

2016

La soledad de Maquiavelo y la risa del Lenin. O lo subjetivo desajustado

Natalia Romé

Follow this and additional works at: <http://scholar.oxy.edu/decalages>

Recommended Citation

Romé, Natalia (2016) "La soledad de Maquiavelo y la risa del Lenin. O lo subjetivo desajustado," *Décalages*: Vol. 2: Iss. 1.
Available at: <http://scholar.oxy.edu/decalages/vol2/iss1/27>

This Article is brought to you for free and open access by OxyScholar. It has been accepted for inclusion in *Décalages* by an authorized administrator of OxyScholar. For more information, please contact cdla@oxy.edu.

NATALIA ROMÉ¹

La soledad de Maquiavelo y la risa del Lenin. O lo subjetivo desajustado

Todo descubrimiento es tan peligroso para su autor como para el navegante la búsqueda de aguas y tierras desconocidas; no obstante estoy determinado a abrir una nueva vía...

(Maquiavelo, N. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*)

En un prólogo escrito por Althusser para el libro de Dominique Lecourt, *Lysenko. Histoire réelle d'une 'science prolétarienne'* publicado en la colección *Théorie*, dirigida por el propio Althusser, leemos:

...nosotros sabemos, nosotros que no tenemos ninguna religión, ni siquiera la de nuestra teoría, y menos todavía la de los fines de la historia, que la lucha de clases no se efectúa jamás en la transparencia, y que el proletariado (...) no es transparente para sí mismo, clase heterogénea que debe siempre forjar su unidad. En la lucha de clases el proletariado llega a descifrar y afrontar realmente las relaciones de fuerzas en las que se halla involucrado, llega a conquistar poco a poco su unidad (...) Nada de eso se hace en la claridad de una conciencia pura frente a una objetividad pura de la situación (Althusser, 2008 [1976]: 253).

No se trata de cualquier reflexión filosófica. Se trata de una manifiesta toma de posición *en* la situación. Como reseña Yves Sintomer, este texto breve publicado con el sugestivo título “Historia terminada, historia interminable”, constituye la primera crítica pública de Althusser al régimen soviético (cfr. Althusser, 2008: 249).

¹ Profesora e Investigadora de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Argentina. romenatalia@yahoo.com

Una vez más, como aquellas intervenciones de principios de los sesenta, ésta acierta en colocar una tesis de profunda densidad teórica que conmueve los pilares de la filosofía, en la misma medida en que produce un cierto desajuste en la propia escritura althusseriana.

Procuraremos en este artículo, desplegar algunas de las hebras que se entraman en este fragmento que hemos citado y que nos permiten pensarlo como un condensado de las ideas-fuerza más fecundas del pensamiento althusseriano. Por un lado, aquellas que balizan el camino para pensar el tipo de articulación que caracteriza a una auténtica teoría crítica –un “unidad disjunta”, decía tempranamente en *Lire le capital* (1969 [1965]:84), un discurso abierto a las sorpresas de la historia, a su porvenir aleatorio- dirá décadas más tarde (Althusser et al., 1982 [1978]: 12). Por otro, aunque coherentemente, aquellas que nos permiten afrontar la pregunta más difícil de su producción, una que exige una lectura de segundo orden, *sintomal* podríamos decir: la pregunta por las formas subjetivas de la política. En definitiva, dos cuestiones profundamente imbricadas que pulsan a lo largo de toda su producción y dejan huellas dispersas, pero también lagunas que nos conminan a seguir la interminable escritura del pensamiento althusseriano.

I. La soledad del filósofo: escritura tachada

El *¿Qué hacer?* de Lenin, dice Althusser, no es un texto *sobre* la dialéctica, la dialéctica se encuentra allí, en estado práctico, convocada en el pensamiento orientado a la intervención. *¿Qué hacer?* es la pregunta que desmarca el problema de la política respecto de su formulación ideológica como persecución del Sujeto de la Historia: *¿quién hace la historia?* (1968 [1965]:132-166). Ahora bien, con la colocación de la pregunta por el *¿qué hacer?* no estamos, tampoco, en la ciencia.

Lo decimos de un modo algo brutal: “qué hacer” es una pregunta *subjetiva*, supone una “toma de partido” en la situación.²

En este sentido, Alain Badiou produce la polémica afirmación de que la sobredeterminación es “en verdad el lugar político” en la tónica althusseriana. Nosotros diríamos, aceptando el juego de palabras, pero incorporando algún matiz, que *la sobredeterminación es el lugar en el que se torsionan la objetividad y la política*. En este sentido podemos coincidir en la idea badiouiana de reconocer en la sobredeterminación el lugar de la política en sentido fuerte y especialmente, leer allí el problema de lo subjetivo, pero entendemos que no resulta adecuado erradicar completamente de la sobredeterminación la cifra objetiva; especialmente porque en Althusser, la posición del problema de la subjetividad (la crítica del Sujeto, los dispositivos de subjetivación ideológica, la pregunta por el lugar de lo subjetivo en la política) exigen un rodeo crítico por el problema de la objetividad.³ En rigor, entendemos que lo más interesante del pensamiento de la sobredeterminación es el esfuerzo de pensar mutuamente estos dos registros, tal como se desprende de la referencia a Lenin desde los tempranos textos de *Pour Marx*.

Más todavía, si puede hablarse de una *problemática althusseriana*, ésta toma forma en esa tensión entre *teoría y política* que se inscribe como *unidad disyuntiva* de dos dimensiones de problemas que se requieren pero no se confunden: los problemas de la *conjuncture* y de la *conjonction* (Romé, en Bórquez y Rodríguez, 2010: 23-60).

² Badiou lo ha sugerido en un homenaje tardío pero interesante “¿Qué hay que entender aquí por “subjetivo” sin sujeto ni objeto? Es, en la figura material militante, un proceso de pensamiento (...) desplazado en el lugar de la sobredeterminación, hacia lo posible, y esto bajo una toma de partido, una prescripción, que no garantiza nada, ni en el orden objetivo de la economía, ni en el orden estatal del sujeto, pero que puede trazar en la situación una trayectoria real” (Badiou, 2009: 56).

³ Un rodeo que Etienne Balibar y Vittorio Morfino, entre otros, han desarrollado en los términos de la categoría de *transindividualidad*

En este marco, la pregunta *¿qué hacer?* produce una torsión en el pensamiento teórico sobre la coyuntura, dividiéndolo y precipitándolo en la *politicidad*, en la asunción de una *posición* en un terreno conflictivo. El arco de esta torsión es trabajado por Althusser en otra zona de sus reflexiones, aquella dedicada a la lectura de Maquiavelo. El singular pensamiento maquiaveliano ofrece en este sentido herramientas, en dos direcciones. En principio, permite pensar la especificidad filosófica del pensamiento político; evitando, de un lado, hacer de la política el “objeto” de una Filosofía “en tanto que tal” y del otro, precisando esa condición política en la teoría como una operación de confrontación del pensamiento con *sus* propios límites (Althusser, 2007a: 138-139).⁴

En una segunda dirección, el pensamiento político de Maquiavelo, aporta a Althusser nuevas herramientas para desplegar con mayor precisión este problema de lo político como un *proceso subjetivo sin sujeto* en los términos del problema del *comienzo*. Maquiavelo es un teórico “absolutamente original” que no piensa el hecho consumado sino el *hecho por consumir*, en condiciones *extraordinarias*: “las condiciones de la ausencia de toda forma política susceptible de producir ese resultado” (Althusser, 2008 [1977]: 338). Maquiavelo *piensa políticamente, es decir que piensa las condiciones políticas de la práctica*.⁵

Vittorio Morfino ha identificado con claridad la clave de este materialismo del encuentro como *primacía del encuentro sobre la forma* (Morfino, 2006), que

⁴ “Generalmente no es así como proceden los filósofos: oponen siempre a partir de un cierto *exterior* las fuerzas de sus tesis que están destinadas a cercar el dominio protegido y defendido por tesis precedentes que ya ocupan el terreno. Militarmente hablando, esta estrategia filosófica revolucionaria casi sólo recuerda a la guerrilla urbana y el cerco de las ciudades por el campo, querida por Mao o a ciertas formas de estrategia político-militar de Maquiavelo (...) Yo estaba fascinado por esta audacia sin parangón, que me entregaba algo así como la idea de la esencia extrema de toda estrategia filosófica, su esencia-límite dedarada, la que nunca podría sobrepasarse. Así me recordaba el pensamiento de Maquiavelo que piensa siempre “en los extremos”, en los límites...” (Ibíd.)

⁵ Es decir, piensa no con la estructura espeular de una Conciencia que se enfrenta al mundo como su Objeto, ni como un trabajo de Teoría que se expresa en la Práctica, pero tampoco las piensa como una pregunta materialista por la objetividad, sino con la forma de un encuentro entre *fortuna y virtud*.

funciona como formulación política de una de las tesis principales del materialismo althusseriano: la *primacía de la relación* sobre los elementos (Althusser, 2011) o primacía de la *lucha* –la identidad entre lucha y existencia (Balibar, 2004[1991]: 62).

Maquiavelo piensa políticamente el hecho a consumir y haciéndolo, produce una ruptura con la tradición de la filosofía política que piensa su “objeto” a partir de una pregunta por las formas y no por el momento de su *conformación*.⁶ Es justamente por esto que su pensamiento no se ha dejado apresar en los cánones de la Filosofía Política, porque antes de interrogar las *leyes de la forma*, se ocupa del *encuentro* y de la fundación, a partir de un distanciamiento interior en la Ley –un singular “vacío” de Ley.

Es en este sentido en que comprendemos la afirmación de Althusser de que el pensamiento maquiaveliano se produce *en soledad*, no sólo en el aislamiento propio de quien no se ajusta a los cánones de su coyuntura y produce su discurso *en desajuste*, sino en el aislamiento del pensamiento que regresa, cada vez, en nuevas articulaciones del (re)comienzo, como fisura de la matriz hegemónica del pensar.

Ahí se halla el punto extremo de la soledad de Maquiavelo: haber ocupado este lugar único y precario en la historia del pensamiento político entre una larga tradición moralizante religiosa e idealista del pensamiento político, que él ha rechazado radicalmente, y la nueva tradición de la filosofía política del derecho natural que iba a anegar todo y en la cual la burguesía ascendente se ha reconocido... (341)

⁶ “En un tiempo en el que dominaban los grandes temas de la ideología política aristotélica, revisada por la tradición cristiana y el idealismo de los equívocos del humanismo, Maquiavelo rompe con todas esas ideas dominantes. (...) Él dice simplemente que ha preferido ir a la realidad efectiva de *la cosa (della cosa)* en vez de a su imaginación” (Althusser, 2008 [1977]: 340).

Maquiavelo rompe con una alianza mítica de la antropología natural y la ideología jurídica, del mismo modo que Marx rompe, en sus tesis acerca de la acumulación primitiva, con los mitos del trabajo, la ascesis y la generosidad como bases genéticas del capitalismo. Maquiavelo no habla el lenguaje de las “condiciones de la fundación” como *leyes*, habla “el lenguaje de la lucha de clases y en cuanto al derecho, a las leyes y a la moral, las coloca en su lugar, subordinado”(342). Habla el lenguaje de la “violencia del parto” vinculado con la hipótesis, “a la vez necesaria pero impensable” de que un nuevo orden, un Estado nuevo, “podía comenzar no importa dónde, sobre el carácter aleatorio de la formación de los Estados nacionales” (342). Maquiavelo, como más tarde lo hará Freud, ofrece elementos para plantear en términos justos el problema ocupado por las fórmulas de la ideología genética: el problema del comienzo, o de la *conjonction* (Romé, *op cit.*).

Maquiavelo no constituye para Althusser simplemente otro modo de pensar la *política*, sino antes, otro modo de pensar, *a secas*. Un modo político, que piensa *políticamente*. Un pensamiento-intervención. En este segundo sentido es que Althusser recoge la apreciación de Gramsci que encuentra en *El Príncipe* un “Manifiesto político”.

En su condición de *Manifiesto*, el discurso maquiaveliano excede el campo teórico del conocimiento, se orienta a una coyuntura política en la que interviene. Para hacerlo, debe recoger en su interior ese exterior constituido por la política objetiva, debe practicarla dejándose contaminar por sus coordenadas. Hay un punto de apertura, un punto de *extimidad* en el discurso teórico. Es ese punto el que vuelve a ese pensamiento “extrañamente familiar”: “...extraña familiaridad, como dice Freud, la de un rechazo” (344). Rechazo del *comienzo aleatorio*, negado cada vez, por la necesidad del orden legal que él mismo instituye. Podríamos pensar que de esto trata la condición *singular-universal* del “oscuro tercer género”

spinoziano, el pensamiento de la estructura como eternidad de lo singular, como *coyuntura*.

Es el desarrollo de esta lógica el que permite pensar, en su relativa especificidad, el pensamiento político. Éste se constituye como *un pensamiento que se divide*, que asume su compromiso en la coyuntura y produce la insuficiencia de sus conceptos. Su apodicticidad falla y sólo en la medida en que lo hace, es capaz de pensar la política.

“Maquiavelo habla del Príncipe haciéndose pueblo” dice Althusser, “para llamar a las cosas por su *nombre*”, para capturar una singularidad que sólo puede asirse bajo la asunción de un compromiso con la singularidad de la lucha en la singularidad de sus *condiciones*, en una “toma de posición”. Es el orden de *lo subjetivo*, pero de *lo subjetivo sin sujeto*; que se produce como *anticipación* y a la vez como *insuficiencia* y que supone la aceptación de los límites del saber (del conocimiento finito) como condición política...

...él sabía que se replegaba en retirada, que se trataba de un simple escrito, nada más, que era abandonado por él también al azar de un reencuentro anónimo. Su última soledad es quizás esa. Sabía que si su pensamiento contribuía a hacer un poco de historia él ya no estaría ahí. Este intelectual no creía que los intelectuales hiciesen la historia. (...) Únicamente otro pensamiento, próximo a él por sus rechazos y su posición podía salvarle de su soledad: el de Marx (346).

Maquiavelo es, dice Althusser, un “teórico de la novedad”, porque es el teórico del *comienzo*. Ahora bien, lo que nos interesa analizar aquí no es tanto la diferencia y articulación entre pensamiento político y teoría en términos generales, sino interrogar un problema puntual: el lugar de *lo subjetivo* en ese pensamiento político. Y abrir una vía de indagación que nos permita leer las

varias huellas que operan, en gran medida, por ausencia, en el discurso althusseriano cada vez que aparece esa distinción entre el historiador y el político.

En este sentido, sostenemos que el discurso que enuncia el “¿Qué hacer?” conlleva un desplazamiento subjetivo, en dos sentidos. Podríamos decir que uno vinculado al *enunciado* filosófico y otro, del orden de la *enunciación* (la práctica filosófica).

En el primer sentido, se ubica el desplazamiento, ya remanido, —aunque no siempre dimensionado en sus alcances filosóficos y políticos— del Sujeto como categoría metafísica (y su correlativa expresión fenoménica en los sujetos). Se trata de lo que Althusser, en una operación magistral de la lectura de la *Tesis VI* de Marx sobre Feuerbach, inscribe como *antibumanismo* teórico para rechazar simultáneamente las formas esencialistas del idealismo y del empirismo. Ahora bien, como la *Respuesta a John Lewis* bien pone en escena, este desplazamiento supone que el problema del vínculo entre subjetividad y política exige descartar también la idea de los “individuos discretos que cargan con el atributo (de 'ser o no ser')”, para pensar, en cambio, “en los planos, dimensiones, instancias en los que la subjetividad se desarrolla, en la que los procesos de subjetivación del mundo se cumplen”, inscriptos en plexos relaciones. (Caletti, 2011:46) Éstos son, como advierte Althusser, no una cuestión de “conciencia de sí” sino del “*proceso de conjunto* que, a espaldas de esa conciencia, produce esa conciencia” (2008 [1975]: 225).

Pero la lectura althusseriana de la intervención de Maquiavelo y de la condición de manifiesto político de su discurso, nos permite identificar *otro desplazamiento*. Uno que no siempre resulta visible y que nos ofrece elementos para ordenar nuestra propia lectura del pensamiento althusseriano. Se trata del desplazamiento que se produce *en el propio lugar de enunciación filosófica*, cuando esta se obliga a desplazarse desde la pregunta por el conocimiento hacia una “toma de

posición”. Allí podemos reencontrar, con la ayuda de la enseñanza lacaniana, la temporalidad singular que indica un borde, los límites del pensamiento como *no-saber*. No saber, en el párrafo citado más arriba, es el no-saber de los alcances de la propia intervención, no-saber de una filosofía que asume que sus efectos se producen siempre “a distancia”. Ese no-saber puede ser leído como otra forma de la *retirada* del Sujeto. De esto se trata, también la *soledad*.

Un pensamiento en los límites confronta él mismo los límites de la representación, allí, en esa “distancia tomada” que subraya F. Matheron (2005), se produce en el discurso filosófico el efecto de subjetivación de una “toma de partido”, como un desplazamiento desde el no-sujeto de la pregunta por el conocimiento a *lo subjetivo (sin sujeto)* de la pregunta política. No hay modo de practicar una filosofía tal *sin riesgos*.

La idea de un *pensamiento en los límites* apunta hacia un tipo de articulación entre sujeto, política y verdad que podríamos llamar *parrhesiástica*. El componente parrhesiástico de la filosofía como *práctica* disloca la articulación hegemónica entre sujeto y conocimiento que alimentará, en su lectura moderna, la categoría de Conciencia; porque deja de suponer que el vínculo entre sujeto y verdad sólo puede organizarse conforme a una *gnoseología* para, más bien, pensarlo como una *ethopoética*.

La genealogía de esta particular articulación entre sujeto y verdad extiende retrospectivamente sus raíces hasta las llamadas “filosofías helenísticas”. Éstas ofrecen una discursividad privilegiada para cuestionar la interpretación canónica que ubica al imperativo *gnothi seauton* (conócete a ti mismo) como fórmula fundadora y única de la “cuestión del sujeto” en la tradición occidental. Contra esta consideración, Michel Foucault ha propuesto que la *parrhesía* se labra como otra modalidad articuladora entre sujeto y verdad, resumida en la *epimeleia heautou* (inquietud de sí) y nos permite sospechar que la fórmula “conócete a ti mismo”

no es sino una de las articulaciones posibles de esta más general “inquietud de sí” (2001). De esta segunda, lo que nos interesa destacar son dos rasgos: una cierta concepción de *verdad* más cercana a una *acción* que a un contenido, y una concepción de *sujeto* pensado como resultado y como horizonte de un *proceso de transformación ethopoietica* -una operación de estricta inquietud antes que de autoafirmación: un “movimiento del *eros*”, un *desplazamiento* que “arranca al sujeto de su estatus y condición”; una suerte de “iluminación” que exige *trabajo (askesis)*.

Es la tenaz persecución althusseriana del materialismo a través de Marx y más allá de él – la misma que se emplaza en coordenadas de lectura que permiten reinscribir la apodicticidad marxista en una corriente materialista tejida a contra-mano de la Historia de la Filosofía— la que nos empuja a buscar, en diversos momentos filosóficos, herramientas para sondear el problema del vínculo entre filosofía, política y sujeto; pero conviene recordar que, si uno de los movimientos más radicales de la teoría marxista es la colocación de un criterio de verdad apoyado en la práctica, ésta no solo supone la puesta en cuestión del lugar privilegiado de la *theôria* –en tanto que actividad puramente contemplativa- sino además, como ha sugerido Balibar, pone en juego una operación de indiferenciación de la clásica dupla *praxis-poiesis*:

Desde la filosofía griega (que hacía de ella el privilegio de los ‘ciudadanos’, es decir, de los amos) la *praxis* es la acción ‘libre’ en la cual el hombre no realiza ni transforma otra cosa que a sí mismo (...) En cuanto a la *poiesis* (del verbo hacer/ fabricar) que los griegos consideraban como fundamentalmente servil, es la acción ‘necesaria’ sometida a todas las coacciones de la naturaleza, con las condiciones materiales (Balibar, 2000: 47).

A partir del mutuo reenvío entre estas dos dimensiones de la práctica, Balibar indica que una conclusión es posible: *nunca hay libertad que no sea también*

una transformación material, pero tampoco “hay trabajo que no sea una transformación de sí mismo” (Idem).

La *parrhesía*, desplegada en las filosofías helenísticas, en diálogo con la inestabilidad política como rasgo de su coyuntura, nos reenvía a esta indistinción. Y nos abre el camino para volver a interrogar la *politicidad* de la filosofía a partir de una pregunta por la subjetividad que, haciéndose cargo de las premisas antihumanistas indiscutibles del materialismo, nos permita, no obstante, avanzar en la problematización de la categoría de sujeto.

A partir de allí cobra sentido pensar la singular (des)articulación que, en el discurso *parrhesiástico* se produce entre enunciado y enunciación. Mientras que en el discurso ideológico, organizado en torno a la “evidencia del sujeto”, el hablante se afirma enfatizando que es a la vez sujeto de la enunciación y el sujeto del enunciado –tal como demuestra M. Pêcheux a partir de la figura althusseriana de la interpelación (en Žižek, 2003) — el decir *parrhesiastés*, en cambio, supone una posición enunciativa que se produce como *operación de desidentificación*. El *parrhesiastés* se constituye como “*truth teller*, un decidor de verdad...” y esto supone que es el propio sujeto el que se produce/transforma en el *decir veraz*. (Foucault, 2001:34).

Antes que el contenido de lo dicho, la politicidad del discurso *parrhesiástico* descansa en una cierta *relación con el decir*, que pone de relieve la articulación entre el entorno y el propio cuerpo, evidenciando la porosidad de las fronteras identitarias, hasta el desafío de los límites del riesgo personal, de las distinciones entre la vida y la muerte.

La *parrhesía* dialoga en Althusser con las múltiples figuras de la orfandad teórica y la ausencia de Patria. Y compromete el propio estilo de escritura que, contra toda pretensión de transparencia lingüística, se despliega en una prosa equívoca, ambigua al punto del escándalo, en la que la comunicabilidad de los

conceptos se ve corroída por la primacía de la intervención (siempre política) en un campo de pensamiento y de prácticas, y conduce en sus figuras extremas hasta el ejercicio de la blasfemia institucional.⁷

Se trata, ya aparece con claridad, de una ética de la producción filosófica de la que el propio Althusser no escapa sino que, consecuentemente *actúa* -antes que enunciar. Se trata –entablando cierto diálogo, pero también colocando una distancia con respecto tanto a Foucault como a ciertas formas de la parrhesía helenística- de una ética en la que en sujeto se transforma a sí mismo sólo en la medida en que produce una intervención política en su coyuntura. Hay todo un juego de la paradoja como figura del pensamiento althusseriano, que indica el lugar del problema de lo subjetivo. Paradoja del sujeto que es efecto de su propio decir; paradoja del “repliegue” subjetivo que es, no obstante, descentramiento, porosidad en la coyuntura y finalmente, paradoja del “pertrechamiento” del sujeto frente a la *Fortuna* que no es sino virtud para intervenir políticamente.

Como ha dicho Balibar, del propio Althusser: “...su silencio, ni privado ni público existe, sin embargo, como ‘algo paradójicamente político’, captura algo de la política, de sus efectos, de su estado en la coyuntura” (2004[1991]: 50).

Como el de Maquiavelo, se trata de un pensamiento que para ser político, se deja *dividir* en su propia temporalidad por el pulso de la situación, asume distancias internas que someten a riesgo su propia unidad.

En este desplazamiento subjetivo que asume el lugar de la enunciación, la retirada del filósofo es, simultáneamente, el trabajo paradójico de lo político como pensamiento. Se abre el espacio que hace posible pensar lo impensable, como un pensamiento en apuesta,

⁷ Puede entenderse, por ejemplo, en esta dirección la recusación como institución teórica y los altos géneros literarios de la “obra filosófica”, en favor del libelo, el panfleto, el “manifiesto”. Althusser por su parte, carece de “obra”, su pensamiento se desarrolla en órganos partidarios, en conferencias, en cartas, en borradores. Tampoco ofrecen sus escritos la forma de una doctrina teórica o un sistema filosófico sino la forma de ejercicios de lectura, auto-críticas, respuestas polémicas, etc. Las diversas formas de la provocación, encamadas en la teoría del bastón curvado (ella misma una insolencia filosófica), constituyen sin dudas, ejercicios de ironía que guardan una profunda conexión con la ética del decir-veraz.

universal-singular, inscrito y comprometido en la situación y producido como un impulso hacia adelante por quien sólo sabe que ya no estará allí.⁸ Arrancado de su coyuntura, arrancado de su biografía: la orfandad “ofrece las razones de su propia empresa”.

...los más grandes filósofos han nacido sin padre y han vivido en la soledad de su aislamiento teórico y el riesgo solitario que corrían frente al mundo. Sí, yo no había tenido padre. (...). Y no era posible más que confiriéndome la función por excelencia del padre: la dominación y la soberanía de toda situación posible (Althusser, 1999: 227-8).

La soledad del filósofo es a la vez retirada y *re-comienzo*. La ausencia de padre, como la ausencia de *Patria* para el filósofo cínico o la vida entre los hielos, de Nietzsche, debe ubicarse en el centro de gravedad de una sísmica “relación verbal con el Otro”, con la Ley de la Ciudad; vínculo caracterizado por el desplazamiento radical de la fórmula identitaria, a partir de una política del decir lo verdadero.

La “soberanía de toda situación posible” es el punto de costura entre la condición procesual –desplazada– de toda identidad y el *acontecimiento*. Es la tensión paradójica entre el comienzo político y la Ley, la temporalidad de una “absoluta cuestión previa” a cualquier dominio mundano.⁹

La orfandad filosófica es ruptura con la ideología (tanto con los *Idolos* como con la *philantía*) debe asumir su carencia de fundamentos, arrojando al filósofo a la persecución de un refugio que nunca encontrará y a la conquista de

⁸ “Es necesario apuntar más allá de un objetivo para alcanzarlo” dice Maquiavelo, retomado por Althusser. Cfr. Althusser, L. (2004) *op cit.*, p.89

⁹Cabe recordar que la “absoluta cuestión previa” es la fórmula que Althusser encuentra en el psicoanálisis como ecuación del problema de lo subjetivo en una concepción no lineal ni homogénea de la temporalidad.

un sentido, inevitablemente escurridizo: una empresa, digámoslo, condenada al fracaso.

Todo proceso de *conversión* de sí, en sentido parrhesiástico (y no en el platónico ni en el cristiano), es en gran medida un entrenamiento del “pensar contra sí mismo”.

Pero no se trata, en absoluto, de un gesto de pura autodestrucción. Se trata en cambio de sostener el efecto no-nulo de una *tachadura* (Balibar, 2004 [1991] 57). Si en la genealogía de la espiritualidad helenística se busca como defensa, la “unidad del yo”, en el marco de un pensamiento político como el althusseriano, podemos reformular esa búsqueda de unidad (contra los avatares de azar) en la idea de la *perseverancia* en la forma advenida; en decir, como problema maquiaveliano de la *duración*.

Si la identidad es división (Balibar, *op cit*), la persistencia de un individuo en tanto que *proceso de unificación* –o de resistencia a la desintegración– deja de ser un “dato” para ser un *problema*. Y, claro está, ese también es el problema de la relación entre sujeto y política. Por su parte, la politicidad de la articulación *parrhesiástica* entre sujeto y verdad no tiene la forma de una fulguración o una epifanía, tiene la forma de un *proceso continuo*. Donde lo que soporta la politicidad no es del orden del contenido sino del decir en su dimensión práctica y en su relación con una singular *temporalidad*. Algo de esto nos permite pensar Sergio Caletti:

La política se despliega en el orden del decir. (...) Decir es por excelencia el acto humano de la vida en común enfrentándose a su horizonte, significándolo. No es hablar. Transitivo hasta el tuétano, decir es a la vez la posibilidad a la que se abre la primera y decisiva reflexividad, la del propio reconocimiento, de la que todas las demás se derivan. Construye al enunciador como sujeto, y al sujeto como instancia de lo poético. La relevancia política del decir

está, así, atada a la posibilidad de enunciar lo nuevo, lo por-venir... (2006).

Como el sujeto no es punto de partida ni mucho menos una garantía, la unidad pretendida no puede apoyarse sino en la *virtud*, que no es siquiera para los estoicos un *atributo dado*, sino, en todo caso, una serie de conocimientos concernientes a determinados aspectos de la acción (Juliá, Boeri, Corso, 1998: 35). En términos de Althusser, es el pensamiento de la situación orientado a la práctica política; el pensamiento político, de Maquiavelo a Lenin.

A diferencia de una *ética de la regla*, al estilo kantiano, la *virtud* entendida en el sentido que venimos sugiriendo, no se sostiene en la apelación a la universalidad normativa, y no puede ajustarse a una pura reflexión especulativa, ni a una objetivación o un desciframiento de una prescripción jurídica. En la tradición helenística —los estoicos por ejemplo— la *virtud* es “lo conductor del alma” (*tò hēgemonikón*) dispuesto de una cierta manera (Plutarco VM, 44c, citado en Juliá, Boeri, Corso 1998:41). La *virtud* es idéntica al pensamiento, pero lo real son los cuerpos, incluso pensamiento y alma son cuerpos” (42). Como subraya Armstrong: “Jamás debemos olvidar que para los estoicos la razón es una fuerza material dinámica, el principio de la acción y de la vida” (2007: 190).

Pensar como acción y *en la vida* para decir lo por-venir, el “hecho por *consumar*”. Sin duda, reencontramos allí la conexión con el Maquiavelo leído por Althusser y entronado “segundo testigo” de la tradición que tiene a Epicuro en su genealogía:

...una filosofía que, en lugar de partir de los famosos ‘problemas filosóficos’ (...) comienza por evacuar todo problema filosófico (...) ¿Es posible una forma más radical de cualquier filosofía en su pretensión de decir la verdad sobre las cosas? (Althusser, 2002:40)

Una práctica filosófica en retirada, que es no obstante *filosófica*. Podemos decir con Althusser que la práctica filosófica exige presentar pelea a la ideología incluso devenida filosofía y, entonces, a la trama misma en la que toma consistencia la propia subjetividad, núcleo de la eficacia ideológica. De más está decir que esta tarea no puede ser concebida en el sentido de una “puesta en conciencia” porque en ese caso supondría un exterior filosófico y una cierta “verdad de las cosas”. Existe simplemente como máxima de conducta, principal mandato materialista: “*no contarnos ya historias*”.

...me interesa todo pensamiento cuando no se contenta con palabras, cuando atraviesa la capa ideológica que nos aplasta para llegar, como por un contacto físico material (una modalidad más de la existencia del cuerpo) a la realidad totalmente desnuda (1999: 292).¹⁰

La realidad “desnuda de palabras” no es la bruta carne, ni la Nada, es lo real de la actividad, la torsión desidentificadora, la potencia transformadora de las prácticas en un proceso de desplazamiento subjetivo, como *ethos* filosófico. Tal, la politicidad del pensamiento que es condición inmanente del pensamiento político. “Profundo nietzscheanismo del estructuralismo”, decía Balibar, aludiendo a ese territorio en el que el problema del sujeto convoca a una “reinscripción del límite a partir de su propia impresentabilidad”, la introducción de una “diferencia in-asignable, violencia, o pasividad radical, es decir también Cosa...” (Balibar, 2007:171)

II. La risa de Lenin y el (re)comienzo político

¹⁰ Cabe recordar aquí su expresión tantas veces repetida sobre la necesidad de “pensar con el cuerpo” y su reiterada reivindicación de las filosofías de Pascal y Spinoza, en esta cuestión. Cfr. Althusser, L. (1999) *op cit.*, p.292

Hasta aquí, podría decirse, hemos desplegado una de las dimensiones del vínculo entre sujeto y política que siguiendo a Balibar, ubicaríamos como el “primer movimiento” de la aventura estructuralista con respecto al Sujeto: su *destitución*. Althusser lo lleva a su punto más radical, donde la filosofía toca la aporía o la inconsistencia: es el propio sujeto de la práctica filosófica el que se destituye como fuente enunciativa en su decir.

La fórmula de la *soledad del filósofo* es un índice de este dilema y no resulta casual que en los escritos en los que se presenta la pregunta política, aparezca como problema necesario el del vínculo entre sujeto y filosofía. Así leemos también, en *Lenin y la filosofía*:

...podemos reconocer mucho más que una táctica, lo que yo llamaría una “práctica” de la filosofía, y la conciencia de lo que quiere decir practicar la filosofía; en pocas palabras, la conciencia del hecho brutal, primario, de que la filosofía divide. (...) Se comprende entonces, la risa de Lenin: no hay comunicación filosófica, no hay discusión filosófica (1972:11).

Permitámonos precisar un poco más esta idea. No es “la filosofía” lo que divide, sino la politicidad inherente a la filosofía lo que divide al propio discurso filosófico y con él al sujeto de su enunciación. Y lo hace porque dividido está el campo de fuerzas en el que su práctica se inscribe y en el que el discurso como tal toma forma. Discurso *tachado*, sujeto descentrado, son los efectos de la política entrando en la filosofía. Althusser persigue este nudo insistentemente en los confines de la historia de la filosofía, lo hace incluso deshaciendo su propio discurso, *tachándolo*...

Pero no hay allí, sin embargo, *efecto no-nulo* (Balibar, 2004 [1991] 57). Hay radicalidad de la crítica y un profundo rigor materialista: la primacía de la práctica, incluso en el discurso propio.

El vínculo entre la soledad del filósofo y la posibilidad del pensamiento político (como pensamiento *de* la política y como un *pensar político*) actúa en los textos de Althusser desarrollando la imbricación entre las dos dimensiones del problema del sujeto y de la política, tan difíciles de discernir entre sí: en primer lugar, el compromiso parrhesiástico como consecuencia de la asunción de la politicidad en la filosofía: *La risa de Lenin* como “filósofo” (1972), la *antifilosofía* de Maquiavelo. Pero este asunto es, todavía, un problema *de la teoría*. ¿Qué pasa con la política? ¿Qué elementos concretos encontramos en la problemática althusseriana para pensar la *práctica política* en su singularidad, en su eficacia positiva?

No podemos decir que Althusser haya formulado una respuesta sistemática a estas preguntas, pero sí podemos perseguir algunos elementos que nos permiten organizar el terreno problemático para seguir buceando sus posibilidades.

Uno de esos elementos, acaso el más significativo –por lo problemático que resulta– es la asunción del “*qué hacer*” como fórmula de la enunciación del pensamiento político; porque en ella, entre otras cosas, es el sujeto-efecto de la enunciación el que resulta transformado al intervenir en la situación. Althusser encuentra en el pensamiento de Maquiavelo esta torsión que obliga al pensamiento conceptual a una suerte de retirada, una asunción de sus propios límites en busca de la política; pero que consiste a la vez como persistencia en el pensamiento, como el esfuerzo irrenunciable en pensar lo que no se deja pensar. Un especial dispositivo teórico *singular-universal*: que organiza la inteligencia de la coyuntura en tanto que “este caso concreto singular (...) que rompe con los hábitos de la retórica clásica, donde lo universal reina sobre lo singular” (Althusser, 2004: 53-54).¹¹

¹¹ ...si bien hay en él una teoría, se revela, no obstante, extremadamente difícil, si no imposible, enunciarla de manera sistemática en la forma de la universalidad del concepto que, sin embargo, debería presentar.

Maquiavelo no es un teórico de la Historia Universal, dice Althusser, ni siquiera de la política en general. La *posición* de un problema político ¿es todavía un “objeto”? En la medida en que esa posición se produce en la enunciación del “¿Qué hacer?”, ante el “hecho por consumir”, nos coloca en el problema político de la práctica concreta que interroga la singularidad de la coyuntura en sus posibilidades, es decir, en lo que *todavía no es*. Maquiavelo no está interesado en la “verdad de las cosas en general”, sino en *la Cosa*: “la 'cosa' en su singularidad, la singularidad de su 'caso'. Y la 'cosa' es también la causa, la tarea...” (*Idem*)

Su rasgo más fuerte es el pensar *dentro* de la coyuntura: “es decir, en su concepto de caso singular aleatorio ¿Qué significa pensar dentro de la coyuntura? ¿pensar un problema político bajo la categoría de coyuntura? Ante todo significa tener en cuenta todas las determinaciones, todas las circunstancias concretas existentes...” (56). Esto equivale -como aprende Althusser leyendo a Lenin y a Mao— a colocarse en el corazón descentrado de la coyuntura, en la *no-identidad* de sus contradicciones, en sus condiciones, que siempre suponen excepciones, desvíos respecto de una *legalidad de la Historia*, prescriptiva, jurídica: en sus desvíos sin norma. El pensamiento dentro de la coyuntura es, entonces, no un pensamiento que se divide a sí mismo en una operación puramente auto-reflexiva y circular, sino el que lo hace porque *se deja dividir al someterse al carácter contradictorio de la coyuntura, es el pensamiento que se deja distanciar de sí mismo*.

Pensar con la categoría de coyuntura no es pensar por *sobre* la coyuntura, como si se reflexionara sobre un conjunto de datos concretos. Pensar en la coyuntura es literalmente someterse al problema que produce e impone su caso.

Paradójicamente, si está claro que estamos constantemente ante un pensamiento teórico de un gran rigor, el punto central, en el que todo se urde teóricamente, escapa interminablemente a la investigación. (...) Esta experiencia, que cada cual puede hacer directamente con los textos, nos obliga a cuestionar de nuevo (...) a preguntarnos si estos textos no tendrán un modo de existencia totalmente diferente del enunciado de las “leyes de la historia”.

Es registrar en la posición teórica un problema que está objetiva e históricamente planteado por el caso de la coyuntura: no por simples comparaciones intelectuales, sino por el enfrentamiento de las fuerzas de clase existentes y su relación de desarrollo desigual. En definitiva, por su *por-venir aleatorio*.

Una “distancia tomada” es ya un *acto*. Ahora bien, una distancia tomada es un acto producido en otro tiempo. No el *tiempo de comprender* la objetividad de la coyuntura, sino el tiempo de su condición aleatoria real: el tiempo de su *por-venir*. ¿Puede producirse esa temporalidad como pura negatividad en la estructura? Entendemos que no, porque como sostiene W. Montag (2010), ese “vacío” es *actividad* y no sustancia, no existe ni como anterioridad ni por fuera de los encuentros, uniones y separaciones a las que es inmanente.

Si la aventura estructuralista constituye, como insiste Balibar, en el esfuerzo más audaz del siglo XX de pensar el problema del sujeto, encontramos aquí el “segundo movimiento” que la constituye: el del *(re)comienzo* subjetivo (2007).

No hay un “quien” que se pregunta “qué hacer” ¿cómo pensar entonces ese talante *subjetivo*? Esta es la paradójica cuestión: ¿puede no haber en el *qué hacer* un orden subjetivo?

La interrogación acerca de *qué hacer*, producida dentro de la coyuntura y sometida a su sistema contradictorio, se vuelve *ipso facto* pregunta por la tarea que debe realizarse. Pregunta que irrumpe en el espacio de indecidibilidad, en la fisura de las reglas del juego, de sus criterios y operaciones de distribución. *Temporalización*, podríamos decir, institución de un nueva distancia en la compleja urdimbre estructural. Instante de dilación en la regla lógica.

Si encontramos en ese movimiento algo del orden de lo subjetivo, no se trata de *un sujeto* (ni el Sujeto ni sus reflejos) sino de un *proceso de composición*: la

institución de un proceso-tiempo en algún sentido nuevo, un (re)comienzo), el de un *individuo de excepción*.

Toda la cuestión se convierte ahora en lo siguiente: ¿bajo qué forma reagrupar todas las fuerzas positivas actualmente disponibles para realizar el objetivo político (...)? A esta forma Maquiavelo le da un nombre, Príncipe. Un individuo de excepción, (...) no hay por qué asombrarse de que esta forma sea la de una individualidad (...) No tenemos ya nada que hacer con la pura objetividad mítica de las leyes de la historia o de la política. (...) Las verdades teóricas producidas de este modo sólo lo son bajo el aguijón de la coyuntura, y tan pronto como son producidas quedan afectadas en su modalidad por su intervención (...) extraña vacilación en el estatuto filosóficamente tradicional de estas proposiciones teóricas...(Althusser, 2004: 57)

La doble dimensión de la pregunta política, como aguijón de la coyuntura que hace avanzar a la teoría, a la vez la obliga a desplazarse de sí misma y a asumir una contaminación por una preocupación no-teórica. Allí se advierte con cierta claridad la densidad filosófica de la idea de “finitud teórica” (1982). La teoría se ve a sí misma confrontada con su propia insuficiencia. Pero es ese cambio de espacio -de planos y de espesor- el que permite emplazar lo singular del pensamiento político. En esa torsión irrumpe la dimensión no esperada de lo subjetivo -y por momentos, podríamos decir, incluso no advertida por Althusser, al menos explícitamente.

Lo subjetivo es ese lugar de singularidad y compromiso del pensamiento que se desplaza, *desde el conocimiento hacia la acción*, hacia la conclusión que es *acto* (de composición de un individuo compuesto que no existía y puede no existir más, a cada momento) pero que no logra localizarse en ninguno de ellos. Lo subjetivo se produce, podría decirse siguiendo -a Vittorio Morfino- *à la cantonade*. El pensamiento capaz de operar la torsión entre lo teórico y lo político (que lo

compromete en su forma y naturaleza) tiene el carácter de *Manifiesto* porque produce la verdad que lee: un pensamiento en algún sentido “utópico” que prescinde, no obstante de la ilusión de lo universal y lo transparente; que consiste en la “diferencia entre una tarea necesaria y sus condiciones de realización, a la vez posibles y pensables, pero al mismo tiempo imposibles e impensables, por aleatorias” (85).

El pensamiento político es el pensamiento de lo posible-imposible, el orden de la apuesta subjetiva que resulta no obstante perfectamente necesaria. La *singularidad-universal* de ir a la verdad efectiva de las cosas (de la *Cosa*).

En ese decir toma forma no sólo la situación sino el sujeto del decir, esa doble consistencia compone un *individuo complejo* que consiste en un encuentro aleatorio, que podría no haber tenido lugar, y que podría no durar. No es el Hombre, sino que son *las masas* las hacen la historia-dice Althusser en su *Respuesta a John Lewis* “...son las masas explotadas (...) capas y categorías sociales explotadas, *agrupadas alrededor de la clase explotada capaz de reunir las y ponerlas en movimiento* contra las clases dominantes...” (Althusser, 1974: 30, subrayado nuestro)

No es *la* clase, ni *la* masa, es un *agrupamiento* en torno al factor *capaz* de conducir la acción. *No hay un Sujeto de la historia* sino un *individuo compuesto* en la acción, en un *proceso* en el que confluyen determinaciones económicas, políticas, ideológicas, etc. La vaguedad de la expresión “las masas” apunta a un conjunto complejo y móvil, *transindividual*, cuyas características responden a condiciones históricas singulares y a las coordenadas de la situación. En tanto que *sujeto*, subraya Althusser, “el sujeto-masas plantea desagradables problemas de identidad e identificación” (32).

Hay una duplicidad-divisibilidad de lo subjetivo: subjetiva es la enunciación comprometida dentro de la coyuntura y lo es también el proceso de

unificación que ella lee, en tanto que *individuo de excepción*, compuesto pero singular, actuante en lo real-aleatorio que hace en el presente lo *por-venir*.

Límite de la aporía: el pensamiento político es el del hombre solo que deviene agrupamiento masivo. Pero no es celebración de una potencia inmediata, vital o espontánea, es aporía de lo subjetivo que se presenta a bien como insuficiencia –como retirada del filósofo- o bien como anticipación –como intervención política, que apunta “más lejos” para alcanzar su objetivo.

Es el pensamiento en la torsión temporal, que *concluye anticipando* y que deduce lo necesario a partir de lo que todavía no es. Es el *hombre solo* que, no obstante, resulta abstracto con respecto a su momento concreto: el del enraizamiento en el Pueblo y su sometimiento a las leyes que instituye.

“Utopismo” que se distingue de cualquier Utopía teórica: “...esfuerzo de Maquiavelo por pensar las condiciones de posibilidad de una tarea imposible, por pensar lo impensable”(86).

Desde el Manifiesto comunista, y Marx no cambiará jamás a este respecto, su posición es clara: el movimiento general de la lucha de clases de los proletarios contra los capitalistas abre y abrirá la vía al comunismo, “movimiento real”. La influencia de las ideas no es sino la expresión subordinada de una relación de fuerzas entre las clases. Lo extraordinario es que Marx tiene en cuenta esta tesis materialista en la posición de sus propias ideas. (Althusser, 2008 [1978]: 322).

Pensamiento de la práctica política; no “sobre” ella sino inmanente a ella, a su acción en lo aleatorio de la situación. No sólo desidentificación sino a la vez, *(re)comienzo subjetivo* como inscripción política de un no-saber; es decir, como proceso de transformación concreta del pensamiento, en su relación con lo verdadero de la política.

Aquí se encuentra lo irremplazable de los textos de Lenin: en el análisis de la estructura de una *coyuntura*, en el desplazamiento y las condensaciones de sus contradicciones, en su unidad paradójica, que constituyen la existencia misma de ese “momento actual” que la acción política va a transformar, en el sentido fuerte del término, de un febrero en un octubre 17 (Althusser, 1968: 147).

La política supone una práctica “en presente”, es decir, sobre los componentes específicos –situados, concretos y singulares- de la contradicción sobredeterminada y, por lo tanto, no permite “demostrar o explicar” *a posteriori*, sino “hacer en nuestro único presente las revoluciones inevitables” que vuelven a la dialéctica no la “teoría del hecho consumado” sino un *método revolucionario* (148). La práctica política presentifica -como experiencia subjetiva- la inestabilidad constitutiva, la condición infundada, del sistema de relaciones.

Decir que la práctica política no comparte su “objeto” con las prácticas teóricas significa que configura su espacio de intervención de un modo diferente y propio. En este sentido, el pensamiento político como idea de un cuerpo (político) se produce como “análisis de la situación”, lee la coyuntura no en lo que ésta tiene de *legalidad necesaria* sino en lo que tiene de *precariedad constitutiva*. En este sentido, produce su propia temporalidad como “presente”, pero no en el sentido de un horizonte absoluto de una *Presencia*, sino en el sentido de una temporalidad actual, de la división del tiempo, de la *dislocación* de la complejidad de tiempos que es una coyuntura. Esta temporalidad se inscribe en la temporalidad de la causalidad sobredeterminada. Si en ella es posible pensar alguna forma de identidad subjetiva, habrá que someterla al principio recogido por Balibar: de la lucha como existencia y de la *identidad* como *división* (2004 [1991]: 62, n.21).

Lo por-venir no es el “futuro”, es la estructura que se juega como unidad-contradictoria y asume su inestabilidad constitutiva. La temporalidad del acto político reinscribe lo *por-venir* como “eslabón decisivo”. La teoría puede enunciar

que la condición sobredeterminada de la totalidad social, dar cuenta del juego de desplazamientos y condensaciones que sostienen su unidad y advertir, en consecuencia que su forma no es la de una presencia metafísica. Pero la teoría no puede discernir *a priori* cuál es el “eslabón decisivo” capaz de hacer existir la precariedad de la coyuntura como tal. El acto de ese discernimiento se produce en la temporalidad de la acción-división del presente como *por-venir*. Sólo se revela a la acción política concreta y por lo tanto, solo puede ser dicha *políticamente*.

La *diferencia* entre el conocimiento y la política no es la proclama de su completa desconexión, es la cláusula que protege a toda teoría que se quiere crítica de aspirar a una programática del Filósofo-Rey, en beneficio de una apuesta por la emancipación de los muchos.

Bibliografía mencionada

- Althusser, L. (trad. Alegre Zahonero, L. y González Diéguez, G.) “La corriente subterránea del materialismo del encuentro [1982]”, en *Para un materialismo aleatorio*. Madrid. Arena Libros. 2002
- Althusser, L. “El marxismo hoy [1978]”; “Historia terminada, historia interminable [1976]” en *La soledad de Maquiavelo*, Madrid. Akal. 2008
- Althusser, L. *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis* [1973]. Bs.As. SigloXXI. 1974 (trad. Santiago Funes).
- Althusser, L. y Balibar, E., *Para leer el Capital* [1967]. México, Siglo XXI. 1969 (trad. Marta Harnecker).
- Althusser et al., *Discutir el Estado* [1978]. Madrid: Folios 1982 (trad. Romeo Medina).
- Armstrong, A. *Introducción a la Filosofía Antigua*. Bs.As. Eudeba. 2007 (trad. Carlos Fayard).
- Badiou, A. *Compendio de metapolítica*. Bs.As. Prometeo. 2009 (trad. Juan Manuel Spinelli).
- Balibar, E. *Escritos por Althusser* [1991]. Nueva Visión, Bs As., 2004. (trad. Heber Cardoso).
- Balibar, E. “El estructuralismo: una destitución del sujeto? En *Instantes y azares*. Num 4-5. 2007. Bs.As.

- Balibar, E. *La filosofía de Marx* [1993]. Nueva Visión, Bs.As. 2000 (trad. Horacio Pons).
- Roberto Espósito, *El dispositivo de la Persona*, Bs.As. Amorrortu. 2011
- Foucault, M. *La hermenéutica del sujeto* [2001]. Bs.As. FCE, 2001 (trad. Horacio Pons).
- Juliá, V., Boeri, M. y Corso, L. *Las exposiciones antiguas de ética estoica*. Bs.As. EUDEBA. 1998
- Matheron, F. “La recurrencia del vacío en Althusser” En Leer a Althusser, monográfico de Er, Revista de Filosofía. Enero, 2004. (trad. Pedro García del Campo)
- Montag, W. "El Althusser Tardío: ¿Materialismo del Encuentro o Filosofía de la Nada?", En *Décalages*: Vol. 1, 1, 2010. Disponible en: <http://scholar.oxy.edu/decalages/vol1/iss1/2> (tr. Aurelio Sainz Pezonaga).
- Morfini, V. «Il primato dell'incontro sulla forma», in M. Turchetto (a cura di), *Giornate di studio sul pensiero di Louis Althusser*, Mimesis, Milano, 2006, pp. 9-34
- Pêcheux, M. “El mecanismo del reconocimiento ideológico” En Žižek, S. (comp) *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Bs.As., FCE, 2003 (trad. Mariana Podetti).
- Romé, N. “Hacia una ‘problemática althusseriana’” En Bórquez, Z y Rodríguez, M. (eds.) *Filiación y (re)comienzo*. Santiago de Chile, Facultad de Artes, Universidad de Chile. 2010., pp.23-60.