir, expresando esta afección dentro de un determinado atributo, esto es, con una cualidad determinada, de las formas más variadas, como modos de ser.[238] Indica Spinoza: "*Los*

[236] Cfr. Matheron, 1988: 16.

[237] Traducimos: "La causalidad necesaria se encuentra, antes que nada, en la naturaleza del ser absolutamente infinito: una causa es necesaria cuando es *per se*, esto es, cuando a su propia naturaleza le pertenece ser intrínsecamente acción; una causa libre es necesaria, porque la acción se encuentra en la esencia misma del agente, que lo hace ser por sí y actuar por sí; una causa necesaria libre es perfecta, por ser autosuficiente y completa, pues la acción expresa su naturaleza, y no un móvil interno (sobreabundancia, inmensidad) o externo (fines) que la suscite".

[238] Cfr. Nogueira, 2013: 301.

modos de un atributo cualquiera tienen como causa a Dios sólo en cuanto se lo considera desde el atributo del que son modos, y no en cuanto se lo considera desde algún otro atributo ò (Spinoza, 2005: 63). M§s adelant
de los atributos y de los modos, por el momento aspiramos a dejar en claro que se trata de la forma en la que dios expresa su propia necesidad de ser, del mecanismo bajo el cual dios es causa libre de sí.

Ahora bien, ¿qué implica esta idea de expresión que trae Spinoza?[239]Creemos que Deleuze la caracteriza minuciosamente bajo las siguientes palabras:

> Esta noción de expresión es esencialmente triádica: debe distinguirse lo que se expresa, la expresión misma y lo expresado. Ahora la paradoja es que, a la vez, lo «expresado» no existe fuera de la expresión, y por lo tanto no se le asemeja, sino que está esencialmente relacionado a lo que se expresa, como distinto de la expresión misma. De manera que la expresión es el soporte de un doble movimiento: o bien se engloba, se implica, se enrolla lo expresado en la expresión, para no retener sino la pareja «expresante-expresión»; o bien se desarrolla, se explica, se desenrolla la expresión de manera de restituir lo expresado («expresante-expresado») (Deleuze, 1999: 331).

Vayamos por partes. Lo que se expresa es la sustancia. Su expresión la desarrolla, siendo expresadas sus infinitas esencias por los atributos. Ahora bien, estas esencias de la sustancia no existen más que como siendo expresadas, no poseen otra forma de ser más que su ser expresadas en los atributos y por ellos. Los atributos, a la vez, expresan las esencias de la sustancia, cobrando existencia como atributo en los modos que, dice Deleuze, lo desarrollan. Nuevamente, no existen más que en los modos que los desarrollan.

El movimiento contrario es el de implicación. Los atributos implican a las esencias, pero esta implicancia, por ser la sustancia absolutamente infinita inmanente a sus efectos, existe como la explicación de las esencias por los atributos, lo cual se repite para el despliegue de los atributos por los modos. La sustancia se encuentra implicada en los atributos y éstos en los modos, a la vez que los atributos explican a la sustancia y los modos a los atributos.[240]La sustancia absolutamente infinita es causa de sí explicándose en los atributos y modos que la expresan, sin salir de sí ni separarse de sí.[241]Este desenvolvimiento de la sustancia es a la vez un implicarse en este su

[239] Recordemos que Althusser realiza una crítica a la causalidad expresiva de Hegel, por lo cual elucidar qué entiende Spinoza por expresión resulta fundamental en nuestra investigación.
[240] Cfr. Castilla Cerezo, 2011. El libro de Simon Duffy trabaja este problema en su extensión, abordando la cuestión tanto en Deleuze, como en Hegel y Spinoza. Cfr. Duffy, 2006.
[241] Es decir, como causa de sí absolutamente próxima, cosa en la que profundizaremos. Cfr. Chaui, 2008: 30.

desenvolvimiento, lo cual quiere decir que la sustancia no existe sino como este expresarse a sí misma, ni antes ni sin ni fuera de él.[242]

Que la sustancia sea inmanente a sus efectos implica que ella es sus atributos y modos, que es este perpetuo desenvolverse en el envolvimiento de ella en sus atributos y modos. Ambos movimientos son la forma en la que ella se expresa. Escribe Deleuze:

> Por una parte, la expresión es una explicación: desarrollo de aquello que se expresa, manifestación del Uno en lo múltiple (manifestación de la substancia en sus atributos; después, de los atributos en sus modos). Pero, por otra parte, la expresión múltiple engloba el Uno. El Uno permanece englobado en lo que lo expresa, impreso en lo que lo desarrolla, inmanente a todo aquello que lo manifiesta: en ese sentido, la expresión es un englobar. (Deleuze, 1999: 12)

La sustancia es causa de sí produciendo infinitos efectos. Esta producción le es inmanente, por lo cual debemos decir que ella produce en sí misma esta infinitud, de lo que se sigue que la expresión de la sustancia no supone de ninguna forma un alejarse o un separarse de sí. La sustancia es causa libre de sí absolutamente próxima, en el estricto sentido de que no necesita dividirse para que se siga de ella, en ella, la infinita diversidad de sus efectos. Y por ser inmanente, esta infinita diversidad es el modo en el que existe, pues vimos que ella no actúa siguiendo ninguna finalidad exterior ni obedeciendo a una intención precedente al hecho de expresarse. La sustancia, dice Spinoza, existe expresándose, lo cual retiene la idea de inmanencia.

Ciertos autores deducen de aquí que la sustancia se autoproduce en su expresión por los atributos.[243]Tomaremos el caso de Pierre Macherey porque iluminará algunos de los problemas que pretendemos destacar en lo tocante a aquello que establecíamos como causante de nuestro propio rodeo: el concepto de proceso sin sujeto ni fines. Escribe Macherey:

> En realidad, la *causa sui* no es nada más que el proceso en el cual la sustancia se engendra a sí misma en acto a partir de los atributos que la constituyen, sobre las cuales no se establece su existencia: ese movimiento culmina en el momento en que produce la substancia, como producto de su actividad, como resultado de su propia determinación (Macherey, 2006: 121).

Si la sustancia existe expresándose, y los atributos expresan sus esencias infinitas, luego la sustancia no es anterior a los atributos sino que se encuentra implicada en ellos en el

[242] Cfr. Macherey, 2006: 246.
[243] Cfr. Fernández García, 74. Profundizaremos este punto más adelante. Morfino afirma que la sustancia se autoproduce en los modos, en el sentido en el que ellos son los que expresan sus afecciones en los atributos. Creemos que su afirmación va en el mismo sentido que la nuestra, puesto que en ambos casos el acento está puesto en la autoproducción de Dios. Cfr. Morfino, 2012: 38-39.

momento en el que ellos la desarrollan, la desenvuelven. Macherey, en esta línea, indica:

> Por una parte, ya no es posible afirmar la exterioridad de los atributos con respecto a la substancia: los atributos están en la substancia como los elementos o momentos por los cuales ella se constituye. Por otra parte, si se quiere absolutamente establecer entre la substancia y los atributos un orden de sucesión, no es para nada seguro que la substancia deba ubicarse *antes* de los atributos, sino que son más bien ellos los que la preceden, como las condiciones de su autoproducción, puesto que tienen en el proceso de su constitución una función esencialmente causal. Así se explica una anomalía a menudo subrayada: la *Ética* no ïcomienza òpor Dios, sino que culmina en él, o al menos llega a él, después de una sucesión de demostraciones (Macherey, 2006: 122).

Es decir, puesto que la sustancia no existe antes de su producción, ella misma es el resultado de su propia actividad, siendo los atributos quienes, por explicarla, la implican. De ah² que Macherey diga que son ella se constituyeò. Pero esto no debe hac una (de las infinitas[244]) esencia (s) infinita (s) de dios, esto es, que al explicar esta esencia se la atribuye a la sustancia que es la que *existe en sí misma.* Los atributos, por esto, dice Deleuze, son atribuidores:

> desde que planteamos el atributo como «atribuidor», lo concebimos al mismo tiempo como atribuyendo su esencia algo que permanece idéntico para todos los atributos, es decir a una substancia que existe necesariamente. El atributo relaciona su esencia a un Dios inmanente, a la vez principio y resultado de una necesidad metafísica. En ese sentido los atributos en Spinoza son verdaderos *verbos*, poseyendo un valor expresivo: dinámicos, ya no son atribuidos a substancias variables, atribuyen algo a una substancia única (Deleuze, 1999: 39).

Lo que se propone mostrar Deleuze en este pasaje es que, del hecho de que la sustancia exista en sus efectos, no se deduce que lo que se expresa sea otra cosa que ella misma. Esto es, cuando los atributos expresan una esencia infinita, expresan a dios, expresan algo que ellos no son, lo cual no quita que eso que ellos no son, exista solo en ellos mismos. Solo de la esencia de la sustancia se sigue su existencia, viniendo a ser esta existencia en los atributos. Pero, nuevamente, el hecho de que la sustancia se autoproduzca en los atributos, y éstos a la vez en los modos, no debe hacernos perder de vista que los atributos, así como los modos, expresan algo que se mantiene más allá de ellos, y es a eso, a la sustancia, a los que atribuyen las esencias que expresan.[245]En otras

[244] Más adelante nos detendremos en el estatuto específico de los atributos. Por ahora, nos interesa retenerlos de cara al problema de la expresión, es decir, de la forma bajo la cual la sustancia es causa libre de sí.

[245] Vale aclarar que los modos expresan las esencias de la sustancia como ya cualificadas por los atributos. Es decir, los modos son seres determinados, cualificados por el atributo que implican. Así, la sustancia existe en ellos bajo un cierto modo de ser, no simplemente como pura potencia de ser infinita.

palabras, la sustancia se mantiene en sí como aquello en lo que existen las esencias expresadas por los atributos.

Resulta necesario distinguir lo expresado, la expresión y lo que se expresa para no olvidar que, por no existir la sustancia antes de su expresión, no se deduce que la sustancia y los atributos y modos tengan el mismo estatuto: la sustancia es lo que es en sí en su expresarse, no así los atributos y los modos, que expresan esencias y afecciones de esta sustancia que se mantiene en sí misma.[246] Por eso es que Deleuze dice que la sustancia es principio y resultado. Resultado, sí, de su expresarse, así como principio, figura que se expresa.

> No se confundirá la existencia de la esencia con la existencia de su correlativo. Todas las esencias existentes están relacionadas con la substancia o le son atribuidas, pero como al único ser cuya existencia deriva necesariamente de la esencia. La substancia tiene el privilegio de existir por sí: existe por sí, *no el atributo*, sino aquello a lo que cada atributo relaciona su esencia, de manera tal que la existencia se colige necesariamente de la esencia así constituida (Deleuze, 1999: 37).

La esencia es lo expresado en la expresión de la sustancia en sus atributos. Expresado, lo que se expresa, expresión: tres momentos distinguidos por Deleuze. El atributo atribuye una esencia a la sustancia. Las esencias pertenecen todas a la sustancia, acontecen todas en ella. A partir de esto, Deleuze caracteriza a la idea de expresión del siguiente modo:

> La inmanencia es precisamente el vértigo filosófico, inseparable del concepto de expresión (doble inmanencia de la expresión en lo que se expresa, y de lo expresado en la expresión). El significado del spinozismo nos parece el siguiente: afirmar la inmanencia como principio; despejar la expresión de toda subordinación al respecto de una causa emanativa o ejemplar (Deleuze, 1999: 175).

La diferencia central que establece Deleuze entre la causalidad inmanente y la eminente radica en que en esta última la causa dona los efectos exteriormente, produce desde el más allá, conservándose por fuera de lo que produce. En cambio, la sustancia spinozista como causa libre e inmanente[247] dentro suyo, misma, produce en su interior.[248]

Morfino afirma que los modos son en otro y son concebidos por otro, tratando a este otro como el complejo de relaciones en el que consiste la sustancia. Morfino, 2012: 28.

[246] Lucchesi Ramacciotti, 2013: 351.

[247] Cfr. Deleuze, 1999: 167 y ss.

[248] Lo cual veíamos que dividía el campo al interior del estructuralismo. A medida que avancemos sobre nuestro tratamiento de la causalidad inmanente, quedarán más claros los efectos de tratar a las estructuras como moduladores de variación continua, así como, por la negativa, los de tratarlas como principios trascendentes eminentes. Si justificamos nuestro rodeo por el estructuralismo por la necesidad de entender qué es para Althusser el todo social, en tanto presupuesto del concepto de proceso sin sujeto ni fines,

Dentro de los presupuestos de la causalidad pensada como emanación, se establece una jerarquía: la causa, por ser superior al efecto, está más allá de lo que ella da, siendo esto que da algo degradado respecto de ella.[249]Dice Deleuze:

> La emanación sirve pues de principio a un universo jerarquizado; la diferencia de seres en general se concibe allí como diferencia jerárquica; cada término es como la imagen del término superior que lo precede, y se define por el grado de alejamiento que le separa de la causa primera o del primer principio (Deleuze, 1999: 168).

La jerarquización de la que habla aquí Deleuze responde a que los efectos que se siguen de una causa eminente son distorsiones de esta causa, copias cuyo estatuto es inferior respecto de la causa que las produce. Por el contrario, dentro del universo spinozista, todo participa de la sustancia, perteneciendo todo aquello que de ella participa a la causa misma, a la ñinmanaci·nò que esta causa p emanadora de efectos debe conservarse allende estos efectos, sustrayéndose al mundo que ella produce, así la sustancia spinozista es interior a él, se funde en él. Así como la causa emanativa no participa de los efectos que de ella se siguen, así la sustancia spinozista es solo esta participación. De ahí que el universo emanado de una causa trascendente conserve dentro suyo una jerarquización en el que la causa aparece como superior a los efectos que de ella se siguen. En el caso de la causalidad spinozista, por el contrario, resulta imposible establecer esta jerarquía,[250]toda vez que los efectos son la forma en la que la causa existe. Resume Deleuze:

> Es por ello que la superioridad de la causa subsiste desde el punto de vista de la inmanencia, pero no implica ninguna eminencia, es decir ningún planteamiento de un principio más allá de las formas que están presentes en el efecto. La inmanencia se opone a toda eminencia de la causa, a toda teología negativa, a todo método de analogía, a toda concepción jerárquica del mundo. Todo es afirmación en la inmanencia (Deleuze, 1999: 168-169)

Todo es afirmación en la sustancia. Esto se opone a que ella encierre fracturas, que como causa se aleje o separe de sus efectos. Volvemos entonces sobre las palabras de Chaui, quien indicaba que esta distancia, la de la causa como eminente respecto de sus efectos, se abriría si pensáramos que entre la potencia de dios y su esencia, entre su naturaleza y su despliegue, se interpone su voluntad o algún fin que él debe perseguir.

---

vemos ahora que el análisis de este concepto resuena a su vez en el de sobredeterminación, ya que echa luz sobre las consecuencias de pensar a la práctica determinante del todo social como existente solo en sus efectos.

[249] Cirulli, 2006: 162. Como dijimos más arriba, quienes afirman que dios es libre por no estar constreñido, lo hacen la causa eminente del mundo. Siguiendo a Althusser, toda causa eminente encierra los atributos de un Sujeto. Por eso también la familiaridad entre el estructuralismo formalista y el humanismo que se proponía criticar.

[250] Lo cual, como dijimos, no lleva a confundir el estatuto de dios con el de los atributos y modos.

Dios actúa como causa libre, siguiendo su propia naturaleza y solo su propia naturaleza; no hay en dios potencias no realizadas, dios no entiende más de lo que crea ni crea descartando o seleccionando entre aquello que él mismo engendra, pues en ese caso habría en dios posibilidades no actualizadas. En el Escolio de la Proposición 17 de la Primera Parte de la *Ética*, dice Spinoza:

> la omnipotencia de Dios ha estado en acto desde siempre, y permanecerá para siempre en la misma actualidad. Y de esta manera, a mi juicio por lo menos, la omnipotencia de Dios se enuncia mucho más perfectamente. Para decirlo abiertamente: son, muy al contrario, mis adversarios quienes parecen negar la omnipotencia de Dios. En efecto: se ven obligados a confesar que Dios entiende infinitas cosas creables, las cuales, sin embargo, no podrá crear nunca. Pues de otra manera, a saber, si crease todas las cosas que entiende, agotaría, según ellos, su omnipotencia, y se volvería imperfecto. Así pues, para poder afirmar que Dios es perfecto, se ven reducidos a tener que afirmar, a la vez, que no puede hacer todo aquello a que se extiende su potencia, y no veo qué mayor absurdo puede imaginarse, ni cosa que repugne más a la omnipotencia de Dios (Spinoza, 2005: 32-33)

Si dios creara más o menos de lo que está en su potencia, entonces habría algo que se interpondría entre su capacidad y su actualidad, incluso en caso de que esto interpuesto fuese su propia voluntad. Como vimos, para Spinoza dios no puede crear ni más ni menos de lo que crea, ni crear de un modo distinto al que lo hace, puesto que, de hacerlo, nuevamente, contendría una forma de negación, aquella existente entre lo que su potencia permite y lo que de esta potencia pasa a producirse efectivamente. De ser ese el caso, dios no sería plenamente inmanente a sus efectos, puesto que su voluntad, órgano dedicado a decidir entre posibles, se antepondría al acto de crear. Esto, indica Spinoza, supondría quitarle a alguna de sus potencias la facultad de existir. Luego, estas potencias ya no serían necesarias, con lo que algo de lo que ocurre en el seno de dios sería incapaz de llegar a realizarse. De este modo, aquellos que defienden la omnipotencia de dios adjudicándole la capacidad para producir más de lo que crea, o crear de otro modo, acaban transformándolo en un soberano que, por separarse de aquello que causa, pierde su estatuto de causa absolutamente necesaria, ya que se acepta que una parte suya, los posibles que engendra, se ven rechazados por otra de las facultades divinas, su voluntad. Así, dios presentaría una división en su interior entre las potencias a las que le da lugar -siendo estas potencias condición de su libertad, ya que deben existir para que dios ejerza la facultad que lo hace incondicionado, la elección- y los fines que se propone, que son los que acaban dictaminando cuáles de estas potencias devendrán actuales.

Si dios creara seleccionando entre vías posibles, entonces lo que finalmente se actualiza no es todo lo que él es, habiendo en él más de lo que de él se sigue. Esta distancia es la que introducen en dios los que asocian su omnipotencia a su capacidad para elegir entre caminos posibles. Pues bien, esa distancia introduce una negación en dios, ya que, si tiene más potencias que las que realiza, esto es, si actúa siguiendo una finalidad -puesto que elegir entre caminos posibles encierra la necesidad de perseguir algún fin en esta selección, toda vez que no puede haber en dios elecciones azarosas o contingentes-, entonces debemos admitir que descarta alguna de sus potencias. Si así lo hace, entonces todo lo que engendra dios no es igualmente divino, abriéndose una vía para jerarquizar sus potencias entre aquellas necesarias y otras simplemente posibles. Dios cesa así de ser pura afirmación para convertirse en un ente atravesado por la separación entre lo necesario y lo innecesario, es decir, por la negación de alguno de sus atributos.[251] Deleuze resume el punto:

> Pues en la perspectiva de la primera cuestión, acabo de intentar mostrar que toda la potencia estaba en acto; que, literalmente, la potencia no estaba «en potencia», que toda potencia estaba en acto; que estrictamente había identidad de la potencia y del acto, es decir identidad de la potencia con lo que la cosa hace o padece. Hay que volver a eso, debe ser nuestro punto de partida para comprender el lazo de los dos aspectos. Si es verdad que toda potencia está en acto, eso quiere decir que a cada instante está efectuada, jamás habrá un instante en que mi potencia tenga algo no efectuado. En otros términos, jamás tendrán derecho a decir: «había en mí algo mejor de lo que hice o de lo que sufrí». Todo está en acto a cada instante, a cada instante mi potencia está efectuada. Ustedes ven que hago una serie de nociones, una identidad de conceptos: potencia = acto para Spinoza. Toda potencia, a cada instante, está efectuada (Deleuze, 2008: 51)

Dios, la sustancia, por ser causa libre de sí misma, rechaza de sí toda posibilidad. La potencia de dios es igual a su actualidad, por eso es causa inmanente. Por eso el mundo de Spinoza es uno sin jerarquías; mundo plano, en el que nadie ni nada se sustrae al permanente fluir.[252]Avancemos sobre las determinaciones de la sustancia, para elucidar si su modo de afirmarse permite pensar a este proceso como gobernado por un pulso que no transforme a la sustancia en aquello que se autoencarna, recordando que esta capacidad es lo que convertía a la dialéctica hegeliana en teleológica.

Los atributos de la sustancia

Hemos visto ya que los atributos expresan las infinitas esencias de la sustancia, y que lo hacen, según Deleuze, en el mismo acto en que la explican. Dice Spinoza en la Demostración de la Proposición 16 de la Primera Parte de la *Ética* : ñ c o m o l a n a t u r

[251] E l m i s m o S p i n o z a a f i r m a :ò ñ(PSopdienro zmao, e2x0i0s5t:i r2 4e)s i m p o
[252] En este punto, acordamos con Negri. Cfr. Negri, 1991: 45.

divina tiene absolutamente infinitos atributos (*por la Definición 6*), cada uno de los cuales expresa también una esencia infinita en su género, de la necesidad de aquélla deben seguirse, entonces, necesariamente i
2005: 31).

Los atributos expresan las infinitas esencias de la sustancia. Se trata de cualidades de ésta, de formas específicas las cuales, a su vez, se expresan en infinitas cosas -los modos- que explican e implican a las afecciones de la sustancia. Puesto al revés, la sustancia se explica en los atributos que expresan sus infinitas esencias, siendo estas esencias cualificadas en los atributos. Spinoza menciona en esta cita que los atributos son infinitos (a la vez que infinitos en su género, cosa que inmediatamente pasaremos a ver) puesto que en la sustancia, que es absolutamente infinita, advienen estas infinitas esencias. Insistimos, el carácter fundamental de los atributos radica en que ellos atribuyen a la sustancia infinitas esencias, y lo hacen al cualificar a estas esencias, lo hacen en el mismo momento en el que adjudican a la sustancia una determinada esencia expresada bajo una cualidad específica, de una manera particular.[253]

Ahora bien, ¿qué implica que los atributos sean infinitos en su género y no absolutamente infinitos, como lo es la sus
seu gênero é aquilo do que podem negar-se infinitos atributos (é Assim, se uma realidade é infinita em seu gênero, isso significa que não existe coisa nenhuma que possua sua mesma natureza e que possa limitá- l a[254](Gainza, 2011: 107). Los atributos son infinitos en su género puesto que dentro suyo se expresa una infinidad de cosas, pero de una determinada manera, con lo cual no está limitado por ninguna cosa de esa misma cualidad. Por ejemplo, la extensión, que es uno de los dos atributos que conocemos de dios,[255]comporta todos los modos en tanto cosas que expresan a dios desde el punto de vista de la extensión y no dentro de otro atributo. En la Proposición 6 de la Segunda Parte de la *Ética* y su Demostración, escribe Spinoza:

> *Los modos de un atributo cualquiera tienen como causa a Dios sólo en cuanto se lo considera desde el atributo del que son modos, y no en cuanto se lo considera desde algún otro atributo. Demostración:* En efecto, cada atributo se concibe por sí, prescindiendo de cualquier otro (*por la Proposición 10 de la Parte I*). Por lo cual, los modos de cada atributo implican el concepto de su atributo, pero no el del otro; y así (*por el Axioma 4 de la Parte I*), tienen como causa a Dios sólo en cuanto

[253] Jabase, 2013: 433.
[254] Traducimos: ñinfinito en su g®nero es aquello de l una realidad es infinita en su género, esto significa que no hay nada que tenga su propia naturaleza y pueda limitarlaò
[255]Cfr. Spinoza, 2007: 239.

> se lo considera desde el atributo del que son modos, y no en cuanto se lo considera desde algún otro atributo (Spinoza, 2005: 63)

Cada atributo es entonces infinito en su género porque ninguna afección de la sustancia, desde el punto de vista de la esencia infinita que él expresa, cae fuera de él. Por lo mismo, el concepto de ese atributo no necesita del de ningún otro para formarse. Es así que la sustancia es cualificada por los atributos, y los infinitos modos en los que esta sustancia se expresa bajo una cualidad determinada, ocurren en el seno de un determinado atributo. Por eso, desde el punto de vista de esa cualidad bajo la que el atributo expresa a la sustancia, éste es infinito, puesto que no se encuentra limitado por nada porque simplemente no tiene relación con el resto de los atributos. Todo aquello que comparta una cierta naturaleza, implicará al atributo bajo el cual expresa a la sustancia, pero como los atributos pueden concebirse por sí, esto es, sin la concurrencia de ningún otro, entonces en su género éstos son infinitos.

Recordemos que en la Proposición 10 de la Primera Parte de la *Ética*, Spinoza decía: ñ*Cada atributo de una misma sustancia debe concebirse por sí*ò (Spinoza, 2005: en su respectivo Escolio aparece:

> es propio de la naturaleza de una sustancia que cada uno de los atributos se conciba por sí, supuesto que todos los atributos que tiene han existido siempre a la vez en ella, y ninguno ha podido ser producido por otro (é) nada más el hecho de que un ente absolutamente infinito haya de ser necesariamente definido (*según hicimos en la Definición 6*) como el ente que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una determinada esencia eterna e infinita (Spinoza, 2005: 23).

El hecho de que un atributo pueda concebirse por sí, hace que su concepto no pueda ser formado a partir del de otro, lo cual se sigue del Axioma 5 de la Primera Parte de la *Ética* que afirma que ñlas cosas que no tienen nada en común una cosa con otra tampoco pueden entenderse una por otra, esto es, el concepto de una de ellas no implica el concepto de la otraò (Spinoza, 2005: 18) y Primera Parte común tiene una con otra, entonces (*por el Axioma 5*) no pueden entenderse una por otra, y, por tanto (*por el Axioma 4*), una no puede ser causa de la otraò (19). El Axioma 4 de la Primera Parte afirmaba que el conocimiento del efecto implica el de la causa, con lo cual Spinoza deduce que si podemos formarnos el concepto de un atributo sin necesidad de poseer el de otro, esto supone que uno no sea causa de otro y, por no ser causa uno de otro, entonces nada tienen en común. Cada atributo es entonces concebible por sí mismo, lo cual hace que

sea infinito en tanto cualidad determinada de la sustancia, ya que ninguna cosa de esa cualidad determinada de la sustancia que él expresa puede resultarle exterior.

La diferencia entre los atributos y la sustancia ilumina qué entiende Spinoza por absolutamente infinito. La sustancia es absolutamente infinita porque contiene infinitas esencias cualitativamente distintas, lo cual no la hace dividirse en sí.[256]Spinoza afirma a la vez la infinita irreductibilidad de las esencias de la sustancia como la absoluta unicidad de esta sustancia que contiene esta infinita irreductibilidad. Resume Gainza:

> Por isso, os atributos são absolutamente diferentes, e também por isso o ser da substância formada por eles (uma realidade ou existência absolutamente infinita, constituída por uma infinidade de realidades ou essências infinitas percebidas pelo intelecto como seus atributos) consiste na unicida de do irredutivelmente diverso: a realidade absolutamente diversificada em seu ser único[257](Gainza, 2011: 108).

La sustancia permanece en sí en la absolutamente infinita diversidad de sus esencias. Por eso decía Deleuze que no debemos confundir lo expresado con lo que se expresa. Se expresa la sustancia en los atributos, y todos ellos atribuyen a una sustancia única,[258]y que permanece como única en su expresarse, las esencias que expresan.

En este marco, Deleuze plantea un interrogante que consideramos pertinente recuperar de cara a nuestros intereses. Se pregunta cómo puede ser posible que los atributos, en tanto cualidades infinitas, establezcan maneras de ser comunes a los modos y a la sustancia, cuando vimos ya que entre ellos media una diferencia fundamental: la sustancia es por sí, mientras que los modos son en ella, son en otra cosa y su concepto pende de esta otra cosa en la que son. ¿Cómo pueden ser formas comunes de ser cuando cualifican cosas diversas? Escribe Deleuze:

> Los atributos constituyen la esencia de la substancia, pero en nada constituyen la esencia de los modos o de las criaturas (é De)e donde la importancia de la regla de

[256] Gueroult trata a los atributos como las partes a partir de las cuales se constituye la sustancia, siendo las primeras 8 proposiciones de la *Ética* aquellas que sientan las bases para deducir a la sustancia absolutamente infinita. Es decir, Gueroult trata a los atributos como los elementos a partir de los cuales se construye la sustancia. Creemos que esta perspectiva trata a la sustancia como un todo resultado de la suma de las partes que lo constituyen, lo cual va en contra de la propuesta spinozista en dos sentidos, mutuamente implicados: trata a las partes como identidades mutuamente exteriores y al todo como trascendente, y no inmanente a sus partes. El todo, procuraremos mostrar, se produce a sí mismo. Cfr. Gueroult, 1968: 109.

[257] T r a d u c i m o s : ñ P o r e s o , l o s a t r i b u t o s s o n a b s o l u t a r sustancia formada por ellos (una realidad o existencia absolutamente infinita, que consiste en una multitud de realidades o esencias infinitas percibidas por el intelecto como sus atributos) es el unicidad de l o i r r e d u c t i b l e m e n t e d i v e r s o : l a r e a l i d a d a b s o l u t a m

[258] Más adelante veremos que esta unicidad no refiere a un estatuto cuantitativo. Vale aclarar que la unicidad de la sustancia es destacada por Peña García, refiriéndose a que no hay otra sustancia. Cfr. Peña García, 1974: 100-101. Peña García afirma que la sustancia-una es el objeto de la ontología general, en tanto unión de ámbitos ontológicos particulares, Dios el Alma y el Mundo. Afirma que toma este abordaje de Bueno, 1972. Chaui también afirma la unicidad de la sustancia. Chaui, 2008: 28.

> convertibilidad: la esencia no es solamente aquello sin lo que la cosa no puede ser ni ser concebida, sino recíprocamente lo que, sin la cosa, no puede ser ni ser concebido. Es según esta regla que los atributos son ciertamente la esencia de la substancia, pero en nada son la esencia de los modos, por ejemplo del hombre: pueden muy bien ser concebidos sin los modos. Permanece que los modos los engloban o los implican, y *los implican precisamente bajo esa forma que les es propia en tanto constituyen la esencia de Dios* [259](Deleuze, 1999: 40-41)

La regla de convertibilidad a la que Deleuze hace mención aquí es la que Spinoza establece en la segunda Definición de la Segunda Parte de la *Ética*, en donde dice: ñDigo que pertenece a la esencia de una cosa aquello dado lo cual la cosa resulta necesariamente dada, y quitado lo cual la cosa necesariamente no se da; o sea, aquello sin lo cual la cosa ïy viceversa, aquello que son la cosa- no puede ni ser ni concebirse ò (Spinoza, 2005: 59). Deleuze afirma, entonces, que perfectamente podemos concebir a un atributo sin uno de sus modos, el hombre. De ahí, que los atributos no constituyen la esencia de los modos como sí lo hacen de la sustancia. Comunidad de cualidad, diversidad de esencia.

Ahora bien, el punto que nos interesa destacar al traer a colación la elaboración de Deleuze, es que la sustancia no se presenta, como tal, en cada uno de los modos. Dado que la existencia modal[260]supone ya una cualidad determinada bajo la cual expresa a la potencia absolutamente infinita de la sustancia, la sustancia está implicada en ella, como decía Spinoza, solo bajo una cierta manera de ser, no como esta unicidad de todas las esencias infinitas. Es decir, la comunidad de cualidad entre modos y sustancia no hace que toda la sustancia como tal se exprese en cada uno de los modos, toda vez que un modo implica a la sustancia solo desde el punto de vista de la afección de ella que el atributo que él como modo expresa viene a explicar.[261]Como veíamos en la Proposición 6 de la Segunda Parte de la *Ética*, el modo explica un cierto atributo de la sustancia, por

[259] Entre las páginas 178 y 201 de *Spinoza y el problema de la expresión*, así como entre la 193 y la 209 de *En medio de Spinoza* Deleuze plantea el modo en el que intentará responder a la pregunta por él formulada, que aquí recuperábamos. Lo hará planteando que cada atributo es una cualidad que encierra una infinidad de modos, que son intensidades de potencia que toman forma en una multitud de partes extensivas que componen al modo. Es decir, el modo existe en tanto tiene partes extensivas que lo componen, siendo todas ellas partes de una misma intensidad de la potencia de dios diferencialmente cualificada. Estos infinitos grados de potencia, nuevamente, se dividen en infinitas partes extensivas que forman infinitos conjuntos, cuya identidad consiste en la estabilización de una relación entre ellos. Escribe Deleuze: ñTodo hace pensar, pues, que cada atributo implica modos infinitos, pero divisibles bajo ciertas condiciones, cada una a su manera: una cantidad intensiva, que se divide en partes intensivas o en grados; una cantidad extensiva, que se divide en partes extensivas. No es sorprendente, pues, que, fuera del infinito cualitativo de los atributos que se relacionan a la substancia, Spinoza haga alusión a dos infinitos cuantitativos. No nos interesa detenernos en este aspecto de la propuesta deleuziana sino simplemente mostrar que se trata, para nosotros, del modo que encuentra para resolver la pregunta que más arriba recobrábamos. Para un tratamiento extenso de este problema, Cfr. Duffy, 2006: 119-134.

[260] En el siguiente apartado nos detendremos en ella

[261] Jabase, 2013: 433.

lo cual la tiene como causa en tanto ya una manera determinada de ser cualificada por un cierto atributo.[262]

Deleuze recupera el énfasis de Spinoza para insistir sobre la diferencia no anulada por el movimiento de la expresión de la sustancia. El hecho de que esta sea causa inmanente de todas sus afecciones, y por tanto no se aleje de sí misma ni establezca una eminencia en su interior entre causa y efecto, no anula que en la actividad de producir las esencias de la sustancia sean explicadas por los modos que las implican. La manera de ser que comparten, es decir, el hecho de que la esencia infinita de la sustancia expresada por un atributo sea el mismo para los modos que en él acontecen (por ejemplo, la extensión), no hace que esta esencia sea la misma en tanto atribuida a la sustancia que en tanto implicada en los modos. Escribe Deleuze:

> *Los atributos son, pues, formas comunes a Dios del que constituyen la esencia, y a los modos o criaturas que los implican esencialmente*. Las mismas formas se afirman de Dios y de las criaturas, aunque las criaturas y Dios difieren tanto en esencia como en existencia (Deleuze, 1999: 41).

Esta diferencia entre la esencia de la sustancia y la de las criaturas, señalada por Deleuze, nos interesa para mostrar el deslizamiento implicado en una teoría que suponga que Spinoza hace a la sustancia inmediatamente (o mediatamente, lo cual supone otro tipo de problema) presente en cada una de sus manifestaciones.[263]Dicho enfoque olvidaría que los modos caen ya bajo una cualidad infinita de la sustancia, con lo cual la presencia absoluta de ella se produce siempre ya desplazada, signada por una manera determinada de ser, lo cual se pone de manifiesto con mayor claridad en la Proposición 7 de la Segunda Parte de la *Ética*, en donde *El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas* (Spinoza, 2007: 63). Esta proposición nos introduce en la teoría spinoziana del paralelismo, término que el propio filósofo no utiliza (es Leibniz quien lo hace[264]) pero que, de acuerdo con Deleuze, conviene a su sistema.[265]Ahora bien, ¿por qué decimos que la teoría del paralelismo va en la misma dirección que el énfasis deleuziano en la diferenciación de la esencia de la sustancia y la de los modos?

[262] Ferreira de Paula, 2008: 280.

[263]Recordemos que, desde el punto de vista de cada atributo esto sí es así: si una parte de la materia desapareciera, acarrearía la eliminación de toda la extensión. Cfr. Spinoza, 2007: 24.

[264] Cfr. Marchesino, 2007: 97, quien lo toma de Deleuze, 1999: 103. Al respecto, Tosel considera a lo que aquí denominamos paralelismo como un énfasis materialista de Spinoza, y por eso lo reivindica. Esto es, frente a la tradición filosófica que afirma la primacía de la conciencia y de las ideas, Spinoza, según Tosel, pone en el mismo plano de relevancia a los dos atributos de la sustancia que conocemos. Tosel, 1994: 141.

[265] No así para Antonio Negri, quien descarta la pertinencia del término paralelismo en el trabajo de Spinoza. Cfr. Negri, 1991: 180-181.

Para contestarnos a esta pregunta, recordemos que los atributos se conciben por sí, que son infinitos en su género, lo cual implica que los modos que los expresan tienen por causa a dios ya bajo una manera de ser determinada, no como la infinita potencia de producir infinitas cosas de infinitos modos. Por ejemplo, una idea singular es producida por dios bajo el atributo pensamiento y no en tanto cosa extensa, lo cual se afirma, como mencionamos más arriba, en la Proposición 6 de la Segunda Parte de la *Ética*. Sin embargo, como vemos, Spinoza afirma también que el orden y conexión de las ideas es el mismo que el de las cosas; que los atributos, bajo modos de ser distinto, expresan una misma acción sobre sí de la sustancia. Escribe en el Escolio de la misma Proposición 7:

> Por ejemplo, un círculo existente en la naturaleza, y la idea de ese círculo existente, que también es en Dios, son una sola y la misma cosa, que se explica por medio de atributos distintos, y, por eso, ya concibamos la naturaleza desde el atributo de la Extensión, ya desde el atributo del Pensamiento, ya desde otro cualquiera, hallaremos un solo y mismo orden, o sea una sola y misma conexión de causas (Spinoza, 2005: 64)

Este Escolio indica que los modos advienen al interior de una manera de ser determinada de la sustancia -y por eso carente de relación, en tanto modo, con los que acaecen dentro de otro atributo-, pero son a la vez expresiones de una misma modificación en ella. A esto llamamos paralelismo de los modos.[266]El paralelismo en cuestión repone lo que especificáramos cuando nos referíamos a la infinidad genérica de los atributos: el hecho de que la causa de una cosa determinada deba ser buscada en la actividad de dios, pero bajo una manera determinada de ser, con lo cual, como dábamos por ejemplo, la causa de un pensamiento jamás puede ser la existencia de una cosa extensa, sino otro pensamiento, lo cual conduce a dios como cosa pensante. Al mismo tiempo, por expresar cada atributo un mismo orden causal en la sustancia, el orden con el que se produce una idea determinada debe ser el mismo que explica a una cosa extensa. La misma conexión en dios expresada bajo dos formas carentes de relación entre sí. Aclara Deleuze:

> los modos de atributos diferentes no sólo tienen el mismo orden y la misma conexión, sino el mismo ser; son las *mismas cosas* que se distinguen solamente por el atributo del que engloban el concepto. Los modos de atributos diferentes son una sola y misma modificación que difiere solamente por el atributo. Por esta identidad de ser o unidad ontológica, Spinoza rehúsa la intervención de un Dios trascendente que pondría de acuerdo cada término de una serie con un término de la otra o, incluso, que acordaría las series una respecto a la otra en función de sus principios desiguales. (Deleuze, 1999: 103)

[266] Preferimos considerar al paralelismo como propio de los modos y no de los atributos, siguiendo en esto a Deleuze. Cfr. Deleuze, 1999: 101 y ss. En su sentido clásico, el paralelismo fue considerado propio de los atributos. Souza Pereira, 2012: 162 y ss.

Cada modo, entonces, expresa al interior de un atributo determinado una misma modificación en la sustancia, con lo cual no se trata de que esta deba exteriormente coordinar formas de ser disímiles, puesto que todas estas formas expresan una y la misma conexión. Dios no debe coordinar formas de ser carentes de relación entre sí porque estas formas jamás le son exteriores, con lo que él carece del resto o el exceso[267]supuestos en la acción de coordinar algo. En otros términos, dios no puede coordinar, poner de acuerdo, unir, vincular o hacer corresponder modos de ser porque él no es otra cosa que estos modos de ser, todos los cuales lo expresan bajo una manera determinada. Nuevamente, la infinita diversidad de las maneras de ser de dios expresan todas una misma actividad. Nuevamente, la pertinencia de discriminar entre lo expresado y la expresión. Lo que se expresa es una misma producción de la sustancia, la cual tiene existencia solo en la infinita diversidad de formas que la expresan, bajo infinitos atributos. Todas estas expresiones implican una misma modificación de la sustancia, por lo cual es a ella a quien expresan. Todos estos modos en los que una misma modificación de la sustancia existe, a la vez, carecen de relación entre sí, puesto que son todos efectos de esta misma modificación; el mismo orden en la sustancia bajo una infinita y paralela diversidad en las formas que lo expresan.[268]

El paralelismo, entonces, reafirma que la sustancia como infinita potencia de producir cosas no aparece toda en cada uno de los modos que la expresan. Como dijimos, un modo implica a dios como causa suya solo bajo un cierto atributo. Agregamos ahora que en este atributo podemos encontrar el mismo orden causal que en los infinitos otros en los que consiste la sustancia. De lo cual se deduce que jamás podría toda la sustancia personificarse directamente en un modo determinado, puesto que esto acabaría con la infinitud propia de los atributos. Esto es, solo hay paralelismo porque los atributos son infinitos en sí mismos y de ahí carentes de relación entre sí. Si la sustancia pudiese expresarse toda bajo un cierto modo, entonces se levantaría la necesidad de la infinitud de los atributos, puesto que uno determinado agotaría la expresión de la afección de la sustancia en cuestión. Spinoza, por el contrario, afirma que es la misma conexión causal la que se expresa en todos los atributos, pero porque ninguno de ellos agota la infinita potencia de la sustancia para producir cosas. Dado que ninguno agota esta potencia, en

[267] Más adelante mostraremos en qué sentido sí debe concebirse un exceso de la sustancia respecto de sus atributos y modos.

[268] Dice van Reijen, ningún paralelismo, porque solamente hay una substancia, con ï para nosotros - dos maneras de manifestarse.ò (van Reijen, 200 ñtal vez la noci·n de óparalelismoô alude a una *identidad* ïpues la metáfora del paralelismo restituye la pluralidad y el dualismo, precisamente lo que Spinoza procura superar.ò (Tati§n, 2012: 50)

ningún modo puede expresarse esta sustancia entera, sino ya modificada bajo un cierto atributo. En otras palabras, en ninguna cosa individual se encuentra portada toda la sustancia, y esto porque es la misma cosa la que nos señala que el orden que la produjo se replica en infinitos atributos. De ahí, entonces, que en la misma existencia modal se exprese un orden que remite a la necesidad de otro modo de ser, modo en el que él mismo se repite.

Antes de pasar a la exposición de qué entiende Spinoza por modos, nos resta recuperar una distinción que cobrará toda su fuerza conforme avancemos sobre este trabajo, pero para el entendimiento de la cual contamos con los elementos ya planteados. Dice Spinoza en el Escolio de la Proposición 29 de la Primera Parte de la *Ética*:

> Antes de seguir adelante, quiero explicar aquí ð o más bien advertir ð qué debe entenderse por *Naturaleza naturante*, y qué por *Naturaleza naturada*. Pues creo que ya consta, por lo anteriormente dicho, que por *Naturaleza naturante* debemos entender lo que es en sí y se concibe por sí, o sea, los atributos de la substancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es (*por el Corolario 1 de la Proposición 14 y el Corolario 2 de la Proposición 17*), Dios, en cuanto considerado como causa libre. Por *Naturaleza naturada*, en cambio, entiendo todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de cada uno de los atributos de Dios, esto es, todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto considerados como cosas que son en Dios, y que sin Dios no pueden ser ni concebirse (Spinoza, 2005: 40).

Esta distinción nos permite insistir sobre modo en el que Dios produce en sí, como causa libre. Vemos que Spinoza denomina a Naturaleza tanto a aquella naturante como a la naturada, de lo cual se desprende, nuevamente, que dios produce en sí y sobre sí mismo, que no necesita salir de si para causar cosas ni recibe determinación alguna desde fuera (fuera que representaría también actuar siguiendo una finalidad). Dado que los atributos de esta naturaleza son en sí y conciben por sí,[269] llama a esta acción de determinar cosas bajo un cierto modo, naturaleza naturante. Esta naturaleza expresa esencias infinitas, cualidades eternas de la sustancia. Por el contrario, los modos de estos atributos, las cosas singulares, no son en sí sino que son en los atributos que expresan las infinitas esencias de dios. La división establecida en el primer Axioma de la Primera Parte de la *Ética* (ñTodo lo que es en sí, o en otra aquí para distinguir en la sustancia una naturaleza naturada de una naturante. Otra vez, esta distinción no implica fractura alguna en la sustancia, ni supone que de ella se siguen efectos que la exceden o la completan: tanto la acción de determinar como el

[269] Ya vimos la diferencia que existe entre el hecho de que los atributos se conciban por sí y que lo haga la sustancia. Los atributos son infinitos en sí, mientras que la sustancia es absolutamente infinita, de lo cual se sigue que, de que tanto los atributos como la sustancia sean en sí, no se desprende que sean en sí del mismo modo. Los atributos, como dijimos, atribuyen sustancias a algo que cada uno de ellos no es, mientras que la sustancia se conserva en sí en su ser explicada por los atributos.

hecho de recibir una determinación ocurren en dios, por eso ambas, la naturada y la naturante, son naturaleza, otro modo de decir que dios es causa libre e inmanente.

La naturaleza naturante: los modos

Spinoza define a los modos (*modo*) entendiendo las afecciones de la sustancia, o sea, aquello que es en otra cosa, por medio de la cual es también concebido (Spinoza, 2005: 17).

Lo primero que salta a la vista es que los modos no constituyen esencias de las cuales se derive necesariamente la existencia, pues esto es lo que caracteriza a lo que es en sí. A la vez, por ser determinado por otra cosa, por la sustancia, se encuentran por ella compelidos, lo cual se ajusta a la Séptima Definición de la Primera Parte de la *Ética*, en donde consta que *libre* es aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar; y *necesaria*, o mejor *compelida*, a la que es determinada por otra cosa a existir y operar, de cierta (Spinoza, 2005: 17).

Ahora bien, del hecho de que los modos no sean en sí pareciera desprenderse que la sustancia se separa de ellos para ser expresada. Es decir, del hecho de que los modos no son en ella y se encuentran compelidos por ella, podríamos a primera vista deducir que estos modos expresan afecciones de la sustancia, siendo causados por ella, pero realizan esta afección desde el exterior, portando una determinación que les viene desde fuera. Sin embargo, hemos dicho que dios es causa de sí del mismo modo que es causa de todas las cosas,[270] con lo cual, en tanto es justamente *causa sui*, esta hipótesis debe quedar rechazada de plano. Dado que dios es causa igualmente próxima de los modos, no necesita alejarse de ellos para producir efectos ni los emana permaneciendo por fuera,[271] aunque ellos sean en la sustancia y por tanto no concebibles por sí.

De la misma Definición que arriba comentábamos, se sigue también que las cosas determinadas por dios a existir y operar de determinada manera, necesariamente producen algún efecto, pues de acuerdo a la Proposición 36 que cierra la Primera Parte de la *Ética*, *Nada existe de cuya naturaleza no se siga algún efecto* (Spinoza, 20

[270] Cfr. Spinoza, 2005: 38. Nos referimos al Escolio de la Proposición 25 de la Primera Parte de la *Ética*.

[271] Aclara Spinoza al respecto: «Dios no puede con pr singulares, a no ser, quizá, con objeto de que distingamos esas cosas de las que Él produce inmediatamente, o mejor dicho, de las que se siguen de su naturaleza, considerada en absoluto. Pues por «remota» entendemos una causa tal que no está, de ninguna manera, ligada con su efecto. Pero todo lo que es, es en Dios, y depende de Dios de tal modo q 39-40).

46). Operar de cierta manera, recibir la determinación de la sustancia, implica producir ciertos y determinados efectos, efectos que son formas expresivas de las esencias infinitas de esta sustancia.[272]Asimismo, por estar determinados por la sustancia, los modos son *necesarios,* ni contingentes ni indeterminados.[273]Por ser en dios, los modos, entre los que se cuentan las cosas finitas -como inmediatamente veremos-, tienen necesidad de existir y producir ciertos efectos. La pregunta es entonces: ¿cómo la sustancia expresa estas afecciones? ¿Cómo se producen las cosas finitas a partir de ella?[274]Contesta Marilena Chaui:

> Toda coisa finita, isto é, que possui existência determinada e está determinada a realizar certas operações, depende da rede causal infinita de causas finitas que operam de maneira determinada; de sorte que toda coisa finita está causalmente determinada pelas operações dos modos infinitos e pela causalidade finita de cada modo finito operando sobre outros. Essa rede de coisas necessárias pela causa e determinadas a operar de maneira certa é a fisionomia do universo inteiro (*facies totius universi*), na qual os modos infinitos configuram as leis das diferenciações particulares e a existência das coisas singulares. É isto a Natureza Naturada[275] (Chaui, 2008: 30)

Chaui afirma, lo cual acabamos de ver, que las cosas finitas son necesarias por las causas que las producen. Para eso, introduce a los modos infinitos y finitos como formas de la Naturaleza naturada. Pasemos entonces a ver cómo los define Spinoza.

Dijimos ya que toda cosa está determinada por la sustancia, así como que de cualquiera de ellas se sigue necesariamente algún efecto. Esto nos entrega que toda cosa finita, necesaria por las causas que la produjeron, esto es, afección de dios, es tanto causa como efecto. Con lo cual, la causalidad entre las cosas que se siguen de dios consiste en una infinita serie de cosas finitas que se determinan entre sí en cadena, generando, nuevamente, cada una de ellas un efecto que a la vez oficia de causa de algún otro.[276]Esto se sigue de la Proposición 28 de la Primera Parte de la *Ética*:

> Ninguna cosa singular, o sea, ninguna cosa que es finita y tiene una existencia determinada, puede existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra causa, que es también finita y tiene una existencia

[272] Tatián, 2008: 466.
[273] Cfr. Spinoza, 2005: 40. Se trata de la Proposición 29 de la Primera Parte de la *Ética.*
[274] Vimos que tanto la sustancia como los atributos son para Spinoza infinitos. Veremos a continuación el estatuto de los modos.
[275] Traducción nuestra: Toda cosa finita, esto es, que posee existencia determinada y está determinada a llevar a cabo ciertas operaciones, depende de la red causal infinita de causas finitas que operan de una manera determinada; de modo que cada cosa finita está causalmente determinada por las operaciones de los modos infinitos y por la causalidad finita de cada modo finito operando los demás. Esta red de cosas necesarias por la causa y determinadas a operar de una manera es la "fisonomía del universo entero" (*facies Totius universi*), de la que los modos infinitos configuran las leyes de las diferencias particulares y de la existencia de las cosas singulares. Esto es l
[276] Cfr. Chaui, 2008: 29; Rousset, 2000: 15 y ss.

> determinada; y, a su vez, dicha causa no puede tampoco existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra, que también es finita y tiene una existencia determinada, y así hasta el infinito (Spinoza, 2005: 39).

Los modos infinitos mediatos son las leyes que rigen los movimientos de las redes causales finitas, son la *fácies totalis universis* (en el caso del atributo extensión, pues recordemos que todo modo expresa una afección de la sustancia dentro de un atributo, bajo una manera de ser determinada), es decir, son las constantes de las diferenciaciones producidas por la actuación de las cosas finitas unas sobre otras. Puesto de otro modo, los modos infinitos mediatos son el nombre que le pone Spinoza a las reglas que configuran la infinita red causal de cosas finitas que se siguen de dios.[277]Entonces, toda cosa singular actúa sobre otra dentro de los contornos ya establecidos por los atributos en tanto expresivos de las esencias infinitas de dios, siendo las reglas que rigen esta red causal infinita, y por tanto dan forma al aspecto del universo, los modos infinitos mediatos. La causalidad inmanente y necesaria con la que actúa dios resulta en series infinitas de causas, de cosas finitas que operan una sobre otras, siendo todas ellas expresivas de una esencia infinita de la sustancia. El modo infinito mediato viene a ser entonces la regla que resulta de esa serie infinita, no como abstraída de esta serie sino como la constante de la diferenciación, al decir de Chaui. En otras palabras, si Spinoza identifica la *facies totalis universis* como el modo infinito mediato correspondiente al atributo extensión, es porque estos se tratan de la conformación necesaria resultante de la infinita actuación de las cosas finitas unas sobre otras, arrojándolos así como las constantes de este infinito movimiento.[278]

Para presentar qué entenderemos por modo infinito inmediato, seguiremos a Deleuze, quien ofrece una interpretación de conjunto de la naturaleza naturada. Más allá de si su interpretación se ajusta a la letra de Spinoza, el punto que consideramos rescatable es que brinda una perspectiva que nos permitirá arribar al núcleo del problema que habita en la conceptualización de los modos, que es el de la relación entre la infinitud propia de la sustancia y la finitud correspondiente a estos modos, relación tamizada por la existencia de modos infinitos inmediatos y mediatos (de estos últimos acabamos de dar cuenta).[279]

Un atributo, como vimos, es una cualidad que expresa una esencia infinita de la sustancia. Deleuze introduce en ellos la presencia de una infinidad de grados de

[277] Para un análisis de las determinaciones de los modos infinitos en Spinoza, Gómez Torrente, 1997.
[278] Cfr. Spinoza, 2007: 239-40. Se trata de la carta 44 del Epistolario, dirigida a Schuller.
[279]Cfr. Duffy, 2006: 11-42.

intensidad. Cada uno de estos grados intensivos de potencia expresa una esencia de dios. Escribe:

> La teoría de la existencia en Spinoza comporta pues tres elementos: *la esencia singular*, que es un grado de potencia o de intensidad; *la existencia particular*, siempre compuesta de una infinidad de partes extensivas; *la forma individual*, es decir, la relación característica o expresiva, que corresponde eternamente a la esencia del modo, pero bajo la que también una infinidad de partes se relacionan temporalmente a esta esencia. En un modo existente, la existencia es un grado de potencia; este grado se expresa en una relación; esa relación subsuma una infinidad de partes (Deleuze, 1999: 201).

Todo atributo consta de una infinidad de grados de intensidad. Cada uno de estos grados cobra existencia, para Deleuze (para el caso del atributo extensión), cuando una cierta proporción entre movimiento y reposo gobierna la relación entre infinitas partes extensivas y extrínsecas[280]unas a otras. Se lee en *Spinoza y el problema de la expresión*:

> Si consideramos la infinidad de cuerpos simples, vemos que ellos se agrupan en conjuntos infinitos siempre variables. Pero el conjunto de todos esos conjuntos permanece constante, estando definida esa constancia por la cantidad de movimiento, es decir, por la proporción total que contiene una infinidad de relaciones particulares, relaciones de movimiento y de reposo. Los cuerpos simples jamás son separables de una de esas relaciones cualesquiera, bajo las que pertenecen a un conjunto. Ahora bien, permaneciendo siempre constante la proporción total, esas relaciones se hacen y deshacen, según leyes de composición y descomposición (Deleuze, 1999: 202).

Los modos infinitos inmediatos son la proporción entre movimiento y reposo que gobierna cualquier conjunto infinito de partes extensivas, siendo estos conjuntos las cosas singulares que son a la vez causas y efectos, pues para Spinoza, las cosas singulares no son sencillamente tales sino series infinitas. De hecho, aclara el filósofo holandés en el Escolio al Séptimo Lema de la Segunda Parte de la *Ética*, que citamos en extenso por su centralidad:

> Por lo dicho, vemos, pues, cómo un individuo compuesto puede ser afectado de muchas maneras, conservando, no obstante, su naturaleza. Y hasta ahora hemos concebido un individuo que no se compone sino de cuerpos que sólo se distinguen entre sí por el movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud, esto es, que se compone de los cuerpos más simples. Si ahora concebimos otro, compuesto de varios individuos de distinta naturaleza, hallaremos que puede ser afectado de muchas otras maneras, conservando, no obstante, su naturaleza. En efecto, supuesto que cada una de sus partes está compuesta de varios cuerpos, cada parte

[280] Consta en la Demostración al Tercer Lema de la Segunda Parte de la *Ética* : ñ Los cuerpos (por la Definición 1 de esta Parte) son cosas singulares, que (por el Lema I) se distinguen entre sí en razón del movimiento y el reposo; y así (por la Proposición 28 de la Parte I), cada uno de ellos ha debido ser determinado necesariamente al movimiento o al reposo por otra cosa singular, a saber (por la Proposición 6 de esta Parte), por otro cuerpo, el cual (por el Axioma 1) también se mueve o está en reposo. Ahora bien, éste (por la misma razón) tampoco ha podido moverse o estar en reposo si no hubiera sido determinado por otro a dichos movimiento o reposo, y éste a su vez (por la misma razón) por otro, y así hasta el infinito.ò (Spinoza, 2005: 71).

> podrá (*por el Lema anterior*), sin cambio alguno de su naturaleza, moverse más lenta o más rápidamente, y, por consiguiente, comunicar sus movimientos a las otras más a prisa o más despacio. Si concebimos, además, un tercer género de individuos, compuesto de individuos del segundo género, hallaremos que puede ser afectado de otras muchas maneras, sin cambio alguno en su forma. Y si continuamos así hasta el infinito, concebiremos fácilmente que toda la naturaleza es un solo individuo, cuyas partes ð esto es, todos los cuerpos ð varían de infinitas maneras, sin cambio alguno del individuo total (Spinoza, 2005: 74).[281]

La interpretación deleuziana echa luz sobre el modo en el que opera esta infinita red de causas finitas que, vimos, expresan las afecciones de dios bajo un atributo determinado. Cada cosa singular, un modo finito, se compone de una infinita cantidad de partes extensivas, estando puesta la unidad de esta cosa singular por la proporción entre movimiento y reposo de la cual el conjunto como tal es portador. El resultado de este infinito accionar de los modos finitos es la naturaleza toda, es la *facies totalis universis*, que es lo que permanece estable más allá del constante ir y venir de los modos finitos entre sí. Este individuo total, en el caso del atributo extensión, ilumina lo que entiende Spinoza por modo infinito mediato.

Vemos que tanto el modo infinito inmediato como el mediato son las formas bajo las cuales existen y se producen los modos finitos. El modo infinito mediato, para el atributo extensión, es la configuración que resulta de la estabilización de la actuación de las cosas finitas. En cambio, el modo infinito inmediato es la proporción entre el movimiento y reposo que gobierna a los conjuntos de cosas finitas, así como al conjunto de todos estos conjuntos, que es la configuración resultante. El modo infinito inmediato es, así, una forma bajo la cual la afección de la sustancia infinita se expresa, una suerte de materia prima que moldea la relación entre las infinitas cosas finitas que tienen lugar en todo atributo. Resume Deleuze:

> Dios, considerado bajo tal atributo, es causa próxima del modo infinito inmediato correspondiente. En cuanto al modo infinito que Spinoza llama mediato, se colige del atributo ya modificado; *pero la primera modificación no interviene como una causa intermedia en un sistema de emanaciones*, se presenta como la modalidad bajo la que Dios mismo produce en él mismo la segunda modificación. Si consideramos las esencias de los modos finitos, vemos que no forman un sistema jerárquico en el que los menos potentes dependerían de los más potentes, sino que una colección actualmente infinita, un sistema de implicaciones mutuas en el que cada esencia conviene con todas las demás, y en el que todas las esencias están comprendidas en la producción de cada una. Así Dios produce directamente cada esencia con todas las demás. En fin, los modos existentes mismos tienen Dios por

[281] El editor a la versi·n con la que aqu² trabajamos totalò se corresponde con ñfacies totalis universis modo infinito mediato es entonces la configuración extensa resultante de la infinita red causal de las cosas finitas entre sí, cosas que, como vemos, no dejan de ser singulares por estar compuestas por una infinidad de partes. Cfr. Spinoza, 2005: 276.

> causa directa. Sin duda un modo existente finito remite a otra cosa que el atributo; encuentra una causa en otro modo existente; este a su vez en otro, al infinito. Pero, para cada modo, Dios es la potencia que determina la causa atener tal efecto (Deleuze, 1999: 179).

Dios, la potencia absolutamente infinita, produce una infinidad de cosas finitas bajo la égida de un determinado atributo, expresivo éste de una de sus esencias infinitas. Estas cosas finitas expresan, como vimos, una afección de dios. Con la conceptualización de los modos infinitos inmediatos y mediatos, hemos visto la modalidad bajo la cual la sustancia produce a estas cosas finitas. Como señalábamos más arriba, con la presentación de los modos arribamos a la exposición completa de la forma bajo la cual lo absolutamente infinito produce cosas finitas. Resumamos entonces lo que hay en juego en este movimiento.

El concepto fundamental de toda especulación

Las cosas finitas están determinadas a producir ciertos efectos por una red causal infinita. Esa red se encuentra presidida por modalidades bajo las cuales, al interior de un atributo, se expresan las afecciones de la sustancia, esto es, los modos infinitos inmediatos. La red de cosas finitas que no son en sí, y por lo tanto son necesarias por las causas que las producen, tiene por resultado la fisonomía del universo entero, de la cual los modos infinitos mediatos configuran las leyes que especifican diferenciaciones entre cosas singulares. Así habita lo absolutamente infinito la producción de cosas finitas y singulares;[282]así la sustancia se expresa en redes de cosas singulares, que como vimos, para Spinoza, constan de infinitas partes extensas y extrínsecas que las conforman. De ahí que la identidad de toda cosa extensa singular esté puesta en la proporción de movimiento y reposo que la gobierna y en el accionar sobre otras cosas singulares, del cual resulta una cierta configuración estable de la naturaleza.

La necesidad que gobierna la determinación de las cosas finitas no produce cosas singulares separadas unas de otras. Las causas que dan lugar a estas cosas singulares trabajan por series infinitas inmanentes de cosas finitas que actúan unas sobre otras. Así, esta serie como tal expresa a la sustancia, que se sigue necesariamente de ella. De ahí que, con los modos finitos, tengamos delante la presencia de lo infinito en lo finito.[283]Al respecto, escribe Fernández García:

[282] Cfr. Williams, 2012: 174.
[283] De ahí que Spinoza insista sobre la necesidad de las cosas finitas, esto es, que no se trata de cosas que, por no ser en sí, se conviertan en indeterminadas o posibles. Cfr. Chaui, 2008.

> La sustancia es un continuo que escapa a la divisibilidad adecuada y, por tanto, a la totalización a base de sumar sus partes; y sin embargo, es afirmada como infinita en acto. Para entenderlo hay que tener en cuenta que por ser infinita la sustancia produce infinitos modos, pero al ser contin presencia efectiva de lo infinito en lo finito, o inmanencia de la causa en sus efectos, constituye el infinito intensivo frente al «infinito» extensivo que se mide por la divisibilidad. Lo que aquí interesa es que la infinitud de la causa «pasa» a los modos sin dividirse, pero instaurando la pluralidad y las relaciones dentro de la unidad (Fernández García, 1981: 61).[284]

La producción de cosas finitas por la sustancia infinita nos enfrenta a que dentro de la absoluta inmanencia de la potencia absoluta a sí misma, hay, en el pensamiento de Spinoza, lugar para la pluralidad y para la diversidad de cosas finitas. Esto es, la potencia absolutamente infinita, inmanente, y por eso mismo indivisible, produce una infinita pluralidad de cosas finitas que son necesarias por seguirse, justamente, de ella. La inmanencia de la sustancia, entonces, no implica indistinción sino, por el contrario, diferenciación de aquello que es en sí y aquello que no lo es -sustancia y modos, respectivamente-, diferenciación entre causa libre y modo necesario pero compelido por sus causas. Escribe Chaui:

> A imanência é a Natureza dando-se espontáneamente uma ordem, ordenando-se a si mesma por uma necessidade que é o natural em si mesmo, diferenciando-se a si mesma sem fragmentar-se nem separar-se de si, conservando-se presente em cada uma de suas expressões. *Deus sive Natura* significa que o real é a estrutura absolutamente infinita como ordem infinita de co-presença entre os naturados e da presença do naturante no naturado, autodiferenciação interna de um ser que produz em si e por si mesmo suas diferenças sem fragmentar-se nem separar-se delas[285] (Chaui, 2008: 34).

El punto fundamental al que arribamos al describir la forma bajo la cual de la sustancia absolutamente infinita se siguen infinitas cosas finitas que operan por redes causales, es la afirmación spinoziana de la inmanencia de la diferenciación al plano de la sustancia única indivisible. Ahora bien, ¿por qué esta conclusión importa a los objetivos que nos

[284] Para Peña García el infinito en acto no es propio de la sustancia sino de los modos (Cfr. Peña García, 1974: 134-135). Macherey, por el contrario, suscribe las de infinito en acto designa muy bien esta presenci 2006: 175). De cualquier manera, lo que importa destacar es que la sustancia, infinita, produce sobre sí misma cosas finitas, y es este vínculo del que es menester dar cuenta.

[285] Traducimos: ñLa inmanencia es la naturaleza d§ndo misma por una necesidad que es lo natural en sí mismo, diferenciándose a sí misma sin fragmentarse ni separarse de sí, conservándose presente en cada una de sus expresiones. *Deus sive Natura* significaque lo real es la estructura absolutamente infinita como orden infinito de copresencia entre los naturados y como presencia de lo naturante en lo naturado, autodiferenciación interna de un ser que produce en sí y por sí mismo sus diferencias sin fragmentarse ni separarse

planteáramos? ¿Qué aporta para la comprensión de una dialéctica desmarcada de la teleología impresa, según Althusser, en la filosofía de Hegel?[286]

Realicemos, para contestarnos a esta pregunta, un breve rodeo. Escribe Fernández García:

> La causalidad divina es inmanente, no trascendente, no crea un mundo fuera de sí, sino que realiza su esencia al poner lo otro como su propia plenitud. Es en ese sentido Naturaleza, que se caracteriza por ser viva, plural y cambiante. La naturaleza es producción espontánea, multiplicación y distribución; engendra dispersión y relaciones al producir infinidad de variaciones y, a la vez, se afirma como conjunto unificado, es decir, como çInd
> La Naturaleza en cuanto causa libre, es decir, no constreñida sino infinita pone la infinitud de los modos, también los finitos, como su propia realización, de modo que el resultado es la propia Naturaleza en cuanto conjunto de unidad y pluralidad. La diferencia es la existencia entre ser-en-si y ser-en-otro. Y sin embargo la naturaleza no es tal más que en sus realizaciones, expone su ser en el proceso (Fernández García, 1981: 64).

Por ser causa inmanente de las cosas finitas, la potencia absolutamente infinita no existe como tal más que por ponerlas. Tal y como hemos venido insistiendo a lo largo de este trabajo, la inmanencia de la causa a los efectos supone que la primera no existe más que en su realización por los segundos. A esto es a lo que Fernández García llama poner lo otro como plenitud de la causalidad divina. Es decir, la sustancia spinozista es en sí por seguirse de ella lo que no es en sí, y en este movimiento no se abandona sino que se expone, se expresa.

Ahora bien, decíamos en la primera parte del presente capítulo que Althusser identifica como sujeto de la dialéctica -teleológica- hegeliana a la negación de ser sujeto, a la contradicción como diferenciación en la unidad. Asimismo, la sustancia spinozista se afirma como tal al establecer distinciones, *es* en esas distinciones. Si se trata en ambas propuestas filosóficas de un proceso en el cual la causa es inmanente a lo que ella pone,[287]y por lo tanto se transforma en causa en este poner, no antes de él, es menester

[286] Recordemos que el objetivo de nuestro excurso por la ontología spinozista es avanzar en esta respuesta.

[287] Vale recordar que para Hegel toda contradicción implica la permanencia en sí de una determinación al salir de sí, al oponerse a sí misma (esto, de hecho, es lo que para Althusser la convierte en teleológica). Esto supone que la causa produce efectos sin salir de sí misma, diferenciándose y permaneciendo en sí misma en esta diferenciaci · n . Dice Hegel: ñLa soluci · n de esta reconocimiento de la *igual exactitud y* de la igual inexactitud de ambas afirmaciones ð esto representa sólo otra forma de la contradicción persistente ð , sino en [el reconocimiento de] la *idealidad* de ambas, como aquélla donde las dos, en su diferencia como negaciones recíprocas, son sólo *momentos.* Aquella monótona alternación es en efecto la negación tanto de su *unidad* como de su *separación*. En ella se presenta de hecho también lo que se mostró más arriba, esto es que lo finito cae más allá de sí mismo en el infinito, pero qué se encuentra a la vez nuevamente engendrado más allá de éste, y sólo de este modo, por lo tanto, coincide consigo mismo, tal como igualmente hace el infinito ð de manera que la misma negación de la negación termina por irse a la *afirmación*, resultado que se muestra por ende como su

distinguir, siguiendo a Althusser, lo que convierte a la variante hegeliana en teleológica y hace a la spinozista la que ilumina la posibilidad de pensar un proceso sin sujeto ni fines. De cara a la operación que sostiene Althusser, debe haber en el pulsar de la sustancia presentada por Spinoza algo que la distinga de la dialéctica hegeliana, puesto que en esta última el afirmarse mediante la propia negación se trastoca, para Althusser, en la conversión de la dialéctica en el sujeto de su propio despliegue.

Escribe Cesarale:

> Content is *In-halt*, ñ i s s o m e t h i n g ó h e l i n d â r e l a t i o n o f d w h a t i s dependence t o s o m e t h i n g e l s e. Content is, since it depends on something else, form, which is *essential* to it. On the other hand, since it depends on content, the essential must be reflected in what is inessential in order to truly b e c o m e e s s e n t i a l t h r o u g h t h e m e d i a t i o n o f t h e i n e s s e n t i a l, claims ñ that the essential finds inner confirmation. The inessential becomes essential to the essential becoming essential; and since the essential must subject itself to the necessity of the inessential, it slides towards the inessential. As Althusser correctly notes, it is an *Umschlagen* ï a sharp reversal of each opposite into the other[288] (Cesarale, 2015: 378).

Cesarale se refiere a la tesis de Althusser dedicada al pensamiento de Hegel, *The Spectre of Hegel: early writings*, en la que el filósofo francés define que para Hegel *umschlagen* consiste en este devenir lo otro de cualquier determinación como la forma en la que ella se realiza. Es decir, este traspasar a lo otro como lo más propio de toda determinación, este afirmarse como lo que se es en la negación de uno mismo. El mismo Hegel dice en el *Prólogo* a la *Fenomenología del Espíritu*:

---

verdad y ser originario. En este ser, por lo tanto, considerado como la *idealidad* de los distintos, la contradicción no ha desaparecido abstractamente, sino que se ha resuelto y conciliado, y los pensamientos no se hallan sólo completos, sino que son *reunidos.* La naturaleza del pensar especulativo se muestra aquí como un ejemplo alegado en su manera determinada; ella consiste sólo en el comprender los momentos opuestos en su unidad. Puesto que cada uno en tal pensamiento, y sin duda de manera efectiva, muestra tener en sí mismo su opuesto, y coincidir consigo mismo, en éste, la verdad afirmativa en esta unidad que se mueve en sí misma, es el concebir juntos los pensamientos, en su infinitud ð la relación hacia sí m i s m a , p e r o n o l a i n m e d i a t a , s i n o l a i n f i n i t a ò (H e g

[288] T r a d u c i m o s e l p a s a j e : n ñ E l , c ó o e n s t e a n l i g d o o ç e t s e t n § i d c o o è n , y l o -con relaci · n de dependencia a otra cosa que lo tiene. ô L forma, que es esencial para él mismo. Por otra parte, ya que depende del contenido, lo esencial se debe reflejar en lo que es no esencial para llegar a ser verda d e r a m e n t e e s e n c i a l : ó e s a t r a l o n o e s e n c i a l " , a f i r m a A l t h u s s e r , " q u e l o e s e n c i a l esencial para que lo esencial devenga esencial; y puesto que lo esencial debe someterse a la necesidad de lo no esencial, se desliza hacia lo no esencial. Como Althusser señala correctamente, es un *Umschlagen*- u n a b r u s c a i n v e r s i · n d e c a d a u n o e n e l o t r o ò . V a l e Cesarale. La palabra *inhalt* significa en alemán contenido. Cesarale realiza un juego con el prefijo *in*, que en inglés menta en, con el sentido, en este caso, de interioridad, de pertenencia. Por lo cual, el pasaje en inglés afirma que el contenido está *dentro de* la forma, está sostenido en la forma (no *con* la forma, como lo tradujimos nosotros, que brinda un sentido de exterioridad). Preferimos traducir el pasaje conservando el juego de palabras realizado por Cesarale. La referencia realizada por Cesarale se encuentra en la página 73 del texto de Althusser *The Spectre of Hegel: early writings*. Cfr. Althusser, 1997.

> El que lo verdadero sólo es real como sistema o el que la sustancia es esencialmente sujeto se expresa en la representación que enuncia, lo absoluto como *espíritu*, el concepto más elevado de todos y que pertenece a la época moderna y a su religión. Sólo lo espiritual es lo *real*; es la esencia o el *ser en sí*, lo que se mantiene y lo *determinado* -el *ser otro* y el *ser para sí*- y lo que permanece en sí mismo en esta determinabilidad o en su ser fuera de sí o es *en y para sí* (Hegel, 2006: 19)

Lo absoluto, el concepto más elevado de todos, es aquello que se mantiene en sí en su ser fuera de sí, aquello que realiza su contenido al devenir lo otro de este contenido, al negar este contenido. Por eso llamábamos a este movimiento de *umschlagen*, de la mano de Marx, afirmarse mediante la propia negación. Asimismo, cabe recordar que el movimiento de afirmarse mediante la propia negación, la negación de la negación, constituía para Althusser el paradójico sujeto del proceso dialéctico, sujeto que lo convertía en un proceso gobernado por un fin a realizar.

Pues bien, la sustancia spinozista, absolutamente infinita, existe como tal en su poner determinaciones finitas, en sus afecciones que se realizan en infinitas series de cosas finitas. Estas afecciones, como vimos, existen ya cualificadas por distintos atributos y, hemos insistido, la sustancia no existe antes de poner estos atributos sino poniéndolos, como actividad. Al respecto, escribe Macherey: ñthe substance, which is the key to their identity, is not an indifferent unity, which would result from a simply formal equality; it is a concrete identity, which is an identity in difference ó[289](Macherey, 1997: 80). Con lo que la sustancia tiene su identidad en su diferencia con los atributos, en los cuales se siguen sus afecciones. Estos atributos, aunque diferentes de la sustancia, son la forma en la que ella existe; no hay sustancia sin atributos.

El punto entonces es que tanto la sustancia como lo absoluto hegeliano se afirman en lo que no son, existen al poner lo diferente de ellos o son en sus contrarios, puesto que ni la sustancia ni lo absoluto son antes de la actividad de determinarse.[290]La proximidad ante ambos planteos es señalada también por Macherey:

> En realidad, la *causa sui* no es nada más que el proceso en el cual la sustancia se engendra a sí misma a partir de sus efectos, que la constituyen sobre las cuales ñ esencias ó

[289] Traducimos el pasaje: ñla existencia de los atributos implica una unidad indiferente, que resultaría de una simple igualdad formal; se trata de una identidad concreta, que es una identidad en la diferenciaó Recordemos las palabras de Hegel: ñPero por eso el ser-uno está en la no-identidad; contraponerse y ser-uno está en él.ó (Hegel, 1989: 73)

[290] También escribe Hegel: ñDe lo absoluto, que sólo hay que decir que es *resultado*, que sólo al *final* es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo.ó (Hegel, 2006: 16)

> se establece su existencia: ese movimiento culmina en el momento en que produce la sustancia, como producto de su actividad, como resultado de su propia negación. Desde este punto de vista, la substancia spinozista ya no tiene nada que ver con el Ser de los eleatas: en su vida inmanente ïaunque Hegel no deje de hablar de ñ s u b s t a n -cesi amovimiento hacia sí, à afirmación de sí, todo lo contrario de un contenido inefectivo que debería buscar sus formas fuera de sí mismo. Nos e n c o n t r a m o s a q u ², u n a (Macherey, 2006: 121)ñ m u y c e r c a ò d

La sustancia existe en su identidad concreta (unidad en la diferencia) con los atributos. De ahí, decimos nosotros, que existe al poner lo que ella no es, o sea, a través de lo que ella no es, puesto que por ser inmanente a sus efectos, no puede existir antes de sus decretos. Esto es lo que según Macherey aproxima a Spinoza a Hegel. Sin embargo, este movimiento, que en Hegel es el de la negación de la negación,[291]es el que para Althusser redunda en el carácter teleológico de su dialéctica.

Ahora bien, Spinoza, según Althusser, ofrecería una perspectiva con la que pensar en Hegel una dialéctica sin sujeto ni fines. El punto en el que debemos profundizar, entonces, es que el sujeto que él identificaba para la dialéctica del filósofo alemán es el que aquí vemos que ambos filósofos comparten: lo absolutamente infinito existe como *umschlagen.*[292]

Vimos sin embargo el lugar en el que, para Althusser, la dialéctica hegeliana encierra un carácter teleológico: en la afirmación que hace al Origen Fin y al Fin, Origen. *Pues bien, entonces, el operar de la causa sui inmanente presentada por Spinoza debe sustraerse a esta afirmación, debe permitir pensar una dialéctica en la cual no haya origen que prometa en sí finalidad alguna, aunque su proceso consista en realizarse en lo que otro de sí, tal y como el de la Idea Absoluta.*

Cuando al introducir este capítulo hacíamos alusión al terreno común entre ambos filósofos nos referíamos a esta cuestión. Tanto Spinoza como Hegel muestran que lo absolutamente infinito existe como *umschlagen,* como permaneciendo en sí en las diferencias que establecen en su interior. Dado que la operación althusseriana supone la posibilidad de intervenir a Hegel mediante Spinoza, iluminando éste qué de la filosofía del primero permite pensar una dialéctica sin teleología, nuestro objetivo ha sido delimitar el terreno en el que puede buscársela. La pregunta es: ¿se puede pensar un proceso de unidad-en-la-diferencia carente de sujeto, y por lo tanto de fines? Si Spinoza

[291] Veremos que para Spinoza la sustancia no se afirma negándose. Sin embargo, diremos nosotros, el movimiento de la sustancia consiste en diferenciarse, tal y como ocurre con el de lo Absoluto en Hegel. Lebrun, 1972.

[292] Otra vez, un proceso en el cual toda determinación se realiza en su contrario. Para el caso de Spinoza, la potencia absolutamente infinita es lo que es al poner distinciones entre cosas finitas.

constituye una vía para intervenir a Hegel, esta pregunta debe ser respondida por la afirmativa. En ella nos detendremos a lo largo del siguiente capítulo.[293]

Delimitamos en nuestro primer capítulo un estructuralismo inmanentista de uno formalista, que oficiaba como problemática en la que hundía sus raíces el problema del término a doble función. Este problema daba lugar a la emergencia de la causalidad inmanente spinozista como el modo bajo el que pensar la determinación entre prácticas. Este modo de pensar era, al mismo tiempo, una crítica a la matriz leibniziano-hegeliana, matriz condensada en la causalidad expresiva con la que el humanismo y el historicismo marxista daban cuenta de la relación de determinación en cuestión.

En el presente capítulo, afirmamos que la crítica a esta concepción se repite para pensar la historicidad del modo de producción capitalista: frente al modelo hegeliano de temporalidad, en el que el devenir de una contradicción se expresa en el ritmo que toman otras -y en el caso del marxismo estas contradicciones son prácticas o instancias-, Althusser propone el concepto de proceso sin sujeto ni fines, en el que el desenvolvimiento histórico del todo social capitalista no se piensa como gobernado por un sujeto.

Spinoza apuntala esta operación porque, como mostramos, ilumina la trabazón entre sujeto y fines, con lo cual permite explicar por qué el proceso pensado por Hegel consiste en el despliegue de un sujeto. Lo paradójico del caso es que para Althusser el sujeto hegeliano es el proceso mismo, con lo que para pensar qué puede deberle Marx a Hegel (desmarcándose de aquello que los historicistas y humanistas identifican como deuda), es menester abstraerse de este sujeto paradójico. Spinoza, al poder pensar un proceso sin sujeto ni fines, sirve según Althusser para iluminar qué de Hegel soporta este mismo concepto, mostrando así la deuda real de Marx con Hegel.

[293] Resulta pertinente precisar el objetivo que perseguimos al delimitar un terreno común entre la filosofía de Hegel y la de Spinoza. El envite del rodeo althusseriano es la producción, a partir de una intervención sobre la teoría hegeliana operada por Spinoza, de una dialéctica no teleológica. Nuestra pregunta cuestiona cómo, bajo qué condiciones y supuestos puede Spinoza oficiar como instrumento que abstraiga de la dialéctica su carácter finalista, a los fines de pensar el devenir histórico del modo de producción capitalista sin asignarle un fin al que tiende. Como manifestamos en nuestra introducción, la afirmación de esta posibilidad se sostiene en una diferencia en el modo en el que Spinoza y Hegel piensan el proceso de determinación de lo absoluto. Consideramos que esta diferencia encuentra obstáculos para ser formulada, al menos en los términos en que es planteada por Althusser. Ahora bien, como también dijéramos en la introducción a la presente tesis, señalar las dificultades con las que tropieza el argumento de Althusser persigue desligarlo de toda lectura que lo ubique como uno de los pensadores que oponen a Spinoza a Hegel. Señalar los problemas de la posición de Althusser constituye, para nosotros, defender la vitalidad de Hegel a la hora de apropiarse del trabajo de Marx, mostrando bajo qué dispositivo Spinoza no puede ser planteado como una vía distinta de Hegel en tanto antecedente de Marx. Nuevamente, se trata de defender la estrategia del rodeo frente a los que leen a Althusser como un contribuyente a la formulación de una oposición tajante entre Spinoza y Hegel.

A lo largo del presente capítulo, expusimos los lineamientos básicos de la ontología spinozista, llegando a la conclusión de que la sustancia, por ser causa inmanente de sí, alcanza su identidad al diferenciarse en su interior, lo cual implica que es igual y a la vez diferente de los atributos en los que se siguen sus afecciones. Nuestro siguiente paso ha sido afirmar que este mismo movimiento es el que Hegel identifica como propio de la dialéctica de lo absoluto. Si vemos que tanto Spinoza como Hegel afirman que lo absoluto alcanza su identidad al establecer diferencias en su propio seno: ¿dónde debe buscarse la diferencia entre ambos planteos que hace, según Althusser, de la contradicción hegeliana un pulsar teleológico, mientras que de la sustancia spinozista un proceso carente de sujeto? ¿Por qué ambas filosofías parten de la inmanencia como forma en que lo absoluto se determina a sí mismo y solo la hegeliana detenta un carácter finalista o teleológica?[294]Más claro aún, si la contradicción, para Althusser es el sujeto del proceso sin sujeto hegeliano, y afirmamos que ella preside también el movimiento de la sustancia,[295]¿por qué la filosofía de Spinoza no presenta un talante finalista? Desarrollar la respuesta a esta pregunta es la condición para afirmar que Spinoza ofrece una propuesta filosófica que permite pensar un proceso histórico no gobernado por un sujeto, esto es, por unos fines establecidos para él con anterioridad a su desarrollo.

Para abordarla, en el siguiente capítulo nos detendremos sobre la crítica que realiza el propio Hegel a la filosofía de Spinoza. Nuestro interés en dicha crítica responde a que ofrece ciertas perspectivas de aquello que puede desmarcar a Spinoza del propio Hegel,[296]siendo el terreno en el que se juega esta demarcación lo que pretendemos

[294] Conviene presentar desde ya nuestra hipótesis. Afirmaremos que, justamente porque tanto la sustancia como la Idea Absoluta pulsan contradictoriamente, no se puede cargar a la dialéctica hegeliana por teleológica sin hacerlo con el proceso de determinación de la sustancia spinozista. Por lo cual, si Spinoza ilumina qué toma Marx de Hegel es por lo que los tres comparten, no por operar sobre Hegel una demarcación de la que emerge la categoría de proceso sin sujeto ni fines como herramienta con la que pensar el devenir histórico del modo de producción capitalista. Sin embargo, no se trata para nosotros de descartar la argumentación althusseriana, señalando su impertinencia por no detenerse en una igualdad de fondo entre la filosofía de Spinoza y la de Hegel. Indicar las dificultades que afronta la posición althusseriana consiste, para nosotros, en obstaculizar una lectura de su producción en términos de la construcción de una alternativa: Hegel o Spinoza. Así, nuestro objetivo teórico-político consiste en exponer con qué argumentos no puede ser elaborada dicha alternativa, separando así a Althusser de aquellos que pretenden construirla. Por lo demás, pretendemos realizar esta separación partiendo de la estrategia del rodeo, cuyos lineamientos fundamentales desarrolla el propio Althusser.

[295] Vale insistir en que Spinoza rechaza el papel de la negación en su sistema. El punto, para nosotros, es que aunque pensada como afirmación, la sustancia spinozista se divide dentro de sí misma en los atributos y modos, estableciendo una infinidad de diferencias, y, al mismo tiempo, es potencia absoluta por conservarse en sí misma al determinar estas diferencias en su interior. En este sentido, decimos nosotros de la mano de Macherey, la sustancia consiste en el desarrollo de una contradicción. Veremos esto con mayor profundidad en nuestro próximo capítulo. Cfr. Macherey, 2006: 134. Para una perspectiva que afirma que una cierta forma de negatividad tiene lugar en la filosofía de Spinoza, cfr. Ravven, 2003.

[296] Decimos ciertas perspectivas porque no consideramos que Hegel deba tener una posición correcta en esta delimitación por el hecho de ser una de las partes involucradas. Más aún, afirmaremos que Hegel emite juicios infundados acerca del sistema spinozista.

encontrar. Nuestro próximo capítulo, así, estará destinado a reconstruir los términos de la crítica de Hegel a Spinoza y a ciertas interpretaciones de la filosofía de este último, para elucidar bajo qué términos podría la filosofía del segundo ofrecernos una vía para pensar qué pudo haber tomado Marx de la dialéctica del primero. Es decir, seguiremos la crítica de Hegel a Spinoza con el objeto de delimitar si lo que el filósofo alemán rechaza de Spinoza es justamente aquello que permite pensar con él la categoría de proceso sin sujeto ni fines. Una vez hecho eso, nos volcaremos a la respuesta de la pregunta que nos planteáramos como eje de nuestra intervención: ¿es posible reunir la inmanencia de la causa a los efectos y el despojo para esta causalidad de toda forma de finalismo o teleología? Para eso, acompañaremos a algunos de los intérpretes de la relación entre Hegel y Spinoza para intentar precisar si la causalidad inmanente spinozista rechaza al proceso como sujeto de sí mismo, es decir, si carece de sujeto y de fines según los términos en los que los plantea Althusser.

Si siguiendo a Althusser afirmamos que Spinoza servía para hacer abstracción de aquello que en el propio Hegel rechaza la categoría de proceso sin sujeto ni fines, que sin embargo es aquello que Marx toma de él, de ser lo que rechaza Hegel de Spinoza la perspectiva de un proceso carente de sujeto y fines, luego Hegel, bajo el espejo de Spinoza, estaría rechazando una de las posibilidades abiertas por su propio pensamiento. Se trata, entonces, de seguir la crítica de Hegel a Spinoza para delimitar el terreno de la diferencia entre ambos.

Capítulo IV: La crítica de Hegel

"Marx estaba cerca de Hegel por aquello que Hegel había heredado abiertamente de Spinoza" (Althusser, 2002a: 130)

Hacia el fin de nuestro capítulo anterior, arribamos a la pregunta que tomaremos como eje del presente. Veíamos que Spinoza hace al desarrollo de la sustancia un establecer diferencias al interior de un plano de absoluta inmanencia. Decíamos, asimismo, que de cara a nuestros intereses, es menester distinguir en la propuesta spinoziana aquello que la separa del modo en el que Hegel plantea el proceso dialéctico, toda vez para Althusser dicho proceso se encuentra presidido por un sujeto, el propio proceso o la contradicción, que caracterizamos como un afirmarse mediante la propia negación tomando las palabras de Marx. Si la contradicción, esto es, la negación de la negación según el modo en el que Hegel la plantea, encierra una propuesta en que toda determinación existe realizándose en su contrario, o, para nosotros, en la que una determinación existe como lo que es diferenciándose de ella misma, dado que existe por determinarse a sí misma como lo que ella no es, y consideramos que este es el pulso bajo el que la sustancia spinozista se afirma, entonces, nuestra pregunta puede formularse en los siguientes términos: ¿por qué la dialéctica hegeliana presidida por la contradicción tiene ínsita un carácter teleológico y no así la sustancia spinozista, desarrollándose como tal en su diferenciarse de sí misma?[297]Pues bien, para respondernos a esta inquietud, dijimos, comenzaremos analizando el modo en el que propio Hegel piensa qué es lo que lo separa de Spinoza, puesto que allí, creemos, podremos encontrar el rastro que hace que, para Althusser, la filosofía de Spinoza permita echar luz sobre las razones de la teleología encerrada en la dialéctica de Hegel.

Una vez que hayamos dejado en claro qué entiende Hegel que lo separa de Spinoza, que como veremos se basa en la carencia en la filosofía de este último de la negación de la negación como motor del proceso de toma de determinaciones de la sustancia, avanzaremos sobre cómo entiende Hegel la dialéctica del comienzo. El filósofo alemán afirma que Spinoza convierte a la sustancia en un absoluto inmóvil. El punto de partida de este absoluto, de este modo, no encierra en sí la necesidad de avanzar tomando determinaciones en su *interior*, con lo cual las sucesivas formas que asume tienen que resultarle exteriores. De ahí que tras la crítica de Hegel a Spinoza tomaremos por objeto la dialéctica de los orígenes tal cual aparece en la *Ciencia de la Lógica*.

[297] Insistiremos sobre el punto más adelante, pero, como vimos, este diferenciarse de sí misma se encuentra presente toda vez que la sustancia es en sí cuando se siguen de ella aquellas cosas que no son en sí. La sustancia, entonces, está en sí en lo otro de sí, en aquello que no es en sí mismo sino en ella.

Como ya vimos en nuestro capítulo anterior, en la dialéctica del comienzo se encuentra condensada, según Althusser, la teleología que acosa a la filosofía de Hegel. Retomaremos esta dialéctica con el fin de mostrar cómo no debe ser pensado el punto de partida de la sustancia en Spinoza, si no se la quiere transformar en el sujeto de su propio despliegue (en los términos planteados por Althusser). Por lo cual, tras recorrer cómo piensa Hegel al punto de partida del desarrollo de lo absoluto, volveremos sobre el movimiento de la sustancia para intentar contraponer el estatuto del comienzo en uno y otro filósofo. En términos más concretos, si vimos ya que, según Althusser, en Hegel el comienzo no se abandona sino que se conserva como el elemento simple que se autoencarna sin perderse en este enriquecimiento, la sustancia spinozista debe sustraerse a esta operatoria si no se la quiere transformar en el sujeto de su propio despliegue, en el sentido de que todo sujeto supone la presencia de unos fines que está llamado a realizar.

Recordemos que, para Althusser, dado que el sujeto debe separarse de su propio movimiento, como para ser identificable como el elemento constante que atraviesa su proceso de engendramiento, incluso en el acto de nacer debe aparecer como lo que ya es. Es decir, debe ser pensado como lo que existe en potencia en el acto de ser creado.

Lo que determina al sujeto es su identidad, su condición de siempre-ya igual a sí mismo.[298]Pues bien, Althusser señala que aquello que se supone siempre idéntico a sí mismo no pudo haber sido creado, porque entonces en algún momento de su proceso de creación no fue igual a sí mismo, no tuvo identidad. Con lo cual, la figura del sujeto exige pensar que, incluso allí cuando todavía no era, ya estaba presente de algún modo, dado que de lo contrario habría que negar la existencia de un elemento constante en el

[298] Dice Fourtounis: ñThe concept of practice is const*praxis*, of *act* or action, between órealô subjec-given, self-(and obje subsistent, substantial, determined by their essence, identical to themselves, independent of any relation between them, mutually external subjects and objects. The crucial difference between the concept of practice and the notion o*structure*, *praxis* whatprecisely is, *structured whole* of ic (why, elie meanô s of) what w understood as distinct praxes or acts between órealô s radically internal *elements* of the structure, always-already determined within it, therefore non-órealô (in the above sense), but *real* (without quotation marks), in the sense that they are constitutively embedded in the social *reality* of pra(Fourtounis, impreso: 21). Traducimos ñEl concep constitutivamente contrario a la noción o (re)presentación de *praxis*, de *acto* o acción, entre sujetos órealesô (y objetos); por-subsistentes, sustanciales, determinados por su esencia, iguales a sí mismos, independientes de toda relación entre ellos, sujetos y objetos mutuamente exteriores. La diferencia crucial entre el concepto de práctica y la noción de praxis es precisamente la *estructura* de la práctica, como aquello que determina, ó como *todo estructurado* ô (a los elementos) que como distinto modo s praxis o actos entre sujetos y objetos reales. Así, sujetos y objetos son *elementos* radicalmente interiores a una estructura, siempre-ya determinados dentro suyo y por lo tanto no-órealesô (en el sent mencionado), sino *reales* (sin comillas), en el sentido de que están constitutivamente insertos en la *realidad* social de las prácticasò

proceso que lo tiene por resultado.[299]Es decir, habría que aceptar que el sujeto no siempre es igual a sí mismo sino que alcanza este estatuto a partir de una situación en la que no aparecía como tal.[300]Pero, dice Althusser, esto implica rechazar las consecuencias teóricas encerradas en la figura del sujeto, que consisten en, justamente, afirmar que hay una determinación, una Causa, una Esencia, un elemento de un proceso que permanece constante en él y a la cual hay que adjudicárselo. Con lo cual, el sujeto, si quiere ser tal, debe ser siempre idéntico a sí mismo.

Ahora bien, Althusser, de la mano de Spinoza, extiende las consecuencias de pensar al sujeto de este modo. Si el sujeto es siempre idéntico a sí mismo, en el proceso de nacer debe ya existir de algún modo. Con lo que, estrictamente, el sujeto es el resultado de un proceso en el que ya estaba, de alguna forma, presente. Por eso dice Althusser que:

> Todo pensamiento genético está literalmente obsesionado por la búsqueda del ñnacimiento ò, con toda la ambigüedad que supone esta palabra, que indica entre otras tentaciones ideológicas la idea (muy a menudo implícita y desconocida) de que aquello cuyo nacimiento debe ser observado *ya lleva su nombre*, posee ya su identidad, ya es identificable, y por ende, en cierta medida, ¡para poder nacer existe ya de alguna manera *antes de su propio nacimiento*! (Althusser, 1996: 75)

El siguiente paso, al que Hegel para Althusser da su forma más plena, es afirmar que en el origen ya estaba encerrado el término del proceso, lo cual implica asegurar que el proceso entero, desde su origen, conduce hacia el fin que tiene incubado. Insistimos, si para que haya sujeto debe haber una porción del proceso que se mantenga como igual a sí misma, esta porción debe existir de algún modo desde el comienzo del proceso. Luego, este proceso lleva en su seno, desde su punto de partida, aquello a lo cual da

---

[299] Dice Althusser: ñEs decir que, en definitiva, tamp
la libertad, la toma de conciencia de sí de la *libertad*, lo que se vuelve el motor de la historia A¿ La verdadera historia es la de esta toma de conciencia: la *historia de la filosofía*, es decir, la historia de la toma de conciencia *de la razón eterna que mueve la historia*. Puede resolverse entonces la contradicción entre la historia originaria y la historia reflexionante: el espíritu del presente no es mas que el espíritu del pasado que ha alcanzado la conciencia de s² ò (Althu
ñEl fin de la producción de la Ilustración = la toma de conciencia de sí la razón, de la libertad, etc., equivale a decir que el elemento que constituye el contenido de la conciencia del filosofo (aquí, la filosofía de la Ilustración = las reivindicaciones del racionalismo liberal) es el fin de la historia, es decir que toda historia ha sido producida *para* este fin ò (Althusser, 2012: 15
del espíritu es un elemento que se encuentra presente desde el inicio de la historia como su motor, pero como elemento no consciente. El fin de la historia es la toma de conciencia de este elemento. Por eso, el esp²ritu es el sujeto de la historia *devenir* hacia lo Hegel: ñ
que él *en sí* es; y solamente como este devenir que se refleja dentro de sí es, en sí, en verdad, *el espíritu*. Es en sí el movimiento que es el conocer -la transformación de aquel en sí en el *para sí*, de la *sustancia* en el *sujeto*, del objeto de la *conciencia* en objeto de la *autoconciencia*, es decir, en un objeto asimismo superado o en el *concepto* . (é) El movimiento consistente en hacer l
trabajo que el espíritu lleva a cabo como *historia real* . ò (Hegel-469) 2006: 468

[300] Pensando entonces a la identidad como el resultado de un encuentro en el que ella no existía previamente. Es decir, como producto de una configuración de la que ella no era presupuesto. Cfr. Althusser, 2002c: 50.

nacimiento, lo cual equivale a afirmar que el sujeto se produce a sí mismo, que el proceso que engendra al sujeto es en realidad aquel por el cual el sujeto se autofunda. De ahí que para Althusser no haya modo de pensar en un sujeto para un proceso sin cargarlo de una estructura teleológica. Pues bien, tras seguir a Hegel en su desarrollo de la dialéctica del comienzo, comprobaremos si la sustancia spinozista puede ser pensada como un proceso atravesado por una constante que se conserva como tal al tomar determinaciones.

Consideramos pertinente adelantar que afirmaremos que aquello que para Althusser hace a la dialéctica hegeliana una teleológica, se repite para el caso de la sustancia en Spinoza. También ella consiste en el receptáculo de todas sus determinaciones, con lo que se levanta como la constante que hila a los atributos y a los modos. Es decir, también ella, supone un elemento que trasciende de algún modo a las determinaciones que toma, con lo que si la presencia de esta figura convierte a la dialéctica hegeliana en una teleológica, la sustancia spinozista goza del mismo estatus. De ahí que, tras argumentar esta afirmación, acompañaremos a Macherey y a Deleuze en sus respectivas interpretaciones de la *Ética* para intentar fundamentar nuestro punto.

Nuestra intención al señalar este punto en común entre la filosofía de Spinoza y la de Hegel no es descartar la pertinencia del argumento de Althusser. No se trata de indicar que Spinoza ofrece la misma perspectiva que Hegel respecto de la contradicción como un juego de suma cero, en el que, entonces, de la propuesta althusseriana de operar sobre la dialéctica no aflora ningún aspecto destacable, ni de la producción de Spinoza, ni de la de Hegel. Por el contrario, de la demarcación realizada por Althusser en torno a la teleología -es decir, de su intervención en el marxismo- emerge tanto la presencia de la contradicción como cifra en el pensamiento de Spinoza, como el tipo de sujeto que inherente a la dialéctica hegeliana. Por lo cual, habitar la demarcación de Althusser consiste, para nosotros, no en elegir Spinoza o Hegel, como propone Deleuze de acuerdo a las siguientes palabras de Duffy, sino de leer a Hegel *con* Spinoza y a Spinoza *con* Hegel para iluminar la dialéctica marxiana:

> Deleuze also considers S p i n o z a ô s p h i l o s o p h y t o r e s i s t t h e dialectic. Indeed, Deleuze demonstrates, by means of Spinoza, that a more complex philosophy antedates Hegel´s which cannot be supplanted by it. Spinoza therefore becomes a significant figure in Deleuze´s project of tracing an alternative lineage in the history of philosophy, which, by distancing itself from Hegelian idealism, culminates in the construction of a philosophy of difference (Duffy, 2006: 3)

Pues bien, nuestro propósito es desligar a Althusser de este tipo de intentos, señalando que su pensamiento no persigue construir una alternativa a la dialéctica sino una intervención en y sobre ella mediante la producción de Spinoza. De lo cual se sigue que, señalar que Spinoza no ofrece una alternativa a los problemas que identifica Althusser en la contradicción presentada por Hegel, no implica deshacerse del intento de leer a cada uno de estos filósofos con el otro.

Por último, mostraremos por qué consideramos igualmente parcial la posición del propio Hegel respecto de su diferencia con la filosofía de Spinoza. Para apuntalar nuestro enfoque, recuperaremos brevemente a ciertos intérpretes de la relación entre Spinoza y Hegel que asumen que, como asegura Althusser, en el espejo de la filosofía de Spinoza podemos duplicar a Hegel para mostrar una distancia en su filosofía, distancia que ilumina que el propio filósofo alemán rechaza aquellos elementos de su sistema que permiten pensar una dialéctica no gobernada por un sujeto. Así, diremos que la propia operación que intenta Althusser, la de duplicar a Hegel mediante Spinoza, expone, no tanto un Hegel no teleológico, sino un Spinoza dialéctico. Con lo cual, el lugar a partir del cual Althusser contrapone a Hegel con Spinoza nos muestra a este último como un pensador de la dialéctica, es decir, como un filósofo que afirma que la sustancia alcanza su unidad distinguiéndose de sí misma, que deviene igual a sí misma al desarrollar la contradicción que la gobierna, aquella entre su unidad y la infinita multiplicidad en la que existe. De ahí que sea la propia operación althusseriana, a nuestro modo de ver, la que exhibe el carácter parcial del juicio de Hegel respecto de Spinoza, liberando así aquellos elementos de este último que lo ubican como un pensador de la dialéctica. Por eso decimos que se trata de habitar el modo en el que Althusser lee a Hegel con Spinoza y a Spinoza con Hegel para recuperar los aspectos de cada uno de ellos que emergen en esta intervención, y no de interpretar a Althusser como uno de aquellos que construyeron una oposición entre estos dos filósofos para seleccionar al auténtico antecedente de Marx. Comencemos entonces nuestro recorrido.

La crítica del Comienzo

A lo largo de este acápite recorreremos la crítica que realiza Hegel a Spinoza, que se encuentra organizada por la carencia de la figura de la negación en el sistema spinozista. Esta falta convierte a la sustancia, para Hegel, en un absoluto inmóvil, en una afirmación inmediata que no puede fundar su propio movimiento. Tras seguir los pasos de esta afirmación, mostraremos cómo debe ser pensado para Hegel el comienzo del

proceso de determinación de lo absoluto, si se quiere fundar su movimiento de enriquecimiento en sus propias premisas. En otras palabras, tras mostrar por qué Hegel entiende que Spinoza no es capaz de pensar verdaderamente a lo absoluto, seguiremos al filósofo alemán en su planteo acerca de cómo debe ser conceptualizado el punto de partida de su movimiento, si se quiere hacer a lo absoluto la figura capaz de poner en marcha, por sus propias determinaciones, su propio devenir.

Lo primero que cabe destacar es aquello que el propio Hegel encuentra en el concepto de *causa sui*. Dice en las *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*:

> Esto de la causa de sí mismo es una expresión importante, pues mientras nos imaginamos que el efecto es lo opuesto da la causa, la causa de sí mismo es aquella causa que, al actuar y separar lo otro, sólo se produce, al mismo tiempo, a sí mismo, por lo tanto, al producirse, levanta esta distinción. El establecerse a sí mismo como si fuese otro es el contraste y, al mismo tiempo la negación de esta pérdida; estamos ante un concepto totalmente especulativo, más aún, ante un concepto fundamental en toda especulación (Hegel, 2005 TIII: 285)

Y en la *Ciencia de la Lógica* puede leerse:

> Lo absoluto es la forma absoluta, que, en tanto división en dos de él, es totalmente idéntica consigo misma; es lo negativo como negativo, o sea lo que coincide consigo mismo y que solamente así es la absoluta identidad consigo mismo, que es también *indiferente frente a sus diferencias*, o sea es *contenido* absoluto. Por consiguiente el contenido no es sino esta ex absoluto y a la relación de la reflexión con él, tal como se ha expuesto aquí, corresponde el *concepto de la sustancia de Spinoza* (Hegel, 1982, TII: 196-197)

Hegel afirma que la sustancia spinozista responde a este establecer diferencias y conservarse en sí misma al establecerlas. Aún más, afirma que este concepto, el de producirse a sí mismo al poner diferencias en su interior, es una baza fundamental de todo pensamiento especulativo. De ahí que, nuevamente, nos resulte pertinente la pregunta por aquello que lo separa de Spinoza, siendo que este último, para el filósofo nacido en Stuttgart, presenta uno de los conceptos en los que él mismo se apoya.[301]Escribe Hegel en este sentido:

> Parménides mantuvo firme el ser y era consecuente en sumo grado, en tanto decía a la vez acerca de la nada que no existe en absoluto; sólo el ser existe. El ser, tomado así todo por sí, es lo indeterminado y no tiene ninguna relación con otro; parece por

[301] Nos guiamos también por Macherey, quien dice: ñDios, si es causa sui, no está, por el contrario, absolutamente determinado por sí mismo: los atributos son justamente las formas de esta determinaci·n (é) Así², engendrada la sustancia a través de sus atrib es también causa de sí: está claro entonces que la substancia no es un absoluto inmediato, puesto que debe ser deducida, incluso si debe se-1221) Esto es, la sustancia se engendra a sí misma, se tiene por resultado a sí misma. Este resultado consiste en una infinita multiplicidad de seres diferentes. De ahí que la sustancia se produce a sí y es idéntica a sí como infinita diversidad. Consideramos que Macherey apoya aquí las palabras de Hegel más arriba citadas.

> lo tanto que a partir de este comienzo no se puede proceder ulteriormente, precisamente porque se parte de él, y que sólo puede realizarse un progreso por el medio siguiente: que se le añada algo extraño, desde fuera. El progreso por el cual el ser es lo mismo que la nada, aparece de este modo como un segundo, absoluto comienzo; un traspaso que está por sí y que entra en el ser desde el exterior. El ser no sería en general un comienzo absoluto si tuviera una determinación; entonces, dependería de otro y no sería un inmediato, no sería un comienzo. Pero si es indeterminado y por lo tanto un comienzo verdadero entonces tampoco tiene nada por cuyo medio pueda hacerse pasar a otro, y es al mismo tiempo el fin. No puede manar nada de él así como no puede penetrar nada en él; en Parménides tal como en Spinoza no se puede progresar del ser o de la sustancia absoluta hacia lo negativo o lo finito. Ahora bien, si no obstante se avanza ð lo cual, como se observó, puede realizarse a partir de un ser carente de relación y, por ende, carente de progreso, sólo de manera extrínseca ð entonces este progreso es un segundo comienzo, un comienzo nuevo. (Hegel, 1982 TI: 122-123)

Lo que Hegel le achaca a Spinoza, que aquí es equiparado con Parménides, es que la sustancia por la que éste comienza no contiene nada en sí misma que la impulse a progresar dentro suyo, sosteniendo así las determinaciones ulteriores que toma. Dado que, por sí misma, la sustancia no puede pasar a lo otro, entonces esto otro, de lo cual, sin embargo, Hegel reconoce que Spinoza da cuenta, aparece como un nuevo comienzo absoluto o, obviamente, se avanza ò, y este avance, dado que parte de la sustancia, tendrá que hacerlo por fuera de ella. Ahora bien, esto supone que Spinoza comienza su descripción por un absoluto ya completamente determinado.[302] Esto es, que comienza por una sustancia ya plenamente constituida, a la cual toda determinación le debe resultar exterior por estar imposibilitada, por principio, de acaecer en su seno.

El problema, para Hegel, es que Spinoza comienza por lo absoluto como si este se presentara inmediatamente como tal, consecuencia de lo cual es que toda determinación que éste tome deba ser una negación, algo que conduce hacia el exterior de él, lo cual implica negar su calidad de absoluto. Es decir, Spinoza para Hegel presenta un absoluto inmóvil, incapaz de soportar en sí mismo a los atributos y a los modos, que deben ser momentos que caen fuera de esto absoluto con lo que la *Ética* inicia. Se trata, entonces, de un falso absoluto.

[302] De hecho, Hegel le critica a Spinoza el método geométrico en los mismos términos: Spinoza procede por definiciones que no encierran dentro suyo necesidad alguna a realizar, de ahí que las afirmaciones no constituyan una verdadera deducción sino la yuxtaposición de diferentes enunciados cuyo vínculo está puesto por una lógica que les es exterior. En otros términos, para Hegel, el método utilizado por Spinoza va de la mano con el contenido de su filosofía: se trata de un sistema que no consiste en la descripción del movimiento propio de lo absoluto sino del planteo de lo absoluto como algo inmediato, al cual no le queda más camino que degenerarse o salir fuera de sí, ya que es incapaz de sostener progreso alguno en su interior. Para esto, cfr. Rosen, 1976, lo cual lo lleva a afirmar que no hay ninguna forma de dialéctica en la filosofía de Spinoza. Para recuperar la crítica de Macherey: Macherey, 2006: 55-103. Para una defensa del método spinoziano, contra la objeción de Hegel, basada en la idea de que las estructuras del método dialéctico se encuentran presentes en el desarrollo de la sustancia cfr. Harris, 1995: 200-214.

Ahora bien, Hegel saca las conclusiones que aquí sintetizamos a partir de un problema que él identifica como anterior. Para Hegel, lo que falta en el desarrollo de Spinoza es que la negación se refiera a sí misma como negación, constituyéndose en negación de sí. El atributo niega a la sustancia, y el modo al atributo, pero este encadenamiento de negaciones no convierte a ninguna de ellas en negaciones de sí mismas en tanto que negaciones, en negaciones que se comportan hacia sí mismas. Escribe Hegel:

> la exposición que Spinoza hace de lo absoluto, es, por cierto, *completa*, pues empieza por lo absoluto, después hace seguir a éste el atributo, y termina con el modo; pero estos tres están solamente enumerados *uno después del otro*, sin ninguna continuidad en el desarrollo, y el tercero no es la negación *como negación*, no es la negación que se refiere de modo negativo a sí misma, de modo que sea *en ella misma* el retorno a la primera identidad, y ésta sea verdadera identidad. Falta, por lo tanto, la necesidad del procedimiento desde lo absoluto hasta la inesencialidad, así como la resolución de ésta, en sí y por sí misma, en la identidad; o sea falta tanto el devenir de la identidad como el de sus determinaciones. (Hegel, 1982 TII: 199-200)

Como la sustancia posee una identidad inmediata, a la que toda determinación ulterior le cae fuera y resulta un nuevo comienzo, estas determinaciones, que son los atributos y los modos, se constituyen como identidades fijas sin referencia a la sustancia de la que se siguen. Dado que la sustancia es un comienzo inmediato y absoluto, los efectos que pone, por serle exteriores, no tienen por contenido retornar al ámbito de la sustancia. Así, la inmediatez de la sustancia, que no aparece en la interpretación de Hegel como receptáculo de los atributos y los modos, es una con la de los atributos y modos: se trata de una tríada que consiste en una mera yuxtaposición, no en negaciones que se nieguen a sí mismas retornando así al punto de partida. Por consiguiente, para Hegel, la carencia en la filosofía de Spinoza de negaciones que sean en sí mismas negaciones, es decir, de negaciones que se nieguen a sí mismas como negaciones, devolviéndose a la sustancia que niegan, resulta en una dificultad más profunda: la sustancia no puede consistir entonces en la actividad de diferenciarse a sí misma sino en una inmediata identidad[303]a la que, entonces, toda negación necesariamente tiene que resultarle algo que no puede contener.

Insistimos, dado que, según Hegel, falta que los atributos y los modos al afirmarse retornen a la sustancia, esta última resulta en una plenitud en la que los modos y atributos no pueden conservar su propia forma. En otras palabras, para Hegel si no se acepta la negación de la negación como forma de la sustancia ocurre que ésta no puede

[303] Recordemos que, como dijimos en el capítulo anterior, para Hegel lo absoluto debe ser concebido no solamente como punto de partida, sino también como resultado. Cfr Hegel, 2006: 16.

darle lugar a la identidad de los atributos y los modos, toda vez que ellos no rechazan su carácter de negaciones de la sustancia. Si los atributos y los modos no afirman su identidad al negarse como negaciones de la sustancia, luego, lógicamente, estos atributos y modos permanecen en exterioridad respecto de la sustancia. Luego, o bien la sustancia debe rechazar la identidad de los atributos y modos, devorándolos, o bien la sustancia no es plenamente absoluta y los efectos que ella determina se le independizan sin ocurrir en su interior. Hegel saca ambas conclusiones, aproximando a la filosofía de Spinoza a la hindú:

> En Spinoza, igualmente, el *modo* es el tercero después de la sustancia y el atributo; él lo explica como las *afecciones* de la sustancia o sea como aquel que está en un otro, por cuyo medio también es concebido. Este tercero, de acuerdo con este concepto, es sólo la exterioridad como tal. Como se recordó, por lo demás, en general falta en Spinoza, para la sustancialidad rígida, el retorno en sí misma. La observación, efectuada aquí, se extiende de modo más universal a los sistemas de panteísmo que el pensamiento ha elaborado de alguna manera. El ser, lo uno, la sustancia, el infinito, la esencia es lo primero. Frente a este abstracto puede el segundo, esto es, toda determinación ð en general como lo que es sólo finito, sólo accidental, transitorio, exterior e inesencial, etc. ð concebirse de manera igualmente abstracta, tal como ocurre habitualmente y ante todo en el pensamiento enteramente formal. Pero la conexión de este segundo con el primero ejerce una presión demasiado fuerte, como para no comprenderlo a la vez en una unidad con éste, así como el *atributo* es en Spinoza toda la sustancia, pero comprendida por el intelecto, que es él mismo una limitación o modo. Pero de esta manera el modo, el no-sustancial en general, que puede concebirse sólo en relación a un otro, constituye el otro extremo de la sustancia, el tercero en general. (é) Aquí principio, de acuerdo con su determinación, es el quebrantarse de la unidad sustancial en su opuesto, *no el retorno de ésta* a sí misma; es más bien lo carente de espíritu, no el espíritu. En la trinidad verdadera hay no sólo unidad sino unicidad; el silogismo está llevado a la unidad *llena de contenido* y *efectiva*, que en su determinación totalmente concreta es el *espíritu*. Aquel principio del modo y del cambio no excluye en realidad la unidad en general; es decir, como en el espinozismo precisamente el modo como tal es lo no-verdadero y sólo la sustancia es lo verdadero, y todo tiene que reducirse a ella ð lo cual entonces es un abismarse de todo el contenido en la vacuidad, esto es, en la unidad sólo formal y carente de contenido ð así también Siva es a su vez el gran todo, no diferente de Brahma, sino Brahma mismo. O sea, la diferencia y la determinación desaparecen sólo a su vez, pero no son conservadas y no son eliminadas, y la unidad no se convierte en la unidad concreta, la desunión no vuelve a la conciliación (Hegel, 1982 TI: 420-421).

Así, porque el tercero no se deduce como una negación de la sustancia que es a la vez negación del hecho de ser negación -como lo era la Nada respecto del Ser-, la sustancia se afirma como aquello incapaz de recibir la identidad del atributo y el modo. De ahí que deba rechazarlos, mostrándose como falso absoluto por incapaz de poner efectos que se afirmen como lo que son y a la vez retornen a ella.

Por ser un absoluto deficiente, la sustancia no tiene en sí misma el principio de la verdadera infinitud, en Spinoza la sustancia y la absoluta subjet unidad de ella tienen la forma de una unidad inmóvil, vale decir, que no se media consigo misma, de una rigidez dentro de la cual no se halla todavía el concepto de la unidad negativa de sí mismo, esto es, la subjetividad. ò (Hegel, 1982 TI: 32

En la crítica hegeliana a Spinoza se ve la absoluta justeza de la evaluación de Althusser respecto del trabajo del filósofo alemán; efectivamente, y tal como lo afirma Althusser, Hegel hace de la negación de la negación el principio de la subjetividad, del sujeto, lo cual queda claro, en este caso, por la negativa. Por faltar en Spinoza la negación de la negación, falta en su filosofía el principio de la subjetividad. De ahí que la evaluación althusseriana muestre toda su potencia, ya que la negación de la negación y la figura de la subjetividad aparecen entonces como inescindibles, otro modo de decir que, si siguiendo a Althusser se asocia la figura del sujeto a la de la teleología y, a la vez, a la de éste con la de la negación de la negación, se deduce que Hegel en la crítica a Spinoza le daría la razón a Althusser. Con lo cual, el intento de buscar en Spinoza la matriz de un proceso no gobernado por un Sujeto sigue la letra hegeliana; es por rechazar el papel de la negación de la negación que Spinoza presentaría un proceso carente de teleología. De ahí, que podría constituirse en un filósofo en el que apoyarse para pensar el devenir histórico del todo social gobernado por el modo de producción capitalista como uno carente de fines llamados a ser realizados necesariamente.

Spinoza rechaza, como veremos, el papel de la negación en el movimiento de la sustancia.[304]Sin embargo, el pulsar de la *causa sui* spinozista se ajusta a aquel que Hegel predica para la Idea Absoluta, ya que también la sustancia se realiza diferenciándose de sí misma, estando en sí en las determinaciones que son en ella y no son en sí mismas. De ahí nuestra pregunta: si la unidad en la diferencia de la Idea con las determinaciones que ésta pone hace a la dialéctica planteada por Hegel el sujeto del proceso de lo absoluto, ¿cómo se sustrae de la teleología la sustancia en Spinoza, si también ella alcanza su identidad al diferenciarse de sí misma? Si se trata para ambos filósofos de que lo absoluto adquiere su unidad en su propia diferenciación y por ende se afirma

[304] Del hecho de que Spinoza rechace el papel de la negación, deduce Lebrun que afirma la irreductibilidad positiva de las esencias singulares que componen la existencia modal. Es decir, Lebrun trata a los modos como partes de un atributo que los totaliza yuxtaponiéndolos. De ahí, Lebrun deduce que al faltar la negación, falta en Spinoza, también, la contradicción, el hecho de que toda determinación encierra en sí misma aquella que la socava, aquello que le falta y la lleva a ser destruida. Nosotros afirmaremos que, aunque fuera de la figura de la negación, Spinoza da cuenta del carácter contradictorio de la sustancia. Cfr. Lebrun, 1972: 267-324.

como tal en las determinaciones que pone, ¿por qué el proceso de la Idea Absoluta en Hegel persigue una finalidad en su devenir y el de la sustancia no?

Recordemos que el envite del rodeo por Spinoza es duplicar a Hegel para mostrar que su filosofía soporta el concepto de proceso sin sujeto ni fines. Por lo cual el filósofo sefaradí debe presentar elementos con los que pensar una dialéctica no teleológica. Esta dialéctica, dice Althusser, es la que Marx habría tomado de Hegel, una vez despojado el carácter teleológico que la habita. Pues bien, nuestra pregunta es si Spinoza soporta la operación que Althusser lleva adelante, caso en el cual estaríamos habilitados a pensar a partir de su filosofía una dialéctica carente de fines. Es decir, nuestra inquietud consiste en elucidar si de la mano de Spinoza se puede pensar en un proceso carente de sujeto y por lo tanto de fines, caso en el cual, en su contraposición con Hegel sería capaz de iluminar la tensión que habita al sistema del filósofo alemán, tensión que se produce entre un Hegel teleológico y aquel del cual Marx se habría apropiado para pensar un proceso histórico que no engendra su propia superación con carácter necesario.

Althusser señala que la negación de la negación es el motor de la dialéctica de Hegel y esto la convierte en sujeto de su propio desenvolvimiento, sujeto que es a la vez el que le imprime un carácter teleológico. Para despojar a la dialéctica de Hegel de este carácter, y a la vez conservarla como motor de un proceso que no suponga finalismo alguno en sus propias estructuras, Althusser propone a la filosofía de Spinoza como aquella que puede iluminar la crítica a Hegel. Veíamos que esta misma operación gobernaba la producción del concepto de sobredeterminación, en el que se condensaba el rechazo a la causalidad expresiva con la que el humanismo e historicismo marxista pensaban a la totalidad social planteada por Marx. Frente a la causalidad expresiva de corte leibniziano-hegeliano, Althusser proponía a la causalidad inmanente spinozista como la que permite pensar una forma de determinación entre prácticas sociales que no las reduzca todas a ser receptáculos de la determinación por alguna de ellas. Esto es, que no aplane ni rechace la especificidad de cada una de las prácticas que configuran al todo social, guardándoles a cada una de ellas una eficacia específica en la reproducción de este todo.

Veíamos también que Althusser identificaba en la concepción del todo social el secreto de la de la historicidad. Es decir, que planteaba que de la concepción que se tenga del todo social se sigue una forma de abordar la historicidad de una formación social. La causalidad expresiva leibniziano-hegeliana conducía así a pensar el despliegue histórico

de la formación social capitalista como el enriquecimiento de una contradicción determinada. Frente a este modo de pensar la temporalidad del todo social, Althusser propone el concepto de proceso sin sujeto ni fines, en el que, por carecer de sujeto y de finalismo, la historia es irreductible a un tipo de contradicción, de práctica o de esencia toda vez que no hay en ella un elemento que se reproduzca como el mismo en todas sus fases.[305]Este concepto, así, permitiría pensar la historia de una formación social como un conjunto de temporalidades de prácticas distintas, todas ellas sobredeterminadas por las otras y siendo por principio imposible identificar un elemento que se manifieste en ellas como constante. De ahí que Althusser identifique la concepción de la totalidad con la de la historicidad: así como no hay práctica o contradicción que se exprese o manifieste en las otras, caso en el cual esta práctica o contradicción resultaría identificable como aquello que permanece idéntico a sí al determinar otras prácticas o contradicciones -es decir, que sería igual a sí mismo/a al mostrarse en lo otro de él/ella-, asimismo no hay devenir de una contradicción que se exprese o manifieste en la temporalidad con la que se desarrollan las otras prácticas o contradicciones. Escribe Althusser:

> La *totalidad hegeliana* es el desarrollo enajenado de una unidad simple, de un principio interno simple, que a su vez sólo es un momento del desarrollo de la Idea: hablando rigurosamente, es el fenómeno, la manifestación propia de ese principio simple, que persiste en todas sus manifestaciones, por lo tanto, en la enajenación misma que prepara su restauración. Aun aquí no se trata de conceptos sin consecuencias, ya que esta unidad de una esencia simple que se manifiesta en su enajenación produce este resultado: que todas las diferencias concretas que figuran en la totalidad hegeliana (é) son negadas a son más que los ñmomentosò de la enajenaci·n del pr totalidad, que se realiza negando las diferencias enajenadas que plantea; aún más, estas diferencias son, como enajenaciones, fenómenos del principio interno simple, todas *indiferentes* (Althusser, 2004: 168)

Como vimos en nuestro capítulo anterior, esta esencia simple que se mantiene en sí en sus manifestaciones, que persiste en su identidad cuando se separa de sí misma para expresarse en los fenómenos que determina, es para Althusser un sujeto. Se trata de un sujeto porque resulta identificable como siempre igual a sí mismo en todas las fases de su recorrido, desde su génesis hasta su término. La presencia de esta unidad simple, que opera como centro de una totalidad presidida por la causalidad expresiva, hace que la historicidad de la totalidad en cuestión deba ser pensada como el despliegue de los Fines que el sujeto lleva incubados.

El concepto de proceso sin sujeto ni fines, por el contrario, pretende pensar la carencia de temporalidad-centro y, por lo tanto, la ausencia de fines que presidan el desarrollo

[305] Veíamos que esta es la forma genérica en la que Althusser piensa al sujeto.

histórico de una formación social. De ahí que este concepto sea, así como ocurría con el de sobredeterminación, una forma de desplazar los efectos teóricos que tuvieron ciertas lecturas de la filosofía de Hegel sobre el marxismo. Pues bien, este desplazamiento tiene un operador teórico común: Spinoza. Nuestro trabajo se propone interrogar si allí donde Althusser identifica una diferencia entre la filosofía de Hegel y la de Spinoza, diferencia que es menester sostener para intervenir sobre Hegel mostrando que su filosofía soporta al concepto de proceso sin sujeto ni fines, ésta existe. Más aún, nos preguntamos bajo qué formas y propuestas esta diferencia puede ser buscada siendo que tanto la Idea Absoluta como la sustancia son causas de sí mismas, es decir, adquieren su identidad al establecer en su interior una infinita multiplicidad de determinaciones,

Dijimos que Hegel afirma que, por faltar en la producción filosófica de Spinoza la negación de la negación, éste convierte a la sustancia en una unidad inmóvil que se afirma como idéntica a sí misma de una vez y para siempre, siendo incapaz de contener a los atributos y modos. Es decir, afirmando su carácter absoluto al rechazarlos. Dice Hegel:

> Así el ser eleata o la sustancia de Spinoza son sólo la negación abstracta de toda determinación, sin que en esta misma [negación] sea puesta la idealidad. ð En Spinoza, tal como se mencionará más adelante, la infinitud es sólo la *afirmación* absoluta de una cosa, y por lo tanto sólo la unidad inmóvil; la sustancia, por ende, no llega ni una sola vez hasta la determinación del ser-para-sí, ni mucho menos a las del sujeto y del espíritu (Hegel, 1982 TI: 206).

La sustancia sería entonces pura afirmación inmediata y absoluta. Frente a esta inmediatez, Hegel se propone hacer de lo absoluto un resultado, y no solamente un punto de partida. Escribe en el *Prólogo* a la *Fenomenología del Espíritu*:

> De lo absoluto hay que decir que es esencialmente *resultado*, que sólo al *final* es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo. Aunque parezca contradictorio el afirmar que lo absoluto debe concebirse esencialmente como resultado, basta pararse a reflexionar un poco para descartar esta apariencia de contradicción. El comienzo, el principio o lo absoluto, tal como se lo enuncia primeramente y de un modo inmediato, es solamente lo universal (Hegel, 2006: 16)

De ah² que sea menester posar nuestra atención en el inicio de la ciencia de la *Lógica*, texto en el que se describe cuál debe ser el punto de partida de la descripción de lo absoluto si no se lo quiere convertir en una afirmación inmóvil. Si el problema con la filosofía de Spinoza es la carencia de movimiento de la sustancia y esta carencia de movimiento, tributaria de la falta del trabajo de lo negativo, la convierte en una pura afirmación rígida que no

se media consigo misma, la exposición de lo absoluto en el que se lo muestra como mediado no lo puede convertir en un punto de partida igualmente inmediato, no puede hacer del punto de partida algo a lo que el movimiento le tenga que venir desde afuera o consista en un progresar exterior respecto de él.[306]Por el contrario, el punto de partida del movimiento de lo absoluto se tiene que mostrar como carente de (algunas) determinaciones, por lo cual se pueda avanzar dentro suyo y no desde fuera. Recordemos las palabras ya citadas de Hegel en las que en este punto Spinoza es igualado con Parménides

> Parménides mantuvo firme el ser y era consecuente en sumo grado, en tanto decía a la vez acerca de la nada que no existe en absoluto; sólo el ser existe. El ser, tomado así todo por sí, es lo indeterminado y no tiene ninguna relación con otro; parece por lo tanto que a partir de este comienzo no se puede proceder ulteriormente, precisamente porque se parte de él, y que sólo puede realizarse un progreso por el medio siguiente: que se le añada algo extraño, desde fuera. El progreso por el cual el ser es lo mismo que la nada, aparece de este modo como un segundo, absoluto comienzo; un traspaso que está por sí y que entra en el ser desde el exterior. El ser no sería en general un comienzo absoluto si tuviera una determinación; entonces, dependería de otro y no sería un inmediato, no sería un comienzo. Pero si es indeterminado y por lo tanto un comienzo verdadero entonces tampoco tiene nada por cuyo medio pueda hacerse pasar a otro, y es al mismo tiempo el fin. No puede manar nada de él así como no puede penetrar nada en él; en Parménides tal como en Spinoza no se puede progresar del ser o de la sustancia absoluta hacia lo negativo o lo finito. Ahora bien, si no obstante se avanza ð lo cual, como se observó, puede realizarse a partir de un ser carente de relación y, por ende, carente de progreso, sólo de manera extrínseca ð entonces este progreso es un segundo comienzo, un comienzo nuevo (Hegel, 1982 TI: 123).[307]

El objeto de reconstruir la dialéctica de los orígenes tematizada por Hegel es encontrar qué contrapone éste a la inmovilidad que le adjudica al movimiento de la sustancia spinozista. Una vez más, se trata de interrogar si Spinoza puede ofrecer una alternativa al modo hegeliano de pensar al proceso dialéctico que no lo haga tributario de la figura del sujeto y de la de los fines. Nuestro acompañamiento de la crítica de Hegel a Spinoza persigue hallar si en la forma en la que Hegel se separa de Spinoza, aparecen puntos de la filosofía de éste último que sostengan al concepto de proceso sin sujeto ni fines. Es decir, nuestro envite es encontrar si Hegel se separa de Spinoza porque este piensa un proceso carente de centro ni de teleología. En ese caso, nuevamente, sería Spinoza el que ofrece la posibilidad de poner a Hegel contra Hegel, puesto que mostraría cómo plantear una dialéctica librada de teleología, cifra, según Althusser, hallable en el filosofo nacido en Stuttgart una vez que su pensamiento se desmixtifica.

[306] Cfr. Nuzzo, 2011: 113.
[307] Cfr. Hegel, 2005 TIII: 287.

Dado que Hegel le achaca a la sustancia spinozista inmovilidad, toda determinación que ésta toma debe consistir en un nuevo comienzo para ella, puesto que no puede albergar ni a los atributos ni a los modos. En la tematización de la dialéctica del comienzo, expondremos qué contrapone Hegel a esta perspectiva. Recordemos que para Althusser en la dialéctica de los orígenes aparece ya la teleología que mixtifica a la filosofía de Hegel. Luego, si esta dialéctica es aquello que distingue el movimiento de lo absoluto, según Hegel, de la inmovilidad propia de la sustancia spinozista, en la reconstrucción de este movimiento podemos identificar si la inmovilidad que Hegel identifica en la sustancia spinozista se trastoca en la carencia de teleología que Althusser señala en la filosofía de Spinoza. En pocas palabras, si para Althusser en el movimiento del origen aparece la teleología hegeliana, y es este movimiento el que Hegel contrapone a la inmovilidad de la sustancia, en esta contraposición es de esperar que se manifieste la carencia de teleología que Althusser identifica en la filosofía de Spinoza. Reconstruyamos entonces la crítica hegeliana.

Sobre la igualdad de los orígenes

El punto de partida de la descripción de lo absoluto, para Hegel, debe ser entonces uno que permita que sus determinaciones ulteri nuevoò respecto de ®l y que al mismo tiemp dentro suyo, evitando así el riesgo que el filósofo alemán le adjudica a la filosofía de Spinoza: la de hacer de lo absoluto algo inmóvil, esto es, algo dentro de lo cual no se puede progresar. El punto de partida en la exposición de lo absoluto debe cumplir entonces con una doble exigencia: a) debe ser indeterminado, porque si fuese determinado remitiría a otro respecto de él, y no sería ya un verdadero punto de partida; b) debe tener en sí lo que lo mueva a pasar a otro, puesto que de no ser el caso el progresar de sus determinaciones ya no ocurrirían dentro de lo absoluto,[308]sino que remitirían a su exterior. De ahí que, en este segundo caso, el absoluto no podría admitir dentro suyo a las determinaciones ulteriores, con lo cual no sería ya un verdadero absoluto.[309] Volvamos sobre la *Ciencia de la Lógica*.[310]

Escribe Althusser en *La revolución teórica de Marx*:

[308] Cabe recordar que se trata del punto de partida de lo absoluto, tanto en el caso de la sustancia como en el de la Idea Absoluta, que es la que aquí tematizamos. Cfr. Di Giovanni, 2005: 39-40.
[309] Cfr. Heinrich, 1990: 73.
[310] Recordemos que ya nos enfrentamos a las determinaciones generales de este problema al tratar el modo en el que, para Althusser, la negación de la negación hegeliana encierra un carácter teleológico.

> la negatividad no puede contener el principio motor de la dialéctica, la negación de la negación, sino como la reflexión rigurosa de los supuestos teóricos hegelianos de la simplicidad y del origen. La dialéctica es negatividad como abstracción de la negación de la negación, la que a su vez es abstracción del fenómeno de la restauración de la enajenación de la unidad originaria. A ello se debe que, en todo comienzo hegeliano, el Fin es el que está en acción; a ello se debe que el origen no haga sino crecer en sí mismo, y producir en sí su propio fin, en su enajenación (Althusser, 2004: 178)

y unas páginas antes decía:

> Lo que el marxismo no acepta es la pretensión filosófica (ideológica) de coincidir exhaustivamente con un ñorigen radicalò, sea un proceso; estado de naturaleza; concepto de comienzo que para Hegel es, por ejemplo, el ser idéntico a la nada; simplicidad que es también, para Hegel, aquello a partir de lo cual [re]comienza indefinidamente todo proceso, que restaura su origen, etc.). Rechaza también la pretensión filosófica hegeliana que se da a sí esta unidad simple originaria (reproducida en cada momento del proceso) que va a producir luego, por su autodesarrollo, toda la complejidad del proceso, sin que ella misma se pierda jamás en él, sin que pierda jamás su simplicidad ni su unidad (Althusser, 2004: 164).

Dice Althusser que la negación de la negación supone que el punto de partida se conserve como aquello que recibe en sí sus propias determinaciones. Es decir, que el punto de partida sea negado pero a la vez conservado. En ese conservarse, señala Althusser, se denuncia el carácter teleológico de la dialéctica hegeliana, puesto que en sus propias estructuras se promete retornar al elemento que ofició como punto de partida. Puesto en otros términos, según Althusser, la negación de la negación permite mantener el punto de partida como el elemento en el que las determinaciones ulteriores toman forma, con lo cual éste no se pierde nunca, no se altera sino que se reproduce como ñlo que se mantiene a s² mismo en el si la filosofía de Spinoza permite una operación cuyo resultado es una dialéctica no teleológica, no puede asumir que el punto de partida de la actividad de la sustancia se mantenga como el mismo al seguirse de ella efectos, dado que de ser este el caso se reproduciría la teleología inscripta en la dialéctica de Hegel. Si vemos que la negación de la negación es inseparable de hacer del punto de partida el receptáculo de las determinaciones ulteriores, no se puede conservar este estatus para el punto de partida sin conservar el carácter teleológico en las estructuras mismas de la dialéctica, ya que hacer del punto de partida ñlo que se mantien inevitablemente acarrea prometer desde el inicio del movimiento un retorno enriquecido a él.

Recordemos que para Althusser afirmar que es posible identificar un elemento que se mantiene en sí al salir de sí, al poner determinaciones que se distinguen de él, supone

traer a escena a la figura del Sujeto. Cualquier elemento que se proponga como la constante que permanece inalterada, y por lo tanto como sustento del proceso de toma de determinaciones, carga con los atributos del Sujeto: Causa, Esencia, Centro, Responsabilidad. Esto porque al elemento en cuestión le puede ser atribuida una identidad que no se altera por el hecho de generar múltiples determinaciones, con lo cual debe ser trascendente respecto de lo que causa. Así, el sujeto, para ser tal, debe ser idéntico a sí mismo, incluso cuando se afirma que de él se siguen múltiples determinaciones, con lo que debe poder distinguirse de los efectos que causa.

Según Althusser, Hegel consagró esta lógica al afirmar que el sujeto permanece en sí al salir de sí, que se hace idéntico a sí mismo a partir de presentarse en los fenómenos que determina. El resultado de dicha concepción es que la contradicción fundamental, aquella con la que comienza el movimiento de lo absoluto y lo pone en marcha, se reproduce como elemento simple en su propio enriquecimiento. Esto es, que el elemento que oficia como punto de partida, la dialéctica entre el Ser y la Nada, jamás se pierde sino que aparece en las manifestaciones que toma como algo trascendente respecto de ellas. Este elemento simple, dice Althusser, es la dialéctica misma, que se yergue como el sujeto de su propio desenvolvimiento. La negación de la negación es la constante que permanece en sí al salir de sí y mostrarse en las múltiples determinaciones en las que toma forma concreta.[311]

Ahora bien, la crítica althusseriana no se detiene allí. Necesariamente tributaria de la figura del Sujeto es la de los Fines. Al proponerse un elemento que tiene por determinación permanecer igual a sí mismo en todo el proceso, lo que demanda elucidación es el mecanismo de producción de dicho elemento. La pregunta es entonces: ¿cómo pudo ser producido algo que es siempre idéntico a sí mismo? Si se pretende ser consecuente con la determinación propia del sujeto, su identidad no puede ser el resultado de un proceso en el que existió antes bajo otras formas, porque entonces en algún momento fue distinto de lo que es, lo cual contradice la propiedad que lo hace sujeto. Debe haber nacido igual a sí mismo, debe haber pasado de la no existencia a la identidad. ¿Pero cómo puede comenzar a ser algo que no es absolutamente? Si comienza, es porque existe de algún modo. Esto es, no puede estallar, pasando de la no existencia absoluta a la identidad, puesto que no podría comenzar a ser algo que no tiene ya de algún modo una forma de existencia. Lo veremos inmediatamente de la mano de

[311] De ahí que Althusser diga que la dialéctica hegeliana genera su propio elemento, se autoencarna sin perderse. Cfr. Althusser, 2002a: 132 y ss.

Hegel, pero el punto es que no puede plantearse el inicio de un ser, puesto que para comenzar, este ser debe existir ya de algún modo.[312] Escribe Hegel:

> Si el mundo o algo cualquiera tuviese que haber comenzado, tendría entonces que haber empezado en la nada, pero en la nada no hay un comienzo -o bien la nada no es un comienzo-; pues el comienzo incluye en sí un ser, pero la nada no incluye ningún ser. La nada es sólo la nada. En un fundamento, en una causa, etc. (si se determina así la nada) se halla contenida una afirmación, un ser (Hegel, 2002 TI: 114-115).

Si el sujeto comienza absolutamente, debe haber pasado de no ser a ser idéntico a sí mismo. Pero para comenzar a ser, debía existir de algún modo, porque si no existiese no podría ser lo-que-comienza-a-ser. Si no existiese de forma absoluta, entonces no podría estar comenzando a ser. Hegel extiende las conclusiones de este razonamiento para el análisis del comienzo, que aquí tomamos como indicativo de la problemática del sujeto: si se pretende que el ser comienza de la nada, entonces la nada no es solo nada, es lo que produce al del ser. Luego, el ser ya habita a la nada.

Pues bien, para el caso del sujeto, éste no puede comenzar a ser a partir de no existir absolutamente. En otras palabras, para comenzar a ser debe ser ya de algún modo aquello en lo que se va a transformar, puesto que, otra vez, si simplemente no existiese, entonces no podría comenzar. Todo comienzo, también el del sujeto, se antecede a sí mismo.

Althusser señala que esta forma de comprender el nacimiento del sujeto implica transformarlo en la causa final de su proceso de producción. Si el sujeto ya existía de algún modo antes de ser sujeto, lo cual va de la mano con su determinación fundamental, su permanente identidad, entonces en el punto de partida del proceso que tiene por resultado al sujeto se encuentra ya incubada su finalidad. Es decir, en el principio están ya presentes, aunque de modo embrionario, los resultados del proceso. Esto es, el entero proceso consiste en la realización de los fines que se presentan en potencia en el origen. Por eso, la figura del sujeto es inextricable de la de los fines. Por eso mismo, no hay sujeto sin teleología, sin pensar al proceso en el que existe como gobernado por el resultado que tiene que engendrar.

Hegel señala que si el punto de partida no se hace a la vez receptáculo de determinaciones ulteriores, se convierte a lo absoluto en uno falso por no poder sostener dentro suyo su propio determinarse. De ahí el defecto de la filosofía de Spinoza. El

[312] Recordemos que este rechazo del Origen es lo que Althusser rescata de Hegel, así como de Spinoza. Cfr. Althusser, 2002a: 130; Althusser, 2007: 136; Althusser, 1975: 48; Althusser, 1988: 53.

juicio de Althusser se apoya, de este modo, en la letra de Hegel: el origen, para Althusser, es sujeto porque jamás se pierde, por el contrario, oficia como el elemento en el que advienen las sucesivas determinaciones. De ahí que, si Spinoza rechaza la figura de la subjetividad, deba plantear que el origen no se reproduce como tal al determinarse. Esto es, deba plantear que no puede identificarse ninguna determinación que permanezca igual a sí misma y atraviese todo el proceso. En pocas palabras, deba plantear un plano de absoluta inmanencia que ninguna determinación pueda trascender, puesto que de haber un principio que se sustraiga a su modificación por los efectos que pone, entonces podría ser identificado como una constante que permanece en sí al poner lo otro de sí. Esta constante devendría en el sujeto del proceso de existencia de lo absoluto, ya que no abandonaría su identidad en él.

Veamos esto con mayor detenimiento, recordando que el objeto de este rodeo es producir una dialéctica no teleológica a partir de la filosofía de Spinoza, lo cual tiene por supuesto una diferencia en este modo de comprender el movimiento de la dialéctica hegeliana y el de la sustancia spinozista, movimiento que debe diferir entonces en el forma de comprender qué es el punto de partida y cómo se avanza a partir de él.

Escribe Hegel:

> Por lo tanto el comienzo no tiene, por el método, ninguna otra determinación que la de ser lo simple y universal; ésta es precisamente la *determinación* por la cual el comienzo es defectuoso. La universalidad es el concepto puro, simple, y el método como conciencia de él, sabe que la universalidad es sólo un momento, y que el concepto, en ella, no está todavía determinado en sí *y* por sí. (Hegel, 1982 TII: 565).

El comienzo debe ser lo inmediato mismo puesto que si encerrara una mediación, entonces nos obligaría a dirigirnos hacia un anterior a él. Hegel encuentra que este comienzo es el puro ser. A este planteo, se le levantaría, según el propio Hegel, la objeción de que la verdad absoluta debe ser un resultado,[313]con lo que el punto de partida debería entonces ser una hipótesis, y por ende innecesario, indemostrado. Según este punto de vista, la filosofía sería una búsqueda apoyada en axiomas, en puntos de partida arbitrariamente seleccionados. Esta objeción le permite a Hegel afirmar que, estrictamente, la filosofía no comienza por un punto de partida en el que se apoya toda

[313] Objeción hecha por él mismo, como vimos.

la construcción ulterior, sino que oficia, al revés, como un lugar que a su vez debe ser fundamentado como punto de partida avanzando en su interior.[314] Señala Hegel:

> El análisis de esta opinión ofrece al mismo tiempo una oportunidad para introducir una explicación preliminar sobre el sentido del procedimiento lógico en general; en efecto, aquella opinión contiene inmediatamente en sí la consideración del camino a seguir. Y en realidad lo presenta de manera tal que el avanzar en filosofía sea más bien un retroceder y un poner fundamentos, por medio del cual sólo resultaría que aquello con que se empezó, no es algo aceptado por pura arbitrariedad, sino que representa en efecto por una parte *la verdad y* por la otra *la primera verdad.* Es necesario convenir que ésta es una consideración esencial ð como resultará con más detalles en la lógica misma ð es decir, que el avanzar es un *retroceder al fundamento,* a lo *originario y verdadero,* del cual depende el principio con que se comenzó y por el que en realidad es producido (Hegel, 2002 TI: 79).

El punto de partida es a la vez verdadero e inmediatamente verdadero. Es verdadero porque es a partir de él que el movimiento se desenvuelve, pero es inmediatamente verdadero porque, en tanto punto de partida, no se lo reconoce en su verdadera determinación.[315]En esta línea, insiste Hegel:

> En realidad, la exigencia de mostrar el ser, tiene un sentido interno ulterior, donde no sólo se halla esta determinación abstracta, sino que se entiende con ella la exigencia de la *realización del concepto* en general, que no se halla en el comienzo mismo, sino que más bien es el fin y la tarea de todo el ulterior desarrollo del conocer. Además, puesto que el *contenido* del comienzo tiene que ser justificado con mostrarlo en la percepción interna o externa, y confirmarlo corno algo verdadero o exacto, ya no se entiende con esto la *forma* de la universalidad como tal, sino su *determinación,* de la que ahora es preciso hablar en seguida. La confirmación del *contenido determinado,* con que se empieza, parece *hallarse detrás* de él; pero, de hecho, tiene que considerarse como un seguir adelante, si en realidad pertenece al conocer conceptual (Hegel, 1982 TII: 564-565).

El punto de partida se justifica como tal mediante el desarrollo sucesivo de sus determinaciones. Es el desenvolvimiento de la plenitud de ellas lo que lo indican, también, como un resultado, como el desprendimiento inmediato de la determinación más rica, como la forma inmediata en la que ella aparece. Así, en tanto círculo, en el punto de partida debe hallarse algo que lo haga moverse, que lo haga tomar nuevas formas, pero a la vez estas nuevas formas deben caer dentro suyo, deben derivarse de él y no convertirlo en algo perdido sino conservado. El punto de partida, que es fundamento, es a la vez producido y reproducido como fundamento. Producido, y por lo tanto resultado, porque es al final del desarrollo en el que queda justificado como verdadero punto de partida, como receptáculo indeterminado de su progreso. Fundamento, porque por tratarse del devenir de lo absoluto, toda determinación debe

[314] De ahí la expresión *zum Grunde gehen*, que según Macherey sintetiza la posición hegeliana. Cfr. Macherey, 2006: 46; Mercadal y Altomare, 2015.
[315] Houlgate, 2006: 59.

ocurrir dentro suyo si no se quiere hacer de cada nueva determinación que toma lo absoluto un absoluto recomienzo, caso que, veíamos, Hegel asocia con el movimiento de la sustancia spinozista. Sintetiza Hegel:

> Es así como la conciencia, partiendo de la inmediación, con la que comienza, vuelve a ser llevada por su camino al conocimiento absoluto, como a su *verdad* más íntima. Este último, el fundamento, constituye, pues, también aquello de donde surge el Primero, que primitivamente se presentaba como inmediato. Así el espíritu absoluto, que se presenta como la verdad más concreta, última y más elevada de todo ser, resulta aún más reconocido como lo que *al final* del desarrollo se enajena con libertad y se desprende en forma de un ser inmediato: es decir, que se determina a la creación de un mundo que contiene todo lo comprendido en el desarrollo que precedió al resultado, y que, por esta posición invertida, con respecto a su comienzo se transforma en algo que depende del resultado, como de su principio. Para la ciencia lo esencial no es tanto que el comienzo sea un inmediato puro, sino que su conjunto sea un recorrido circular en sí mismo (Hegel, 2002 TI: 79-80).

Así, Hegel pretende cumplir con la doble condición que veíamos que según él le faltaba a la sustancia de Spinoza. El punto de partida debe ser indeterminado, capaz de recibir determinaciones sin salir de sí, conservándose como fundamento y por lo tanto rechazando que avanzar a partir de él suponga un absoluto nuevo comienzo. Debe ser también un punto de partida inmediato, y que por lo tanto señale en sí la necesidad de avanzar, de llenarse de determinaciones. Se trata, como dice Hegel, de un punto de vista verdadero e inmediatamente verdadero. Verdadero por fundamento que se conserva; inmediatamente verdadero porque en sí es absolutamente indeterminado, indicando la necesidad de que el proceso de lo absoluto no pueda detenerse en él puesto que mal podría ser un absoluto si carece de determinaciones.[316]

Ahora bien, Hegel indica que no se trata de un punto de partida cualquiera. Por el contrario, pone al puro ser como el lugar del cual arranca el movimiento de lo absoluto. Dice:

> Además: el ser y la nada existen en el comienzo como *diferentes;* pues el comienzo señala algo distinto; es un no-ser, que se refiere al ser, como a un otro; lo que comienza no existe todavía; sólo va hacia el ser. El comienzo, en consecuencia,

[316] Dice Hegel: ñLa determinaci·n, que era un resulta
forma de la simplicidad en la que se ha fundido, un nuevo comienzo; por cuanto éste es diferente del anterior, precisamente por esta determinación, el conocer se va desarrollando de contenido a contenido. En primer lugar, este progresar se determina por el hecho de que empieza a partir de determinaciones simples, mientras las siguientes se hacen siempre más *ricas y concretas.* En efecto, el resultado contiene su comienzo, y éste, en su curso, se ha enriquecido con una nueva determinación. Lo *universal* constituye la base; el progresar, por ende, no debe entenderse como un *fluir* de *uno* a *otro.* En el método absoluto, el concepto *se conserva* en su ser-otro, lo universal se conserva en su particularización, en el juicio y en la realidad; en cada grado de ulterior determinación lo universal eleva toda la masa de su contenido precedente y, por su progresar dialéctico no sólo no pierde nada, ni deja nada tras de sí, sino que lleva consigo todo lo adquirido y se enriquece y se conde

> contiene el ser como algo que se aleja del no-ser o lo elimina, es decir, como un contrario del no-ser. Pero, por otra parte, lo que comienza ya existe, pero simultáneamente todavía *no existe*. Los contrarios, ser y no-ser, están por tanto en el comienzo en una unión inmediata; es decir, que el comienzo es su *unidad indiferenciada*. El análisis del comienzo, daría así el concepto de la unidad del ser y del no-ser ð o, en forma refleja, el concepto de la unidad del ser distinto y del ser indistinto ð o bien el de la identidad de la identidad con la no-identidad. Este concepto podría tenerse por primera definición, la más pura, esto es la más abstracta, de lo absoluto; como en efecto sería si se tratara aquí principalmente de la forma de las definiciones y de los nombres de lo absoluto. En ese sentido, así como aquel concepto abstracto sería la primera definición de lo absoluto, de la misma manera todas las determinaciones y los desarrollos ulteriores sólo serían definiciones más determinadas y más ricas de ese absoluto. Pero los que no están satisfechos con aceptar el *ser* como comienzo, porque el ser pasa a la nada de donde surge la unidad del ser y la nada, observen si con este otro comienzo, que principia con la representación del *comienzo, y* con su análisis, aunque ciertamente sea correcta, pero que igualmente conduce a la unidad del ser y de la nada, se sentirían más satisfechos que con aquella posición que erige al ser como comienzo (Hegel, 2002 TI: 82-83).[317]

Hegel toma como punto de partida al puro ser, ser que se demuestra como idéntico y no-idéntico a la nada. Es decir, como punto de partida que se niega, pero cuya negación se demuestra como negación de la negación dado que la nada, lo que niega al punto de partida, tiene por contenido la misma indeterminación que el ser. Pero lo que aquí señala el filósofo alemán es que si se quiere abstraer de este traspasarse[318]y quedarse con el puro concepto del comienzo como punto de partida, su análisis nos dirige nuevamente a la dialéctica del ser y la nada que habita a la idea de comienzo. Lo que comienza debe tener alguna forma de existencia -debe ser de algún modo- puesto que si no,

[317] Aquí se ve la pertinencia del encadenamiento de figuras que realiza Althusser. Como vemos, en Hegel el comienzo es a la vez afirmado y negado. Afirmado como el lugar en el que las sucesivas determinaciones de lo absoluto tendrán lugar; negado porque la propia idea de comienzo señala que lo-que-comienza no puede irrumpir en y de la nada, porque esto supondría que en la nada había ya un ser, con lo cual no era nada y por tanto lo-que-comienza existía ya de algún modo en aquella nada de la que debía manar. Estrictamente, entonces, en el análisis del comienzo realizado por Hegel, se ve que él consiste en la identidad en la diferencia del ser y de la nada (por eso en Hegel no hay Origen. El propio Althusser se encarga de destacar esta circunstancia: Althusser, 1973: 112 y ss.). Ahora bien, justamente porque lo que comienza está ya presente en aquello de lo que se separa para comenzar -la nada-, es que comenzar implica el despliegue de lo que ya existía antes de comenzar, es que todo comienzo se antecede a sí mismo. Así, Hegel rechaza al Origen pero al costo de no perderlo nunca, de que nunca sea abandonado puesto que, nuevamente, lo-que-comienza existía ya antes de comenzar. De ahí que pueda seguirse el rastro de lo-que-comienza en cualquier punto de su despliegue, por más atrás que vayamos en su proceso de desarrollo. Althusser extiende la consecuencia de este planteo: en el Origen ya estaba actuando el Fin que iba a ser creado en este proceso, dado que cuando intentemos seguir el proceso de engendramiento de lo-que-comienza nos enfrentaremos a que él estaba actuando antes de comenzar, en función de darse su propio nacimiento (por eso, como vimos, Althusser llama genético a este modo de abordar un proceso de creación). Esto que permanece y se reproduce a lo largo de todo el proceso, que es identificable como aquello que estaba en ciernes en el Origen, es lo que Althusser denomina sujeto. Por eso decimos que la trabazón realizada por Althusser entre las figuras del Origen, del Fin y del Sujeto es absolutamente pertinente. Nuestra interrogación es si la sustancia en Spinoza detenta este carácter de punto de partida que se reproduce igual a sí mismo en su despliegue, puesto que de ser éste el caso, también ella puede ser pensada como el fin que moviliza su propio proceso de determinación, cargando de este modo con el atributo de sujeto en los términos de Althusser.

[318] Nuevamente, Hegel pone que este traspasarse ya ha ocurrido porque conjuga al verbo traspasar en perfecto, *übergegangen ist*.

simplemente no podría comenzar.[319] Al mismo tiempo, si fuese una simple existencia, entonces no comenzaría ï lo cual señala para Hegel que a aquello que comienza lo habita la nada. El comienzo, así, encierra un mutuo traspasar entre ser y nada. Es del análisis del comienzo mismo de donde surge, para Hegel, la justificación del puro ser como punto de partida del despliegue de lo absoluto.

Lo que nos importa retener de esta idea es que en el análisis del comienzo se ve su carácter distintivo: el comienzo es fundamento conservado en el movimiento ulterior y a la vez resultado del despliegue de lo absoluto. El punto de partida es tanto primero como último: primero en tanto receptáculo y forma misma de todas la determinaciones que toma lo absoluto; último porque en el progresar del análisis se ve que el punto de partida es ya lo absoluto mismo, es un resultado producido por lo absoluto.[320] De hecho, se lo conoce como tal solo en tanto resultado, pues es en la plenitud de las determinaciones de lo absoluto que se puede conocer qué era el punto de partida en tanto fundamento que permanece. Si el punto de partida permanece como tal en el progreso, solo al final del recorrido puede conocerse la plenitud de las determinaciones que recibe. Si él consiste en este recibir, luego es tras recibir estas determinaciones que se lo conoce como receptáculo, no antes de recibirlas.[321]

Vemos así la justeza de las afirmaciones de Althusser. La negación de la negación hace que el comienzo sea rechazado y a la vez conservado, de lo cual se sigue que el punto de partida es tanto fundamento, primero, productor, como derivado, último, producido. En resumidas cuentas, es porque lo absoluto se produce a sí mismo al ritmo de la negación de la negación, que el origen es negado por Hegel, tal y como Althusser lo dice. Es también porque este origen negado no puede más que ser conservado como lo que permanece en su negarse, que todo el devenir ocurre *en* él. Luego, que no se pierde

[319] Creemos que no altera el punto pretender desplazar el problema diciendo que no se trata de pensar un sujeto para este comienzo, como si hubiese algo que comienza, para afirmar que se trata del puro comenzar. Este puro comenzar debe, justamente, comenzar, con lo que se vuelve a caer en los términos planteados por Hegel.

[320] Burbidge, 1999: 96.

[321] En este sentido, valen las palabras de Althusser en *Sobre la dialéctica materialista* : ñNo solo excluMarx la posibilidad de remontarnos más allá de este todo complejo (y se trata de una exclusión de principio: no es la ignorancia la que nos lo impide, sino la esencia misma de la producción como tal, su concepto); no sólo muestra Marx que toda ócategor²a simpleô supone la ede la sociedad, sino más aún, y es sin duda lo más importante, demuestra que lejos de ser originaria, la simplicidad sólo es el producto de Vistondesde este proceso comñsegundo aspectoò del devenir hegeliano- simple solo conoc según el propio Althusser- al final del recorrido del conocimiento, no antes. Es decir, desde el punto de vista de la complejidad devenida.

sino que se retorna a él mismo. Esto es lo que Althusser considera esencialmente teleológico en la dialéctica de Hegel.

Pues bien, tal y como hemos insistido, se trata de preguntarnos de qué modo piensa Spinoza el avanzar desde el punto de partida del determinarse de la sustancia. Tras nuestro análisis, queda claro qué forma no puede tener si se pretende que no devenga un proceso teleológico: el origen, el punto de partida, no puede ser conservado como tal al seguirse efectos de la sustancia absolutamente libre, puesto que de lo contrario se lo transforma en el sujeto de su propio desenvolvimiento, sujeto que transita su proceso de enriquecimiento a los efectos de realizar los fines que porta desde su génesis. Veamos entonces si esto es así.

Dado que ya hemos presentado cómo define Spinoza a la sustancia, a los atributos y a los modos, podemos enfrentarnos a nuestra pregunta con una perspectiva de conjunto, recogiendo interpretaciones globales de la *Ética*. Nos detendremos sobre aquellas que enfocan particularmente el problema de la autoproducción de la sustancia puesto que, como pretendemos mostrar, es en la interpretación de este concepto que se puede abordar nuestra interrogación.

Una vez más, consideramos pertinente aclarar la necesidad que nos guía en nuestra pregunta. Althusser realiza una operación sobre las apropiaciones de Marx que asumen a la dialéctica hegeliana como el modo de pensar el devenir de un proceso, puesto que las tacha de teleológicas. Señala que si se toma a la matriz hegeliana para pensar el devenir de una sociedad sin hacer abstracción de su carga finalista, se cae inevitablemente en una concepción teleológica. El concepto de proceso sin sujeto ni fines presentaría así una alternativa a esta vía. Este concepto, afirma, condensa aquello que Marx debe a Hegel, toda vez que sea posible despojar a la dialéctica de éste de su calidad teleológica, finalista.

Para operar esta desmixtificación, Althusser trae a Spinoza a escena. Esta intervención insiste sobre aquella realizada para rechazar las concepciones que piensan al todo social acorde con el pensamiento de Marx bajo la causalidad expresiva hegeliana. Esta forma de causalidad, para Althusser, reducía todas las prácticas a ser manifestaciones de una que las usaría a todas como fenómenos de ella, permaneciendo como el principio organizador de todas y, por tanto, sustrayéndoles toda eficacia específica en la reproducción de la totalidad. Así como el concepto de sobredeterminación representa una crítica a la matriz hegeliana para pensar la determinación entre las prácticas que

conforman a la totalidad, así el concepto de proceso sin sujeto lo hace sobre los efectos de esta matriz para pensar el devenir histórico de esta totalidad. Se trata, entonces, como se¶ala Althusser en ñLos defectos de la e tiempo hist·ricoò de un mismo problema de Spinoza sea el operador común del desplazamiento respecto de la dialéctica hegeliana realizado por Althusser.

Althusser afirma que la filosofía de Spinoza permite pensar una dialéctica no teleológica. Tras aclarar en dónde reside el carácter teleológico de la dialéctica hegeliana, ganamos un terreno en el que rastrear un modo de pensar un proceso sin sujeto ni fines: *este proceso sin sujeto ni fines no puede conservar al origen como el fundamento de sí.*

Ahora bien, nuestra inquietud se encuentra precisada por la circunstancia de que la sustancia, como la Idea Absoluta, existe diferenciándose de sí misma, está en sí al establecer una infinita diversidad de determinaciones en su interior.[322]Con lo cual, ¿por qué la sustancia no está en sí en lo otro de sí, fórmula con la que Althusser condensa a la negatividad hegeliana? Es decir, ¿cómo puede ser la sustancia causa inmanente de sí misma sin ajustarse a la realidad que convierte a la dialéctica hegeliana en una teleológica? Si la negatividad, que para Althusser consiste en que toda determinación se conserve al salir de sí, hace a la dialéctica una teleológica, y para nosotros la sustancia se afirma como lo que es al poner *en su interior* una infinita multiplicidad de determinaciones *que se distinguen de ella*, ¿por qué la sustancia no se encuentra gobernada por una finalidad? Consideramos que, efectivamente, si se atribuye a la dialéctica hegeliana un carácter teleológico porque se encuentra presidida por un movimiento en el que toda determinación se afirma lo que es al transformarse en lo que no es, es decir, en el que cualquier forma de existencia se conserva al devenir otra de sí misma,[323]entonces la sustancia spinozista también lo es, porque este es el pulso que gobierna su propia producción causal.[324]Para probar nuestra hipótesis, intentaremos mostrar que, tal y como ocurre para el caso del punto de partida de la Idea Absoluta hegeliana, la sustancia es a la vez origen y resultado, con lo cual se trata de un comienzo que se conserva a sí mismo en las ulteriores determinaciones que toma y tras ellas deviene lo que es.

[322] Cfr. Mure, 1950: 290.
[323] Recordemos que esto es lo que, de la mano de la interpretación de Althusser por parte de Cesarale, denominábamos *umschlagen* en nuestro capítulo anterior.
[324] Cfr. Tatián, 2008: 466.

se propuso mostrar qué atributos debe detentar la sustancia para ajustarse a aquellos que según Althusser convierten a la Idea Absoluta en el sujeto de su propio desenvolvimiento. Si la sustancia spinozista se encuentra presidida por ciertos fines, su punto de partida debe conservarse como el elemento que atraviesa a todas las determinaciones que toman forma dentro suyo y por lo tanto distinguirse de ellas. Esto es, todas las determinaciones que causa deben existir dentro suyo y a la vez ser diferentes de él, puesto que así cargaría con la propiedad de estar en sí en lo otro de sí mismo, que es lo que denuncia que el origen, en Hegel, es el sujeto de su propio desenvolvimiento. Detengámonos entonces en el modo en el que diversos intérpretes de Spinoza tematizan este problema, con el fin de explicitar el porqué de nuestra afirmación: la sustancia, por ser causa de sí, repite los atributos que según Althusser hacen a la dialéctica el sujeto de su propio proceso. De este modo, Spinoza no ofrecería una vía para pensar una dialéctica carente de fines, por lo cual no sería el operador que duplicaría a Hegel para mostrar qué heredó Marx de él.

Antes de entregarnos a esta tarea, recordemos el objetivo que nos planteáramos con ella. En nuestra Introducción, afirmamos que la finalidad de señalar los escollos que enfrenta la argumentación de Althusser en este punto no es exponer las razones por las cuales se debe descartar la posición del filósofo francés. Nuestro objeto es mostrar por qué de la mano de su propio desarrollo resulta al menos problemático construir una oposición entre Spinoza y Hegel, o, en otros términos, indicar que se propone hallar en Spinoza una alternativa al pensamiento de Hegel en tanto antecedente de Marx. Exponer las dificultades de la argumentación de Althusser pretende, entonces, socavar todo intento de apoyar en su letra una polarización entre Spinoza y Hegel, no solo por reinvidicar la estrategia del rodeo, sino también por indicar en qué lugares la posición althusseriana encuentra dificultades que la hacen infructuosa a la hora de de ser apropiada para construir esta polarización.

Expusimos ya, también en nuestra Introducción, algunos de los efectos teórico-políticos que se siguen de la apropiación de Althusser en términos de hacer de Spinoza el real antecedente de Marx, desplazando a Hegel de ese lugar. Señalábamos sucintamente que se trataba de posiciones que afirman que las potencias revolucionarias de los agentes que pretenden transformar el modo de producción capitalista brotan de fuera de él, de sus márgenes, de aquellos lugares sustraídos a su lógica. Es decir, de agentes autónomos respecto de la relación social general. Eugene Holland participa de esta posición,

adjudicándole a Althusser el objetivo de resituar a Spinoza, frente a Hegel, como la referencia auténtica de Marx.[325] En este sentido, dice Holland: "Althusser's efforts to expunge Hegelianism from Marx's work involved replacing Hegel with Spinoza in many respects" (Holland, 1998: n. pág.).[326] Y, como Deleuze y más claramente Negri, las consecuencias políticas que extrae del desplazamiento de Hegel tienen por meta la constitución de un campo spinozista-marxista, cuya acción política debe ser autónoma y horizontal. Dice Holland:

> A Spinozan-Marxist politics would, for another thing, eschew mediation, in the sense of a dialectical synthesis/resolution of conflicts or differences on a higher plane -- such as the State or the Party, because they tend to re-impose the "higher plane" as self-interested domination over the parties in conflict or difference, as Power (*potestas*) over force (*potentia*). Instead, political organization would focus on "the multitude," working from the grass-roots outward (rather than "up"), making horizontal connections with other grass-roots groups rather than forming hierarchical pyramids; these are already the strategies of "autogestion" and "micropolitics" in France, "autonomia" in Italy (of which Negri was a prominent spokesman) and the struggle would have to assume the -- far greater -- burden of realizing freedom immediately, everywhere and for everybody, with whatever level of productivity is in force[327] (Holland, 1998: n. pág.).

Nuevamente, el reemplazo de Hegel como referencia para el marxismo, y la lectura de Althusser como uno de los intelectuales que la promovieron, se produce para reivindicar una política *autónoma* de las potencias revolucionarias, para rechazar toda mediación, sea partidaria o representativa, en aras de la acción *inmediata* y horizontal de las organizaciones marxistas.

---

[325] González Varela, 2014 y Wenger, 2011 también le adjudican a Althusser la pretensión de desplazar a Hegel para entronizar a Spinoza como uno de los ascendentes del pensamiento de Marx. Diefenbach y Grattan, por el contrario, defienden que Althusser intenta operar sobre la filosofía de Hegel a partir de Spinoza, posiciones con las cuales acordamos (Diefenbach, 2013: 172 y Grattam, 2011: 16). Nuestra intención al mostrar que Althusser fue interpretado como un filósofo cuya producción fue elaborada en aras de reemplazar el pensamiento de Hegel por el de Spinoza, es justificar la vigencia de reemprender la estrategia del rodeo para habitar de otro modo el trabajo de Althusser. Se trata de leer de otro modo a Althusser para operar sobre los efectos de su apropiación en estos términos, o, en otras palabras, de reconfigurar las tesis althusserianas ïincluso mostrando las dificultades con las que tropieza- para modificar algunas de las consecuencias teórico-políticas de un conjunto de interpretaciones de su obra. En resumidas cuentas, se trata de reconocer nuestra pertenencia a una coyuntura.

[326] Traducimos: ñNotablemente, los esfuerzos de Althusser para expurgar el hegelianismo de la obra de Marx implicaban reemplazar a Hegel por Spinoza en muchos aspectosò.

[327] La traducción nos corresponde. En el original: "A Spinozan-Marxist politics would, for another thing, eschew mediation, in the sense of a dialectical synthesis/resolution of conflicts or differences on a higher plane -- such as the State or the Party, because they tend to re-impose the "higher plane" as self-interested domination over the parties in conflict or difference, as Power (*potestas*) over force (*potentia*). Instead, political organization would focus on "the multitude," working from the grass-roots outward (rather than "up"), making horizontal connections with other grass-roots groups rather than forming hierarchical pyramids; these are already the strategies of "autogestion" and "micropolitics" in France, "autonomia" in Italy (of which Negri was a prominent spokesman) and the struggle would have to assume the -- far greater -- burden of realizing freedom immediately, everywhere and for everybody, with whatever level of productivity is in force" (Holland, 1998: n. pág.). Traducimos: ñUna política spinozista-marxista evitaría, por lo tanto, la mediación, en el sentido de una síntesis/resolución dialéctica de los conflictos o diferencias en un plano más alto -como el Estado o el partido, ya que tienden a re-imponer el óplano superiorô como dominación interesada sobre las partes en conflicto o sobre la diferencia, como Poder (*potestas*) sobre fuerza (*potentia*). En lugar de ello, esta organización política se centraría en el exterior (en lugar de conexiones horizontales con otros grupos de base, en lugar de formar pirámides jerárquicas; estas son ya las estrategias de "autogestión" y "micropolítica" en Francia, de "autonomía" en Italia (de la cual Negri fue un destacado vocero) y la lucha política tendría que asumir el - mucho mayor - desafío de realizar la libertad de inmediato, en todas partes y para todo el mundo, con cualquier nivel de productividad que esté en vigor [Holland se refiere al desarrollo de las fuerzas productivas: R. S.]ò

Este tipo de efectos teórico-políticos de la apropiación de Althusser son aquellos que aquí problematizamos. Nuevamente, se trata, para nosotros, de retener la complejidad de la argumentación tanto de Spinoza como de Hegel para mostrar las debilidades de una lectura que se preocupe por establecer una opción entre ellos, de elegir entre ambos al auténtico antecedente de Marx. La estrategia del rodeo nos enfrenta, por el contrario, a la necesidad de leer a Spinoza con Hegel y a Hegel con Spinoza, para, con ambos, habitar el pensamiento de Althusser en aras de producir determinados efectos.[328] Ahora bien, es el propio Holland el que poner en cuestión la perspectiva que plantea acerca de la relación entre Spinoza y Hegel. Dice:

> History thus shorn of Hegelian-dialectical teleologism would not, however, be bereft of any shape or direction whatsoever. Some of the "laws" of capitalist development diagnosed by Marx will still apply. Capitalism as a mode of production, that is to say, remains profoundly *contradictory*, in these and other ways. And these contradictions (or at least some of them) may indeed constitute the *motor of history*. But they are no longer to be construed as *dialectical* contradictions in the teleological sense understood by Hegelian Marxism, i.e. as destined for synthesis/resolution at some shining moment in the future. Capitalism develops contradictorily, to be sure, but without any negativity: both its tendencies and its counter-tendencies are actual forces, locked in an antagonism of which only the entirely positive relations of force, and not some negation of the negation, will determine the outcome (é). For a Spinoza-inspired Marxism, the only universal history is the history of capitalism as a mode of production; and its motor, for better and for worse, is the on-going (and contradictory) self-expansion of capital itself: history *without* a subject, whether a class subject (the proletariat) or a transcendental one (species-being)[329] (Holland, 1998: n. pág.).

Pues bien, la misma posición de Holland, aquí, requiere del trabajo *sobre* Hegel, la operación *en* su pensamiento y no su rechazo. Pensar un proceso sin sujeto contradictorio a partir de Spinoza demanda la elucidación de, justamente, aquello que el propio Althusser decía que era inhallable en Spinoza, la contradicción. De la

[328] Más específicamente, se trata de iluminar, a partir de la posición de Althusser, qué tipo de sujeto le cabe a la dialéctica. Dado que afirmamos que también la sustancia spinozista se mueve bajo el pulso de la contradicción, ya no se trata, para nosotros, de desterrar el carácter idealista de la dialéctica, por subjetiva, sino de repensar qué tipo de sujeto le cabe en su apropiación por Marx. Este punto es el que la investigación que se plasma en la presente tesis deja abierto como perspectiva para una futura pesquisa.

[329] Traducimos el pasaje: ñLa historia, -dialéctica, en este modo, estar²a sin embargo desprovista de toda forma o dir diagnosticadas por Marx siguen siendo válidas (...) El capitalismo como modo de producción sigue siendo profundamente contradictorio, en estas y otras maneras. Y estas contradicciones (o al menos algunas de ellos) pueden de hecho constituir el *motor de la historia*. Pero ya no deben interpretarse como contradicciones *dialécticas* en el sentido teleológico entendido por el marxismo hegeliano, es decir, como destinadas a una síntesis/resolución en algún momento brillante en el futuro. El capitalismo se desarrolla de manera contradictoria, sin dudas, pero sin ningún tipo de negatividad: tanto sus tendencias como sus contra-tendencias son fuerzas reales, trabadas en un antagonismo del cual solo las relaciones de fuerza, absolutamente positivas, determinarán el resultado, y no una negaci·n de la negaci·n (marxismo de inspiración spinozista, la única historia universal es la historia del capitalismo como modo de producción; y su motor, para bien y para mal, es la continua (y contradictoria) auto-expansión del capital: historia *sin* sujeto, ya sea un sujeto de clase (el prole

argumentación de Holland se desprende que ser spinozista no implica renunciar a la contradicción como modo de pensar el pulso del movimiento del capital[330], así como que dicha contradicción, según Holland, se distingue de la hegeliana. De ahí que sea menester, como plantea Althusser, operar *sobre* la dialéctica y no descartarla para iluminar por qué dicha cifra habita el pensamiento de Spinoza.[331]

La posición de Holland justifica nuestra empresa, en la medida en que su objeto es el modo en el que Althusser plantea la diferencia entre el pensamiento de Spinoza y el de Hegel que permite hacer de la filosofía del primero un instrumento con el que operar sobre la del segundo a los fines de que emerja una dialéctica materialista, que es aquella que recorre el pensamiento de Marx. En resumidas cuentas, se trata de recuperar la necesidad planteada por Althusser, aquella que consiste en leer a Hegel con Spinoza y, agregamos nosotros, a Spinoza con Hegel, y no de recuperar al filósofo francés como un promotor de la oposición Spinoza *o* Hegel. Tal y como afirma Holland, dicha necesidad consiste, a la vez, en un rodeo para pensar al modo de producción capitalista como un proceso contradictorio.

Habiendo aclarado el punto, volvamos sobre algunas de las interpretaciones de la relación entre la sustancia spinozista y la Idea Absoluta hegeliana. Fernández García afirma una diferencia entre Spinoza y Hegel para pensar el proceso de lo absoluto cuando dice:

> Aquí radica la resistencia de Spinoza a considerar la Sustancia como Sujeto: la actividad infinita no comporta negación, ni puede ser determinada por otro opuesto, pues también él estaría «puesto» por aquella. No puede ser totalizada y personificada como origen, pero ni siquiera como resultado, El naturalismo de Spinoza no es romántico sino especulativo. La piedra filosofal no es otra que «la razón presente en la naturaleza» (Fernández García, 1981: 64).

Si el punto nodal de la crítica a la dialéctica hegeliana por teleológica radica en que ésta es tanto origen como resultado, Fernández García ofrecería entonces una interpretación de la filosofía de Spinoza, en particular de su noción de sustancia, que no le otorgaría dicho estatuto. Punto que parece apoyado por la siguiente afirmación:

> Toda esta esforzada tarea por transformar lo negativo en positivo, las pasiones en acciones, la tristeza en alegría, constituye el calvario por el que hemos de pasar para alcanzar la plenitud del poder de la razón, es decir, nuestra libertad y felicidad. Hay en este proceso oposición y conflicto, mediaciones individuales o

[330] Recordemos que esto era lo que destacaban Gainza e Ipar en la Introduccion. Cfr. Gainza e Ipar, 2013: 156.

[331] Otro modo de decir que se trata de leer a Spinoza con Hegel, cosa que aquí pretendemos hacer. Desarrollaremos el punto más adelante.

> institucionales, e incluso superación; y sin embargo, no hay dialéctica en el sentido hegeliano. En efecto, Spinoza rechaza que la esencia de un modo esté intrínsecamente determinada por sus contradicciones. La autonegación tomada en serio seria aniquilación, muerte. La esencia es siempre potencia afirmativa, de modo que las negaciones le vienen de fuera y no generan dinamismo alguno más que por reacción. La actividad, la capacidad constructiva e inventiva del hombre, brota de sus deseos y su gozo activos, es decir, adecuados a la razón inmanente, vital; no de sus necesidades ni de los objetivos de la Idea. Ausencia de dialéctica (Fernández García, 1981: 67).

Sin embargo, conviene complejizar estas afirmaciones. En primer lugar, el propio Fernández García reconoce que el comienzo del sistema de Spinoza es a la vez resultado.[332]Pero, más allá de si se trata de afirmaciones aisladas, el punto a retener es la interpretación de conjunto que ofrece este filósofo sobre la cuestión que tomamos como eje de nuestra pregunta, y creemos que en este sentido Fernández García desenvuelve las consecuencias de pensar a la sustancia como comienzo y a la vez resultado.[333]Dice:

> Comencemos por subrayar que Hegel reconoce que en el spinozismo se da la dialéctica, y no de forma marginal, sino en el fundamento; y se da la infinitud absoluta no ya como resultado sino como c tratamiento de la causalidad bajo la denominación de «Relación absoluta» es profundamente spinozista. (Fernández García, 1981: 62-63).

La causalidad inmanente supone la autoproducción de la Sustancia. Esta autoproducción no se encuentra condicionada por un punto de partida o de llegada exteriores a la propia sustancia, caso en el cual su acción causal se encontraría subordinada a realizar fines que le serían ajenos.[334]Ni el lugar del que parte ni los efectos que genera son realidades exteriores a la sustancia, con lo que ella no produce para llegar de un estado a otro. Por el contrario, la sustancia se funda a sí misma, con lo que ni arranca ni culmina fuera de s². Escribe Según Spinoza, «A es A» equivale a: «A pone a A» ò (Fernández García, 1981: 63). La sustancia es lo que es por poner efectos en ella misma. Como vimos, se trata de pensarla como causa libre inmanente. Continúa este filósofo:

> Es la infinitud de la sustancia quien genera la diferencia dentro de sí y no sólo fuera. Ni la unidad de la sustancia ni la infinitud de los atributos son cuestión de números sino de plenitud. Ambas expresan una misma verdad: la realidad absoluta. La sustancia es una por ser la totalidad de atributos; unidad de lo múltiple y multiplicidad en lo uno. Este juego complicado trata sólo de expresar el proceso de la «causa sui», es decir, la autoconstitución de la sustancia en los atributos. La identidad de sustancia y atributos no es formal sino concreta y efectiva. Se trata de la relación biunívoca establecida por la causalidad inmanente. Los atributos son los cauces de realización de la potencia infinita de la sustancia. Ahora bien, la potencia

[332] Cfr. Fernández García, 1981: 53.
[333] Es decir, no se trata para nosotros de si se afirma que la sustancia es origen y resultado o no, sino de las consecuencias que se siguen de afirmarlo, las cuales pueden presentarse incluso cuando se rechaza este aserto
[334] Cfr. Bove, 1997: 72.

> es ella misma en sus actos como la causa en sus efectos, alcanza en ellos su identidad, de modo que sin ellos se queda en suposición vacía. Los atributos son en la sustancia, y ésta es en aquéllos, por eso se trata de autorrealización necesaria y no de alienación o degeneración (Fernández García, 1981: 72).

La sustancia existe poniendo atributos y modos, estableciendo diferencias dentro suyo. Si, como dice Fernández García, es lo que es haciéndose lo que es, y se hace lo que es en los atributos y modos que se siguen de ella, la sustancia tiene su identidad en su autofundarse, en su autodeterminarse, no antes de esta autodeterminación. Pero, sin embargo, ella es la que se hace a sí misma en los atributos y modos, ella se concibe a sí misma, resulta de su propia actividad. De ahí que en los atributos y modos que se siguen de ella lo que se realice sea ella, y no solo estos efectos.[335]

En las determinaciones que la sustancia toma, ella se reproduce como sustancia dado que su identidad es este poner. En este poner, ella existe, pero como algo más que lo que pone en este poner, pues de lo contrario cada determinación que toma la agotaría. Insistimos, para que lo que se sigue de la sustancia sea su autoproducción, debe haber en el poner efectos inmanentes a ella misma una permanencia de su existir como algo que es en sus diferencias pero que las supera, algo no agotado en su desplegarse.[336]Si de la idea de causalidad inmanente se sigue que la sustancia no existe antes de su poner atributos y modos en sí misma, de ella también se sigue que, para que la sustancia se

[335] Creemos que nuestro argumento va en la línea del de de Paula, cuando afirma que la sustancia es una ausencia presente en todas las presencias. Cfr. de Paula, 2013: 244.

[336] Dice Deleuze: ñaún subsiste una indiferencia entre aparece independiente de los modos, y los modos dependen de la sustancia, pero como de otra cosa. Sería necesario que la sustancia se dijera ella misma *de* los modos y sólo *de* los modos. Tal requisito sólo puede ser cumplido a costa de un vuelco categórico más general, según el cual el ser se dice del devenir, la identidad de lo diferente, lo uno de lo múltiple, etc. Que la identidad no es primera, que existe como principio, pero como segundo principio, principio *devenido* , que gira en torno de lo D 2012: 79). En primer lugar, cabe preguntarse si tanto Spinoza como Hegel plantean otra cosa que este giro categórico. Pero, aun así se reproduce el problema ílo cual equivale a decir que bien puede ser el caso de que Spinoza y Hegel planteen aquello que Deleuze encuentra que debe ser planteado pero que de eso no se desprendan las conclusiones que Deleuze quiere desprender-, puesto que en ese caso, en la existencia de los modos se levantaría algo que ellos no son, la sustancia o, en otros términos, que en el medio de lo Diferente brotaría alguna forma de unidad o identidad de él. Consideramos que se trata en ambos casos de la inevitable trascendencia necesaria para pensar la inmanencia, cuestión ya señalada por Fourtounis. Cifra. Notas 188 y 190. Para profundizar en el tratamiento del problema de la relación sustancia-modos en Spinoza, según Deleuze, cfr. Piercey, 1996.

Diefenbach indica la pertinencia de nuestro punto: ñwhat thought of immanence cannot be obtained by simply opposing it to transcendence; rather, the problem consists in how quasi-transcendent questions ïabout the event, the excess of being, the difference between reproductive and productive repetition, in a word, about the new ïcan be thought immanently. It is a matter of grasping a kind of trans-immanence in itself (Diefenbach, 2013: 167).rms. ò Referencia que traducimos: ñlo que vincula a Althusser inmanencia no se puede obtener simplemente oponiéndola a la de trascendencia; más bien, el problema consiste en cómo las cuestiones de los cuasi-trascendentes ïacerca del evento, del exceso del ser, de la diferencia entre la repetición productiva y reproductiva, en una palabra, acerca de lo nuevo- pueden ser pensadas de modo inmanente. Se trata de asir una especie de trans-inmanencia en t®rminos i Nuestra pregunta es: ¿hay modo de que esta trans-inmanencia no cargue con los atributos que Althusser le adjudica al sujeto?

produzca a sí misma se debe reproducir como un exceso constante de este poner, como un cuasi-trascendente respecto de esa inagotable riqueza que establece en su interior dado que el resultado de este poner es ella misma. Si la sustancia no se sustrajera a su poner, es decir, si se viera agotada en los atributos y modos en los que se efectúa, entonces no podría ser ella la que actúa en este determinarse. Para afirmarse como potencia absoluta, debe distinguirse de los atributos y modos en los que, sin embargo, llega a existir. Nuevamente, dado que existe como causa en los efectos que pone, en esos efectos se efectúa algo que se distingue de ellos como potencia absoluta de producir efectos. La sustancia se produce a sí misma porque se distingue de la infinita multiplicidad de atributos y modos en los que existe. En este sentido, jamás se pierde en los efectos que se siguen de ella sino que se reproduce como la potencia absoluta de recibirlos en su interior. Al respecto, escribe Thomas Nail:

> Again the problem seems to be the way in which the difference between substance, attribute, and mode is configured as either a strict identification or a strict separation. With a strict identification between substance and mode there would be no differentiation and hence no production in a completely closed and absolute system[337](Nail, 2008: 209).

Si esta diferencia debe ser retenida, la sustancia existe no solo como resultado de su actividad, sino como lo que permanece en esta actividad. De esta manera es en sí [338] en la medida en que la sustancia existe siempre ya realizada en sus determinaciones, pero en estas determinaciones se levanta como lo que en ellas se reproduce como un exceso a ellas mismas. Por eso decimos que es en sí en lo que ella no es y a la vez no es eso en lo que es. En resumidas cuentas, permanece en sí en lo otro de sí.

La sustancia spinozista, entonces, en palabras de Fernández García, alcanza su identidad en la actividad de poner efectos. Nuestro punto es que en este poner la sustancia es algo además de lo que pone, porque en los atributos y modos que produce, se reproduce como la potencia absoluta que es. Habita, así, lo que se sigue de ella pero no se consume en este habitar, puesto que, si bien los modos son en la sustancia, son justamente en tanto forma de existencia distintos de la sustancia como potencia absoluta.

[337] Traducimos: ñUna vez más, el problema parece ser la atributo y modo, se configura como una identificación estricta o como una separación estricta. Con una identificación estricta entre sustancia y modo no habría diferenciación y por lo tanto tampoco producción, en un sistema absoluto y completamente cerradoò

[338] No creemos que la sustancia se enajene en los atributos y modos, pero sí intentamos mostrar que su movimiento no se distingue del de lo absoluto hegeliano.

Althusser identificaba la teleología propia de la dialéctica hegeliana con el supuesto de que en ella el fin estaba ya contenido en el origen. Puesto de otro modo, que el origen se conservaba en lo que lo niega, lo cual lo convertía en aquello en lo que todo el movimiento ocurre, aquello que permanece en el tomar determinaciones. Spinoza rechaza abiertamente que la actividad de la sustancia sea pensable como una negación de ella por las formas que toma.[339]Sin embargo, creemos que al igual que ocurre con la Idea Absoluta hegeliana, en la sustancia el fin es origen y el origen fin.[340]Es fin porque al poner efectos, se ve que aquello que los causa se tiene por propio resultado. En otras palabras, porque al seguirse de ella atributos y modos, lo que se produce es la sustancia misma.[341]Pero a la vez es origen,[342]puesto que la causa de estos atributos y modos, en los que la sustancia viene a existir, es la sustancia.

---

[339] Recordemos que en la Definición VI de la Primera Parte Dios es definido como un ser absoluamente infinito, esto es, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita.ò (Spinoza, 2005: 17). Cfr. Santos da Silva, 2008: 257

[340] Escribe Morfino: ñQuanto *logos*, cioè senso, della realtà, la sostanza è anche Fine di essa. A ben guardare Hegel stesso lega il concetto di *causa sui* al concetto di causa immanente (cosa in absoluto evidente per la tradizione), ripetendo a più riprese che ciò che è causa di sé è anche effetto di sé. E nel legare questi due concetti Hegel utilizza nuovamente la griglia interpretativa del giudizio teleologico kantiano: la *causa sui* o immanente è concepita come causa mediante il suo concetto e l'*effectus sui* o immanente è inteso come *innere Wirkung*; la sostanza si autoproduce ed è, in quanto *causa sui*, *finis sui*, ossia la totalità è al tempo stesso causa e fine di se stessa: in quanto tale la totalità è idea o concetto infinito.ò (Morfino, 2016: 194). Para el autor, en este sentido de la realidad, la sustancia es también Fin de la misma. Efectivamente, Hegel vincula el concepto de *causa sui* con en el concepto de causa inmanente (cosa en absoluto obvia para la tradición), repitiendo varias veces que lo que es causa de sí es también efecto de sí. Y al conectar estos dos conceptos, Hegel vuelve a utilizar el marco interpretativo del juicio teleológico kantiano: la *causa sui* o inmanente es concebida como causa mediante su concepto y el *effectus sui* o inmanente se concibe como *innere Wirkung*; la sustancia se autoproduce y es, en cuanto *causa sui*, *finis sui*, o sea la totalidad y al mismo tiempo causa y fin de sí misma: en cuanto tal la totalidad es idea o concepto infinitoò

Según Morfino, la idea de *causa sui* haría para Hegel de la sustancia el fin de sí misma. Nosotros compartimos la interpretación que aquí el filósofo italiano le adjudica a Hegel, pero no por tomarla bajo el marco kantiano como *telos* de sí misma sino porque, en tanto resultado de su propia actividad, la sustancia llega a sí misma, alcanza su propia identidad. Así, no creemos que la producción de sí misma por la sustancia la transforme en un plan o en un objetivo al que se debe arribar, para lo cual la misma sustancia se conduciría a voluntad. No se trata de que la sustancia intencionalmente se produzca a sí misma, lo cual no quita que sea su propio resultado. En este sentido es que entendemos que también ella permanece en sí en las determinaciones que pone, puesto que de ella nunca se sale.

[341] Dice Nogueira: ñDeus *causa sui*, ao se autoproduzir, produz simultaneamente cada realidade individual. A essência de Deus é una, mas não é simples, e sim infinitamente complexa, se desdobrando em cada essência singular do mesmo jeito que se deduzem da essência de um triângulo todas as suas propriedades. Esse desdobramento é o processo de engendramento do real por o real mesmoò (Nogueira, 2013: 297). Tal como la *causa sui*, al autoproducirse, produce la naturaleza simultáneamente cada realidad individual. La esencia de Dios es una, pero no es simple, sino infinitamente compleja, desplegándose en cada esencia singular de la misma manera que de la esencia de un triángulo se deducen todas sus propiedades. Este despliegue es el proceso de engendramiento de lo real por lo real mismoò . Cuando Nogueira afirma que el engendramiento de lo real, creemos que está sosteniendo aquello que aquí postulamos: en lo real, lo que se produce es la autoproducción de la sustancia. Por eso se trata de un despliegue.

De este modo, la sustancia es el hilo que atraviesa todo su proceso de determinación, conservándose a sí misma en él como un elemento constante, como algo que arriba a su propio elemento, que alcanza su identidad y que al mismo tiempo no puede dejar de afirmarla. Con lo cual, la sustancia tanto obtiene su identidad al causar efectos -puesto que es recién en su actividad que se afirma como causa-, como la producción de estos efectos supone la identidad de la sustancia, que sin embargo concreta. De ahí, decimos nosotros, que la sustancia se transforme en ella misma. Pero, si se transforma en ella misma, es porque aquello en lo que se convierte antecede a esta conversión; tenemos aquí la estructura de la teleología que Althusser adjudica a todo sujeto. En este sentido, decimos que si la sustancia, como punto de partida de su propia producción, se reproduce en todas las determinaciones que se siguen de ella como algo distinto de éstas, repite la estructura de la dialéctica hegeliana a la que Althusser tacha de teleológica. Si la sustancia *es* en movimiento, en este movimiento *ella* es. De ahí, que llegue a ser lo que ya es. De ahí también, decimos nosotros, que la sustancia detente los atributos que según Althusser hacen a la dialéctica hegeliana teleológica, puesto que en ella el fin ya estaba incubado en el origen del proceso y todo su movimiento consiste en llegar a él.[343]

En la idea de autoproducción tanto de la sustancia como de la Idea Absoluta, ambas alcanzan su identidad al poner determinaciones dentro suyo, con lo que el punto de partida del movimiento debe permanecer el mismo en los efectos que pone en sí. Como vimos, Hegel declara esto abiertamente. No obstante, lo mismo ocurre con la sustancia, toda vez que ella se hace lo que es en los efectos que se siguen de ella, sin por eso agotarse en ellos. Esto es, la sustancia permanece como aquello en lo que su movimiento tiene lugar porque cuando pone efectos, se produce a la vez como lo que en ellos se reproduce. Al igual que el punto de partida hegeliano, la sustancia no se pierde en este abandonarse a tomar determinaciones sino que habita en cada una de ellas.[344]En la idea de *causa sui*, se encuentra, así, el mismo supuesto que hacía, para Althusser, de la dialéctica hegeliana una teleológica; así como en esta dialéctica, en la sustancia el comienzo se mantiene como lo que permanece en sí al realizarse como actividad de producir efectos. De esta manera, así como para Hegel

> el *avanzar* desde lo que constituye el comienzo, debe ser considerado sólo como una determinación ulterior del mismo comienzo, de modo que aquello con que se

[342] Cfr. Althusser, 1997: 71
[343] Llegar que, como vemos, es asimismo un permanecer.
[344] De Paula, 2013: 244.

> comienza continúa como fundamento de todo lo que sigue, y del cual no desaparece. El avanzar no consiste en que se deduce algo *distinto*, o que se traspasa a algo verdaderamente distinto; y cuando este traspaso se verifica, igualmente vuelve a eliminarse. Así, el comienzo de la filosofía es el fundamento presente y perdurable en todos los desarrollos sucesivos; lo que permanece inmanente de modo absoluto en sus determinaciones ulteriores (Hegel, 2002 TI: 80),

para Spinoza la sustancia no se elimina al tomar determinaciones, que no por eso resultan negadas o anuladas ni pueden ser igualadas a ella. La sustancia es a la vez lo que llega a ser en los atributos y modos y aquello que los causa, aquello que está presupuesto en estos atributos y modos. Por eso decimos que permanece en sí al producir lo que no es ella, y solo existe en eso que ella no es, puesto que es causa libre e inmanente. Si teleología y sujeto eran identificados con este movimiento en el que todo el proceso retorna a su seno, o dicho directamente, con el proceso tomado como sujeto, vemos que, aunque Spinoza rechace que la negatividad sea el sujeto, la sustancia existe bajo el mismo pulso que aquel con el que lo hace la Idea Absoluta. De ahí que no encontremos en Spinoza una propuesta con la que operar sobre la dialéctica hegeliana de cara a pensar un proceso sin sujeto ni fines.

El punto que nos interesa retener es que, así como la Idea Absoluta se produce a sí misma, y por lo tanto es tanto punto de partida como resultado, asimismo la sustancia es el resultado de su propia actividad. En ambos casos, el punto de partida del movimiento alcanza su identidad en su diferenciarse.[345]De esto se sigue, para nosotros, que también en la sustancia spinozista el movimiento retorna al comienzo o, en los términos propuestos por Athusser, el origen promete su retorno a sí mismo, constituyéndose así en el fin de su proceso. Si en el hecho de que el origen hegeliano sea negado para a su vez retornar a sí, Althusser hallaba el carácter teleológico de la dialéctica del filósofo alemán, creemos que, por más que Spinoza rechace el papel de negación en el movimiento de la sustancia, ésta late con el mismo pulso que aquel que Althusser adjudicaba al origen hegeliano: aquello que se reproduce en sí en su otro, o lo que permanece al poner determinaciones. Si en esta afirmación Althusser encuentra el condensado de la teleología inscripta en la dialéctica de Hegel, creemos que se ajusta perfectamente al movimiento de la sustancia spinozista toda vez que, al igual que el origen hegeliano, la sustancia no se pierde al establecer diferencias en su interior sino que se reproduce en ellas. El origen hegeliano y la sustancia spinozista constituyen, así, receptáculos de las determinaciones que toman, con lo que el avanzar es un progresar en su interior. Esto hace, también de la sustancia de Spinoza, el fin de su actividad, toda

[345] Cfr. Piccinato Xavier, 2008: 325.

vez que el fin sea asociado a la permanencia del punto de partida de un proceso a lo largo de su desenvolvimiento.[346]Recordemos que esta matriz es teleológica para Althusser porque supone que el resultado de un proceso existe ya de algún modo en su punto de partida, con lo que todo el movimiento consiste en enriquecer algo que ya se encuentra engendrado, aunque en ciernes, en su comienzo. Con lo cual, la figura del Sujeto reclama la de los Fines porque toda vez que se identifique una constante que atraviesa un proceso determinado desde su origen a su término, debe suponerse que en el inicio de este proceso, la constante en cuestión ya existía de algún modo. Es decir, que antes de llegar a ser lo que es, es decir, antes de llegar a ser idéntico a sí mismo, el sujeto ya era sujeto.[347]Pero si ya era idéntico a sí mismo, entonces el resultado al que se llega ya estaba engendrado al iniciarse el proceso, otro modo de decir que en el nacimiento del proceso, lo que actuaba y lo ponía en marcha era el término que se supone que se debía alcanzar con él. De ahí la necesidad del par sujeto-fines. Pues bien, nuestra afirmación es que también la sustancia spinozista adviene como resultado de su propia actividad, con lo que, en términos althusserianos, en el proceso de determinación de sí misma en el que alcanza identidad, lo que actúa es la sustancia que brotará de él como *causa sui*.

La operación de Althusser con Spinoza, su rodeo por el rodeo de Marx, tenía como envite la categoría de proceso sin sujeto ni fines. Esto suponía despojar a la dialéctica de Hegel de su finalismo, toda vez que era este despojo la condición del descubrimiento de

---

[346] Dice Maxwell: ñIn this remark, Hegel reads Spinoza as having emends or adequates it in God and in the human *amor dei* (5P.s 33, 35, 36). But Hegel arrives at Spinozaôs emendation of teleology from God as having no end and cause; and the end of the *LHP*, 278). Hence, concerning mind is to the above remark, we must eme(Maxwell, 2012: 115). Traducimos [externa el pasaje: ñEn este comentario, Hegel lee a Spinoza como Spinoza la enmienda o la adecúa en Dios y en el *amor dei* humano. Pero Hegel llega a esta enmienda de la teleología por parte de Spinoza con su profunda afirmación posterior ódios solo mismo como causa y fin; y el fin del espíritu subj teniendo en cuenta este comentario, debemos enmenda pasaje al que aquí se refiere Maxwell es el siguien y como causa; y el destino del espíritu subjetivo c Es decir, para Maxwell el dios de Spinoza sería la causa final interior de su movimiento. El mismo Spinoza rechaza esta posición. Dice: ñAsí, pues, la obra, y la razón o causa por la cual existe, son una sola y misma cosa. Por consiguiente, como no existe para ningún fin, tampoco obra con vistas a fin alguno, sino, que, así como no tiene ningún principio o fin para existir, tampoco los tiene para obrarò (Spinoza Spinoza, es principio y fin, no mentamos que dios actúe para producirse a sí mismo, sino solamente que se tiene por resultado a sí mismo, que la actividad de dios produce a dios mismo. En tanto producto, dios es fin, pero no como intención o proyección, no como plan de sí mismo sino como consecuencia de su propia actividad. Así, para que la sustancia consista en un permanecer en sí, no hace falta afirmar que resulta del acto de la selección de un plan entre múltiples posibles, plan que sería digitado y seleccionado por su voluntad.

[347] Lo cual está implicado en la idea misma de sujeto.

lo que Marx había tomado de él. Pues bien, si el corazón del finalismo de la filosofía de Hegel era la negación de la negación, que hacía del origen la finalidad del movimiento, vemos que en la elaboración spinozista, por más que el pulsar de la negación como motor del movimiento aparezca explícitamente rechazado, se reproduce el lugar asignado al comienzo del sistema: así como Hegel rechazaba al origen al costo de hacerlo receptáculo de las determinaciones ulteriores, Spinoza hace de la sustancia aquello que permanece al producir efectos. Se trata, en ambas filosofías, de la autoproducción de un proceso, autoproducción que consideramos inescindible del rechazo de la categoría de origen, pero a la vez de un rechazo que lo convierte en lo que se desenvuelve y permanece en los términos de Althusser, en el fin de su propio movimiento, con lo que la diferencia entre su filosofía y la de Hegel, diferencia que es condición de su utilización como instrumento de producción teórico para despojar a la dialéctica del filósofo alemán de su condición teleológica, queda levantada.[348]

Insistimos, si la negación de la negación era asociada a teleología, en la filosofía de Spinoza, aunque esta aparezca rechazada, se presenta sin embargo uno de los efectos que Althusser asocia al finalismo: el punto de partida aparece a la vez como aquello de lo que el movimiento jamás se desprende, como lo que se reproduce como aquello que recibe determinaciones en cada uno de los efectos que se siguen tras avanzar en este punto de partida. Si lo que Marx se apropia de Hegel es la categoría de proceso sin sujeto, y la operación althusseriana consiste en despojar a la dialéctica del segundo de su carácter teleológico, vemos que el instrumento teórico que se utiliza para dicho despojo adolece del mismo problema que Althusser identifica en la filosofía hegeliana. Por eso, decimos, que dicha operación queda comprometida por tener por supuesto una diferencia entre la filosofía de Hegel y la de Spinoza que no es hallable allí donde Althusser la señala.

Para avanzar en esta afirmación, seguiremos la interpretación de Spinoza por parte de Macherey (colaborador del trabajo colectivo *Lire Le Capital*), puesto que ataca

[348] Con lo que resta por elucidar qué ilumina la operación althusseriana, que no es aquello que se propone. A nuestro modo de ver, Althusser, al intentar trazar una línea de demarcación al interior del pensamiento de Hegel, entre una vertiente que sostiene al concepto de proceso sin sujeto y una que se abraza a la teleología, termina señalando ciertos elementos que permiten hacer de Spinoza un pensador de la dialéctica, tomada en los términos de proceso que es su propio sujeto. En otras palabras, según nuestra consideración, la operación althusseriana tiene por efecto señalar qué tipo de sujeto no se puede abstraer de la dialéctica: el propio proceso. Pues bien, Spinoza de este modo sería un antecedente de Hegel. El hecho de que el propio filósofo alemán lo desconozca no hace sino afirmar que es la intervención althusseriana la que indica un parentesco, allí donde Hegel ve una diferencia.

exactamente el punto que pretendemos señalar. Macherey, como lo hacía Fernández García, se detiene específicamente en la relación entre Spinoza y Hegel, por lo cual nos enfrentaremos a su interpretación con particular atención. Se trata, entonces, de enfocarnos en el problema de la *causa sui*, porque, como indicamos más arriba, creemos que esta forma de comprender la causalidad encierra una serie de consecuencias que hacen a las filosofías de Hegel y Spinoza indistinguibles respecto del punto que Althusser necesita distinguir para poder despojar, a través de la filosofía de Spinoza, a la dialéctica de Hegel del carácter teleológico que le atribuye.

Antes de avanzar, cabe recordar que la operación althusseriana tiene por envite una demarcación -apropiación- en Marx. La crítica a la dialéctica hegeliana consiste en un rodeo para señalar que una cierta lectura de Marx, aquella realizada por los humanistas e historicistas de la mano de un enfoque acerca de la dialéctica, encierra, explícita o implícitamente, una concepción teleológica del devenir de la sociedad capitalista.

Realicemos un breve balance de nuestro recorrido hasta aquí. A partir de la ontología diferencial que habitaba el pensamiento de Saussure, planteamos la existencia de dos estructuralismos, uno formalista y el otro inmanentista. Ubicamos a Althusser dentro de esta segunda vertiente porque, a partir del problema del término a doble función, echaba mano de la causalidad inmanente spinozista para pensar la determinación entre prácticas sociales. Así, situar a Althusser en el estructuralismo nos permitió precisar las preguntas que convocaban a la figura de Spinoza en su pensamiento.

El objeto de la operación althusseriana, cuyo resultado sintetiza el concepto de sobredeterminación, era constituir una noción que se propusiera como alternativa crítica al humanismo y el historicismo, en tanto ambos adoptaban la causalidad expresiva (leibniziana-hegeliana) como matriz para pensar la relación entre las prácticas que configuran al todo social actual. El concepto de sobredeterminación, de este modo, pretendía asir la irreductible eficacia de cada una de las prácticas que conforman al todo social de cara a su reproducción, así como precisar qué tipo de determinación existe entre ellas una vez que se acepta dicha irreductibilidad. Mostramos, posteriormente, que Althusser afirma que de la concepción que se tenga acerca del todo social, se sigue una forma de comprender la historicidad de dicho todo. Así, el concepto de sobredeterminación nos condujo al análisis del concepto de proceso sin sujeto ni fines.

Así como el concepto de sobredeterminación se proponía desligar al trabajo de Marx de aquellas interpretaciones que reducen la complejidad del todo social planteado por el

filósofo de Tréveris, el concepto de proceso sin sujeto ni fines se propone demarcarse de aquellas lecturas en que las subyace una concepción teleológica[349]del desarrollo temporal de la sociedad capitalista.

A través de la filosofía de Spinoza, Althusser se propone duplicar al trabajo de Hegel para indicar la tensión que lo habita. Esta tensión, señala Althusser, se produce entre la teleología que anida en el seno de la dialéctica de la mano de la negación de la negación y la propuesta hegeliana de pensar a la historia como un proceso que no tiene a la humanidad como su sujeto. Althusser indica de este modo la paradoja alojada en la dialéctica de Hegel: se trata de una forma de pensar un proceso, histórico en este caso, que no tiene a un sujeto como el centro que lo organiza y que, al mismo tiempo, hace a esta forma su sujeto. Es decir, como vimos en nuestro capítulo anterior, Althusser asegura que Hegel piensa a la historia como un proceso sin sujeto ni fines, pero hace a la vez a la dialéctica el sujeto de su despliegue. Allí es donde Althusser se apropia de la producción de Spinoza: se trata de operar con él para abstraer el carácter teleológico de la dialéctica de Hegel. Por lo cual, Spinoza debe plantear elementos con los que pensar un proceso sin sujeto ni fines.

El envite del rodeo por Spinoza es situar qué debe Marx a Hegel. Esta operación permite a Althusser quitar sustento a las lecturas humanistas e historicistas de Marx, toda vez que de ella debe emerger que la apropiación de la dialéctica realizada por estas corrientes del marxismo se apoya en lo que Marx rechaza de Hegel. En otras palabras, situar la deuda teórica de Marx con Hegel en el concepto de proceso sin sujeto es, a la vez, indicar qué rechaza el primero de la filosofía del segundo, cómo se desmarca de él. Y, justamente, si lo que toma es la perspectiva de la historia como proceso sin sujeto ni fines, los humanistas e historicistas continuarían leyendo a Marx a partir de una apropiación de Hegel que no es la realizada por el filósofo de Tréveris, puesto que pensarían a la historia como el despliegue de unos fines engendrados en sus albores, es decir, como el desarrollo de un sujeto. Así, la operación althusseriana sobre Hegel, vía Spinoza, es una apuesta teórico-política en el marxismo para rechazar algunas de las consecuencias que han producido en él ciertas lecturas de Hegel.

Ahora bien, a lo largo de este capítulo y del anterior, nos hemos detenido sobre la operación althusseriana. Hemos indicado que para Althusser la negación de la negación

[349] Vale recordar que por teleología apuntamos al supuesto de que la sociedad capitalista tiende de modo ineluctable hacia la solución de sus contradicciones, siendo esta solución engendrada en el seno de ella misma y necesariamente realizada.

como motor del movimiento de la dial®ctica en lo otro de s²ò, siendo esta f·rmula, en

en la filosofía hegeliana. Hemos planteado también que la sustancia spinozista, por ser causa de sí misma, afirma su identidad al establecer una infinidad de diferencias en su interior. Con lo cual nos preguntamos, ¿no se determina, también ella, estando en sí en lo otro de sí? Si este carácter es el que hace a la dialéctica hegeliana una finalista, ¿por qué no azota también a la sustancia de Spinoza? Pues bien, nuestra respuesta es que efectivamente lo hace, con lo cual Spinoza no constituye, en este punto, una alternativa a Hegel para pensar una dialéctica que no se transforme en el sujeto de sí misma[350]. Para fundamentar nuestra afirmación, nos detendremos sobre diversos planteos de la relación de Hegel con Spinoza que se focalizan en la autoproducción de la sustancia, que es lo que tiene por consecuencia, para nosotros, que ella no se pueda sustraer a aquello que según Althusser hace de la dialéctica, en Hegel, un sujeto.

Acerca de la contradicción

Para justificar la necesidad de abordar el trabajo de Macherey, vale recuperar una de las preguntas que se plantea, que consideramos absolutamente relevante, dado que toda nuestra interrogación circula en torno a los supuestos que la sostienen (la diferencia entre Spinoza y Hegel para pensar la dialéctica marxiana). Dice:

> Reconozcamos que Spinoza nos ayuda a plantear la siguiente pregunta, y le otorga un contenido: ¿qué es, o qué sería una dialéctica que funcione en ausencia de toda garantía, de manera absolutamente causal, sin una orientación previa que le fije desde el comienzo el principio de la negatividad absoluta, sin la promesa de que todas las contradicciones en las cuales se embarque se resuelvan por derecho, porque ellas llevan en sí mismas las condiciones de su resolución? (Macherey, 2006: 260).

Insistimos, nuestra hipótesis es que Spinoza no se distingue de Hegel para pensar un proceso sin sujeto ni fines, con lo cual no abre una vía para ayudarnos a pensar una dialéctica librada del carácter que aquellos que afirman la diferencia entre ambos filósofos le adjudican a la de corte hegeliano. Es decir, es porque Althusser, y aquí Macherey, distinguen a Spinoza de Hegel en este punto, que afirman que la dialéctica pensable a partir de la filosofía del primero se diferencia de la del segundo. Nuestro objeto entonces al acompañar a Macherey es fundamentar nuestra posición, señalando

[350] Más adelante plantearemos qué efectos tiene la operación althusseriana. Por ahora, anticipemos que a nuestro modo de ver, ella señala más los encuentros que las divergencias entre Hegel y Spinoza. De esta menera, nos abre a este último como un pensador de la dialéctica, tomando a ésta como un movimiento en el que toda determinación de un proceso se lleva a cabo deviniendo otra de ella misma. En otras palabras, la intervención de Althusser señala, según nuestra perspectiva, que Spinoza tematiza a la contradicción como el pulso de la sustancia, lo cual lo inscribe como uno de los fundamentos de la filosofía de Hegel.

que la autoproducción de la sustancia implica atribuirle aquellas propiedades que según Althusser hacen de la dialéctica hegeliana una teleológica.

Macherey hace suya la propuesta althusseriana: Spinoza permitiría pensar una dialéctica librada de la carga teleológica que le impone la filosofía de Hegel. ¿En dónde reside esta carga para Macherey? ¿En qué punto aparece? En la negatividad absoluta. Dicha negatividad aparecía en Althusser asociada a la idea del origen como aquello que permanece en el despliegue del proceso, como el origen o punto de partida que promete su fin como retorno. Nuestro argumento es que, aunque Spinoza rechace la idea de la negación como motor del movimiento, la sustancia, por ser causa de sí, deviene el resultado de ella misma, se constituye como el punto de partida y de llegada del proceso en el que actúa en los atributos y modos.[351]Así, aunque sin hacer del papel de la negatividad el núcleo de la argumentación, se repite para el caso de la sustancia lo que hacía de la dialéctica hegeliana una teleológica: el comienzo es a la vez el resultado, lo cual implica que el primero se reproduce en sí al efectuar diferencias en su interior o adquiere su identidad en su propio diferenciarse. Veamos entonces el modo en el Macherey atiende este problema.[352]

Escribe Macherey, en una cita que recuperaremos en su extensión porque organizará nuestra argumentación:

> uno puede preguntarse si, por una vía opuesta a la de la racionalidad clásica cuya abstracción y cuya limitación denuncia constantemente, no se alcanza un mismo efecto. En un caso, la contradicción es descartada desde el principio, a partir de las condiciones formales y de las reglas previas que rigen la exposición de lo verdadero; en el otro, es finalmente superada, al término de un camino laborioso y complicado en el curso del cual la contradicción, vuelta contra sí misma, se resuelve en la afirmación de un sujeto de verdad, efectivo porque extrajo de sí todas las limitaciones posibles e infinito porque las supero: así es como devino absoluta posición de sí. En los dos casos, hay racionalidad en relación con un sujeto que encuentra en sí con qué suprimir toda negatividad y garantiza así la preeminencia de lo verdadero: sólo que, en la representación anterior que Hegel combate, ese sujeto es un sujeto finito, constituido ya en totalidad en el comienzo, realizado en un principio completamente positivo, y es su permanencia la que se asegura la coherencia o el orden de la demostración; mientras que, en el desarrollo hegeliano, es un sujeto infinito que no es él mismo sino al término del proceso que lo realiza, y cuyo movimiento refuta toda condición previa (Macherey, 2006: 252).

El sujeto infinito hegeliano es para Macherey la garantía del lugar en el que el movimiento desembocará. Macherey vincula inseparablemente el tipo de sujeto que constituye al proceso hegeliano y la teleología que dicho proceso lleva inscripta. En

[351]Breton afirma que Spinoza y Hegel comparten la idea de *causa sui*. Cfr. Breton, 1983: 85-6.

[352] Por supuesto, no sugerimos que Macherey se plantee nuestro mismo interrogante, sino que su texto aborda múltiples cuestiones que pueden contribuir a avanzar sobre él.

otras palabras, afirma que porque el sujeto hegeliano es como es, el proceso de su constitución es teleológico.[353]Sin embargo, no es esta la posición de Althusser, toda vez que no es lo mismo decir que la teleología inscripta en la dialéctica hegeliana radica en que el Fin esté presente en el Origen, que decir que ella es teleológica porque promete un Fin con ciertas características (en el que no hay ya contradicciones). En el caso de Macherey, sería posible rechazar su argumentación demostrando que Hegel no afirma que la finalidad a la que tiende el proceso de la Idea Absoluta sea el estadio en el cual ya no existen contradicciones, puesto que de ser ese el caso, entonces su dialéctica no sería teleológica.[354]Como decíamos más arriba, el sujeto hegeliano es para Macherey la resolución de todas las contradicciones. Y este es sujeto es la finalidad del desarrollo del proceso:

> A través de todas sus vicisitudes, el devenir de lo verdadero es retorno a sí del concepto: hay un sentido, y así es racional. Sus etapas preliminares, por más alejadas que estén de esta culminación, constituyen su anticipación y su anuncio. En eso consiste específicamente el idealismo hegeliano: en esa garantía que el espíritu se da a sí mismo -engendrándose como su propio contenido- de que su movimiento va a alguna parte, donde él se sostiene ya de alguna manera, dado que es sujeto que se actualiza, volviendo a sí a través del ciclo de todas sus manifestaciones (Macherey, 2006: 253)

Como vimos, Althusser suscribe a esta posición. Sin embargo, lo que queremos destacar es que el lugar al que vuelve el movimiento del concepto es al sujeto, que es a su vez la resolución de todas las contradicciones. La finalidad del proceso es, de este modo, esta resolución de toda contradicción. Como propusimos más arriba, Macherey liga el carácter del sujeto con la teleología del proceso.

De cara a nuestro trabajo, no es lo que sostiene Macherey lo que nos interesa, sino lo que ilumina lo que el filósofo francés rechaza. El punto, justamente, es que Althusser no afirma que la teleología inscripta en la dialéctica de Hegel reside en que su finalidad es la resolución de toda contradicción, sino que lo que la convierte en un proceso teleológico es esta permanencia del proceso en sí, permanencia que produce su propio enriquecimiento y que sin embargo conserva la simplicidad de la contradicción esencial como igual a sí misma en este enriquecimiento. Es decir, Macherey muestra por la negativa aquello que Althusser destaca: no es tan importante que el recorrido del proceso tenga como fin la ausencia de contradicciones, como que este proceso permanezca simple en sí, incluso si el lugar al que fluye este retorno es también una

[353] Cfr. Macherey, 2006: 254.
[354]Insistimos, porque Macherey afirma que la dialéctica es teleológica *ya que* tiende hacia un Fin en el que no hay contradicciones. Luego, si en el Fin no hay contradicciones, entonces la dialéctica no es teleológica.

división. Así, la argumentación de Althusser no puede ser rechazada mostrando que la Idea Absoluta es la plenitud de las contradicciones mismas,[355] como ocurre para el caso de Macherey. *Sin embargo, consideramos relevante la posición de este último porque nos pone delante de que la permanencia del proceso en su propio seno no alcanza para diferenciar a Hegel de Spinoza.* Escribe Macherey:

> En el caso de Hegel, es la presentación de lo absoluto como sujeto, que vuelve él mismo a sí mismo en un discurso exhaustivo, lo que permite desarrollar en él todas las contradicciones de las que es capaz y, a través de ellas, conducir al espíritu hasta su realización efectiva. En los dos casos [Macherey refiere a Descartes: R.S.], el método que conduce a lo verdadero es la resolución de las contradicciones en tanto ellas pertenecen a un sujeto (é) Spin lógico que sirve de apoyo a la proposición verdadera y atestigua su carácter no contradictorio o le permite explicitar, y por lo tanto resolver, todas las contradicciones que ésta lleva en sí (Macherey, 2006: 210)

Macherey muestra por la negativa que, para separar a Hegel de Spinoza en este punto, es menester achacarle al primero el retorno del proceso de la Idea Absoluta a una plenitud sin contradicciones, porque, decimos nosotros, no alcanza para esta empresa la afirmación de que el proceso permanece en sí, ya que ambos filósofos lo comparten.[356] En otras palabras, tanto la sustancia como la Idea Absoluta se autoproducen, y porque lo hacen permanecen en sí al establecer diferenciaciones en su interior. Esto implica que al seguirse de ellas efectos, estos efectos encierran en sí mismos algo más que ellos mismos, la sustancia y la Idea Absoluta, respectivamente. Pues bien, esta autoproducción, que supone una cierta forma de trascendencia en la inmanencia, hace tanto de la sustancia como de la Idea Absoluta un pulsar como algo más que lo que ellas ponen. Sea que se piense como un permanecer del proceso en sí en su diferenciarse o como un exceso de la sustancia o la Idea respecto de sus efectos, lo que ellas comparten

[355] Esto es lo que señalan Dunayevskaya, 2012: 221 y Cesarale, 2015: 380. El propio Hegel lo afirma de este modo. Cfr. Hegel, 1982 TIII: 474, 485 y ss.

[356] En este sentido nos orienta el texto *unidad* de la Pe¶a Gar Substancia en Spinoza nos parece muy sencilla; Spinoza no quiere decir, con «Substancia una», «Substancia-orden», por las razones que hemos visto, sino que, simplemente, querría decir que *no hay más* substancias que una (que es *única).* El desarrollo del concepto de Substancia, en las primeras proposiciones de la *Ética,* conduce directamente a la negación de que haya *varias* «cosas en sí», pero *no* conduce, de ningún modo, a la afirmación de que esas substancias negadas se integren en un «orden armonioso de atributos». En la realidad infinita pasan infinitas cosas de infinitos modos, pero no hay «otra» realidad «independiente», fuera de ella, en la que pasen también infinitas cosas de infinitos modos... sólo que *al margen* de la primera: pues, si las cosas que pasan son efectivamente *infinitas,* no hay lugar para *otra* realidad infinita. La realidad espiritual y la realidad corpórea, por ejemplo, no son «dos» realidades en ese sentido. Afirmar la unidad de la Substancia deja de ser una constatación trivial (algo así como «sólo hay lo que hay») cuando se la entiende como una *negación* de otras afirmaciones (la de que la substancia divina, por ejemplo, es «otra cosa» que la Substancia extensa, o la Substancia pensante, o la de que Espíritu y Materia son «Substancias» distintas). Espíritu y Materia corpórea no «se reducen» uno a otro (no es «todo espíritu» ni «todo cuerpo»), pero están en el mismo plano». Nada *trasciende* a nada ò (Pe¶a-100) La sustancia permanece en sí porque no podría no hacerlo, toda vez que no hay otra realidad que no sea la de la sustancia. De ahí, decimos nosotros, que Macherey introduzca la calidad de esta sustancia única para diferenciar a Spinoza de Hegel.

es que son tanto punto de partida como resultado de su proceso, pues son la consecuencia de su propia actividad. Con lo cual, ambas son un elemento que recorre sin salir de sí mismo su entero proceso de determinación, lo cual les impone cargar con los atributos que, según Althusser, pertenecen al Sujeto. De ahí, decimos nosotros, que Macherey necesite introducir una cierta característica a la permanencia o exceso de la Idea Absoluta a sí misma para poder diferenciarla de la sustancia spinozista. Detengámonos entonces sobre el modo en el que Macherey entiende esta autoproduccion de la sustancia y su diferencia con la de la Idea Absoluta hegeliana.

Escribe Macherey:

> La eternidad en el sentido spinozista es esencialmente causal: pertenece al infinito que tiene su causa en sí, fuera de toda posibilidad de un desarrollo finalizado. La substancia difiere entonces fundamentalmente del espíritu hegeliano: no se puede decir que ñest§ junto a s²ò, en la medida en cual se afirma simultáneamente, fuera de toda determinación temporal, en todas sus afecciones, sin que éstas constituyan -como hemos visto- el sistema ordenado de su manifestación. Este acto es eterno, ya que no depende, de ninguna manera, de un movimiento de actualización que reduciría su desarrollo a condiciones de un infinito en potencia. La eternidad es la ausencia de fines (é) Es substancia está eternamente presente en sus afecciones y no puede ser pensada fuera de ellas, como tampoco ellas pueden ser pensadas sin ella. Es precisamente esta inmediatez de la relación de lo infinito con lo finito lo que prohíbe reflejar esa relación como una relación finalizada, y la substancia como el sujeto absoluto que se refleja en ella (Macherey, 2006: 257).

El pasaje que citamos resulta fundamental porque pone en tela de juicio nuestra argumentación. Al mismo tiempo, especifica qué condiciones no debe reunir la sustancia si no se la quiere cargar con un carácter teleológico. Macherey señala que la sustancia no está junto a sí, y es justamente su estar junto a sí lo que creemos nosotros que la iguala, en este punto, con lo absoluto en Hegel. Veamos entonces esta cuestión.

Dijimos que la sustancia se autoproduce. Afirmamos que para así hacerlo, debe permanecer en sí al causar las determinaciones que se siguen de ella. Si lo que tiene por resultado la actividad de la sustancia es a ella misma, entonces, deducimos nosotros, en sus afecciones se produce algo más que estas afecciones; lo que se produce es la sustancia misma como potencia absoluta de la que se siguen infinitos atributos y modos. De ahí la permanencia en sí misma por parte de la sustancia.

Macherey distingue al espíritu hegeliano[357]de la sustancia spinozista porque le atribuye al primero un desarrollo temporal. El espíritu retorna a sí tras poner determinaciones,

[357] Aunque se refiera al espíritu, consideramos que su comentario rige igualmente para la Idea Absoluta, puesto que también ella afirma su identidad como retorno a sí de su diferenciarse. Al respecto, escribe

deviniendo lo que es en potencia. Es decir, actualizando aquello que tenía en germen. De ahí que el espíritu llegue, arribe a sí después de haberse determinado de múltiples formas. De este modo, está junto a sí tras haberse separado de sí.

Macherey encuentra que la eternidad spinozista desarma esta matriz dado que se desmarca del carácter temporal que el filósofo francés atribuye al despliegue del espíritu hegeliano. Esto es, el espíritu estaría junto a sí al resolver todas sus contradicciones, retornando a su propio seno. La sustancia spinozista, por ser eterna afirmación simultánea de todas sus afecciones, carecería de este desenvolvimiento temporalmente ordenado, con lo cual no tendría sentido adjudicarle un retorno a su propio elemento, toda vez que no es más que estas afecciones simultáneas. Es decir, la sustancia spinozista no volvería jamás a sí, no tendría mayor existencia que sus afecciones, mientras que el espíritu hegeliano, por volver a sí, por estar junto a sí, detentaría de algún modo una determinación propia por fuera de sus manifestaciones. Es decir, ofrecería un carácter trascendental respecto de sus manifestaciones. El desarrollo temporal perseguiría entonces alcanzar este elemento propio del espíritu. Por el contrario, la sustancia spinozista carecería de determinación propia por fuera de las afecciones en las que existe, siendo ñnad simult§neamente, fuera de toda determinaci lo cual no puede estar junto a sí porque por principio carece de este sí.

Ahora bien, si la sustancia es *causa sui*, y por lo tanto es el resultado de su propia actividad, ¿cómo puede no estar junto a sí? Aunque no se trate de un desarrollo ordenado en el que unas determinaciones engendran a otras, el hecho de que en las afecciones de la sustancia lo que se produzca como resultado no sean solo estas afecciones sino a la vez la sustancia como aquello de lo que siguen las afecciones, hace de la sustancia lo que permanece como algo más respecto de los efectos que se siguen de ella.

Si la sustancia existe en su actividad, a la vez, en la actividad existe la sustancia, con lo cual es tanto lo que produce sus determinaciones como el resultado de esta producción. Por esto mismo, la sustancia, decimos nosotros, está junto a sí; ella existe en sí misma

---

Rodolfo Mondolfo en el pr·Allo Idea, *qua la lógica alcanza como* Cainze con oi a de la *supremo grado perfecto, se opone luego la* naturaleza *como negación, y a ésta el* espíritu *como negación de la negación. La* Filosofía de la Naturaleza *y la* Filosofía del Espíritu *se presentan por lo tanto como segunda y tercera partes del sistema en la* Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, *aplicándose siempre —no sólo en la relación mutua, sino también en la estructura interior de cada parte— esa forma dialéctica que hemos visto en la lógica, y que para Hegel es la forma propia de todo conocimiento filosófico* ò (Hegel, 1982 TI: 2-1035). Cfr. Althusser, 2012: 1

simultáneamente con y en los atributos y modos que se siguen de ella. Por eso mismo, permanece en sí junto con los efectos que pone.

Nuevamente, por más que no se trate de un desarrollo temporal, la sustancia es al mismo tiempo la que produce determinaciones, punto de partida,[358] así como lo que resulta de esta actividad,[359] con lo cual es lo que alcanza su identidad al establecer sus afecciones y al mismo tiempo su identidad es esta actividad. No se trata, entonces, de que se pueda distinguir a Hegel de Spinoza, en este punto, por el papel que juega el orden de la determinación en la filosofía del primero, sino de que, en tanto ambos afirman la autoproducción de lo absoluto como su condición, tanto la sustancia como la Idea están junto a sí como actividad de producirse, y como producto de esta actividad. Se alcanzan a sí mismas al producir lo otro de ellas mismas, permanecen en sí en lo otro de sí.[360]

Nuestro modo de enfocar la autoproducción de la sustancia se sigue del argumento del propio Macherey. Dice este filósofo:

> esta afirmación absoluta de sí que constituye la substancia, no puede ser la forma vacía del Uno que sólo sería Uno, o que no sería, si se puede decir, más que un Uno: ella es esa realidad infinitamente diversa que comprende todos los atributos y que se expresa en su infinitud. Esa realidad no es la de un Ser que encerraría la totalidad en virtud de una donación inicial, sino que es primero la de un movimiento irresistible por el cual los atributos pasan y se unifican en la substancia que se los apropia. No hay más que una substancia, pero comporta una infinidad de atributos: su unidad es incomprensible fuera de esta diversidad infinita que la constituye intrínsecamente. Resulta de ello que la substancia tiene la multiplicidad en sí y no fuera de sí (ése es lo que Hegel ignoró), la consecuencia de que la identidad de la substancia y de sus atributos no es formal y abstracta, sino real y concreta. Ésta se desarrolla en una doble relación: la que liga a la substancia con sus atributos, sin los cuales ella sería un ser vacío al que no podría reconocérsele sino un mínimo de realidad, y no el máximo que le pertenece; la que liga a los

[358] El propio Macherey *causa sui*, tal como se nos presenta primero en una o la definición geométrica, al principio del libro I de la *Ética*, es algo que se aproxima al Ser en el sentido hegeliano: noción precaria y como tal insostenible que habrá que transformar para comprenderla y dominarlaò (Macherey, 2006: 76). Por lo demás, Peña García dice que la Ética es Dios en tanto indeterminación. Cfr. Peña García, 1974: 89.

[359] También nos apoyamos aquí en el *causa sui*, no carece de causa, sino que está, por el contrario, absolutamente determinado por sí mismo: los atributos son justamente las formas de esta determinación (é) Así, engendrada en su eficiente interna, la substancia es también causa de sí: está claro entonces que la substancia no es un absoluto inmediato, puesto que debe ser deducida, incluso si debe serlo a partir de sí mismaò (Macherey, 2006: 121-122). Por lo demás, vale señalar que cuando decimos que la substancia ocupa el lugar de lo absoluto en la filosofía de Spinoza, nos apoyamos también en Macherey.

[360] El movimiento de afirmación de la sustancia en la puesta de lo otro de sí, es sostenido por Macherey: ñla existencia de los atributos en la substancia, indiferente que resulte de una igualdad simplemente formal: es una identidad concreta, que es identidad en la diferencia. Por eso los atributos son necesarios para la determinación de la substancia, cuya causalidad interna expresan y realizanò (Macherey,

> atributos con la substancia, fuera de la cual ellos existirían negativamente, como opuestos (Macherey, 2006: 129-30).

Efectivamente, esto es lo que consideramos como exceso de la sustancia respecto de sus determinaciones o su permanencia en sí. La sustancia es el proceso de unificación de la infinidad de atributos y modos que ella efectúa, actividad sin la cual no existiría. A la vez, la sustancia es la irreductible infinitud en la que existe, no su vacía identidad consigo misma por fuera de esta infinitud. Afirmar que la sustancia consiste en un exceso respecto de sus afecciones no supone decir que las trasciende absolutamente o que posee una forma de manifestación propia que la separa de sus atributos y modos. La sustancia se constituye como exceso o como retorno en tanto consiste en este proceso de unificación de estos atributos y modos, tal como lo pone Macherey. Esta unificación, para nosotros, tiene por condición que en cada forma de ser en que la sustancia se efectúa, se produzca ella misma como potencia absoluta de producir efectos. Con lo cual, la sustancia permanece como un pulsar en todas las determinaciones que efectúa. Por eso decimos también que Spinoza antecede a Hegel en hacer del punto de partida del movimiento el receptáculo de las formas posteriores en las que este punto de partida existe, o en que el comienzo del movimiento de lo absoluto es a la vez su resultado. Siendo esto así, no encontramos la diferencia que sostiene Althusser entre Spinoza y Hegel como condición de una posible crítica, apoyada en la filosofía del primero, del carácter teleológico de la filosofía hegeliana, puesto que este carácter teleológico es identificado allí donde Hegel y Spinoza comparten la concepción acerca del proceso de la sustancia y de la Idea Absoluta: el origen permanece idéntico a sí en la infinita multiplicidad de manifestaciones en las que existe.

Escribe Macherey respecto del pasaje entre presentar ese pasaje como una inversión, o como el desarrollo de una contradicción, la misma que identifica en la substancia su unidad absoluta y la multiplicidad infinita de sus esenciasò (Macherey, 2006: 134). No en autoproducción de la sustancia que la que aquí brinda Macherey: ella consiste en el desarrollo de la contradicción entre su unidad[361] absoluta y la multiplicidad infinita de

[361] Spinoza escribe en la carta 50 a Jelles: ñDios no único; respondo que una cosa puede ser llamada una o única solamente con respecto a la existencia, pero no a la esencia; pues no concebimos las cosas numéricamente, sino después que han sido reducidas a un género común (é) Pero, puesto que la esencia misma de Dios no podemos formarnos una idea general, es cierto que aquel que llama a Dios uno o único, no tiene de Dios ninguna idea verdadera, o habla de él impropi determinación de cantidad no incumbe a dios, por lo cual no podemos decir que es uno o único en el sentido numérico (veremos esto con mayor detenimiento). Sin embargo, decimos que dios es único o uno en el sentido de que no hay otra sustancia que no sea él, no hay más que dios, no hay otra realidad que

sus esencias. Esta contradicción implica que la sustancia es la actividad de diferenciarse infinitamente, a la vez que la unificación de esta multiplicidad.

Como dijimos anteriormente, la sustancia es así comienzo y resultado: comienzo en tanto ella es la que se produce a ella misma y por tanto se tiene por condición; resultado en tanto no existe como lo que es sino en la actividad de diferenciarse en infinitos atributos y modos. Unificación de lo múltiple y multiplicidad de lo Uno, contradicción en la que ella consiste. En tanto es este pasaje el que la define, la sustancia permanece como lo que es al producir lo que ella no es o se unifica a sí misma en el momento en el que se separa de sí, en el que adquiere existencia como infinita multiplicidad en su interior. Por eso dice Macherey que consiste en el desarrollo de una contradicción. Pero entonces ella resulta identificable como tal en cada una de las determinaciones en las que toma forma, como un elemento distinto de los efectos en los que, sin embargo, existe. En ese sentido, se constituye como el hilo que unifica la infinita multiplicidad de formas que determina. Siendo esto así, también ella, como la negación de la negación, está en sí misma en lo que ella no es, deviene igual a sí misma. Si deviene igual a sí misma, decimos nosotros, porta los atributos que hacen a la negación de la negación el sujeto del proceso de despliegue que gobierna. Si la sustancia alcanza su identidad al poner atributos y modos, sin embargo también los antecede, porque es en tanto sustancia que es la causa de estos atributos y modos.[362]Es así principio y resultado; antes de llegar a ser sustancia, en el acto de determinar atributos y modos (pues recordemos que la causa, por ser inmanente, no existe antes de efectuarse), era ya la sustancia, puesto que no podría ser causa de sí si no resultara identificable como aquello que actúa como determinante. Con lo cual, la identidad de la sustancia es tanto un presupuesto como un resultado de su actividad. De ahí, decimos nosotros, la sustancia ya es lo que es antes de llegar a ser lo que es y este proceso nunca se detiene ya que ella se reproduce como exceso en cada una de las determinaciones que toma.[363]Del hecho de ser-lo-que-llega-a-ser se desprende que encierra el carácter que hace a la negación de la negación un movimiento teleológico: en el inicio de su movimiento actúa ya el fin que este movimiento debe engendrar o, en otras palabras, el entero proceso está gobernado

---

dios. En ese sentido, como sostiene Peña García, dios es la única realidad. Al respecto, escribe Macherey: ñNo hay m§s que una substancia, pero comporta una i
fuera de esta diversidad infinita que la constituye intrínsecamente. Resulta de ello que la substancia tiene
la multiplicidad en s² y no fuera de s², y, por t
(Macherey, 2006: 130)

[362] Recordemos que Spinoza dice en la Proposición I de la Primera Parte de la *Ética* ñ*Una substancia es anterior, por naturaleza, a sus afecciones* ò (Spinoza, 2005: 18)

[363] Otro modo de decir que, en tanto *causa sui*, necesariamente está *junto a sí*.

por el término que debe producir. No vemos, entonces, que lo que Althusser identificaba como el corazón del carácter teleológico de la dialéctica hegeliana se presente de otro modo en Spinoza, incluso cuando la negación de la negación no sea el motor del movimiento. La sustancia se reproduce a sí misma constantemente, produciéndose como algo otro respecto de los atributos y modos en los que existe. Así, es ella la que recibe estas determinaciones, y solo en este recibir asume su identidad consigo misma. Del otro lado, no existe antes ni sin recibir esas determinaciones. Por eso decimos que ella cosiste en esta permanente actividad de distinguir en su interior formas de ser, a la vez que reproducirse como otra respecto de estas mismas formas; punto de partida y resultado.

Nuestra interpretación va de la mano de las siguientes palabras de Deleuze:

> 1) Los atributos en Spinoza son realmente distintos, o son concebidos como realmente distintos. En efecto, tienen razones formales irreductibles; cada atributo expresa una esencia infinita como su razón formal o su cosidad. Los atributos se distinguen pues «cosidativamente», formalmente: son ciertamente substancias, en un sentido puramente cualitativo; 2) Cada uno atribuye su esencia a la substancia como a *otra cosa.* Una manera de decir, que, a la distinción formal entre atributos, no corresponde división alguna en el ser. La substancia no es un género, los atributos no son diferencias específicas: no hay pues substancias de *igual* especie que los atributos, no hay substancia que sea *la misma cosa (res)* que cada atributo *(formalitas);* 3) Esa «otra cosa» es, pues, *la misma para* todos los atributos. Más aún: es *la misma que* todos los atributos. Esta última determinación no contradice en nada la precedente. Todos los atributos formalmente distintos son relacionados por el entendimiento a una substancia ontológicamente una. Pero el entendimiento sólo reproduce objetivamente la naturaleza de las formas que aprehende. Todas las esencias formales forman la esencia de una substancia absolutamente una. Todas las substancias calificadas forman una sola substancia desde el punto de vista de la cantidad. De manera que los atributos mismos tienen a la vez la identidad en el ser, la distinción en la formalidad; ontológicamente uno, formalmente diverso, tal es el estatuto de los atributos. A pesar de su alusión al «fárrago de distinciones peripatéticas», Spinoza restaura la distinción formal, asegurándole incluso un alcance que no tenía en Scoto. *Es la distinción formal la que da un concepto absolutamente coherente de la unidad de la substancia y de la pluralidad de los atributos, es ella la que da a la distinción real una nueva lógica*. (Deleuze, 1999: 58-59)

Según Deleuze, Spinoza, a través de la distinción formal, que consiste en una crítica a las distinciones cartesianas que inmediatamente abordaremos, concilia la unidad de la sustancia y la pluralidad de los atributos.

La forma de existencia de la sustancia es la pluralidad infinita de sus atributos, pero esta pluralidad es el modo en el que se da la sustancia una. La sustancia, como dice Deleuze, es todos los atributos, y por serlo, es otra cosa respecto de cada uno de ellos y la misma para todos. Es decir, es lo que se expresa como otra cosa que los atributos que le

adjudican infinitas esencias. Esta ñotra irreductible, la reproducción infinita de la sustancia como algo más que los efectos que de ella se siguen, cuya forma de existencia son a la vez estos mismos efectos. Nuestro punto es que la distinción entre sustancia, atributos y modos, hace de la primera una constante que se sostiene como exceso en el proceso en que se efectúa, y así, en tanto *causa sui* se tiene por objeto. De esta realidad se sigue que la sustancia es tanto el punto de partida como el resultado de su movimiento, con lo cual es el término que se alcanza desde el punto de partida mismo. Nuevamente, si este carácter es el que convierte a la dialéctica hegeliana en teleológica, la sustancia goza de la misma suerte.

Consideramos pertinente reproducir, para darle mayor solidez a nuestra argumentación, qué entiende Spinoza según Deleuze por distinción formal, dado que es esta distinción la que lo autoriza a reunir la infinita multiplicidad y la unidad de la sustancia, hecho que resulta el fundamento de nuestra afirmación. Esto es, resta por explicar la necesidad de la sustancia una frente a la multiplicidad de los atributos que la conforman.[364]

Spinoza parte de las distinciones hechas por Descartes, quien explícitamente afirma que solo existen substancias y modos, definidos como aquello que es en sí y aquello que es en lo otro, respectivamente. Descartes asevera que existen tres distinciones fundamentales: las reales, las modales y las de razón. La distinción real se refiere a la que existe entre sustancias, siendo el criterio que la autoriza la posibilidad de que una cosa pueda ser concebida clara y distintamente sin el concepto de la otra. La distinción modal es la que existe entre una sustancia y un modo, que es la forma de actuar o de ser de la sustancia, sin la cual no puede ser ni ser concebida, o aquella existente entre diversos modos de una misma sustancia. Por último, la distinción de razón se da entre la sustancia y los atributos, que se establece entre una sustancia y el atributo que permite conocerla clara y distintamente.[365]

La pregunta que se abre, y que Spinoza responde, según Deleuze, con el concepto de distinción formal, es la siguiente: ¿Qué ocurre si hay más de una sustancia con el mismo atributo? ¿Cómo distinguirlas? Pues si más de una sustancia posee el mismo atributo, el

[364]Este exceso de la sustancia es el que nos autoriza a decir que ella permanece la misma al tomar infinitas determinaciones. Esta permanencia es la que hacía de la dialéctica el sujeto de su propio movimiento. De ahí que lo que venimos haciendo en el acompañamiento a los intérpretes de Spinoza sea defender la existencia de este exceso de la sustancia respecto de sus efectos, puesto que es él el que nos autoriza a tratarla como lo que permanece en sí en lo otro de sí, no distinguiéndose del pulsar de la dialéctica hegeliana.

[365] Es decir, que el atributo fundamental es el que permite distinguir a una sustancia de otra, siendo aquello que constituye la esencia de la sustancia y con lo cual todas las otras propiedades de ella están relacionadas. Para la reconstrucción de las distinciones cartesianas seguimos a Gainza, 2011: 131 y ss.

único camino abierto para diferenciarlas es recurrir a los modos, pero éstos son afecciones que no son en sí sino en la sustancia que ahora deberían permitir distinguir. De ahí que seamos reconducidos hacia atrás y debamos aceptar la posibilidad de que haya más de una sustancia con el mismo atributo fundamental cuyo criterio de distinción sea meramente numérico. Lo cual se resume en la posibilidad de que exista más de una sustancia con el mismo atributo. Por eso Spinoza concluye que en la teoría cartesiana la distinción entre sustancias, real, es sostenida por la distinción numérica entre ellas. La distinción real es numérica.

El error en la argumentación de Descartes, es señalado por Spinoza en el Escolio II a la Proposición 9 de la Primera Parte de la *Ética.* Escribe:

> *1)* que la verdadera definición de cada cosa no implica ni expresa nada más que la naturaleza de la cosa definida. De lo cual se sigue esto: *2)* que ninguna definición conlleva ni expresa un número determinado de individuos, puesto que no expresa más que la naturaleza de la cosa definida. Por ejemplo, la definición de un triángulo no expresa otra cosa que la simple naturaleza del triángulo, pero no un determinado número de triángulos. *3)* Debe notarse que se da necesariamente alguna causa determinada de cada cosa existente. *4)* Por último, debe notarse que esa causa, en cuya virtud existe una cosa, o bien debe estar contenida en la misma naturaleza y definición de la cosa existente *(ciertamente, porque el existir es propio de su naturaleza),* o bien debe darse fuera de ella. Sentado esto, se sigue que, si en la naturaleza existe un determinado número de individuos, debe darse necesariamente una causa en cuya virtud existan esos individuos, ni más ni menos. Si, por ejemplo, existen en la naturaleza veinte hombres *(que, para mayor claridad, supongo existen a un tiempo, y sin que en la naturaleza haya habido otros antes),* no bastará *(para dar razón de por qué existen veinte hombres)* con mostrar la causa de la naturaleza humana en general, sino que además habrá que mostrar la causa en cuya virtud no existen ni más ni menos que veinte, puesto que *(por la Observación 3)* debe haber necesariamente una causa de la existencia de cada uno. Pero esta causa *(por las Observaciones 2 y 3)* no puede estar contenida en la naturaleza humana misma, toda vez que la verdadera definición del hombre no implica el número veinte; y de esta suerte *(por la Observación 4),* la causa por la que esos veinte hombres existen, y, consiguientemente, por la que existe cada uno, debe darse necesariamente fuera de cada uno de ellos; y por ello es preciso concluir, en absoluto, que todo aquello de cuya naturaleza puedan existir varios individuos, debe tener necesariamente, para que existan, una causa externa ò Spinoza, 2005: 21-22).

La existencia de una cierta cantidad de una determinación tiene una causa, cuya especificidad radica en que no se sigue de la definición de la determinación en cuestión. Luego, deduce Spinoza, ésta es externa a la definición causal.

La sustancia existe necesariamente, pero de la definición de la sustancia no se sigue de ningún modo la existencia de un número determinado de sustancias. Luego, dicha existencia cuantitativa debería ser causada por algo exterior a la sustancia. Ahora bien, dicha exterioridad es imposible a la sustancia, que es *causa sui*. Luego, las sustancias,

deduce Spinoza, no pueden ser distinguidas numéricamente: no puede haber más de una sustancia con el mismo atributo, lo cual era afirmado por Descartes. Resume Deleuze:

> El argumento del escolio 8 se presenta pues bajo la forma siguiente: 1) la distinción numérica exige una causa exterior a la que remite; 2) luego es imposible aplicar una causa exterior a una substancia, en razón de la contradicción contenida en tal uso del principio de causalidad; 3) dos o más substancias no pueden pues distinguirse *in numero*, no hay dos substancias de igual atributo. El argumento de las ocho primeras demostraciones no tiene la misma estructura: 1) dos o más substancias no pueden tener el mismo atributo, porque deberían distinguirse por los modos, lo que es absurdo; 2) una substancia no puede tener, pues, una causa externa, no puede ser producida o limitada por otra substancia, porque ambas deberían ser de igual naturaleza o tener el mismo atributo; 3) no hay, pues, distinción numérica en una substancia de algún atributo, «toda substancia es necesariamente infinita». (Deleuze, 1999: 28).

Dado que la distinción numérica no es real, hasta aquí, no puede haber más que una sustancia por atributo. Pero Spinoza se propone demostrar, no que no hay más que una sustancia por atributo, sino que hay una sola sustancia para todos los atributos. Esta operación se realiza partiendo de que hay distinción real entre atributos.

Si sabemos que la distinción numérica no es real, puesto que supondría una causa externa a los atributos, que son infinitos en su género, luego esta distinción real no puede ser numérica. Si no puede haber múltiples sustancias ni atributos, la distinción que cabe es, siguiendo a Deleuze, formal. La sustancia ya no se distingue cuantitativamente, sino cualitativamente, por atributos realmente diferentes. Apunta Deleuze:

> Ahora bien, las diez primeras han mostrado esto: *no siendo real la distinción numérica, toda substancia realmente distinta es ilimitada e infinitamente perfecta; inversamente, no siendo numérica la distinción real, todas las substancias infinitamente perfectas componen una substancia absolutamente infinita de la que son los atributos; lo infinitamente perfecto es, pues, la propiedad de lo absolutamente infinito, y lo absolutamente infinito, la naturaleza o razón de lo infinitamente perfecto.* De aquí, la importancia de estas primeras demostraciones, que nada tienen de hipotético. De donde la importancia de las consideraciones acerca de la distinción numérica y la distinción real (Deleuze, 1999: 68)

Si los atributos son realmente distintos, no son numéricamente distintos. Se trata de formas infinitamente perfectas de ser, de cualidades realmente distintas. Hasta aquí arribamos a la infinita multiplicidad. ¿Pero por qué esta multiplicidad se predica de la sustancia una? ¿Por qué estas sustancias infinitamente perfectas, los atributos, componen una sustancia absolutamente infinita? Porque se trata de distinciones que no son numéricas, que no pueden implicar una cantidad de sustancias correspondientes porque esto haría necesario que la sustancia tenga una causa exterior que explique su cantidad, lo cual contradice la definición de sustancia (la del propio Descartes también),

que es aquello que es y se concibe por sí. Luego, la sustancia es una y contiene esta multiplicidad de calidades, de atributos. Escribe Deleuze:

> La irreductibilidad de los atributos no solamente prueba sino que constituye la no-imposibilidad de Dios como substancia única que tiene todos los atributos. No puede haber contradicciones allí sino entre términos de los que uno, al menos, no es concebido por sí. Y la compatibilidad de los atributos no se funda, en Spinoza, en una región del entendimiento divino superior a las relaciones lógicas mismas, sino que *en una lógica propia a la distinción real.* Es la naturaleza de la distinción real entre atributos la que excluye toda división de substancias; es esa naturaleza de la distinción real la que conserva a los términos distintos toda su positividad respectiva, prohibiendo definirlos en oposición el uno con el otro, y refiriéndolos todos a una misma substancia indivisible. Spinoza parece ser el que más lejos va en el camino de esta nueva lógica: lógica de la afirmación pura, de la cualidad ilimitada, y, por allí, de la totalidad incondicionada que posee todas las cualidades, es decir lógica del absoluto. Los atributos deben ser comprendidos como los elementos de esta composición en el absoluto. (Deleuze, 1999: 73)

El argumento de Deleuze, aquí, va para nosotros en la línea del de Macherey. Esta lógica del absoluto es la que hace que la sustancia sea a la vez única y múltiple. Múltiple porque no existe allende los atributos sino que, en palabras de Deleuze, se compone de ellos. Única porque consiste en la unificación de lo múltiple, unificación que escapa a toda determinación cuantitativa.

Ahora bien, la sustancia es a la vez única y múltiple, decimos nosotros, porque es *causa sui*. No podría detentar esta última condición sin conformarse como la identidad concreta de la diferenciación de los atributos. Pero, agregamos, no puede afirmarse como la unicidad de lo múltiple sin mantenerse como el receptáculo de sus propias determinaciones, como algo más que los efectos que se siguen en ella. Siendo esto así, sin ser origen y resultado, atributo que hace a la dialéctica hegeliana, para Althusser, una teleológica.

En resumidas cuentas, para nosotros, la distinción formal que Deleuze piensa como la lógica de lo absoluto presentada por Spinoza, acerca a Hegel al planteo del filósofo holandés. De ahí que socave la diferencia entre ambos que es menester sostener para hacer de la filosofía de Spinoza el instrumento de producción teórico que permite, por duplicar a Hegel, pensar una dialéctica no teleológica.

Althusser decía que acompañó el rodeo de Marx por Hegel. Ese rodeo, lo obligó, a su vez, a lanzarse a la aventura de rodearlo vía Spinoza. El envite de ese rodeo es el despojo de la teleología inscripta en la dialéctica hegeliana a los fines de precisar qué le debe Marx a Hegel: la concepción de la historia como proceso sin sujeto. La pregunta, entonces, es: ¿en dónde reside la teleología que se pretende despojar? Respuesta: en que

para Hegel, a través de la negación de la negación, el Origen es Fin y el Fin Origen. El sujeto del proceso es el proceso mismo, con lo que, desde el vamos, dice Althusser, es el resultado del proceso el que ya existe en su punto de partida y lo pone en movimiento. El ritmo que mueve al proceso se constituye así como su sujeto, ya que la negación de la negación se conserva como la contradicción que preside el proceso de su autoenriquecimiento, sin perderse en él. De igual manera, para nosotros, la sustancia es tanto la causa como el resultado de su actividad: en la infinita multiplicidad en la que adquiere identidad, lo que actúa es la sustancia; del otro lado, no existe como sustancia sin esta actividad de determinarse. El resultado de la actividad de la sustancia es la sustancia misma, con lo cual ella existía ya como punto de partida indeterminado. Se trata entonces de una constante que atraviesa el proceso de determinación en el que alcanza su identidad. Pero de este modo, también de ella se puede predicar lo que hacía de la negación de la negación el sujeto del proceso de desenvolvimiento de la Idea: si al final del proceso se vuelve a tener su punto de partida, entonces es porque en el inicio de su recorrido ya se encontraba presente aquello con lo que el proceso iba a culminar. En otras palabras, es porque la finalidad del proceso era lo que lo ponía en marcha. De ahí el carácter teleológico que Althusser identifica en la dialéctica de Hegel y lo que lo lleva a conceptualizarla como el sujeto de su desarrollo. Pues bien, como aspiramos a mostrar, la sustancia spinozista repite este carácter.

La operación que Althusser intenta con el concepto de proceso sin sujeto, como vimos, ocurría con el concepto de sobredeterminación. A partir de la problemática estructuralista, y en particular de la ontología diferencial que apuntala a su vertiente inmanentista, vimos que Althusser propone a la causalidad inmanente como una opción frente a lo que define como causalidad expresiva, de corte leibniziano-hegeliano. Aquellas lecturas humanistas e historicistas del trabajo de Marx, eran, ya sea de modo implícito o explícito, tributarias de una concepción de la relación entre prácticas sociales que las reducía a todas a ser formas de manifestación de una de ellas, que les era así a la vez trascendente e inmanente. El riesgo de dichas lecturas, para Althusser, era el economicismo, en tanto esta matriz consagra que un tipo particular de práctica social se expresa, determinando, a las otras. Esta matriz conduce entonces para Althusser a una concepción del todo social en la que se le quita eficacia específica en la reproducción del todo a aquellas prácticas en las que la práctica-madre (la que utiliza a las otras para manifestar sus propias contradicciones) se refleja. En otras palabras, esta concepción para Althusser reduce la complejidad social, achatándola, limitándola a ser

una forma de manifestación de una contradicción esencial, simple, anterior a aquellas en las que toma forma de existencia.

La crítica al concepto de totalidad expresiva y a la concepción de la historia que se esconde en la dialéctica de Hegel van, así, de la mano. Se trata de un desplazamiento respecto de ciertas interpretaciones de la obra de Hegel sobre determinadas lecturas del trabajo de Marx. Dicha crítica pretende mostrar algunas de las consecuencias de esta influencia: reduccionismo y teleología.

Pues bien, nuestro punto es mostrar que la crítica althusseriana se sostiene en una diferencia entre la filosofía de Spinoza y la de Hegel que no es hallable allí donde se la señala. Spinoza, como Hegel, hace al Origen Fin y al Fin Origen, toda vez que la sustancia consiste en la actividad de unificación de lo múltiple y de multiplicación de lo uno. Bajo esta concepción, dado que la sustancia es *causa sui*, también ella, como la Idea Absoluta, consiste en el permanente proceso de distinguirse e igualarse consigo misma. Esto hace que la sustancia se reproduzca como aquello que permanece en sí al efectuarse en otros de sí. Con lo que, también ella, puede ser cargada con un carácter teleológico por permanecer en sí misma como realización del proceso de diferenciarse de sí. También ella es identificable como la misma en su proceso de autoenriquecimiento/autoengendramiento.[366]Spinoza, de este modo y en este punto, no constituye una alternativa a Hegel.

Para poder extraer las consecuencias que se siguen de nuestra lectura, pretendemos enfatizar nuestro punto. A estos fines acompañaremos la crítica que realiza Morfino a Hegel, crítica similar, en un aspecto, a la que realizaba Macherey. Escribe:

> By making the proposition *determinatio est negatio* the theoretical heart of Spinozism, Hegel puts himself in the position of reading substance as an indeterminate positive and the mode as pure negativity in which the limit which determines substance remains something external to it. In reality, the mode is not an exteriority that can be opposed to something positive, but is instead the after-effect of a complex weave of relations both horizontal and vertical. This transindividual weave constitutes, always in a provisional way, an interior and an exterior, the power to exist and to act among other powers. It is this misunderstanding of the concept of mode that leads Hegel to misunderstand in turn the concept of substance as presence. Spinoza ô substance is not present but rather absent, insofar as it exists only through the weave of relations that determines the modes. In this sense, Hegel is correct when he affirms that there is no return of the mode into substance, but he is not correct for the reason that he believes is, in the sense that in Spinoza negation is not negated so as to enrich an original identity.

[366] Recordemos que este carácter, propio para Althusser de todo sujeto, es lo que le imprimía un carácter teleológico al proceso dialéctico.

> Rather, Hegel is correct precisely because there is no original identity, and therefore, there is no place to return to[367](Morfino, 2012: 40).

Morfino afirma, tal y como Macherey, que la sustancia no puede retornar a sí porque carece de este sí al que retornar. Hegel yerra en su argumentación porque hace de la sustancia una presencia, cuando como tal es una ausencia, consistente únicamente en las transiciones de relaciones entre los modos. Es decir, Morfino critica a Hegel porque este supone que entre los modos y la sustancia existe un límite establecido de una vez y para siempre, cuando Spinoza plantea, según él, que los límites entre los modos consisten en un permanente comercio, en una incesante transición entre relaciones que se forman y perecen, que aumentan y decrecen (recordemos que, por ejemplo, para el caso del atributo extensión, los modos consisten en relaciones entre movimiento y reposo).[368] Dado que esta es la forma de existencia de los modos, ocurren dos cosas: a) es imposible que la sustancia exista como negación de estos límites, puesto que los límites de por sí no están fijados: no hay lugar desde el cual retornar a la sustancia; b) no se puede retornar a la sustancia porque ella no tiene otra forma de existencia que este incesante movimiento de las relaciones entre los modos, y por ende de sus límites: no hay lugar al cual retornar. De ahí que el reclamo de Hegel a Spinoza sobre la carencia del retorno desde la sustancia a los modos como forma de existencia de la primera carezca de fundamentos en la letra spinozista. No se trata, para Morfino, de que Spinoza no haya visto a la negatividad como motor por una suerte de inconsecuencia. Por el contrario, el planteo de Spinoza socava su funcionamiento desde el vamos, al desplazar la fijeza del límite entre sustancia y modos que la argumentación hegeliana requiere. Así, no puede haber negación de la negación si la primera de ellas carece de estabilidad.

Sin embargo, si corremos el eje de la cuestión de la negatividad, consideramos que igualmente ocurre que la sustancia posee una forma de existencia distinta a la de los

[367] Traducimos: "Al hacer de la *determinatio est negatio* el principio teórico del spinozismo, Hegel se pone a sí mismo en la posición de leer a la sustancia como un positivo indeterminado y al modo como pura negatividad, posición en la cual el límite que determina a la sustancia sigue siendo algo exterior a ella. En realidad, el modo no es una exterioridad que pueda ser opuesta a algo positivo, sino en cambio el efecto posterior de una trama compleja de relaciones horizontales y verticales. Esta trama transindividual constituye, siempre de manera provisional, un interior y un exterior, el poder de existir y de actuar entre otros poderes. Esta incomprensión del concepto de modo conduce a Hegel, a su vez, a confundir el concepto de sustancia, como si se tratara de una presencia. La sustancia de Spinoza no está presente sino más bien ausente, en la medida en que solo existe a través del tejido de relaciones que determina los modos. En este sentido, Hegel tiene razón cuando afirma que no hay retorno del modo a la sustancia, pero no por la razón que cree, en el sentido de que en Spinoza la negación no es negada con el fin de enriquecer una identidad original. Más bien, Hegel tiene razón precisamente porque no hay una identidad original, y por lo tanto, no hay lugar al

[368] Morfino comparte esta argumentación con Mariana Gainza. Cfr. Gainza, 2011: 209-210.

modos que pone, aunque no se pueda establecer cuáles son los límites de estos últimos. Reparemos en la cuestión con mayor detenimiento.

Morfino argumenta que la sustancia no está presente sino ausente, con lo cual no existe posibilidad de volver ñdesdeò los modos a que se pretende volver. Nuestro punto es que desde el momento que se distingue a la sustancia de sus afecciones, hay en la producción de estas últimas un exceso respecto de ellas, exceso que encierra la paradoja de no existir más que a través de las afecciones que excede. Es decir, dado que la sustancia existe en su actividad, alcanza su identidad en las afecciones que en ella misma efectúa. Pero, a la vez, en este efectuar, la sustancia se produce como algo distinto de sus efectos, incluso cuando esto distinto solo pueda existir en la actividad de producir. Esta incesante elaboración de la distinción entre sustancia y modos, aunque se trate de la producción de una ausencia, no cambia el hecho de que la sustancia permanezca como lo-que-es-aquello-que-es al producir lo otro de ella, en ella. Es decir, la sustancia se reproduce como la constante que asume una multiplicidad infinita de modos, así como la unificación de esta multiplicidad. Incluso cuando la única característica de esta unificación sea su ausencia, el mero hecho de registrar algo más que la pura concurrencia entre los modos hace de la existencia de la sustancia un otro respecto de las determinaciones que se siguen de ella.

Althusser decía en *La revolución teórica de Marx*:

> La estructura no es una esencia *exterior* a los fenómenos económicos que vendría a modificar su aspecto, sus formas y sus relaciones y que sería eficaz sobre ellos como causa ausente, *ausente ya que exterior a ellos. La ausencia de la causa en la "causalidad metonímica" de la estructura sobre sus efectos no es el resultado de la exterioridad de la estructura en relación a los fenómenos económicos; es, al contrario, la forma misma de la interioridad de la estructura como estructura, en sus efectos.* Esto implica, entonces, que los efectos no sean exteriores a la estructura, no sean un objeto, un elemento, o un espacio preexistentes sobre los cuales vendría a *imprimir su marca;* por el contrario, esto implica que la estructura sea inmanente a sus efectos, causa inmanente a sus efectos en el sentido spinozista del término, de que *toda la existencia de la estructura consista en sus efectos* (é) Para comprender esta extraña forma es preciso hacer notar que la exterioridad de la estructura en relación a sus efectos puede ser concebida ya sea como una pura exterioridad, ya sea como una *interioridad,* con la única condición de que esta exterioridad o esta interioridad sean planteadas como *distintas de sus efectos* (Althusser y Balíbar, 1985: 204)

Hemos señalado que el estructuralismo del que participa Althusser es el que sostiene a la inmanencia como la forma en la que una estructura determina a sus efectos, siendo

entonces un estructuralismo inmanentista.[369]Asimismo, hemos visto que Althusser afirma que la inmanencia de la estructura a los efectos demanda, sin embargo, distinguirlos. Pues bien, tal y como ocurre para el caso de la estructura, nosotros decimos que la existencia de la sustancia en las determinaciones que se siguen de ella reclama distinguirla de ®stas, con lo que lo otroò. Recordemos las palabras de Althus por lo tanto, motora en Hegel como negatividad, es decir, como reflexi· en s² en el ser otroô, por lo tanto, como simplicidad de la Ideaò (Althusser, 2004: negatividad ni de la contradicción, explícitamente, la fuerza motora del desarrollo de lo absoluto, en él, creemos, la sustancia detenta el mismo carácter que aquí Althusser le atribuye a la Idea hegeliana. Es este carácter el que, a nuestro modo de ver, impide atribuirle a la filosofía de Hegel un talante teleológico sin hacerlo con la de Spinoza, toda vez que la teleolog²a sea asociada a vemos de qué modo podría no estar el Fin en el Origen si se concede que la sustancia está en sí en lo otro de sí, o consiste en la unificación de la multiplicidad y en la multiplicación de lo uno.

En otras palabras, sostenemos que del concepto de causa de sí se sigue que la sustancia afirma su identidad al distinguirse de sí. Esta realidad carga a la sustancia con los efectos que según Althusser hacían de la negación de la negación el sujeto del proceso que ella gobernaba: también la sustancia es el resultado de su propia actividad, con lo que llega a ser lo que, sin embargo, ya es. De ahí que exista como potencia absoluta con anterioridad al proceso de determinación en el que al mismo tiempo podrá afirmarse como tal. De ahí también que, siguiendo la conceptualización propuesta por Althusser, podemos decir que, así como la Idea Absoluta hegeliana, la sustancia nunca se pierde. Si nunca se pierde, es porque el resultado del proceso ya existía, de algún modo, incubado en su origen; luego, todo el proceso consiste en desenvolver el final que ya había sido engendrado en su inicio. Es este carácter el que, como hemos visto, denuncia para Althusser la trabazón necesaria entre la figura del sujeto y la de los fines. Por eso creemos que los términos con los que Althusser indica en la dialéctica un talante teleológico caben a la filosofía de Spinoza, aunque éste no haga de la demostración del modo en el que la Sustancia deviene Sujeto el objeto de su filosofía.

[369] Recordemos que Fourtounis lo denominaba estructuralismo spinozista. Creemos que ahora tenemos planteados todos los elementos para comprender el porqué de dicha denominación.

Hegel versus Hegel

Ahora bien, nuestra interpretación de la sustancia spinozista choca también con la que realiza el propio Hegel. Este último señala, como vimos, una serie de problemas en la filosofía de Spinoza de los cuales pretende separarse. Al mismo tiempo, sostiene que Spinoza presenta una serie de postulados fundamentales para el pensamiento especulativo, el de *causa sui* y el de infinito en acto. Dice Hegel:

> También las anteriores definiciones de Spinoza envuelven ya lo infinito, como ocurre, por ejemplo, con la causa de sí mismo, que acabamos de mencionar, en cuanto que la determina como aquello cuyo concepto implica la existencia. El concepto y la existencia representan el uno el más allá del otro; pero la causa de sí mismo, así entendida, es justo el retorno de este m§s all§ a la unidad. O sustancia es lo que es en s² y se concibe concepto y existencia. Lo infinito reside también dentro de sí mismo: su concepto es su ser y su ser su concepto; en Spinoza existe, pues, la infinitud verdadera (Hegel, 2005 TIII: 289)

Esta afirmación de Hegel requiere ser completada, puesto que el filósofo alemán, como vimos más arriba, sostiene que los conceptos de causa de sí y de infinito positivo sufren en la filosofía de Spinoza de falta de realización, de incompletitud. Por carecer la filosofía de Spinoza del movimiento de la negación de la negación, el punto de vista de la sustancia, que es causa de sí y verdaderamente infinita, no alcanza a culminar su contenido, no llega a ser pensado en plenitud, puesto que en Spinoza no se desarrolla la contradicción que ella encierra, con lo cual no se llevan hasta el final sus propios presupuestos.[370]Resume Hegel:

> Esta idea spinozista debe reconocerse, en general, como verdadera, como fundada; la sustancia absoluta es la verdad, pero no es la verdad entera; para serlo, habría que concebirla como algo activo de suyo, como algo vivo, con lo cual se la determinaría ya como espíritu. Pero, la sustancia spinozista es solamente la determinación general y, por tanto, la determinación abstracta del espíritu; cierto es que podría decirse que este pensamiento es la base de toda concepción verdadera, pero no como el fundamento que permanece de un modo absoluto, sino como la unidad abstracta que es el espíritu dentro de sí. Hay que reconocer, pues, que el pensamiento no tuvo más remedio que colocarse en el punto de vista del spinozismo; ser spinozista es el punto de partida esencial de toda filosofía (Hegel, 2005 TIII: 284-285)

La sustancia es la verdad, pero no la verdad entera. Según Hegel, carece del movimiento de la negación de la negación que le permita afirmarse como la actividad de retornar a sí misma y apropiarse de sus determinaciones como de un pulsar puesto por ella misma. Es decir, falta el carácter subjetivo que el punto de vista verdaderamente absoluto encierra. En Spinoza, la sustancia no es todavía sujeto.

[370] di Giovanni, 2005.

Ahora bien, nosotros afirmamos que, aunque Spinoza rechace la figura de la negación como el modo en el que la sustancia se afirma,[371]su forma de presentar a la sustancia la convierte en el desarrollo de la contradicción que ella encierra entre su carácter único y la multiplicidad en la que se realiza. Con lo cual, la interpretación del propio Hegel resulta a la vez parcial, puesto que por un lado sostiene el carácter contradictorio de la sustancia en Spinoza (recordemos que en las *Lecciones* Hegel sostiene que la sustancia se establece a sí misma como si fuese otra y niega este desdoblamiento), pero al mismo tiempo considera que el filósofo holandés no es capaz de pensar verdaderamente este movimiento contradictorio. Este doble carácter se resume en el siguiente pasaje:

> La verdadera refutación tiene que penetrar en la fuerza del adversario, y colocarse en el ámbito de su vigor; el atacarlo fuera de él mismo, y sostener sus propias razones donde él no se halla, no adelanta en nada el asunto. Por consiguiente, la única confutación del espinozismo, puede consistir sólo en que su punto de vista, sea, primeramente, reconocido como esencial y necesario; pero, que, en segundo lugar, este punto de vista sea llevado a partir *de sí mismo* hacia un punto de vista más elevado. La relación de sustancialidad, considerada total y solamente *en sí* y *por sí misma*, se transporta hacia su opuesto, es decir, hacia el *concepto*. La exposición de la sustancia, contenida en el libro precedente, que lleva hasta el *concepto* es, por ende, la única y verdadera confutación del espinozismo (Hegel, 1982 TII: 254)

Ahora bien, si la sustancia spinozista consiste en el desarrollo de una contradicción,[372]y es la contradicción la que Hegel destaca como el motor del movimiento de las cosas,[373]la interpretación hegeliana que hace a la sustancia inmóvil, por carecer de la negatividad absoluta, queda al menos comprometida. Si bien Spinoza no manifiesta que sea la negatividad la que pone en movimiento a la sustancia, y en ese sentido la crítica hegeliana planteada como elevación del spinozismo, en sus propios términos, resulta consecuente -porque Hegel identifica a la negatividad como fuerza motora y esta es rechazada por Spinoza-, ella menosprecia el carácter contradictorio de la sustancia. Con lo cual, la pregunta que cabe hacerse es: si la sustancia spinozista consiste en el desarrollo de sus contradicciones, o se afirma en las diferencias que pone ¿por qué Hegel insiste sobre su carácter defectuoso, incluso cuando reconoce que la causalidad inmanente pone los presupuestos del pensamiento especulativo? Aquí se nos impone retornar sobre nuestro objeto, esto es, la operación althusseriana.

[371] Cfr. Macherey, 2006: 177 y 259.
[372] Cfr. Macherey, 1997: 86.
[373] Cfr. Hegel, 1982 TII: 72.

Hegel sive Spinoza

A lo largo de nuestro trabajo, hemos insistido sobre la idea de que la apuesta de Althusser ha sido liberar a la dialéctica hegeliana de su carácter teleológico a través de la figura de Spinoza. Pues bien, Pierre Macherey, Warren Montag, Hasana Sharp y Jason Smith confluyen al intentar elucidar en qué consistió la utilización de Spinoza como instrumento de producción teórico. En otras palabras, las cuatro figuras presentan de un mismo modo qué libera del trabajo de Hegel su lectura a partir de Spinoza, lo cual es el centro neurálgico de lo que Althusser se propuso hacer. Con lo cual, para ellos se trata de plantear en qué consiste intervenir a Hegel mediante Spinoza. Reproduciremos aquí fragmentos de sus trabajos, puesto que nos permitirá presentar nuestra formulación al respecto.

Warren Montag escribe:

> It now appears that a long detour had been necessary not only to speak of Marx but also to speak of Hegel, to set Hegel against himself, against that part of his work to which Althusser had reduced him at the cost of a sacrifice of the other Hegel who is inescapable if we understand the movement of his philosophy, like every philosophy, to be a process of *Sichanderswerden* and *Verdopplung*, or a process by which it constantly becomes other than itself[374](Montag, 2012: 88).

A través de Spinoza, Althusser liberaría aquel Hegel del cual es posible despejar la teleología, proceso que consistiría en contraponer a Hegel al propio Hegel; en, a partir de la propia propuesta hegeliana, escandir la dialéctica no teleológica que se sigue de ella. La contraposición con Spinoza duplicaría a Hegel mismo, trazaría una línea de demarcación dentro de su propio trabajo filosófico que haría ver un Hegel no teleológico que combate a aquel otro Hegel ligado a la filosofía de la historia, al desarrollo progresivo y necesario de las sucesivas fases históricas hasta su resolución bajo la forma de Estado.[375]Así, la operación althusseriana arrojaría, a través de Spinoza, la duplicación del propio Hegel, lo cual se condensa en el intento de encontrar en la categoría de proceso sin sujeto ni fines aquello que Marx le debe al filósofo nacido en Stuttgart.

[374] Traducimos: ñParece que un gran rodeo hab²a sido también para hablar de Hegel, para poner a Hegel contra sí mismo, contra esa parte de su obra a la que Althusser lo había reducido a costa del sacrificio del otro Hegel, que es ineludible si entendemos el movimiento de su filosofía, como toda la filosofía, como un proceso de *Sichanderswerden* y *Verdopplung* , o un proceso por el cual ®sta deviene consta

[375] Remitimos al lector al capítulo sobre Hegel en *Política e Historia. De Maquiavelo a Marx*. Cfr. Althusser, 2012: 123-146.

Spinoza posibilitaría el despojo de la dialéctica de su carácter teleológico, y esto a partir de la propuesta filosófica del propio Hegel. Recordemos que para Althusser Marx le debía a Hegel la categoría de proceso sin sujeto, *siempre y cuando* fuera posible abstraer la figura del sujeto y con él la de los fines. Pues bien, Spinoza ilumina a aquel Hegel capaz de sostener a esta categoría, con lo cual es su filosofía la que hace visible que se puede despojar a la dialéctica de su carga teleológica, porque dicha dialéctica se apoya en el propio Hegel. *Lo hace así porque permite pensar un proceso no gobernado ni por un sujeto ni por una finalidad.* Se trataría, entonces, de mostrar que Hegel también sostiene esta propuesta, indicando la necesaria intimidad entre la figura del sujeto y la del fin. Así, encontrar en Spinoza la categoría de proceso sin sujeto habilitaría a duplicar a Hegel para precisar la deuda de Marx con él. En un mismo movimiento, esto socavaría la lectura de Hegel realizada por el humanismo y el historicismo marxista, lecturas que no se detienen en que, sin hacer abstracción de la figura del sujeto y de la de los fines, la dialéctica resulta finalista y reduce la complejidad del todo social pensado por Marx.

En la misma línea, Macherey escribe:

> Sin embargo, eso no impide que nosotros mismos podamos, a partir de Spinoza, pensar de nuevo la dialéctica, es decir, plantearle esas cuestiones que Hegel descartó de su propio sistema porque le eran insoportables. En el espejo del spinozismo, el discurso hegeliano deja ver indudablemente su propia limitación, o incluso su contradicción interna (Macherey, 2006: 26).

Esta contradicción interna es la que existe, como vimos, entre una dialéctica teleológica y una despojada de este carácter. El espejo del spinozismo devolvería un Hegel duplicado, atravesado por tensiones interiores a su propio desarrollo filosófico. Nuevamente, Macherey sigue el proyecto althusseriano de despojar, mediante Spinoza, a la dialéctica de su núcleo teleológico. Otro modo de decir que Spinoza viene a empujar de Hegel para arrancar en su propio trabajo aquello que él quiere reprimir al imponer a la historia una finalidad necesaria. Ese Hegel escandido es aquel del cual, según Althusser, Marx se habría apropiado.

Por último, Sharp y Smith retoman las posiciones de Montag y Macherey, que siguen la estela de la de Althusser, diciendo:

> Much rarer are those occasions when we witness the inverse operation: the operation that folds the materialism of Spi
> Spinoza as a weapon to draw a line of dema
> between Hegel the philosopher of absolute idealism and Hegel the thinker of history as a process without subject or end. Spinoza, would be, in this scenario, the necessary detour required to accomplish the task that Lenin, in his notebooks on

> the *Logic*, set out for himself: to read Hegel as a materialist[376](Sharp y Smith, 2012: 6).

Spinoza sería así el rodeo necesario para pensar a un Hegel capaz de entregar la categoría de proceso sin sujeto ni fines, categoría que habita en su propio trabajo aunque el filósofo alemán lo desconozca o lo niegue. La operación althusseriana de lanzar a Spinoza a leer a Hegel sería así la de intervenir al propio Hegel para encontrar en él lo que apoya aquello que Marx toma de su filosofía, la categoría de proceso sin sujeto ni fines.

Ahora bien, nosotros hemos sostenido que la operación althusseriana sufre de una dificultad: el lugar en el que Althusser identifica el núcleo teleológico de la dialéctica de Hegel, el hecho de que el origen se conserva como tal en el desenvolvimiento de su proceso de determinación, con lo cual se lo convierte en el sujeto de su propio desenvolvimiento, se repite en Spinoza. Tampoco en el filósofo holandés, afirmamos nosotros, el origen se pierde. Toda determinación que toma la sustancia la reproduce como un exceso respecto de sus afecciones, con lo cual se la convierte en el receptáculo de todas ellas. También la sustancia, por ser causa de sí misma, aparece como un elemento que permanece en su propio proceso, que recorre su propio desenvolvimiento manteniéndose idéntica a sí misma en la actividad de producirse. Ella, como la Idea Absoluta, están en sí en lo otro de sí, fórmula que para Althusser resume la teleología inscrita en la dialéctica hegeliana. Pero entonces, ¿qué nos ofrece la operación de Althusser? ¿Qué deja como residuo contraponer a Spinoza a Hegel, siendo que, pensado como lo hace Althusser, ambos filósofos le adjudican al desenvolvimiento de lo absoluto un carácter teleológico[377]? Justamente la reformulación del instrumento de producción teórico. Escribe Althusser en *Sobre la relación de Marx con Hegel*:

[376] T r a d u c i m o s e l p a s a j e : ñM§ s r a r a s s o n a q u e l l a s o c a contraria: la operación que vuelve el materialismo de Spinoza sobre el propio texto de Hegel, usando a Spinoza como un arma para trazar una línea de demarcación interior al sistema de Hegel, entre Hegel filósofo del idealismo absoluto y Hegel pensador de la historia como un proceso sin sujeto ni fin. Spinoza, sería, en este escenario, el rodeo necesario requerido para llevar a cabo la tarea que Lenin, en sus cuadernos sobre la *Lógica* , e s t a b l e c i · p a r a s² m i s m o : l e e r a H e g e l

[377] Por eso hemos insistido en que leer a Althusser en aras de producir una alternativa entre Spinoza y Hegel encuentra obstáculos en la letra althusseriana. La propuesta althusseriana de operar sobre la dialéctica mediante Spinoza, es decir, la estrategia del rodeo, indica el lugar en el que la contradicción hegeliana debe ser desmixtificada. Pues bien, dicho lugar, a nuestro modo de ver, se repite en Spinoza. Ahora bien, solo por indicar que el problema con la dialéctica se encuentra en que esta se desenvuelve como el sujeto de su propio proceso, es que emerge que en Spinoza dicha cifra reaparece, por lo cual, solo porque Althusser aborda a la dialéctica en este punto, es que aflora la contradicción en Spinoza. De ahí que sea la propia intervención althusseriana la que acerca a estos filósofos en el punto en cuestión. De ahí también nuestra insistencia en que habitar la producción althusseriana a partir de la estrategia del rodeo y contra todo intento de establecer una oposición entre el filósofo sefaradí y el nacido en Stuttgart.

> Marx hace, por lo tanto, trabajar a Hegel sobre Ricardo: hace trabajar una transformación de la dialéctica hegeliana sobre Ricardo. Falta, en efecto, decir que la dialéctica hegeliana ha sido *transformada* en el trabajo teórico que ha realizado sobre Ricardo. El instrumento de trabajo teórico que transforma la materia prima teórica es a su vez transformado por su trabajo de transformación (Althusser, 1973: 104).

Nosotros decimos: Spinoza, en tanto instrumento de trabajo que opera sobre su objeto -Hegel- es transformado en su trabajo de transformación. Así como, según Althusser, no existe lectura inocente, no hay proceso de intervención teórico que no reformule las posiciones desde las cuales dicha intervención se realiza. Así como según Montag y Macherey, siguiendo a Althusser, Hegel se duplica al ser leído desde la filosofía de Spinoza, Spinoza, a su vez, es reformulado en su trabajo sobre Hegel. Lo que deja como resultado la operación althusseriana, para nosotros, es la perspectiva dialéctica abierta por la filosofía de Spinoza, dialéctica condensada en el proceso en el que una determinación se realiza deviniendo otra que ella.[378]

La propuesta de Althusser de desmixtificar a la dialéctica de Hegel nos hizo preguntarnos por su diferencia con la sustancia spinozista. Pues bien, producto de cuestionarnos si también ella, como el punto de partida del desenvolvimiento de la Idea Absoluta, se reproduce al producir efectos dentro suyo, llegamos a la conclusión de que ésta se realiza diferenciándose o adquiere su identidad al establecer diferencias en su interior ïotro modo de decir, para nosotros, que es *causa sui*. Y es justamente el presentar a la sustancia como el desarrollo de una contradicción, lo que aproxima más a Spinoza a Hegel. *En este sentido, decimos nosotros, lo que arroja la propuesta de Althusser no es simplemente duplicar a Hegel sino también intervenir a Spinoza, pensando en ambos a la contradicción como el pulso del movimiento de un proceso.* De ahí también que Hegel piense parcialmente, según nuestra perspectiva, a la filosofía de Spinoza, desatendiendo este aspecto que lo acerca a la suya propia.[379]Dicho acercamiento es profundizado por la operación althusseriana, toda vez que muestra un Spinoza en el que la dial®ctica, resumida en el ap
s²ò, ocupa un papel fundamental. Hegel escr

> Pues sofistería significa un razonamiento procedente de una presuposición carente de fundamento, que se hace valer sin crítica y de manera irreflexiva; en cambio

[378] Cfr. Balíbar, 1997.

[379] Lo cual es correctamente enfatizado por Macherey. Es la cercanía entre ambos filósofos lo que la cr²tica de Hegel muestra, al pretender desmontar: ñ cerca de Spinoza como en el momento en que se aleja de él, porque ese rechazo tiene valor de síntoma e indica la presencia obstinada, si no de un proyecto común, de un objeto común que liga inseparablemente a los dos fil·sofos sin confundirlosò (Macherey, 20

> llamamos dialéctica al superior movimiento racional, en el cual tales términos, que parecen absolutamente separados, traspasan uno al otro por sí mismos, por medio de lo que ellos son; y así la presuposición [de su estar separados] se elimina (Hegel, 1982 TI: 135-136).

Spinoza presenta a la sustancia existiendo en los atributos y modos, pero a la vez como algo que los excede. La sustancia, así, es los atributos y modos, y a la vez no es ellos, puesto que es algo otro respecto de ellos. La sustancia no existe sin los atributos y modos, se afirma por no ser ellos y sin embargo solo existe por y en ellos. Es la unificación constante de todos ellos y su infinita diversidad. Una (no numérica, como dijimos, sino simplemente rechazando que pueda haber otra sustancia) y múltiple. Por eso decimos que consiste en el desarrollo de una contradicción, tal y como Hegel la piensa. *Ahora bien, a esta conclusión nos conduce el planteo de Althusser, por obligarnos a preguntarnos por las diferencias entre ambos filósofos en torno a la cifra del proceso sin sujeto ni fines. El intento althusseriano de trazar una línea de demarcación en el interior del pensamiento de Hegel para hallar qué toma Marx de él, arroja, a la vez, la dialéctica que habita en el pensamiento de Spinoza, que es el instrumento teórico de dicho trazado. Es la cercanía entre ambos filósofos la que Althusser, a nuestro modo de ver, termina enfatizando, incluso cuando se propone lo opuesto. Es por eso también que Hegel no hace justicia a la dimensión de lo que está en juego en esta cercanía, nada más y nada menos que la dialéctica.*

Dice Althusser: "Seguramente rodeo por Spinoza no sin arrepentirse. Pues la aventura es peligrosa y hágase lo que se haga siempre le faltará a Spinoza lo que Hegel dio a Marx: la *contradicción"* (Althusser, 1975: 55). Cabe a Althusser el mismo juicio que a Hegel. Su propia operación permite poner en duda su afirmación. En los efectos que escande sin proponérselos, muestra en Spinoza un pensador de la contradicción. Nuevamente, allí donde la operación althusseriana necesita de la distancia entre Spinoza y Hegel para operar mediante el primero una línea de demarcación sobre el segundo, nosotros encontramos que tiene por resultado el acercamiento de ambos filósofos respecto de la dialéctica. En otras palabras, la transformación del instrumento de producción; un Spinoza capaz de hacer la aventura del rodeo por su filosofía menos peligrosa. De ahí la resistencia que ofrece Althusser a la hora de ser leído en aras de contraponer a Spinoza y a Hegel. De ahí también que Althusser ofrezca elementos para rechazar los efectos teórico-políticos de su apropiación como uno de los promotores de la contraposición entre Spinoza y Hegel: hacer de Spinoza el filósofo de la afirmación de la diferencia y de la positividad de las

potencias que resisten al modo de producción capitalista, frente a Hegel que, en tanto pensador de la mediación y de la negatividad, convierte a toda posición en una contradicción y por lo tanto hace de aquellos que luchan contra el capital una de sus manifestaciones (lo cual, se supone, les quita toda capacidad para revolucionarlo porque entonces dichas potencias serían una de las formas de reproducción del propio capital).

Ahora bien, Althusser acompañaba el rodeo realizado por Marx para poner blanco sobre negro en su relación con Hegel. La pregunta era: ¿qué le aportó el pensamiento de Hegel al de Marx? El tipo de pregunta ubicaba la respuesta en el terreno del todo social capitalista. Esto es, si el objeto de Marx fue pensar al todo social organizado por el modo de producción capitalista, su apropiación de Hegel debía abonar al conocimiento de este todo. Nosotros vimos que Althusser rechazaba el modelo de causalidad que la matriz leibniziano-hegeliana aportaba para pensar el vínculo entre las prácticas que componen esta totalidad social. Dijimos que a partir del estructuralismo inmanentista, y en particular el problema del término a doble función, Althusser arribaba a la causalidad inmanente spinozista como la variante que permitía pensar una relación de determinación entre prácticas que no suponga reducir una a otras o aplanar la complejidad social, siendo esta reducción la que se presenta en el historicismo y humanismo. Estos últimos, por apropiarse de cierto modo de la filosofía de Hegel, convertían, para Althusser, al todo social en el despliegue de una práctica que a la vez utilizaba a las otras como fenómenos para resolver sus propias contradicciones. Así, el humanismo y el historicismo, según Althusser, tenían entre sus variantes al economicismo, en tanto éste reducía a las prácticas que componen al todo social a formas de manifestación de la contradicción inherente a la práctica económica, la existente entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción.

Vimos también que Althusser planteaba que el secreto de la concepción de la historicidad se halla en el modo de comprender la relación de determinación entre las prácticas que conforman al todo social. De ahí que la causalidad expresiva, de corte leibniziano-hegeliano, tenga por corolario una interpretación finalista de Marx, en la que el devenir del modo de producción capitalista necesariamente, por su propio desarrollo, produce su superación en la sociedad socialista. Así como para intervenir a la causalidad expresiva se utilizaba la concepción spinozista de la causalidad inmanente, para despojar al marxismo de su carga teleológica se propone el concepto de proceso sin sujeto ni fines. En ambos casos, el objeto de la crítica es una cierta apropiación de Hegel, aquella que hace a las prácticas reductibles a una que las determina a todas, y

aquella que presenta al devenir del modo de producción capitalista como tendiendo a un fin en el que se resolverán todas sus contradicciones internas. En ambos casos, también, la filosofía de Spinoza permite desligar al marxismo de la carga que esta interpretación de Hegel le impone. El concepto de causalidad inmanente y el de proceso sin sujeto ni fines son el resultado de esta operación.

Althusser identifica la teleología ínsita en la dialéctica de Hegel en el hecho de que en ella el origen nunca se pierde, sino que se reproduce como aquello que es en sí en lo otro de sí. Esta dialéctica es aquella de la que habría que extraer su carácter teleológico, para pensar positivamente lo que Marx le debe a Hegel: la categoría de proceso sin sujeto ni fines. Spinoza le permite a Althusser realizar dicha desmixtificación, en tanto critica al finalismo, y por tanto ilumina en dónde buscar el núcleo de toda concepción teleológica: en la figura del sujeto. Así, para Althusser Hegel presenta la paradoja de pensar un proceso sin sujeto ni fines, pero que hace al proceso mismo el sujeto de su propio desarrollo. Ahora bien, nuestra objeción radica en que Spinoza no presenta una alternativa a la dialéctica hegeliana en este punto, puesto que, más allá de no pensar a la negatividad como el motor del desenvolvimiento de la sustancia, y por tanto deshacerse al menos explícitamente de la figura del sujeto, igualmente presenta el proceso de determinación de la sustancia como el desarrollo de una contradicción entre su carácter uno y su forma múltiple. Esto es, piensa a la sustancia como la unificación de lo múltiple y la multiplicidad de lo uno. En tanto la sustancia se reproduce como algo más que las afecciones que toma, y sin embargo existe como exceso solo en estas determinaciones, ella se reproduce como el punto de partida del movimiento, por ser *causa sui,* que es a la vez su propio producto, con lo que llega a ser lo que es: su identidad es su propio resultado. En este punto, entonces, no se diferencia del desenvolvimiento dialéctico de la Idea Absoluta hegeliana, con lo que no presenta una alternativa para pensar una dialéctica no teleológica, al menos en los términos en los que Althusser conceptualiza esta teleología. De ahí nuestra propuesta: Spinoza se ve modificado también en el trabajo sobre Hegel, mostrándose como un pensador de la contradicción. En esto radica el aporte de la apuesta althusseriana.

Sin embargo, creemos también, la operación de Althusser abre una perspectiva que excede nuestro objeto de estudio, pero consideramos conveniente plantear. Para Althusser, lo que convertía a la dialéctica de Hegel en una teleológica es que en ella el proceso era a la vez sujeto. Si bien nosotros no afirmamos que Spinoza piense que la sustancia es sujeto de sí misma, sí consideramos que se contradice. Con lo cual, en

ambos filósofos la contradicción es motor del movimiento. Esto, para nosotros, invalida que Spinoza permita despojar a la dialéctica de su carácter teleológico, al menos, nuevamente, en los términos que Althusser presenta dicha teleología. Con lo que, la condición para pensar lo que Marx debe a Hegel, la posibilidad de abstraer de la dialéctica la figura del sujeto y la de los fines, no se cumple. Escribe Althusser:

> Quiérase considerar por un momento que toda la teleología hegeliana está contenida en las expresiones que acabo de enunciar, en las categorías de la enajenación, o dentro de eso que constituye la estructura maestra de la categoría de la dialéctica (negación de la negación) y acéptese hacer, si es posible, *abstracción* de lo que en esas expresiones representa la teleología, queda entonces la fórmula: la historia es *un proceso sin sujeto*. Creo poder afirmar: esta categoría de *proceso sin sujeto*, que es necesario, desde luego arrancar a la teleología hegeliana, representa sin duda la más alta deuda teórica que une a Marx con Hegel (Althusser, 1973: 116)

Nosotros decimos que el intento de Althusser no consigue hacer abstracción de aquello que representa la teleología en la dialéctica de Hegel. Pero, ¿qué ocurre si Marx le debe a Hegel la categoría de proceso sin sujeto, aunque el sujeto sea el proceso? A nuestro modo de ver, la imposibilidad de Althusser de hacer abstracción de la teleología pensada como él lo hace, habla de que, tal y como él lo afirma, la figura del sujeto es inextricable de la dialéctica hegeliana. De ahí que la pregunta sea, ya no por el sujeto, sino por qué tipo de sujeto. Si el sujeto viene de la mano de la dialéctica, y esto implica que es imposible hacer abstracción de su carácter teleológico, queda en pie que el sujeto es el proceso mismo. Consideramos que, y esta es la perspectiva que señalábamos más arriba, Marx debe a Hegel la categoría de proceso sin otro sujeto que el proceso mismo, toda vez que la falla en la operación de Althusser denuncia que este tipo de sujeto es condición de la dialéctica misma. En otros términos, la operación de Althusser, a nuestro modo de ver, ilumina que Marx le debe a Hegel la categoría de proceso sin sujeto, siempre y cuando el sujeto sea otra cosa que el proceso mismo. O, más claro aún, que Marx le debe a Hegel la categoría de proceso como sujeto. Insistimos, es la propia intervención de Althusser la que ilumina esto porque muestra qué tipo de sujeto es inherente a la dialéctica, es decir, muestra que en Hegel el sujeto es el proceso mismo.

Nuestra investigación deja irresuelta esta cuestión, que al mismo tiempo es abierta por las conclusiones a las que llega: el intento de socavar la teleología tiene por efecto determinar que el sujeto es inextricable de la dialéctica. Lo que muestra, por la positiva, es que el único sujeto que le cabe es el proceso mismo. La operación althusseriana, así, además de trabajar sobre Spinoza, abre la perspectiva de pensar qué tipo de concepto de sujeto es el que Marx le debe a Hegel:

> Las formas autónomas, las formas dinerarias que adopta el valor de las mercancías en la circulación simple, se reducen a mediar el intercambio mercantil y desaparecen en el resultado final del movimiento. En cambio, en la circulación D - M - D funcionan ambos, la mercancía y el dinero, sólo como diferentes modos de existencia del valor mismo: el dinero como su modo general de existencia, la mercancía como su modo de existencia particular o, por así decirlo, sólo disfrazado. El valor pasa constantemente de una forma a la otra, sin perderse en ese movimiento, convirtiéndose así en un sujeto automático. Si fijamos las formas particulares de manifestación adoptadas alternativamente en su ciclo vital por el valor que se valoriza, llegaremos a las siguientes afirmaciones: el capital es dinero, el capital es mercancía. Pero, en realidad, el valor se convierte aquí en el sujeto de un proceso en el cual, cambiando continuamente las formas de dinero y mercancía, modifica su propia magnitud, en cuanto plusvalor se desprende de sí mismo como valor originario, se autovaloriza. El movimiento en el que agrega plusvalor es, en efecto, su propio movimiento, y su valorización, por tanto, autovalorización. Ha obtenido la cualidad oculta de agregar valor porque es valor. Pare crías vivientes, o, cuando menos, pone huevos de oro. Como sujeto dominante de tal proceso, en el cual ora adopta la forma dineraria o la forma mercantil, ora se despoja de ellas pero conservándose y extendiéndose en esos cambios, el valor necesita ante todo una forma autónoma, en la cual se compruebe su identidad consigo mismo. Y esa forma sólo la posee en el dinero. Es por eso que éste constituye el punto de partida y el punto final de todo proceso de valorización. (Marx, 1999: 188).

El sujeto, entonces, es la unidad de este proceso que existe para sí recorriendo todas sus fases. El sujeto, en la sociedad donde la riqueza se presenta como un enorme cúmulo de mercancías, es el capital. Creemos que la posición de Holland al respecto es esclarecedora, puesto que sostiene aquello que está supuesto en el rechazo a pensar a la contradicción dialéctica como el pulso de este proceso devenido en sujeto que es el capital.[380]Dice:

> History thus shorn of Hegelian-dialectical teleologism would not, however, be bereft of any shape or direction whatsoever. Some of the "laws" of capitalist development diagnosed by Marx still apply: the tendency of the rate of profit to fall, but with counter-tendencies so significant that a "final" profit crisis may never arrive. Capitalism as a mode of production, that is to say, remains profoundly *contradictory*, in these and other ways. And these contradictions (or at least some of them) may indeed constitute the *motor of history*. But they are no longer to be construed as *dialectical* contradictions in the teleological sense understood by Hegelian Marxism, i.e. as destined for synthesis/resolution at some shining moment in the future. Capitalism develops contradictorily, to be sure, but without any negativity: both its tendencies and its counter-tendencies are actual forces, locked in an antagonism of which only the entirely positive relations of force, and not some negation of the negation, will determine the outcome. History in this light is *not* the "history of class struggle" (as Marx once suggested); nor is it the dialectic of forces and relations of production (as he is also known to have suggested) -- because nothing except the magical thinking of teleologism can assure us that either of these two will ever come into decisive (i.e. revolutionary) contradiction leading dialectically to resolution. For a Spinoza-inspired Marxism, the only universal history is the history of capitalism as a mode of production; and its motor, for better and for worse, is the on-going (and contradictory) self-

[380] Cfr. Iñigo Carrera, 2004: 9; Robles Báez, 2011:73.

> expansion of capital itself: history *without* a subject, whether a class subject (the proletariat) or a transcendental one (species-being)[381](Holland, 1998: n. pág.).

El capitalismo, según Holland, tiene por motor sus múltiples contradicciones internas, pero en éstas no juega ningún papel la negatividad y por tanto no conducen a ningún fin preestablecido. Las tendencias y las contratendencias que el capital es capaz de producir son fuerzas positivas, cuya resolución pende de cuál de ellas sea la más potente. Por lo tanto, decimos nosotros, la dirección contradictoria del movimiento del capital es el resultado de la actividad de las fuerzas positivas, afirmativas y actuales que lo componen, y no de alguna suerte de negatividad en la que toda contradicción está destinada a resolverse. Ejemplo de la existencia de tendencias y contratendencias positivas, y por tanto realmente exteriores unas a otras, es, para Holland, la ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia. Sin detenernos en la ley misma sino en la medida en que hace al argumento que aquí defendemos, relevemos las palabras de Marx:

> Ahora bien, se ha demostrado que, término medio, las mismas causas que levan la tasa de plusvalor relativo, hacen disminuir la masa de la fuerza de trabajo empleada. Pero está claro que en este caso se produce un más o un menos según la proporción determinada en la cual se lleva a cabo este movimiento antitético, y que la tendencia a la disminución de la tasa de ganancia resulta especialmente debilitada por el aumento en la tasa de plusvalor absoluto, originado por la prolongación en la jornada laboral (Marx, 2009 TIII: 299).

Y resume:

> Pero puesto que las mismas causas que elevan la tasa de plusvalor (incluso la prolongación del tiempo de trabajo es un resultado de la gran industria) tienden a reducir la fuerza de trabajo empleada por un capital dado, así tienden esas mismas causas a disminuir la tasa de ganancia y a enlentecer el movimiento de esa disminución (Marx, 2009 TIII: 300)

[381] Traducimos el texto: ñLa historia, de este modo, no es dialéctica, ni está a sin embargo desprovista de toda forma o dir diagnosticadas por Marx siguen siendo válidas (...) El capitalismo como modo de producción sigue siendo profundamente contradictorio, en estas y otras maneras. Y estas contradicciones (o al menos algunas de ellos) pueden de hecho constituir el *motor de la historia*. Pero ya no deben interpretarse como contradicciones *dialécticas* en el sentido teleológico entendido por el marxismo hegeliano, es decir, como destinadas a una síntesis/resolución en algún momento brillante en el futuro. El capitalismo se desarrolla de manera contradictoria, sin dudas, pero sin ningún tipo de negatividad: tanto sus tendencias como sus contra-tendencias son fuerzas reales, trabadas en un antagonismo del cual solo las relaciones de fuerza, absolutamente positivas, determinarán el resultado, y no una negación de la negación. La historia, de este modo, no es la óhistoria de la lucha de clasesô (fuerzas productivas y las relaciones de producción (como también él ha sugerido), debido a que nada, excepto el pensamiento mágico del teleologismo, nos puede asegurar que algunas de estas dos entrarán en contradicción decisiva (es decir, revolucionaria) conduciendo dialécticamente a su resolución. Para un marxismo de inspiración spinozista, la única historia universal es la historia del capitalismo como modo de producción; y su motor, para bien y para mal, es la continua (y contradictoria) auto-expansión del capital: historia *sin* sujeto, ya sea un sujeto de clase (el prole

No se trata aquí de recuperar las discusiones habidas en el campo marxista respecto de la existencia o no de una tendencia decreciente de la tasa de ganancia.[382]El punto, para nosotros, es determinar si tanto la tendencia como la contratendencia son dos fuerzas exteriores y positivas, cuyo resultado brota de la intensidad de cada una de ellas, caso en el cual, para Holland, no tiene sentido hablar de contradicciones dialécticas; o si la tendencia y la contratendencia son formas en las que se realiza una misma contradicción, lo cual redundaría en que la contratendencia es la contradictoria de la tendencia pero como su forma de existencia y no como una fuerza que la frena exteriormente. Esto es, que la tendencia se realiza negándose, en su opuesto, con lo que la contratendencia no le sería exterior sino ella misma deveniendo otra pero conservándose en su negación. Es decir, que el capital se afirmaría contradiciendo su propia tendencia a bajar la magnitud de la ganancia que él mismo produce, o, en otras palabras, que el capital se expresa tanto en la tendencia como en la contratendencia, siendo éstas formas suyas de manifestación en la que se muestra su carácter contradictorio.

Creemos que de las palabras de Marx se sigue este segundo caso, puesto que es la misma contradicción la que hace subir la tasa de plusvalía y aumentar la composición orgánica, con lo cual aquello que hace subir la tasa de ganancia es lo que le impone reducirse.[383]De ahí que, para nosotros, la ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia apoya la existencia de la contradicción tal y como es presentada por Hegel y, afirmamos nosotros, por Spinoza: toda determinación se realiza al devenir lo que ella no es. Si, siguiendo a Althusser, llamamos a este movimiento de conservarse al negarse sujeto, entonces, creemos nosotros, el capital es un proceso que es su propio sujeto.

También como punto a profundizar en futuras pesquisas, consideramos que el argumento de que el capitalismo no se mueve al pulso de contradicciones dialécticas, sino como resultado de fuerzas positivas y exteriores entre sí, es aquel que desarrollara Colletti en su crítica a Hegel reivindicando la oposición real kantiana.[384]Dice Colletti:

> La contradicción, de hecho, es sólo lógica o del pensamiento. Los opuestos de la ñcontradicci·n l-Agicna òpossint Avoy ynoun negativo.

[382] Al respecto, creemos que las contribuciones de Baran y Sweezy y de Rosdolsky son centrales. Cfr. Baran y Sweezy, 1982; Rosdolsky, 1978.
[383] Nos apoyamos en Iñigo Carrera, 2004: 175.
[384] Bal²bar indica la pertinencia de esta problem§tica de pensar una ócontradicci·n realô es la piedra de to cuestionada, en particular por Lucio Colletti (é) S de Althusserò (Bal²bar, 2006: 113).

> realò, en cambio, son positivos los dos opu
> veces, se l Colletti, 1982: 90).[385] gativoò (

Inmediatamente, Colletti señala la fuente de esta confusión, Hegel. Escribe:

> La concepci·n negativa o ñplat·nicaò de la n
> de Hegel. El finito no tiene un verdadero s
> finito es inmediatamente, también para Hegel, negación lógica: es decir, el
> ñcontrarioò u ñopuesto realò se ha reduc
> ñcontradictorioò. A diferencia de Leibniz,
> contradicción. Hegel la incluye y la afirma. Intenta componer los contradictorios en
> una unidad *(coindicentia oppositorum)* como si, igual que los ñ
> aristotélicos, tuvieran un género en común. Pero la diferencia es que, mientras que
> el género que abarca los contrarios en Aristóteles es un género *empírico*, la unidad
> de los contradictorios en Hegel es el Absoluto, la unidad- totalidad (é) Hegel
> a los contradictorios -es decir, los opuestos más *exclusivos* por excelencia- como
> componentes, es decir, como opuestos que se implican y se incluyen a la vez
> (Colletti, 1982: 133-134).

Para Colletti, Hegel en vez de tratar a los contradictorios como opuestos reales, es decir, como opuestos positivos, existentes y exteriores entre sí (por eso exclusivos, que se repelen), los convierte en determinaciones que se implican e incluyen en la unidad que componen: el Absoluto, la Idea.[386] Ahora bien, por ser contradictorios, estos opuestos se reúnen en un género que, dice Colletti, se diferencia del aristotélico porque este último es *empírico*. Prosigue Colletti:

> el argumento resolutivo que Aristóteles aduce contra los dialécticos es que, si de un
> mismo ente real se predican simultáneamente los contradictorios, se intercambian
> así dos cosas muy distintas entre sí: es decir (adviértase bien), el *sujeto* o sustrato
> del juicio y el *predicado*, o el ñsignifisèmainen kathénaos).cosa ¼nicaò
> Está claro, en realidad, que, si se intercambian el segundo caso con el primero, o
> sea, la afirmaci·n ñel hombre es blancoò o
> significar el atributo, el *predicado*) con la afirmaci·n, por ejemp
> un animal b²pedoò (que es *sujeto* o sustrato), ificar la
> resultará que -al ser ñblanc-hombre-o seráñposible deducir no
> directamente, que el hombre es tmabnrteoò ñch-baomtbor eñpreisaPero
> Aristóteles- ñno queremos decir que ósignificar un
> mismo que ósignificar el atributo de una c
> vendr²an a significaeôy unaóbhiasmeôcysaóhóm¼sie
> consecuencias, todas las cosas se reducirían a una sola, porque tendrían todas el
> mismo si Colletti, 1982: 135-136) (

Y remata Colletti: ñY -alfirmenduc[iArrestót·selgsi
¼nicaósignificar el atrib-los *dialécticos* pmuladeli cado d

[385] Y aclara sobre las consecuencias de la conitomaedicci·n l
sabido- óconsiste en afirmar y negar al tiempo un predic
lógico ïdice Kant- es nadaôò (Colletti, 1982: 91)

[386] Así, por ejemplo, al decir que la sustancia es contradictoria, como lo hacemos nosotros, nos comprometemos con la tesis de que ella es y no es los atributos (por eso insistimos en que se realiza en ellos pero a la vez los excede); asimismo, los modos son la forma de existencia de los atributos, los implican y los incluyen, y a su vez no los son.

sustrato o ente real: es decir ¡préstese atención- reducen el *sujeto* o *ypokeimenon* a un *predicado* de sí mismo¿ (Colletti, 1982: 137).

Por transformar a los opuestos exclusivos, reales, en inclusivos, lógicos, Hegel los obliga a componer una unidad, un ente del cual se pueden predicar ambos a la vez (por eso este ente pasa a ser contradictorio, lo cual se consagra en la existencia de una unidad-totalidad en la que se componen todas las contradicciones). Ese ente, según Colletti, recuperando a Aristóteles,[387] queda liquidado como sustrato o sujeto del juicio, ya que su carácter de sustrato pasa a ser un predicado de sí mismo.

Colletti, entonces, desanda las consecuencias de tomar a una determinación como no-exclusiva, esto es, como incluyendo a su contrario: este modo de pensar a una determinación va contra la idea del sujeto como sustrato de sus predicados. Por eso, dice Colletti, el tratamiento de los opuestos contradictorios como reales, y por tanto como afirmativos y exclusivos respecto de su contrario, conduce a pensar al género al modo en el que lo hace Aristóteles, como sustrato del juicio o sujeto. Del argumento de Colletti se sigue que, *o bien hay oposición real, y entonces hay sujeto de la predicación, o bien hay contradicción dialéctica, pero entonces el sujeto ya no puede ser pensado como sustrato.*

Si toda determinación incluye su opuesto, entonces de una misma cosa se deben predicar dos atributos contrarios al mismo tiempo. Pero, en vez de tratar a estos atributos contrarios como predicados de un sustrato que se mantiene exterior a ellos, Hegel, según Colletti, hace a la contradicción inherente a este sustrato mismo, tratando a sus predicados en pie de igualdad con él. Esto es, tomando a las determinaciones de este sujeto como sus formas de existencia, como aquello que lo agota, como lo que este sustrato es.[388] Por eso, si se dice que el hombre es blanco, lo que se sostiene es que el hombre es otra cosa que el hombre, puesto que ser blanco es ser no-hombre. Aristóteles, según Colletti, para rechazar la contradicción por imposible, plantea una diferencia entre el sustrato y el predicado, por lo cual ser blanco no implica ser hombre porque la forma de ser del hombre es la del ser en sí, mientras que la de los predicados es la de ser en otro. De ahí que cuando se dice que el hombre es blanco, se afirma que una sustancia

[387] Para el tratamiento de Aristóteles de este problema, cfr. Aristóteles, 2004: 192-242.

[388] Para el tratamiento de Hegel de este problema, remitimos al lector a los capítulos II y III de su *Fenomenología del Espíritu*, cfr. Hegel, 2006: 72 y 81 y 82-104, así como a la Segunda Sección, capítulos II y III de la Doctrina del Concepto de la *Ciencia de la Lógica*, cfr. Hegel, 1982 TII: 306-407.

que sostiene a los predicados tiene un determinado accidente, que goza de una forma de ser distinta que la suya.

El punto en cuestión es que Colletti plantea con claridad que aceptar la contradictoriedad del movimiento de un ente implica rechazar que éste sea un sustrato de sus predicados, que se mantenga exterior a ellos. Por el contrario, la oposición real, que sostiene que los atributos de un sujeto son fuerzas positivas que se rechazan entre sí, conserva el estatuto del sujeto como género empírico, como sustancia aristotélica, que es en sí más allá de sus predicados. Colletti, entonces, afirma la inherencia entre contradictoriedad y rechazo del sujeto como sustrato. Realizamos un breve pasaje por algunos de sus argumentos porque deja abierto el problema que encierra el tratamiento de las determinaciones del capital como afirmativas, positivas y exteriores unas a otras, es decir, como carentes de toda negatividad interior (tal y como afirmaban Holland y Negri). Ese abordaje supone, a la hora de aprehender el movimiento del capital, convertirlo en una causa exterior a sus atributos, en un sustrato de sus determinaciones, según el argumento expuesto por Colletti. Este tipo de causalidad es el que Spinoza rechazó y en la que fundó su propuesta de la sustancia como causa inmanente y no transitiva de sus determinaciones. Por eso, creemos que su propuesta se ajusta al tratamiento de las determinaciones del capital como proceso contradictorio, cuyos atributos le son inmanentes.[389]En otras palabras, si, como muestra Colletti, pensar a los contrarios como opuestos reales hace del sustrato una sustancia en el sentido aristótelico, la sustancia spinozista, por el contrario, por ser inmanente a sus efectos, se ajusta a pensar a estos atributos como contradictorios. Si el capital es un proceso contradictorio, entonces consiste en tomar formas que le son inmanentes y no exteriores: el capital es dinero, el capital es mercancía y no se confunde con ninguna de sus formas.

La estrategia althusseriana nos hizo preguntarnos por la diferencia entre Spinoza y Hegel en torno a la categoría de proceso sin sujeto. Consideramos que dicho rodeo nos puso delante de Spinoza como un pensador de la contradicción. Creemos, asimismo, que el intento de Althusser muestra cuál es el único sujeto que le cabe a la dialéctica hegeliana: el proceso mismo. Este proceso como sujeto, entendemos, y se trata de una

[389] Casarino afirma que tanto el capital como la sustancia spinozista consisten en conceptos que ponen en relación a todas las cosas, es decir, que abrazan la totalidad de lo que existe. En ese sentido, propone leer a Spinoza como antecedente de Marx en tanto pensadores de la globalización. Asimismo, plantea que la transformación del dinero, de medio de circulación a capital, se asemeja al pasaje existente entre la sustancia y los modos Cfr. Casarino, 2011. En particular, Casarino, 2011: 198.

perspectiva que esbozamos y merece ser profundizada en posteriores investigaciones, preside el movimiento del capital, en el cual éste recorre sus fases sin dejar de pulsar de forma contradictoria, esto es, afirmándose en sí en lo otro de sí. Tal y como se desprende de la crítica de Colletti a Hegel, el capital es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas.

Conclusiones

El objetivo general de la investigación que se plasma en la presente tesis es acompañar el modo en el que Althusser piensa la historicidad de una formación social. Esta concepción se condensa en su intervención en el marxismo, intervención mediante la cual se desmarca de dos de sus vertientes -que señala que pertenecen a una misma problemática-, el humanismo y el historicismo.

Como vimos en profundidad en nuestro tercer capítulo, Althusser indica que la forma en la que se piense la historicidad de una formación social es tributaria del modo en el que se comprenda la relación entre las prácticas que la constituyen. Con lo cual, para desmarcarse del humanismo y el historicismo, es menester formular un concepto en el que se precise la forma en la que se determinan las prácticas para reproducir el todo social que configuran. Ese concepto es el de sobredeterminación. En él se rechaza un modo de específico de comprender la causalidad que preside la relación entre prácticas, aquella que según Althusser plantean Leibniz y Hegel (él, como vimos, la llama ñcausalidad expresivaò). Bajo esta matriz, social resultan expresiones de alguna de ellas (en Hegel resultan todas expresivas de una contradicción del Espíritu, que no consiste en ninguna práctica en particular dado que las trasciende a todas). Es decir, resultan formas fenoménicas en las que se manifiesta una cierta práctica, que determina a las demás. Así, el espacio de la práctica determinante lo puede ocupar la práctica económica, caso en el cual esta forma de pensar a la causalidad que rige a las prácticas aloja al economicismo como una de sus figuras, la práctica histórica en general o la praxis como estructura fundamental que distingue al hombre, pero en todos estos casos el principio que opera es el mismo, siendo entonces, para Althusser, los mismos sus efectos. El filósofo francés señala que es la causalidad expresiva como matriz la que implica la reducción de la complejidad que distingue al todo social pensado por Marx, reducción que se presenta toda vez que se haga a las prácticas determinadas receptáculos de la operatoria de la determinante, sin otorgarles una eficacia específica a la hora de reproducir el todo que conforman. En otras palabras, Althusser sostiene que si se afirma que la práctica determinante se expresa en las determinadas, se les quita a estas últimas toda autonomía y por lo tanto se rechaza que jueguen un papel a la hora de reproducir al todo.

La intervención de Althusser en el marxismo se propone desplazar los efectos de esta forma de pensar a la causalidad entre prácticas, forma que le adjudica al humanismo y al

historicismo. A estos fines plantea al concepto de sobredeterminación. De ahí que la crítica a la causalidad expresiva hegeliana que se condensa en este concepto sea al mismo tiempo una toma de posición en el marxismo.

Como vimos a lo largo de nuestros dos primeros capítulos, se teje en el concepto de sobredeterminación un vínculo entre el estructuralismo y el spinozismo. Tras definir a la ontología diferencial que habita a la teoría del signo de Saussure como un punto nuclear del estructuralismo, planteamos la existencia de dos vertientes de esta problemática. Una que piensa a la determinación de la estructura como trascendente a los efectos que genera; la otra que hace a la estructura inmanente a sus efectos. Afirmamos que esta última es la vertiente del estructuralismo que acoge la producción de Althusser y la que convoca en su pensamiento a la filosofía de Spinoza. De este modo, la causalidad inmanente spinozista brinda a Althusser una matriz con la que pensar la existencia de la estructura en las prácticas que determina y solo en ellas, ni por fuera ni antes de ellas (recordemos que, como vimos en nuestro segundo capítulo, Althusser trata a cada una de las prácticas que conforman al todo social como instancias o estructuras). Con lo cual, nos enfrentamos a que Althusser se apropia de la filosofía de Spinoza para intervenir sobre los efectos generados por ciertas lecturas de Hegel sobre el marxismo, aquellas del humanismo y el historicismo, que se apoyan en la causalidad expresiva para pensar la relación entre las prácticas.

Dice Althusser:

> para cada modo de producción hay un tiempo y una historia propios, con cadencias específicas al desarrollo de las fuerzas productivas; un tiempo y una historia propios a las relaciones de producción, con cadencias específicas; una historia propia de la superestructura política, un tiempo y una historia propia de la filosofía, una historia propia de las producciones estéticas, una historia propia de las producciones científicas..., etc. Cada una de estas historias tiene cadencias propias y sólo puede ser conocida con la condición de haber determinado el *concepto* de la especificidad de su temporalidad histórica, y de sus cadencias. La unidad de todos estos tiempos y de estas historias es *diferencial*, puesto que está fundada sobre las relaciones diferenciales existentes en el todo entre los diferentes niveles: el modo y el grado de *independencia* de cada tiempo y de cada historia están, por lo tanto, determinados necesariamente por el modo y el grado de *dependencia* de cada nivel en el conjunto de las articulaciones del todo (Althusser y Balíbar, 1985: 110)

La causalidad expresiva hegeliana se manifiesta en una forma de comprender la historicidad de una formación social. Esta forma está atada, como vimos en nuestros capítulos tercero y cuarto, a la figura del sujeto y por lo tanto a la de los fines. La causalidad planteada por Hegel da lugar a un abordaje sobre la historicidad que hace depender los ritmos y temporalidades propios de cada práctica de su determinación por

una de ellas. Así como hacía de cada práctica la forma de manifestación fenoménica de la práctica determinante, hace de los ritmos con los que se desenvuelven las distintas prácticas determinadas formas de expresión del desarrollo histórico de la práctica determinante. De ahí que la causalidad expresiva de lugar a la operación historiográfica que Althusser denomina ñcorte de esenciaò:

> como la totalidad marxista no tiene la misma estructura que la totalidad hegeliana, que en particular contiene niveles o instancias diferentes, no directamente expresivas unos de otros, es preciso, para hacerla susceptible de ser pensada, dar lugar entre sí estos distintos niveles de una manera tal que el presente de cada uno coincida con todos los presentes de los demás; que sean, por lo tanto, ñcontemporáneosò. Pero el marxismo como historicismo (absoluto) pone en acción automáticamente los efectos en cadena de una lógica necesaria, que tiende a rebajar y aplanar la totalidad marxista en una variación de la totalidad hegeliana, y que, incluso, con la precaución de distinciones más o menos retóricas, termina por esfumar, reducir u omitir las diferencias reales que separan a los niveles (Althusser y Balíbar, 1985: 144).

Para operar el corte de esencia es menester que el presente de un nivel se presente en todos los presentes de los otros. Es decir, que se haga al presente de cada práctica el lugar en el que viene a aparecer el presente de otra (de ahí que sean contemporáneos). Como toda práctica determinada no es más que la manifestación de la determinante (insistimos, no cambia la situación el hecho de que el principio determinante no sea una práctica sino una contradicción del Espíritu consigo mismo), el estado actual de la práctica determinada, su ritmo de desenvolvimiento, no es más que la forma que toma un cierto estado de la práctica determinante. Con lo cual, se reducen las temporalidades propias de cada nivel de práctica a ser formas de manifestación de la cadencia temporal que preside el desarrollo de un tipo de práctica, la determinante. Según Althusser, se reduce el todo marxista a ser una forma de la totalidad hegeliana. Escribe Althusser:

> He preferido para Marx la categoría de todo en vez de la de totalidad porque en el centro de la totalidad siempre está encerrada una doble tentación: la de considerarla como una esencia actual que abraza exhaustivamente todas sus manifestaciones y -lo que se reduce a lo mismo- la de describir en ella un centro que, como en un círculo o en una esfera, es la esencia de los mismos (Althusser, 2002a: 133).

Y para apuntalar el argumento, dice Althusser en *La revolución teórica de Marx*:

> Nos encontramos aquí con la dialéctica hegeliana en su integridad: es decir, dependiendo integralmente de este supuesto radical de una unidad originaria simple, desarrollándose en el seno de ella misma por la virtud de la negatividad y no restaurando nunca, en todo su desarrollo, más que esta unidad y esta simplicidad originarias, en una totalidad cada vez más ñ

Vimos que el sujeto, para Althusser, consiste en esta esencia, que es por principio simple.[390] De esto se desprende que la totalidad pensada por Hegel está organizada por un sujeto. Ahora bien, vimos también que Spinoza ilumina el maridaje necesario entre la figura del sujeto y la de los Fines. Con lo cual, pensar un todo carente de sujeto es pensar un todo carente de Fines, es decir, de un objetivo hacia el que su desarrollo temporal tiende. Por eso mismo es que la figura de Spinoza condensa el intento de Althusser de rechazar el planteo que presenta al todo marxista como uno gobernado por una finalidad hacia la que su movimiento se dirige. En otras palabras, por eso la operación althusseriana de intentar despojar, de la mano de Spinoza, a la dialéctica hegeliana de la figura del sujeto como requisito para señalar lo que Marx le debe a Hegel. El envite de esta operación es una forma no teleológica de comprender la historicidad de una formación social, forma que, intenta mostrar Althusser tras rechazar las interpretaciones humanistas e historicistas, se encuentra inscripta en el pensamiento de Marx. De ahí que, como dijimos más arriba, operar sobre Hegel sea una forma de intervenir en el marxismo para presentar un modo de comprender la historicidad liberado del lastre que representan ciertas apropiaciones del filósofo alemán.

Althusser plantea, a través de un rodeo por Spinoza, que es posible mostrar que la filosofía de Hegel soporta al concepto de proceso sin sujeto ni fines y que, una vez hecha esta intervención sobre su filosofía, aflora lo que Marx le debe. Así, el rodeo por Spinoza constituye un posicionamiento en el marxismo para rechazar que el pensamiento de Marx adjudique al todo social gobernado por el modo de producción capitalista una finalidad hacia la que su desarrollo temporal tiende. Esta operación se concentra en Hegel porque de una cierta apropiación de su dialéctica se sigue una forma de comprender la relación de determinación entre prácticas sociales -la causalidad expresiva- que encierra la atribución de Fines al todo social. Dicha apropiación es la que realizan el historicismo y el humanismo marxista, con lo que salta a la luz que abstraer el carácter subjetivista de la dialéctica hegeliana es intervenir en el marxismo para desplazar los efectos que se siguen de una cierta recepción de su filosofía.

Ahora bien, ¿por qué dice Althusser que la figura del sujeto reclama la de los Fines? El sujeto o unidad simple se caracteriza por mantenerse idéntico a sí mismo a lo largo de un cierto proceso. La cuestión, entonces, pasa por elucidar el modo en el que llegó a ser esta unidad simple, por el modo en el que brotó esta figura que no se pierde. Si este atributo de simplicidad fue adquirido, entonces el sujeto llegó a ser tal. Pero si llegó a

[390] Cfr. Althusser, 1975: 77-79.

ser tal, entonces no fue siempre idéntico a sí mismo, no fue siempre sujeto. La conclusión de Althusser es que del carácter del sujeto se desprende que debía estar presente ya, como elemento simple, en el principio de este proceso del cual él mismo emergió. En otras palabras, que el sujeto, en su proceso, deviene lo que, estrictamente, ya era. Este devenir-lo-que-ya-se-es supone que el resultado del proceso se presenta desde el comienzo del mismo o, en otras palabras, que todo el proceso consiste en revelar las potencias que ya estaban incubadas en su origen. De ahí que, de la figura del sujeto como elemento simple ya presente en el punto de partida del proceso, se sigue la necesidad de transformar al proceso en cuestión en el despliegue de las potencias que portaba desde su comienzo. Esto implica, para Althusser, que todo el proceso se encuentra gobernado por la finalidad hacia la que tiende. Es decir, que todo proceso centrado por un sujeto es uno teleológico. De esto se desprende que rechazar que el todo social pensado por Marx esté organizado por un sujeto es poner en cuestión que tienda a realizar unos fines que porta desde sus albores, es poner en cuestión la filosofía de la historia que exhala aquel marxismo que toma la dialéctica hegeliana como su matriz sin operar una desmixtificación sobre ella. El rodeo por Spinoza, nuevamente, tiene por envite operar sobre los efectos que tiene sobre el marxismo la apropiación de Hegel por el humanismo y el historicismo a la hora de pensar la historicidad de una formación social.

Ahora bien, en nuestra introducción nos hemos preguntado qué es operar sobre un texto o sobre un conjunto de ellos. En este contexto ¿qué es operar, vía Spinoza, sobre la dialéctica de Hegel? Las siguientes palabras de Montag iluminan qué entendemos por intervenir u operar sobre un texto:

> It was precisely with respect to Hegel, otherwise thought to be the main enemy from Althusser´s perspective, that he argued that to read *en matérialiste* or in a materialist way is thus not to accept or reject a philosophical doctrine in toto as if it were homogeneous but to trace lines of demarcation within it to make it visible and palpable the presence of conflicting forces within even the most apparently coherent text and to heighten and intensify its contradictions. To do so is to take the side of a text against itself, one of its sides against the others or others, to discern lines of force that constitute it[391](Montag, 2013: 6).

[391] Traducimos: «En lo que respecta a Hegel, por otra parte, pensado como el enemigo principal de Althusser, que este último sostuvo que leer de *en matérialiste* o de un modo materialista es, no aceptar o rechazar una doctrina filosófica *in toto* como si fuese una masa homogénea, sin trazar líneas de demarcación en ella para hacer visible y palpable incluso aquellos textos que mayor coherencia aparentan, para intensificar así sus contradicciones. Hacer esto consiste en tomar el lado de un texto en contra de sí mismo, uno de sus lados contra los demás, para discernir las líneas de fuerza que lo constituyen».

Althusser intenta demarcar a la filosofía de Hegel para mostrar las contradicciones que la atraviesan. De un lado del trazado, queda el pensador del proceso sin sujeto ni fines; del otro, aquel que hace de la dialéctica el sujeto del proceso sin sujeto. Esta demarcación, como hemos mostrado, se proponía comprender cuál es la deuda teórica de Marx con él. El instrumento de dicha operación es la filosofía de Spinoza.

Ahora bien, hemos mostrado que Spinoza no ofrece, en este punto, una diferencia con Hegel que habilite a pensar en su propuesta filosófica como un instrumento con el que operar sobre la dialéctica. Es decir, también Spinoza, en los términos de Althusser, hace de la sustancia la constante que atraviesa su proceso de determinación de principio a fin y se transforma en aquello que ya era. El punto en el que hemos insistido para darle sustento a nuestra afirmación es que la sustancia consiste, en los términos de Macherey, en el desarrollo de su contradicción entre su unicidad y su infinita diversidad, con lo cual se presenta en cada una de las determinaciones que toma y, al mismo tiempo, excede a cada una de ellas. La sustancia es inmanente a sus efectos y sin embargo estos no la agotan en su singularidad, dado que en cada uno de estos efectos lo que se produce es la sustancia como potencia absolutamente infinita. Por eso se trata de un elemento que permanece idéntico a sí en la actividad por la cual se siguen de él infinitos efectos distintos de él, en su seno. De ahí la conclusión principal de nuestro trabajo: Spinoza no puede ser el instrumento teórico con el que duplicar a Hegel para abstraer de la filosofía de este último el carácter subjetivista de la dialéctica, puesto que tampoco en su propuesta hallamos el modo de pensar en un proceso carente de fines, al menos en los términos en los que Althusser define a este concepto.

Del resultado que arrojó nuestra investigación se desprenden dos cuestiones que demandan elucidación, una de las cuales hemos intentado atender mientras que la otra queda abierta como interrogante para futuras pesquisas. La primera de ellas hace a la filosofía de Spinoza: hemos afirmado que la operación althusseriana tiene por resultado aproximar su propuesta a la de Hegel, en particular en lo que hace a la dialéctica. Dice Warren Montag: ñto read Althusser is thus but just as often struggling to grasp not the meaning of a text or body of work but precisely the contradictions around which it was constituted[392]ò (Montag, 2013: 27). Puesto bien, si leer consiste en una operación de demarcación, de señalamiento de las

[392] Dice Montag: ñLeer a Althusser es, pues, leerlo l
por captar, no el significado de un texto o de un cuerpo de textos, sino precisamente las contradicciones
alrededor de las cuales ®ste fue constituidoò.

contradicciones que organizan un texto, el rodeo de Althusser por el rodeo de Marx, esto es, la lectura de Spinoza como forma de entender el vínculo entre Marx y Hegel, no puede tratarse de otra cosa que del trazado de una línea de demarcación en la filosofía de Spinoza. Así, de nuestra conclusión principal se desprende que la operación de demarcación que Althusser intenta realizar en la filosofía de Hegel supone otra sobre el trabajo de Spinoza, iluminando esta demarcación aquellos elementos de la filosofía de este último que permiten pensar que la dialéctica atraviesa su producción. En otras palabras, si afirmamos que la operación que intenta realizar Althusser, que consiste en abstraer de la dialéctica hegeliana la figura del sujeto y la de los fines a través de Spinoza, supone una diferencia inexistente, en este punto, entre ambos filósofos, lo que arroja puede comprenderse a partir de su propia propuesta acerca de lo que es un rodeo. Si toda lectura encierra el trazado de una demarcación en los textos o, dicho de otro modo, la intensificación de las contradicciones que lo atraviesan, leer a Althusser es leerlo demarcando, interviniendo, operando desajustes. Pues bien, creemos que su intervención sobre Hegel intensifica aquellos elementos de la filosofía de Spinoza que lo hacen un pensador de superior movimiento racional, en el cual tales términos, que parecen absolutamente separados, traspasan uno al otro por sí mismos, por medio de lo que ellos son; y así la presuposición [de su estar separados] (Hegel, 1982 III: 135-136). Consideramos que la operación althusseriana obliga a repensar lo que separa a la sustancia de Spinoza de la Idea en Hegel y, tras arribar a que la primera deviene otra de sí y se conserva en este devenir, muestra ciertos elementos de la propuesta del primero que lo hacen un antecesor de Hegel en la exposición del movimiento dialéctico. Insistimos, detenernos en estos elementos implica afirmar que Althusser traza una línea de demarcación en la filosofía de Spinoza, línea de demarcación que, creemos, es un efecto de su apropiación como instrumento para operar sobre Hegel.

De ahí que afirmáramos que nuestra forma de habitar la operación de Althusser se propone combatir algunos de los efectos teórico-políticos que tuvo su apropiación como uno de los filósofos que se propusieron reemplazar a Hegel por Spinoza como el antecedente de Marx. Este tipo de lecturas ha tenido como horizonte general el ataque a la dialéctica hegeliana y su acusación de apologética del capital y reductora de las potencias de quienes se proponen revolucionar al modo de producción capitalista. Lecturas como las de Deleuze, Negri y Holland, convierten a la dialéctica hegeliana en una cifra que reduce la transformación en mediación, lo Otro en lo Uno, la Diferencia

en la Identidad, el Devenir en el Ser. De ahí que se propongan encontrar otros apoyos a la hora de afirmar la Diferencia, como aquello que se distingue a sí mismo de la lógica que preside al capitalismo. En ese intento, contrapuesto para ellos al motorizado por la figura de Hegel, es que para los tres autores se hace perentorio recurrir a Spinoza. Spinoza permitiría lo que Hegel bloquea: potenciar la irreductibilidad de las fuerzas revolucionarias, su vitalidad no subsumible a la racionalidad del capital y rechazar la construcción de una filosofía de la Historia en nombre del marxismo, filosofía que confiaría en que la ineludible contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción conducirá por su propio desenvolvimiento al traspaso del reino de la necesidad al de la libertad.

Pues bien, a partir del repertorio de lectura del propio Althusser, nos propusimos habitar su trabajo filosófico disponiendo sus tesis para producir ciertos efectos. Nuestra preocupación ha sido rechazar los efectos teórico-políticos del intento de apropiación de Althusser como uno de los promotores de la alternativa Spinoza o Hegel. En cambio, mostrar cómo leer a Spinoza con Hegel nos abre la dialéctica que habita el trabajo del primero, así como el tipo de sujeto que plantea el segundo para su filosofía, supone, asimismo, rechazar la alternativa Spinoza o Hegel. Esto es, implica objetar la distribución de papeles que se juega en esta alternativa: ni Hegel es el pensador de la Identidad, ni Spinoza el de la Diferencia. Así también, desarmar la alternativa como tal involucra poner en discusión que Spinoza constituya un apoyo para quienes sostienen que las potencias de los agentes para revolucionar el modo de producción capitalista provengan de un exterior suyo pleno, absolutamente positivo e incontaminado por su lógica, puesto que lo muestra como un pensador preocupado por la faceta aparentemente contraria a la de la celebración de la diferencia respetable y conciliable, aquella que destaca la unificación de lo múltiple como su propia forma de existir.

Por último, nuestra investigación deja abierta una cuestión que brota de las conclusiones a las que arribamos y hace a la relación de Marx con Hegel. Althusser se proponía abstraer el carácter subjetivista y finalista de la dialéctica para hallar la deuda positiva de Marx con Hegel. Pues bien, a nuestro modo de ver dicho intento de abstracción no consigue ser realizado porque también Spinoza plantea que la sustancia se contradice.[393]Con lo cual, vemos que no hay modo de abstraer de la dialéctica a la figura

[393] Las siguientes palabras de Hegel iluminan en qué sentido afirmamos que la sustancia se contradice: ñAs², todos los opuestos que se admitan como fijos individual y lo universal, no están ya en contradicción a causa de una vinculación exterior, sino que,

del sujeto, al menos a partir del tratamiento que le da Althusser. Por eso la operación althusseriana arroja como resultado la exposición del tipo de sujeto que cabe a la dialéctica hegeliana: el proceso mismo. Es decir, dado que, a nuestro modo de ver, Althusser no consigue mostrar cómo abstraer de la dialéctica de Hegel al proceso como sujeto, queda en pie que, como dice el mismo filósofo francés, el único sujeto de la dialéctica es la dialéctica misma. Como perspectiva abierta cabe entonces sostener que la deuda teórica de Marx con Hegel es la afirmación de que el sujeto del proceso regido por el modo de producción capitalista es la forma misma que preside el proceso. Dice Marx:

> Si en la circulación simple el valor de las mercancías, frente a su valor de uso, adopta a lo sumo la forma autónoma del dinero, aquí se presenta súbitamente como una sustancia en proceso, dotada de movimiento propio, para la cual la mercancía y el dinero no son más que meras formas. Pero más aún. En vez de representar relaciones mercantiles, aparece ahora, si puede decirse, en una *relación privada consigo mismo*. Como valor originario se distingue de sí mismo en cuanto plusvalor -tal como Dios Padre se distingue de sí mismo en cuanto Dios Hijo, aunque ambos son de una misma edad y en realidad una sola persona- puesto que sólo en virtud del plusvalor de £ 10, las £ 100 adelantadas se transmutan en capital, y así que esto se efectúa, así que el Hijo es engendrado y a través de él el Padre, se desvanece de nuevo su diferencia y ambos son Uno, £ 110. El valor, pues, se vuelve *valor en proceso*, *dinero en proceso*, y en ese carácter, *capital*. Proviene de la circulación, retorna a ella, se conserva y multiplica en ella, regresa de ella acrecentado y reanuda una y otra vez, siempre, el mismo ciclo (Marx, 1999 TI: 189)

El valor, devenido proceso en movimiento, esto es, capital, se mueve asumiendo formas en las que al mismo tiempo se conserva. Esto es, se contradice a sí mismo, permanece como valor en movimiento en las formas que toma. Se trata de, justamente, aquello que Althusser identificaba como sujeto en la dialéctica de Hegel: el proceso mismo que se convierte en la columna vertebral de su propio movimiento de enriquecimiento, que se produce a sí mismo como sujeto. De ahí la enorme potencia de la afirmación de Althusser para comprender la relación de Marx con Hegel: en la dialéctica el sujeto es el proceso mismo. Pues bien, como perspectiva abierta queda la afirmación, en la cual habría que profundizar, que realizáramos más arriba: Marx le debe a Hegel, no la categoría de proceso sin sujeto, sino la de proceso sin otro sujeto que el proceso mismo. Esta categoría permitiría comprender qué quiere decir Marx cuando sostiene que, bajo el modo de producción capitalista, el capital es sujeto: se trata de un proceso que recorre sus fases tomando formas que no son él mismo y en las que sin embargo se conserva. Es

---

como lo ha demostrado la consideraci·n de su natura
(Hegel, 1982 TII: 570)

decir, se trata de un proceso presidido por la contradicción, en el que el capital se niega en las formas que toma y a la vez se afirma en esta negación.

Nosotros afirmamos que la operación althusseriana reverbera sobre Spinoza, que nos arroja a este filósofo como un pensador que plantea a la contradicción como el pulso que preside el movimiento de la sustancia. Si este fuese el caso, nos enfrentaríamos a que la causalidad inmanente, por incubar dentro suyo a la contradicción, es una figura que permite pensar el ritmo que gobierna a este proceso- sujeto, a la relación social que organiza la forma en la que los hombres producen su vida contemporáneamente, al capital.

BIBLIOGRAFIA

Abbagnano, Nicola. *Historia de la filosofía. Vol. 4, TI*. Barcelona. Hora. 1996.

Althusser, Louis. "Materialismo histórico y materialismo dialéctico." *Materialismo histórico y materialismo dialéctico.* Althusser, Louis et al. Córdoba. Pasado y Presente. 1972. pp. 37-61.

Althusser, Louis "Sobre Hegel y la relación de Marx." *Hegel y el pensamiento moderno. Seminario dirigido por Jean Hyppolite*. Jacques D'Hondt, coord. México. Siglo XXI Editores. 1973. pp. 93-121.

Althusser, Louis. *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*. Mexico. Siglo XXI Editores. 1974.

Althusser, Louis. *Elementos de Autocrítica.* Barcelona. Laia. 1975.

Althusser, Louis. *Nuevos escritos. La crisis del movimiento internacional frente a la teoría marxista.* Barcelona. Laia. 1978.

Althusser, Louis. "El Estado y su teoría." *Discutir el Estado. Posiciones frente a una tesis de Louis Althusser*. Althusser, Louis et al. México. Folios. 1982. pp. 11-21

Althusser, Louis. *Curso de filosofía para científicos.* Buenos Aires. Planeta. 1985.

Althusser, Louis. *Filosofía y Marxismo*. Entrevista por Fernanda Navarro. Mexico. Siglo XXI. 1988.

Althusser, Louis. *Escritos sobre Psicoanálisis*. México. Siglo XXI Editores. 1996.

Althusser, Louis. *The Spectre of Hegel: early writtings*. Londres. Verso. 1997.

Althusser, Louis. *Posiciones*. Madrid. Editora Nacional. 2002a.

Althusser, Louis. *El porvenir es largo*. Madrid. Editora Nacional. 2002b.

Althusser, Louis. *Para un materialismo aleatorio*. Madrid. Arena Libros. 2002c.

Althusser, Louis. *Marx dentro de sus límites.* Madrid. Akal. 2003a.

Althusser, Louis. *La soledad de Maquiavelo*. Madrid. Editora Nacional. 2003b.

Althusser, Louis. *La revolución teórica de Marx*. México. Siglo XXI Editores. 2004.

Althusser, Louis. "La ¼ nica Yoikalia Revista de las artes y materia *el pensamiento*. 4. Diciembre de 2007. pp.132-154.

Althusser, Louis. *Política e historia. De Maquiavelo a Marx. Cursos en la Escuela Normal Superior.* Buenos Aires. Karz. 2012.

Althusser, Louis y Étienne Balíbar. *Para leer El Capital*. México. Siglo XXI Editores. 1985.

Aristóteles. *Metafísica.* Buenos Aires. Sudamericana. 2004.

Badiou, Alain."El [re] comienzo del materialismo dialéctico." *Lectura de Althusser*. Karsz, Saúl, comp. Buenos Aires. Galerna, 1970. pp. 247-287.

B a d i o u , A l c a e i n q . u e ò Q L u o ô u e i s s t A l t h u s s *P o l i t i q u e e t n t e n d p a r*
Philosophie dans l'oeuvre de Louis Althusser. Lazarus, Sylvain, ed. Paris. Presses Universitaires de France. 1993. pp. 29-46.

B a l i b a r , £ t i e n n e . ñ S t r u c t u r a l c a u s a l i t y , O v
Postmodern Materialism and the Future of Marxist Theory. Callari, Antonio. y D. Ruccio, eds. Hannover. Wesley an University Press. 1996. pp. 109-119.

B a l ² b a r , £ t i e n n e . ñ S p i n o z a : *H e d e l i n g* I n d i v i d u a l
vanwege het Spinozahuis. Delft, Eburon, 1997, vol. 71.

Balíbar, Étienne. *Escritos por Althusser*. Buenos Aires. Nueva Visión. 2004.

Balibar, Étienne. *La filosofía de Marx*. Buenos Aires. Nueva Visión. 2006.

Balibar, Étienne. *Spinoza y la Política*. Buenos Aires. Prometeo Libros, 2011.

Baran, Paul y Paul Sweezy. *El capital monopolista.* México. Siglo XXI Editores. 1982.

Barrenechea, José María A. "La crítica hegeliana a la filosofía de Spinoza." *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*. No. 1. Servicio de Publicaciones, 1992. pp. 635-653.

Bayle, Pierre. *Escritos sobre Spinoza y el spinozismo*. Pedro Lomba Falcón, ed. España. Trotta. 2010.

Bove, Laurent. *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris. Vrin. 1996.

Bresson, Francois. ñ L a s c i e n c i a s d e l l e n *L a s e s t r u c t u r a s y* l a s c i
los hombres. Labrousse, E. et al. Barcelona. Ariel. 1969. pp. 29-39.

Breton, Stanisla s ñ H e g e l o u S p i n o z a . R ® f l e *C a h i e r s* n s s u r
Spinoza, 4, 1983. Paris. Éditions Réplique.

Bueno, Gustavo. *Ensayos Materialistas.* Madrid. Taurus, 1972.

Burbidge, John. ñCognition and Finite Spirit ò *Hegel´s Theory of Subject*. Carlson, David ed. Palgrave Macmillan UK, 2005. pp. 175-186.

B u r b i d g e , J o h n . ñ H e *T h e C a m b r i d g e c o m p a n i o n t o H e i g e l* . n o f l o g i
Beiser, Frederick, ed. Cambridge. Cambridge University Press. 1999. pp. 86-101.

B y r n e , L a u r a . ñ H S g e i h ô z a G s i C o *E s s a y s o n H e g e l ' s* f A t t r i b
Logic, di Giovanni, G., ed., Albany, State University of New York Press. 1990, pp. 113-126.

Caligaris, Gastón y Guido Starosta. ñ W h i c h ó R a t i o n a l K e r n e l ô ? W h
A Contribution to the Deb a t e o n t h e C o n n e c t i o n b e t w e e n H e
Capital." *Marx's Capital and Hegel's Logic*. *A reexamination.* Moseley, Fred y Anthony Smith, eds. Boston. Brill, 2014. pp. 89-111.

Carlson, David. *A commentary to Hegel's Science of logic*. Londres. Palgrave Mac Millan. 2007.

Casarino, Cesare. ñ M a r x b e f o r e S p i n o z a : *S p i n o z a N o w* . t o w a r d
Vardoulakis, Dimitris, ed. Minneapolis. University of Minnesota Press. 2011. pp. 179-234.

Cassirer, Ernst. "Structuralism in modern linguistics.". Word-Journal of the international Linguistics association. 1.2. 1945. pp. 99-120.

Castilla Cerezo, Antonio. "Deleuze, lector de Spinoza. Del problema de la expresión a la filosofía práctica." *Convivium*, 24, 2011. pp. 163-179.

Castro, E. *Pensar a Foucault: interrogantes filosóficos de" La Arqueología del Saber"*. Buenos Aires. Biblos. 1995.

Cesarale, Giorgio ñPhilosophy à-vainsd HFeogreml sò .of *Parallax*, 21,4, 2015. Routledge. pp. 375-395.

Chaui, MO fim da metafísica: Espinosa e a ontologia do necessário ò *Spinoza: cuarto coloquio*. Tatián, Diego, comp. Córdoba. Brujas. 2008. pp. 11-38.

Cirulli, Franco. *Hegel's Critique of Essence. A Reading of the Wesenslogik.* New York. Routledge. 2006.

Colletti, Lucio. *La superación de la ideología*. Madrid. Cátedra. 1982.

de Ípola, Emilio. *Althusser, el infinito adiós*. Siglo XXI. Buenos Aires. 2007.

de paula, O conceito e a vida. La experiência do pensamento em Spinoza ò . *Spinoza: noveno coloquio.* Tatián, Diego, comp´. Córdoba. Brujas. 2013. pp. 239-244.

Deleuze, Gilles. ñàEn qu® se reconoce al es de 2016] texto .DOC. Disponible en www.apertura-psi.org/correo/textos/Deleuze00.doc

Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona. Anagrama. 1994.

Deleuze, Gilles. *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona . Muchnik Editores. 1999.

Deleuze, Gilles. *En medio de Spinoza*. Buenos Aires. Cactus. 2003.

Deleuze, Gilles. *Diferencia y Repetición*. Buenos Aires. Amorrortu. 2012.

Derrida, Jacques. *La escritura y la diferencia.* Madrid. Editora Nacional. 2002.

Descombes, Vincent. *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)* Madrid. Ediciones Cátedra. 1988.

di Giovanni, GeSpinozism: The Transition to Subjective Logic and the End of Class *Hegel's Theory of Subject*. Cahlsyns, David, ed. . Palgrave Macmillan UK, 2005. pp. 30-43.

Diefenbach, Katja. ñAolt thhuisnske rSpwintohz aDôesl eiumzmea: *Encountering Althusser: Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*. Diefenbach, Katja, S. Farris, y G. Kirn, eds. A&C Black. 2013. pp. 165-184.

Diehl, Catharine. ñThe Emperor's Smile: Gauchet to in Structu Deleuze. *Diacritics*, 38, 3. 2008. pp. 93-99, 101-119.

Ducrot. Oswald. ñEl ¿Qué es el estructuralismo? Wahl, en ling Francois. et al. Buenos Aires. Losada. 1971. pp. 13-100.

Duffy, Simon. *The logic of expression: quality, quantity, and intensity in Spinoza, Hegel and Deleuze*. Surrey. Ashgate Publishing. 2006.

Dunayevskaya, Raya. *El poder de la negatividad: Escritos sobre la dialéctica en Hegel y Marx*. Buenos Aires. Biblos. 2010.

Dussel, Enrique. *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse.* México. Siglo XXI Editores. 1991.

Fausto, Ruy. ñDial®-teisctar,u teus*Dialéctica marxista,* l i s m o e *dialética hegeliana: a produção de mercadorias como circulação simples*. São Paulo. Brasiliense. 1997. Apéndice.

Fern§ndez Garc²a, Eugenio. *Logos: Anales del Seminario de Metafísica,* 16, 1981. Servicio de Publicaciones. pp. 31-88.

Ferreira de Paula, Marcos. ñAogía n t e e o c o n contemporânea ò *Spinoza: cuarto coloquio*. Tatián, Diego, comp. Córdoba. Brujas. 2008. pp. 277-284.

Fleischmann, Eug¯ne. -SñE l a *Estructura* y u humano e n *antropología*. Fleischmann, Eugène. et al. Buenos Aires. Nueva visión. 1969. pp. 110-148.

Forquin, Jean Claud*Dialéctica* y *marxista* y *pensamiento* A l t h u s s e r *estructural. (Mesas redondas acerca de los trabajos de Althusser)*. Vilar, Pierre. et al. Buenos Aires. Salamandra Editora. 1975. pp. 11-45.

Fourtounis, Giorgos. On Althusser's early structuralism. A reply to Emilio de Ípola, A l t h u s s e r , Atenas. Impreso. e u i n f i n i .

Fourtounis Giorgos. "On althusser's immanentist structuralism: reading montag reading althusser reading spinoza". Rethinking Marxism 17,1, 2005. pp. 101-118.

Fourtounis, Giorgos. ñóAn immense aspiratio t h e a l Encountering Althusser: Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought. Diefenbach, Katja, S. Farris, y G. Kirn, eds. A&C Black. 2013. pp. 43-60.

Fourtounis, Giorgos. ñThe theatre of immane A l t h u s s e r ô s S p i Ponencia aceptadas en el Coloquio Internacional ò , "50 años de Lire Le Capital". Buenos Aires. 28, 29 y 30 de Octubre, 2015. Impreso.

Freud, Sigmund. *La interpretación de los sueños, T.II*. Buenos Aires. Planeta-Agostini. 1985. Marx, Karl. Introducción a la Crítica de la Economía Política. Buenos Aires. Polémica. 1974.

Gainza, Mariana. *Espinosa: Uma Filosofia Materialista do Infinito Positivo.* San Pablo. Editora da Universidade de São Paulo. 2011.

Gainza, Mariana e Ipar, Ezequiel. "Contradicción y emancipación. Dilemas filosófico-políticos del capitalismo posfordista." *Anacronismo e irrupción* 2, 3, 2012. pp. 139-159.

G·mez Torrente, Mario. ñLa te*Revista* a de los mo *Latinoamericana de Filosofía*, XXIII, 2, 1997. pp. 295 ï318.

González Varela, Nicolás. "Cálamo". *Revista de Estudios Jurídicos*, 1, Julio 2014. Quito. pp. 167-183.

Grattan, Sean. "The Indignant Multitude: Spinoza, Empire, and Tradition". *Estudios Políticos*, 25, 2, Invierno 2011. pp. 5-21.

Gueroult, Martial. *Spinoza I - Dieu* (*Éthique I).* Paris. Aubier-Montaigne. 1968.

Harris, Errol E. *The Substance of Spinoza.* New Jersey. The Humanities Press. 1995.

Hegel, George W. *Ciencia de la Lógica*. [en línea]. Ediciones Solar. Buenos Aires. 1982. [Consulta 11 de Julio de 2016]. Texto en PDF. Disponible en https://cepcritico.files.wordpress.com/2013/01/ciencia-de-la-lc3b3gica-hegel.pdf

Hegel, George. W. *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, Madrid. Alianza Editorial. 1989.

Hegel, George. W. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Alianza Editorial. Madrid. 1999.

Hegel, George. W. *Ciencia de la Lógica.* Madrid. Editora Nacional. 2002.

Hegel, George W. *Lecciones sobre la historia de la Filosofía*, vol. III. México. Fondo de Cultura Económica. 2005.

Hegel, George.W. *Fenomenología del Espíritu.* México. Fondo de Cultura Económica. 2006.

Heinrich, Dieter. *Hegel en su contexto.* Venezuela. Monte Ávila Editores. 1990.

Heredia Ríos, Elkin A. "Duns Escoto en Deleuze: Univocidad y distinción formal." *A Parte Rei: revista de filosofía,* 65, septiembre 2009. [Consultado el 12 de Julio de 2016] Texto Disponible en pdf. http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/elkin65.pdf.

Holland, Eugene. "Spinoza and Marx." *Cultural Logic* 2,1, 1998.

Houlgate, Stephen. *An Introduction to Hegel. Freedom, Truth and History.* Oxford. Blackwell Publishing. 2005.

Houlgate, Stephen. *The opening of Hegel's Logic.* Indiana. Purdue University Press. 2006.

Houlgate, Stephen. "G.W.F. Hegel: An Introduction to His Life and Thought". *A Companion to Hegel.* Houlgate, Stephen y Michael Baur, eds. Sussex. John Wiley & Sons. 2011. pp. 1-21.

Hull, Gordon. "Of Suicide and Falling Stones: Vulnerability in (Between) Hegel and Spinoza". *A Volume of Critical Essays,* Sharp, H. y E. Smith, eds. Continuum, London, 2012. pp. 151-169.

Iñigo Carrera, Juan. *El Capital: razón histórica, sujeto revolucionario y conciencia.* Buenos Aires. Imago Mundi. 2004.

Jabase, Ana L. "Leibniz y Spinoza en nuevo: expresión". *Spinoza nuevo coloquio.* Tatián, Diego, comp´. Córdoba. Brujas. 2013. pp. 433-440.

Jalley-Crampe, Michèle. "La noción de estructura en Estructuralismo y marxismo". Trías, Eugenio et al. Barcelona. Martínez Roca. 1969. pp. 94-107.

Janicaud, Dominique. "Dialéctica y sustancialidad: sobre la refutación hegeliana del spinozismo." *Hegel y el pensamiento moderno. Seminario dirigido por Jean Hyppolite*. Jacques D'Hondt, coord. México. Siglo XXI Editores. 1973. pp. 171-205.

Karsz, Saúl. "Lectura de Althusser". Karsz, Saúl, comp. Buenos Aires. Galerna, 1970. pp. 13-230.

Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe. *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica. 2011.

Lebrun, Gérard. *La patience du Concept: essai sur le discours hegelien.* Paris. Gallimard. 1972.

Lecourt, Dominique. *Proletarian Science? The Case of Lysenko.* Londres. New Left Books. 1977.

Lévi-Strauss, Claude. *Antropología Estructural*. Buenos Aires. Eudeba. 1968.

Lévi-Strauss, Claude. "Introducción al estructuralismo y la formación del pensamiento". Lantéri, Laura. et al. Buenos Aires. Nueva Visión. 1969. pp. 115-152.

Levi Strauss, "Introducción". *Sociología y antropología*. Obra de Mauss. Madrid. Tecnos. 1979. pp. 13-42.

Llyotard, Jean-Francois. "A-Sprauss. Los indios nos cortaron las flores". *Estructuralismo y antropología*. Fleischmann, Eugène. et al. Buenos Aires. Nueva visión. 1969. pp.177-209.

Lucchesi Ramacciott, Bárbara. "*Ética* de Espinosa. *Paidéia* filosófica e terapêutica de corpo e". *Spinoza: movendo o coloquio.* Tatián, Diego, comp´. Córdoba. Brujas. 2013. pp. 351-360.

Macherey, Pierre. "The problem of the attributes". Ted Stolze, eds. Minnesota. University of Minnesota Press. 1997. pp. 65-95.

Macherey, Pierre. *In a materialist way.* Verso. Londres. 1998.

Macherey, Pierre. *Hegel o Spinoza*. Tinta Limón. Buenos Aires. 2006.

Malabou, Catherine. "Who's Afraid of Hegelian Deleuze". *A critical reader*. Paul Patton, ed. Massachusetts. Blackwelll Publishers. 1996. pp. 114-138.

Maniglier, Patrice. "The structuralism of Lévi-Strauss and Poststructuralism". *After Post-structuralism: Transitions and Transformations*. Braidotti, Rosi, ed. New York. Routledge. 2010. pp. 55-81.

Marchesino, Carla. "La Ume liane tie n Spinoza". *Spinoza: el tercer coloquio.* Tatián, Diego, comp. Córdoba. Brujas. 2007. pp. 91-100.

Marx, Karl. *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel.* México. Grijalbo (colección 70). 1967.

Marx, Karl. *El Capital, T I, Vol. 2.* Siglo XXI Editores. México. 1999.

Marx, Karl. *Manuscritos Económico Filosóficos*. Edición preparada por Juan R. Fajardo para el MIA. 2001. [Consultado el 11 de Julio de 2016] Disponible en: https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/manuscritos/

Marx Karl. *Sobre la cuestión judía*. Buenos Aires. Prometeo Libros Editorial. 2004.

Marx, Karl. *El Capital, T III, Vol. 8.* México. Siglo XXI Editores. 2009.

Matheron, Alexandre. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris. Les Éditions de Minuit. 1988.

Matheron, François. *Écrits philosophiques et politiques. Tome I*. Paris. Stock/IMEC. 1994.

Maxwell, Vance. "Hegel's Treatment of Spinoza" en *Between Hegel and Spinoza A Volume of Critical Essays*, Sharp, H. y E. Smith, eds. Continuum, London, 2012. pp. 98-117.

McMinn, J.B. "Critique on Hegel's Criticism of Spinoza" *Kant-Studien*, 51, 1959-1960. pp. 294-314.

Mercadal, Gabriela y Marcelo Azcurmendi. "Un *Zugunglauben* en Hegel" en *VII Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología*. Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires. 2015. pp. 53-56.

Miller, J. *Matemas I*. Buenos Aires. Manantial. 1987.

Milner, Jean-Claude. *El periplo estructural. Figuras y paradigmas*. Buenos Aires. Amorrortu. 2003.

Montag, Warren. "Althusser's Nominalism: Structure and Singularity (1962-66)" *Rethinking Marxism*, 10, 3, 1998. pp. 64-73.

Montag, Warren. "El Althusser tardío: ¿Materialismo del Encuentro o Filosofía de la Nada?." *Decalages* 1.0. http://scholar.oxy.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1013&context=decalages [Consulta 12 de Julio de 2016] 2010.

Montag, Warren. "Spinoza: Hegel's Hidden Other" en *Between Hegel and Spinoza A Volume of Critical Essays*, Sharp, H. y E. Smith, eds. Continuum, London, 2012. pp. 83-97.

Montag, Warren. *Althusser and his contemporaries: philosophy´s perpetual war*. Durham. Duke University Press. 2013.

Morfino, Vittorio. "Spinoza tra Hegel e Marx" en *Spinoza nell'Ottocento tedesco. Tra Hegel e Marx*. Battistel, G., F. Del Lucchese, y V. Morfino (curadores), Macerata, Quodlibet, 2009

Morfino, Vittorio. "Spinoza: actualidad y contingencia" en *Spinoza actual y contemporáneo*. Tatián, Diego, comp. Córdoba. Brujas. 2012. pp. 23-39.

Morfino, Vittorio. "Time and Misunderstanding of Science of Mode. S *Logic* (1812 ï 1816) between Hegel and Spinoza A Volume of Critical Essays, Sharp, H. y E. Smith, eds. Continuum, London, 2012. pp. 23-41.

Morfino, Vittorio. "The Crisis and Critique, 2,2o2015. structur pp. 86-107.

Morfino, Vittorio. Glauben und Wissen. Spinoza in Germania da Leibniz a Marx. Hildesheim. Olms. 2016. pp. 187-196.

Mure, Geoffrey R. *A study of Hegel's logic*. Oxford. Oxford University Press. 1950.

Myers, Alyson. "Systematic Pluralism. *Monist*, 15. 1935pp. Spinoza and 237-263.

Nail, Thomas. "Expression, Immanence and Constructivism:'Spinozism'and Gilles Deleuze." *Deleuze Studies* 2.2. 2008. pp. 201-219.

Naishtat, F. "Retorno a la filosofía crítica y cambio de rég *Espacios controversiales. Hacia un modelo de cambio filosófico y científico*. Nudler, Oscar. *et al.* Buenos Aires. Miño y Dávila. 2009

Nancy, Jean-Luc. *The Restlessness of the Negative*. Minneapolis. University of Minnesota Press. 2002.

Negri, Antonio. "Notas sobre la evolución d [Consulta 11 de Julio de 2016] Disponible en http://rogeliocasado.blogspot.com.ar/2015/10/antonio-negri-para-althusser-notas_1.html

Negri, Antonio. *The savage anomaly: the power of Spinoza's metaphysics and politics*. Minnesota, University of Minnesota Press.1991.

Neuhouser, Frederick. *Foundations of Hegel's Social Theory.* Massachusetts, Harvard University Press, 2000.

Nogueira, Daniel. "O problema de individuação em Spinoza ò *Spinoza: octavo coloquio. Tatián*, Diego, comp. Córdoba. Brujas. 2012. pp. 295-304.

Nuzzo, Angelica: The Method in Hegel's Logic. *Companion to Hegel.* Houlgate, Stephen y Michael Baur, eds. Sussex. John Wiley & Sons. 2011. pp. 111.138.

Özsel-uk, Ceren Yahya M. Madra ñ-Psychoanalysis, Culture & Society 10, 1. 2005. pp. 79 ï97.

Padial, Juan "La acosmismo de Spinoza. El alma como primera manifestación del *Ponencia presentada en el VI Congreso* espíritu *Internacional de la Sociedad Española de Estudios sobre Hegel.* Salamanca, Universidad de Málaga. 16-18 de Octubre de 2013. [Consulta 11 de Julio de 2016] Texto en PDF. Disponible en: http://riuma.uma.es/xmlui/handle/10630/6559.

Peña García, Vidal. *El Materialismo de Spinoza.* Madrid. Revista de Occidente. 1974.

P®rez Cort®s, Sergio ñIdentidad, diferencia
Signos Filosóficos, VIII, 16, Julio-diciembre, 2006. Distrito Federal, México.
Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa. pp. 23-55

Piaget, Jean. *El Estructuralismo*. Buenos Aires. Proteo. 1971.

Piccinato Xavier, Henrique. ñEspinosa e uma -de necessidade da ima
inf o *Spinoza cuarto coloquio*. Tatián, Diego, comp. Córdoba. Brujas. 2008. pp.
317-326.

Piercey, Robert. "The Spinoza-intoxicated man: Deleuze on expression." *Man and
World*, 29.3, 1996. pp. 269-281.

Pinkard, Terry. *German Philosophy 1760-1860: The Legacy of Idealism*. Cambridge.
Cambridge University Press. 2002 .

Pinkard, Terry. ñSpi *A Companion to Hegel*. Houlgate, Uncondition
Stephen y Michael Baur, eds. Sussex. John Wiley & Sons. 2011. pp. 91-107.

Pouillon, Je-Str *Lévi-Strauss. Estructuralismo y dialéctica*.
Pingaud, B. et al. Buenos Aires. Paidós. 1969. pp. 103-113.

Pouillin, Jean. ñPresen *Problemas del estructuralismo*. Un ensayo de
Puoillon, J. et al. México. Siglo XXI Editores. 1975. pp. 1-24.

Pullberg, Stanley. ñNota pa *Dialéctica marxista y lectura a
pensamiento estructural. (Mesas redondas acerca de los trabajos de Althusser)*. Vilar,
Pierre. et al. Buenos Aires. Salamandra Editora. 1975. pp. 143-232.

Rancière, Jacques. *La lección de Althusser*. Buenos Aires. Galerna. 1975.

Ravven, Heidi. ñ *Idealistic Studies*, 33, Turn
2003. pp. 195 ï202.

Read, Jason. *The Micro-Politics of Capital: Marx and the Prehistory of the Present* .
New York. Suny. 2003.

Resch, Robert P. *Althusser and the renewal of Marxist social theory*. Berkeley.
University of California Press. 1992.

Ricoeur, Paul. *Hermenéutica y estructuralismo*. Buenos Aires. Megápolis. 1975.

Robes Báez, Mario. *Marx: lógica y capital. La dialéctica de la tasa de ganancia y la
forma-precio.* México. Universidad Abierta Metropolitana, Unidad Xochimilco. 2011.

Romé, N. *En busca del materialismo. Una hipótesis de lectura en torno al vínculo entre
filosofía, ciencia y política, en la producción teórica de Louis Althusser.* Tesis de
Maestría en Comunicación y Cultura. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de
Buenos Aires, 2010. Impreso.

Romé, Natalia. *Tesis Doctoral*, Universidad de Buenos Aires, 2013. Impreso.

Rosdolski, Roman. *Génesis y estructura de El Capital de Marx*. Buenos Aires.Siglo
XXI Editores. 1978.

Rousset, Bernard. *L'immanence et le salut. Regards spinozistes*. Paris. Kimé. 2000.

Santos da Silva, Diego. "Um olhar sobre a Ética a partir de Spinoza". In *Spinoza: cuarto coloquio*. Tatián, Diego, comp. Córdoba. Brujas. 2008. pp. 255-260.

Sartre, Jean-Paul. *Crítica de la Razón Dialéctica, T I*. Buenos Aires. Losada. 2004.

Saussure, Ferdinand. *Curso de lingüística general*. Buenos Aires. Alianza Editorial. 1989.

Sebag, Lucien. *Marxismo y estructuralismo*. España. Siglo XXI Editores. 1972.

Sève, Lucien. "Método estructuralista y marxismo". En *Estructuralismo y marxismo*. Trías, Eugenio. et al. Barcelona. Martínez Roca. 1969. pp.108-150.

Sharp, Hasana y Jason Smith. "Introduction: Between Hegel and Spinoza". En *Between Hegel and Spinoza A Volume of Critical Essays*, Sharp, H. y E. Smith, eds. Continuum, London, 2012. pp. 1-20.

Souza Pereira, Marinês. "Causalidade e liberdade: apontamentos para a compreensão da realidade espinosana". En *Spinoza: cuarto coloquio*. Tatián, Diego, comp. Córdoba. Brujas. 2012. pp. 159-168.

Sperber, Dan. "El estructuralismo en antropología". En *¿Qué es el estructuralismo?* Wahl, Francois. et al. Buenos Aires. Losada. 1971. pp. 175-251

Spinoza, Baruch. *Ética.* Buenos Aires. Caronte. 2005.

Spinoza, Baruch. *Epistolario*. Buenos Aires, Colhue. 2007.

Tatián, Diego. "Ontología y democracia". En *Spinoza: cuarto coloquio*. Tatián, Diego, comp. Córdoba. Brujas. 2008. pp. 455-467.

Tatián, Diego. "Spinoza cuenta en hebreo". En *Mandamientos. Protocolos de los confines*, 25, noviembre de 2009. Buenos Aires. Guadalquivir.

Thompson, Edward P. *Miseria de la teoría*. Barcelona, Crítica, 1980.

Todorov, Tzvetan. "¿Qué es el estructuralismo?". En Wahl, Francois. et al. Buenos Aires. Losada. 1971. pp. 101-174.

Tosel, André. *Du matérialisme de Spinoza.* Paris. Kimé. 1994.

Trías, Eugenio. "Estructuralismo y marxismo". En Trías, Eugenio. et al. Barcelona. Martínez Roca. 1969. pp. 9-21.

Tullio-Altan, Carlo. "Estructuralismo y funcionalismo". En *Estructuralismo y antropología*. Fleischmann, Eugène. et al. Buenos Aires. Nueva visión. 1969. pp. 77-109.

Valla rinda, Hector. "La dialéctica del señor y el siervo. El problema de la intersubjetividad en Hegel". *Gaceta de Psiquiatría Universitaria*, 12, 1. 2016. pp. 18-23.

van Reijen, Willem. "El tema de la Medicina en la Ética de Sp.". En *Spinoza: cuarto coloquio*. Tatián, Diego, comp. Córdoba. Brujas. 2008. pp. 369-379.

Virno, Paolo. *Ambivalencia de la multitud*. Buenos Aires. Tinta Limón, 2006.

Viveiros de Castro, Eduardo. "Strauss, fundador del pos-estructuralismo". En *Conferencia presentada en el Coloquio Lévi-Strauss: un siglo de reflexión.* Museo Nacional de Antropología, México, 19 de noviembre de 2008.

Wahl, Francois. *¿Qué es el estructuralismo?* Buenos Aires. Losada. 1975.

Wegner, Philip E. "Hegel or Spinoza". *Minnesota Review*, 25, 2, a (Hegel) Invierno 2011. pp. 103-110.

Williams, Caroline. "Affective Processes without a Subject: Rethinking the Relation between Subjectivity and Affect with Spinoza". *Subjectivity*, 3, 3. 2010. pp. 245-262.

Williams, Caroline. "The Network between Hegel and Spinoza". En *Between Hegel and Spinoza A Volume of Critical Essays*, Sharp, H. y E. Smith, eds. Continuum, London, 2012. pp. 170-185.

Yovel, Yirmiyahu. *Spinoza and Other Heretics: The Adventures of Immanence*. Princeton, Princeton University Press, 1989.

Zizek, Slavoj. *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político*. Buenos Aires. Paidós. 2006.