

Para una dialéctica de la igualdad. Revisitación del «antihumanismo» de Althusser cincuenta años después

For a dialectic of equality. Althusser's antihumanism revision fifty years later

Recibido: 02/10/2017

Aceptado: 14/12/2017

*Gisela Catanzaro**

Universidad de Buenos Aires / CONICET - Argentina

giselacatanzaro@yahoo.com

Resumen

Este artículo interroga la tesis althusseriana del antihumanismo de Marx desde un punto de vista *teórico*: pensamiento de la diferencia contaminada entre teoría y política, y *político*: interrogación del «valor» de la democracia y de la idea de igualdad. Recuperando la hipótesis de la «tachadura» como clave de lectura de los conceptos althusserianos propuesta por E. Balibar delineamos una «dialéctica de la igualdad» establecida entre tres instancias del planteo althusseriano que deben ser sostenidas simultáneamente: una «crítica de la desigualdad» despegada como conceptualización de los mecanismos estructurales de reproducción sistémicos en el capitalismo; una «crítica de la igualdad como ideología»; y una comprensión del discurso igualitarista como elemento inherente a las «prácticas políticas» emancipatorias, implicado asimismo en el lenguaje —constitutivamente «contaminado»— de la crítica.

Palabras clave

Althusser, Antihumanismo, Teoría, Democracia, Igualdad.

Abstract

This article considers the Althusserian thesis on Karl Marx's anti-humanism from a theoretical, as well as a political, point of view. This leads us to the conceptualization of the contaminated difference between Theory and Politics, in the first case, and to the problem of the «value» of Democracy, in the second. Finally, recovering the hypothesis of the “erasure trace” as a clue to read the Althusserian concepts put forward by E. Balibar, we outline a “dialectics of equality” performed among three different topics of Althusser's thought that should be acknowledged simultaneously: a «critique of inequality» focused on structural mechanisms that secure systemic reproduction, a «critique of equality as ideology», and the understanding of egalitarian discourse as inherent to emancipatory «political practices» implied as well in the (constitutively contaminated) language of critique.

Keywords

Althusser, Antihumanism, Theory, Democracy, Equality.

* Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, Instituto de Investigaciones Gino Germani / CONICET, Buenos Aires, Argentina.

Introducción

En este trabajo proponemos indagar los sentidos, alcances y posible actualidad de la tesis althusseriana del antihumanismo de Marx en un contexto político-ideológico diverso a aquel en que fuera planteada y donde ya no parecería tratarse de humanizar el rostro del capital, sino de afirmar «sinceramente» y sin eufemismos la existencia de un capitalismo sin rostro humano, despojado de su tensión democrática de posguerra particularmente en lo que respecta al abandono del ideal igualitarista.¹ ¿En qué medida esta transformación afecta al potencial crítico de los planteos que, durante los años sesenta y setenta del siglo pasado, Althusser elaboró a partir de la idea de «antihumanismo»? Si aceptáramos identificar sin más la crítica althusseriana del humanismo con un simple rechazo o incluso con una denuncia científicamente elaborada de las funciones «armonicistas» y encubridoras de la explotación ejercidas por la ideología jurídico-política burguesa de la igualdad y la libertad de todos los hombres, parecería inevitable constatar que el antihumanismo pierde su filo crítico allí donde la ideología dominante deserta de sus pretensiones humanistas, y donde las sociedades organizadas bajo relaciones de producción capitalistas, aunque sigan auto percibiéndose como democráticas, prescinden, en su configuración neoliberal, de la «ficción humanista de la igualdad» para consagrarse a administrar tecnocráticamente la explotación en un escenario post-democrático o post-hegemónico.

Y, sin embargo, dista de ser evidente que una caracterización de las tendencias ideológicas de nuestra época que intente ubicarse a la altura de su complejidad pueda satisfacerse con el diagnóstico exclusivo de la nueva «crudeza» del capital, o alentando hipótesis relativas a una supuesta simplificación del escenario ideológico contemporáneo. Al adoptar tales puntos de partida, el análisis crítico desconoce la emergencia de nuevas justificaciones de la creciente desigualdad efectiva ancladas en una apropiación neoliberal de la moral por la cual cobran renovada vigencia temas tan consustanciales al humanismo como lo son la centralidad del individuo, las figuras de la responsabilidad personal, el esfuerzo y el mérito (Butler, 2017). Bajo aquel supuesto de una transparentización de la dominación quedarían inexplicados, asimismo, fenómenos tan consustanciales al presente como el renovado auge de discursos minorizantes de la caridad o la tutela, o las masivas apelaciones al humanitarismo que realizan las potencias centrales para justificar sus intervenciones normalizadoras en diversas regiones del planeta.²

Es ante esta situación ideológica difícil de descifrar a nivel mundial, que la «claridad» sobre el antihumanismo de Althusser podría estar oscureciendo más de lo que permite ver, no sólo en relación a la complejidad interna de su teoría —aplanada en

1 Al respecto remitimos a los planteos de Francois Dubet (2015) y Wolfgang Streeck (2017).

2 Al respecto resultan sumamente sugerentes los planteos de Jacques Derrida en *Canallas. Dos ensayos sobre la razón* y de Jacques Rancière en *El viraje ético de la estética y la política*.

las denuncias de teoreticismodespolitizante y científicista—, sino sobre todo respecto del entramado conceptual que sería necesario desplegar en vistas al desentrañamiento de ciertos fenómenos ideológicos contemporáneos. Entre ellos queremos destacar, en la Argentina, la emergencia de un anti-teoreticismafamiliarista y homogeneizador que llama al reconocimiento de la unidad y autoevidencia de los intereses vitales de «todos», invocando un colectivo tan «ilimitado» como sacrificial y punitivo, que coexiste sin contradicción con una masiva producción de exclusiones, y que presuntamente se constituye en el «directo» de un saber cotidiano «al natural» liberado de engañosas mediaciones. ¿Cómo pensar juntos estos fenómenos de exclusión y -simultáneamente- de revocamiento de los límites, que parecen constituir elementos necesarios de una ideología que iguala, adelgazando la realidad a una única dimensión vital inmediata en la que «todos» podemos reconocer nuestro más «auténtico» interés, al mismo tiempo que justifica y amplía los márgenes de desigualdad y traza fronteras absolutas entre quienes merecen vivir y quienes no?

El énfasis en que «siempre estamos en la abstracción» esgrimido sin pausa por Althusser en oposición a diversas ideologías de lo concreto³, así como su insistencia respecto de la necesidad de atender no sólo a las tendencias ideológicas dominantes sino también a las contra-tendencias que las acompañan y confrontan en un proceso abierto y conflictivo⁴, podría aportar elementos útiles para pensar nuestras propias intervenciones en la actual coyuntura. Pero la hipótesis de lectura que orienta este trabajo sugiere que esta «actualidad de Althusser» no se revela inmediatamente, aplicando sus conceptos o tesis aisladamente, sino atendiendo al gesto que enlaza una tesis con otra y que reclama una lectura teórica. En ese sentido, aunque orientada a la interpretación de fenómenos ideológicos de nuestro presente a cuya crítica pretende aportar, la indagación sobre el antihumanismo de Althusser que aquí proponemos se despliega en el plano inmanente de la teoría, intentando no perder de vista —como diría Derrida— el momento en que los conceptos se deconstruyen a sí mismos, porque es en la complejidad de una conceptualidad no plenamente estabilizada donde ellos se vuelven capaces de no limitarse a afirmar lo que ya saben, para decir —también— su no-verdad e iluminar de este modo alguna nueva faceta de esa realidad que el exceso de claridad había dejado en la sombra.

3 «Sin el lenguaje y sin los derechos, sin las relaciones de producción y las relaciones ideológicas, no hay nada en el mundo que sea concreto para el ser humano [...] siempre estamos en la abstracción»(Althusser, 2015: 76-77).

4 Insistencia que, como señala Balibar(2013), en la actualidad permitiría hacer visibles ciertos límites asociados a la intelección del neoliberalismo como una «racionalidad» en detrimento de su comprensión como una ideología «dominante».

Especificación del antihumanismo como pensamiento de la diferencia y la contaminación entre teoría y política

¿Alberga el «antihumanismo»althusseriano alguna potencialidad crítica frente a las tendencias dominantes en la sociedad? Esta pregunta, que por nuestra parte formulamos atendiendo a ciertas trasmutaciones de la ideología en sociedades «posfordistas», «neoliberales» o «globalizadas» —según las terminologías—, pero en cualquier caso distantes de los modelos «benefactores» inclusivos de la segunda posguerra y la guerra fría, no es sin embargo una pregunta nueva. Ella ha sido planteada reiteradamente desde el mismo momento en que —mediando los años sesenta—Althusser pronunció su tesis del antihumanismo, en la cual muchos de sus críticos creyeron reconocer la prueba manifiesta de la necesidad de abandonar un «althusserianismo»teoreticista y ajeno a todo interés vital, consagrado a declarar la «muerte del sujeto», y que volvía informulable la pregunta por el papel y la suerte del individuo en la historia, restando asimismo relevancia a las capacidades transformadoras de la política. Este último rasgo despolitizador sería reconocible —según aquella lectura— no sólo en el ámbito de la crítica althusseriana de las democracias parlamentarias —objeto principal de la crítica al humanismo burgués—, sino también en lo que respecta a la «lucha de clase revolucionaria»: categoría que el althusserianismoantihumanista habría relegado a un segundo término para privilegiar la pregunta por las formas en que se garantiza la reproducción sistémica. De acuerdo a sus críticos, el antihumanismo desplazaba la política en favor de una crítica de la ideología que, a su vez, se consagraba a conceptualizar lo ilusorio de las democracias y lo improbable de la revolución, en un discurso cientificista orientado a depurar de mitos la historia antes que a procurar su transformación en favor de la vida⁵.

Pese a lo apretado de esta enumeración sintética de cuestionamientos al «althusserianismo» enunciados desde mediados de los años sesenta hasta hoy, aquí siguen resultando legibles —junto con cierta unanimidad respecto al carácter problemático de su «antihumanismo»— una «pluralidad» de énfasis o «motivos» críticos —cientificismo positivista, estructuralismo desértico y despolitizador, teoreticismometapolítico, rechazo de la democracia— que, en algunos casos, el mismo Althusser intentó deslindar en textos como *La querella del humanismo* y *Para una crítica de la práctica teórica*, y que —en otros casos— pueden ser elaborados retornando al cuerpo de su teoría de la ideología así como a algunas de sus intervenciones como militante del Partido Comunista francés. Ahora bien, no perder de vista esa pluralidad de motivos críticos como una tal«pluralidad» nos parece fundamental -aunque no constituya nues-

5 Algunas de estas críticas son compiladas por el mismo Althusser en su texto *La querella del humanismo* (versión original publicada en Louis Althusser, *Écrits philosophiques et politiques II*, Stock/Imec, Paris, 1995). Para una aproximación a este planteo en autores próximos al proyecto althusseriano se pueden consultar, entre otros, el texto de Jaques Rancière, *La lección de Althusser* y, para el contexto argentino, el planteo formulado por Emilio De Ípola en *Althusser, el infinito adiós*.

tro objetivo aquí reponer los contextos y autorías diversas de esas críticas- en tanto y en cuanto creemos que no es factible evaluar la cuestión de la eventual actualidad del «antihumanismo» ahorrándonos las múltiples entradas, como si fuera posible encarar el problema «de frente» y «directamente en su núcleo». Ello supondría dejar sin desbrozar el macizo de un «antihumanismo» cuyo tema principal es —precisamente— la diferencia: la diferencia «entre» teoría y política; la diferencia «entre» política, ciencia e ideología; y la diferencia «en» la ideología —que no tiene lado de afuera, decía Althusser— «de» las (diversas) políticas que se practican siempre entramadas en figuras de la imaginación.

El tema principal del antihumanismo althusseriano es —decimos— la diferencia. O bien, para mayor precisión: desde el punto de vista de la teoría, «antihumanismo», en el pensamiento de Althusser, nombra menos la posibilidad de pensar contra el hombre o a favor de la ciencia o por debajo o por encima de la política, que la posición indispensable para pensar la diferencia. Pensar la diferencia y quebrar una tutela, ese es —desde el punto de vista teórico— su impulso y, en ese sentido, el discurso antihumanista es un discurso de la emancipación. La paradoja es que la tutela que, desde este punto de vista de la teoría, se busca romper sosteniendo una posición «antihumanista» no es sino la tutela ejercida por «cierta Filosofía»:

No se trata de refutar las adquisiciones del materialismo histórico: que los individuos sean agentes-sujetos en la historia, y por lo tanto activos en la historia, bajo la determinación de las formas de existencia de las relaciones de producción y reproducción. 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, este “ser” o “esencia” planteado 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 del conjunto de los ‘fenómenos’ de la historia (Althusser, 1974:78-79).⁶

Una primera especificación que Althusser nos provee de su antihumanismo establece que se trata de un antihumanismo «teórico», solo teórico. Esto señala tanto que la teoría existe, como que es no-todo, que existe siendo no-todo, y esto a pesar de la Filosofía (idealista) y su tendencia a reducir lo real al pensamiento. Por ese «a pesar de» es que el antihumanismo, que es un pensamiento de la diferencia, es también un «anti», un contra-discurso, el discurso de una ruptura frente a una simplificación si-

6 Subrayamos «filosóficamente», demás cursivas en el original.

lenciosa que ese contra-discurso nombra como simplificación en el mismo movimiento en que intenta nombrar lo heterogéneo; eso heterogéneo a la teoría que es la práctica política y que para el materialismo -dice Althusser- resulta vital «no confundir» con aquella:

es necesario cuidarse de no confundir lo que políticamente no puede ser confundido, cuando los hechos no tienen medida común. Las reacciones teóricas humanistas de intelectuales filósofos comunistas en Occidente, inclusive en los países del Este, son una cosa. Pero sería políticamente grave pretender juzgar y condenar, a causa de un adjetivo («humano») algo como «el socialismo con rostro humano» donde las masas checas expresaron, incluso si la forma era tal vez confusa, sus protestas y aspiraciones de clase y nacionales [...] El movimiento nacional de masa del pueblo checo, incluso si ha sido reducido al silencio (la resistencia prosigue bajo el silencio), merece el respeto y el apoyo de todos los comunistas. Exactamente como las filosofías «humanistas» o las filosofías de «el humanismo marxista» —seal «verdadero» o el «científico»— de los intelectuales occidentales (en la comodidad de sus cátedras o en otra parte) merecen la crítica de todos los comunistas (Althusser, 1974:71).⁷

Los hechos de la política y de la filosofía «no tienen medida común». Por un lado el humanismo filosófico; por otro, una práctica política que —en el transcurso de una lucha— invoca cierto humanismo. Althusser se desmarca de lo primero y reivindica el valor de lo segundo, y el «antihumanismo» emerge entonces, no como el rechazo de un supuesto autoritarismo intrínseco de los intelectuales, la filosofía o el conocimiento —cuya denuncia generalizó el Mayo francés en favor de un valor de la «espontaneidad» que Althusser critica—, sino como un intento de pensar la diferencia. En primer lugar: la diferencia entre teoría (o conocimiento) y política, que puede ser enunciada como tal «en» el movimiento crítico de la identificación «invisible» ejercida bajo el nombre de «humanismo». Contra él la posición antihumanista sostiene la discontinuidad y el carácter parcial del saber:

La filosofía no es el Saber absoluto, no es ni la Ciencia de las Ciencias, ni la Ciencia de las Prácticas. Lo cual significa: ella no detenta la Verdad absoluta, ni sobre ninguna ciencia, ni sobre ninguna práctica. En particular, no detenta ni la Verdad absoluta ni el poder sobre la práctica política. Por el contrario, el marxismo afirma la primacía de la política sobre la filosofía (Althusser, 1974:47).

El «contra» del anti-humanismo no delinea una posición exterior ni a la filosofía ni al humanismo. Actúa en ellos o, más específicamente, actúa delimitando un «interior»

⁷ Subrayamos «los hechos no tienen medida común», demás cursivas en el original.

que ha omitido decir su nombre y que por eso ha omitido aquello que él constitutivamente excluye al integrarlo, identificándolo con su propia textura. El Humanismo filosófico es, para Althusser, el pensamiento de la no-diferencia entre conocimiento/teoría y política. Por eso la misma palabra con la que Althusser adjetiva a su antihumanismo: «teórico», tiene ya, por el mismo hecho de ser pronunciada, un efecto performativo de delimitación destotalizante: dice una diferencia allí donde el Humanismo consideraría innecesaria su enunciación.

Pero si la cuestión del antihumanismo es habilitar, en sintonía con el movimiento más general del postestructuralismo, un «pensamiento de la diferencia», en el caso de Althusser ese pensamiento de la diferencia no abandona el plano de la historia⁸ y se asocia necesariamente no sólo con un énfasis en la primacía de la relación sobre los elementos relacionados, sino sobre todo con un «pensamiento de la asimetría» o correlación de fuerzas desigual únicamente gracias al cual los términos —ya en sí mismos efectos de la relación— resultarían identificables como tales. Sólo partiendo de esa «disimetría», «diversa eficacia», «desigualdad efectiva», «peso relativo» históricamente devenidos, sería verdaderamente posible —para él— pensar las diferencias y los «encuentros de lo diverso». Como señala a propósito de la categoría de la «determinación en última instancia»:

no se trata solamente de elegir, entre eslabones preexistentes ya identificados, «el eslabón decisivo»; la «cadena está hecha de tal manera» que es necesario invertir la fórmula. Para poder reconocer e identificar los otros eslabones de la cadena, en su lugar es necesario, antes, aprehenderla por «el eslabón decisivo»(Althusser, 1974:16).⁹

Se trata de aprehender diferencias «encadenadas» en una trabazón de relaciones desigualmente dominante. Si las diferencias existentes son siempre ya el efecto de una relación —están «encadenadas»— y no entidades originarias que entren en ella, estas diferencias que «hay» son lo que son¹⁰ en tanto regidas por la desigualdad; existentes en un orden de «dominancia». Dicho de otro modo: no se jerarquiza —después— un campo de diferencias, sino que «tal como está hecha la cadena» ellas sólo pueden ser pensadas como diferencias atendiendo a las jerarquías ya existentes en el campo: si perdemos de vista la desigualdad de eficacia o dominancia, perdemos de vista la diferencia, y no a la inversa.

8 Al margen de la cual se perdería, por ejemplo, la relación entre humanismo filosófico y revoluciones burguesas. Su crítica de lo que por esa época se denuncia como «metafísica de lo humano» no deshistoriza a la misma metafísica y sostiene una doble dimensión que explica al humanismo en su «necesidad»: omnihistórica—correlativa a la eternidad de lo ideológico— e histórica —donde el humanismo se comprende como una ideología particular en la historia de las ideologías.

9 Subrayamos nosotros.

10 Y esta no es tanto una afirmación ontológica como histórica: «la cadena “está hecha” de tal manera que...»

Es por esto que en el caso del posestructuralismo althusseriano la afirmación de que el materialismo debe romper con la categoría idealista del «Sujeto» como Esencia, Causa única, Centro absoluto y Origen radical, no queda invalidada por la persistencia de la categoría de la determinación en última instancia¹¹, en tanto se entienda que ésta no designa un Origen puro y radical sino una primacía, un «peso relativo», una «primacía» históricamente sancionada y vigente al momento en que intentamos pensar las diferencias, y que resulta imprescindible para pensarlas. Hay que pensar la desigualdad para poder pensar la diferencia. Y es por ese —ineliminable, para Althusser— pensamiento de las desigualdades inherente al pensamiento de las diferencias que aquello que «no tiene medida común» —en nuestra cita anterior: la teoría y la política— no por ello coexiste sencillamente uno junto a otro. Si hay que pensar su desigualdad para pensar su diferencia, es porque la diferencia fue pensada atendiendo a una relación actualmente desigual que ese pensamiento de la diferencia entre filosofía y política —que es un pensamiento teórico— está él mismo —como si dijéramos— «politizado» o, como dirá Althusser, actúa la lucha de clases en la teoría.

¿Pero en qué sentido entender «la política de la teoría»? Por un lado —señalábamos— a la primacía de la filosofía presupuesta en el Humanismo, el materialismo filosófico responde «polémicamente», sosteniendo en la teoría un contra-discurso que afirma la inconmensurabilidad entre teoría y política: la Filosofía «no detenta ni la Verdad absoluta ni el poder sobre la práctica política»; política y teoría constituyen dos ámbitos separados. Pero esa separación será necesariamente afirmada y a la vez negada en tanto separación entre elementos exteriores e incontaminados, por una posición materialista/antihumanista en filosofía que se define como prosecución de la lucha de clases en la teoría. Veamos esto más detenidamente.

La tesis del antihumanismo teórico, pensamiento de la diferencia, no es una negación —decíamos— pero sí una «delimitación crítica» del humanismo que marca sus bordes y, en primer lugar, marca el borde entre la práctica política y la práctica teórica. Esa primera delimitación, que significa visibilización de y ruptura con la colonización de la política operada por la filosofía en favor de su distinción, tiene efectos tanto en el campo de la teoría como en el ámbito de la práctica política. La delimitación crítica del humanismo se traduce, en la teoría, por un lado en una nueva delimitación: la escisión idealismo-materialismo. Mientras el primero reproduce acríticamente los términos privilegiados de la ideología humanista burguesa, el segundo, asociado a la ciencia de la historia, comprende a esta última como proceso sin sujeto ni fines pero, sobre todo, formula una teoría que tiene su «centro» fuera de sí. A esto apuntaba uno de los sentidos de la afirmación materialista/antihumanista de la «primacía de la política» en la cita de Althusser: existiendo exclusivamente como una práctica teórica que no pretende asimilarse a la política (tal como sí hace el humanismo), el materialismo

11 En este sentido, diferimos de la interpretación del legado althusseriano realizada por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe en *Hegemonía y estrategia socialista*.

filosófico no dispone de lo teórico ni como auto-centrado ni como autosuficiente, sino como afectado, suscitado, contaminado en su misma existencia, por lo que no es teoría, la política, la lucha de clases. La afirmación de la «primacía de la política» no es entonces sólo un enunciado polémico que invierte una dominante —y en este sentido un componente de la lucha ideológica que necesariamente se lleva adelante al interior de la teoría allí donde ésta está viva—, sino también el enunciado teórico de una teoría «des-totalizada» no tanto en el sentido de que se distinga de un exterior «excesivo» al que opondría su propia interioridad, sino porque carece de una interioridad plena, pura, que sería propiamente, adecuadamente, «sí misma».

En otros términos, la «diferencia» del materialismo en tanto antihumanismo teórico existe —allí donde existe, puesto que no tiene garantizada su existencia en ningún derecho, por ejemplo: en la existencia del Hombre como ser pensante— en el des-centramiento de la ilusión (idealista) de un centro «propiamente» filosófico. O, como señala Balibar, el antihumanismo teórico existe cargando no solo con la limitación de saber que no puede fundar una práctica homóloga (antihumanista), sino soportando —aún más— la contradicción de estar sometido a:

la primacía de una práctica revolucionaria en la que siempre sigue figurando un humanismo «ideológico» sobre el que tarde o temprano habrá que preguntarse si es la máscara de la dominación burguesa frente a la lucha de sus adversarios o el efecto inevitable de esa lucha, que vuelve sobre sí misma a título de «conciencia», vivida bajo la forma imaginaria de una «subjetividad» (Balibar, 2004:60).

El antihumanismo althusseriano interesa a la teoría porque practica un pensamiento de la diferencia articulada/contaminada entre teoría y política que permite pensar de otro modo la teoría y la práctica teórica. Ese «antihumanismo» del que más arriba, enfatizando el gesto de la diferenciación destotalizante, decíamos que es «sólo teórico», resulta ser también el nombre de una teoría que es no sólo teoría, una teoría «impura», lo cual nos obliga a pensar la singularidad de un gesto de «delimitación crítica» que, al mismo tiempo que separa, evita purificar y convertir en interioridades plenas los elementos delimitados y que, en cambio, exige pensar «diferencias contaminadas». Pero esta atención al movimiento complejo que enlaza las tesis althusserianas de la diferencia entre filosofía y política —por un lado—, y de la definición de la filosofía como lucha de clases en la teoría —por el otro—, nos permite cuestionar, también, aquella identificación del antihumanismo althusseriano con un científicismo más o menos positivista. Allí donde ve dogmatismo, este juicio sumario parecería más bien estar proyectándolo sobre una conceptualización sumamente exigente y que reclama —en cambio— una lectura capaz de atender a «la unidad contradictoria, en el tiempo, de las palabras y su “tachadura” [...] bajo la que las palabras siguen siendo perceptibles, para decir su no-verdad» (Balibar, 2004: 57).

La problemática althusseriana del antihumanismo teórico constituye un señalamiento no de una sino de varias dominaciones «invisibles» asociadas al humanismo. En primer lugar —decíamos— la dominación de la Filosofía sobre la política consumada en la colonización de la historia por las problemáticas filosóficas del sujeto, el origen, la génesis y la filiación. En segundo lugar —aunque asociado con lo anterior— la dominación de un pensamiento filosófico particular que da primacía a los elementos -supuestamente originarios- por sobre la relación y los procesos —que no serían concebibles más que como sus accidentes o derivados—. Luego, la dominancia de un pensamiento que hace abstracción de las asimetrías como determinantes de la identidad de los términos relacionados. Y, finalmente, la dominación del discurso moral de la pureza, que identifica lo diferente con una interioridad inmaculada y no devenida, pensamiento contra el cual Althusser enfatiza —fundamentalmente en su tematización del excluido interno— la contaminación de los términos diferenciados, su no «homogeneidad» y su “corrupción” interior. Todos estos elementos, desplegados bajo el concepto de antihumanismo teórico, componen un pensamiento de la diferencia complejo, que no la piensa «a expensas de» sino gracias a la conceptualización de relaciones y asimetrías, pero también surcada por «contaminaciones internas» que son precisamente las que le impiden cuajar en un esquema espacial constituido a partir de diferenciaciones entre interiores y exteriores impolutos, aunque también ponga en jaque el pensamiento temporal tradicionalmente asociado a la (auto)crítica dialéctica¹².

Ahora bien, el comentario de Balibar, que pone de relieve esta dimensión de fundamental impureza en el materialismo teórico althusseriano, plantea, además, una alternativa -el humanismo de los proletarios es exclusivamente heterónomo o efecto de la misma lucha proletaria- que, retomando la cuestión de la delimitación teoría-política nos permite introducir otro problema, o bien, el mismo problema del antihumanismo pero ahora desde la perspectiva de esta última. ¿Qué interés —si alguno— podría tener el antihumanismo no ya en cuanto a sus efectos sobre la concepción clásica de la teoría, sino desde el punto de vista de la política?

El antihumanismo desde el punto de vista político y la cuestión de la democracia

Como sugiere Balibar, «humanista», en lo que respecta a la práctica política, es la autopercepción militante de que la transformación histórica depende de la propia acción; autopercepción sin la cual no habría práctica política posible, resultando por ello mismo ésta inescindible de la ideología —tal como, recordemos, en su conceptualización del sujeto lo es «toda»práctica: «No hay práctica sino por y bajo una ideología»

12 Al respecto de la relación entre autocrítica y dialéctica se puede consultar el texto de Balibar dedicado a Althusser al que nos venimos refiriendo, en particular, pp. 57 y ss.

(Althusser, 1988: 51)—. Pero, en política, según Althusser, la cuestión del humanismo viene asociada, además, a los valores de la igualdad y la libertad afirmados por las revoluciones burguesas y sostenidos —en principio— en los sistemas jurídico-políticos de las formaciones sociales capitalistas allí donde éstas asumen la forma de democracias parlamentarias —lo cual no siempre es el caso¹³—. De modo que, si desde un punto de vista teórico el antihumanismo puede entenderse como un pensamiento de las diferencias desiguales y contaminadas que abre una escisión en el campo de la teoría y de ese campo respecto de lo que no es teoría, desde un punto de vista político, se podría decir que la particularización del humanismo como una ideología asociada a las revoluciones burguesas lo vuelve legible, como mínimo, en dos sentidos.

Por una parte, en tanto ideología jurídica en la que se reconoce la clase burguesa y que resulta confrontable, no con la teoría o desde una ciencia sino, ahora, con otra «ideología de naturaleza política» en la que se reconoce el proletariado: «la ideología política proletaria, aquella de la lucha de clases por la supresión de las clases y la instauración del comunismo» (Althusser, 2011:260). En el insuperable campo de lo ideológico —más allá del cual no hay práctica política e independientemente del cual no se habría llegado a formar ningún conocimiento (Althusser, 2015) — no todas las ideologías son iguales, y cierto formalismo y armonicismo asociado a la ideología humanista (cuando la burguesía, clase revolucionaria, llega a ser clase dominante) puede ser legítimamente confrontado con la ideología (conflictivista) de la lucha de clases. Pero, en segundo lugar, la particularización del humanismo como una ideología asociada a las revoluciones burguesas lo vuelve legible también en tanto escamoteo —tras la declaración de la libertad y la igualdad universales— de la persistencia de la explotación. Estas dos lecturas del humanismo difieren porque mientras la primera favorece la idea de un «choque de perspectivas» la segunda sugiere —en cambio— la primacía de la contradicción (aquí: la relación de explotación) sobre los elementos contradictorios (la ideología humanista de la burguesía y la ideología proletaria de la lucha de clases)¹⁴.

13 En *Sur la reproduction*, refiriéndose al lugar central ocupado por el Aparato ideológico del Estado (AIE) escolar en las formaciones sociales capitalistas, Althusser señala que si bien en la representación que la burguesía se da a sí misma tal lugar central sería ocupado por el AIE político a «saber, el régimen de democracia parlamentaria surgido del sufragio universal y las luchas de partidos», la historia ha demostrado que la burguesía se ha acomodado muy bien a formas diferentes de la democracia parlamentaria, comenzando —en Francia— por el Imperio, y pasando -en Alemania- «por ese aparato político muy “nacional” y muy “socialista” pero... bastante poco “democrático”, que fue el nazismo» (Althusser, 2011: 176). Retomaremos este punto de la relación entre capitalismo y democracia más adelante.

14 Balibar insiste -y creemos que con mucha razón- en señalar la diferencia y diversa productividad de estas dos formas de concebir el conflicto. Así, en la crítica de la simetría que realiza en su libro *Ciudadanía* sostiene: «La simetría, ya sea ésta la de los “adversarios”, o la de las instancias del espacio político (la sociedad, el Estado), contiene en sí misma un peligro mortal de neutralización de la política[...] Esto se ha visto con claridad en la historia del socialismo contemporáneo, que comienza con el esfuerzo del movimiento obrero [...] por salir de su posición “subalterna” y superar la exclusión (se trate de la exclusión de los derechos sociales elementales o de la representación política), para acabar en la simetría del combate “clase contra clase”, y sobre todo entre los “Estados burgueses” y los “Es-

Pero, en ambos casos, la legibilidad del humanismo como una ideología particular resulta relevante para la propia orientación de una práctica política proletaria que ya no encuentra sus límites absolutos en los límites fijados por las instituciones políticas particulares de las formaciones sociales capitalistas, incluso allí donde máximamente inspiradas en el humanismo éstas asumen la forma de democracias. Dicho brevemente, en la cuestión del «antihumanismo» desde un punto de vista político, se estaría jugando la cuestión de la delimitación de la democracia, y de los valores de igualdad y libertad. ¿En qué consistiría esa delimitación?

Digamos, en primer lugar, que —nuevamente— no se trata de un simple rechazo de la democracia a favor de otra cosa —tal como una posición dicotomizante parecería sugerir—, sino más bien de un conjunto de tesis que —como sucedía en lo relativo a la teoría— exigen ser leídas en su unidad contradictoria. En el siguiente apartado intentaremos desplegar esa unidad contradictoria —sugerida, en el comentario de Balibar, por la figura de la tachadura— en lo que respecta a la problemática de la igualdad, figura central del humanismo político. Pero, aquí, a propósito de la democracia, cabe recordar que, bajo el nombre «democracia» Althusser no piensa únicamente los límites de un sistema político institucional vigente en muchas —no todas, ni siempre— formaciones sociales capitalistas (que habría que superar), sino también los límites del «socialismo democrático» y de muchas organizaciones del proletariado que, con el abandono del concepto de «dictadura del proletariado» y la adopción del «centralismo democrático», consideran resuelto tanto el problema de la estructuración interna del partido, como el de su «apertura» en relación con los movimientos de masas.

Respecto a esto último —es decir, el tema de la «apertura» democrática del partido— más que afirmar o no el pasaje «pacífico al socialismo» —la participación del PCF en elecciones libres— de lo que se trataría es —según Althusser— de «otorgar la palabra a las masas, que son quienes hacen la historia, ponerse no sólo al “servicio de las masas” (consigna que puede también ser reaccionaria), sino a su escucha, estudiar y comprender sus aspiraciones y contradicciones, sus aspiraciones en sus contradicciones, saber permanecer atento a la imaginación y a la inventiva de las masas» (Althusser, 1977: 19).¹⁵ Y los mismos énfasis emergen respecto de la organización partidaria hacia adentro:

Es bien sencillo hacer notar que [los delegados al XXII Congreso del Partido Comunista Francés de 1976] han sido elegidos mediante un escrutinio mayoritario ¡con tres vueltas! (células-sección, secciones-federación, federación-congreso), que no se puede decir que

tados proletarios”, constituidos en “campos” simétricos a escala internacional. Una buena parte del interés que algunos teóricos contemporáneos muestran por Maquiavelo cuando reivindican la “democracia radical” proviene evidentemente de los instrumentos conceptuales y simbólicos que él provee para pensar un “devenir democrático” en el cual la simetría es diferida en forma indefinida» (Balibar, 2013: 165).

15 Subrayado en el original

sea «en sí» muy «democrático» que digamos, y que conduce, de hecho, a eliminar toda diferencia en las sesiones plenarias del congreso, lo que da lugar a decisiones unánimes (lo que no es, «en sí», forzosamente algo malo), pero sin discusión (Althusser, 1977: 29).

La «democracia» no garantiza la democracia. La elección «democrática» actúa en realidad —dice Althusser— como un rasero, como un «sistema de filtro que funciona “naturalmente”» y elimina procedimentalmente lo heterogéneo. En cambio, «El partido debe[ría] hallarse en condiciones de oír y de aprender. En condiciones de comprender a los que hablan y en condiciones, sobre todo, de comprender a los que guardan silencio» (Althusser, 1977: 29)¹⁶. Debería «democratizarse», podríamos decir, si es que fuera posible eliminar las comillas. Pero el caso es que, precisamente, Althusser no las retira: si el sistema electoral del PCF no es «“en sí” muy “democrático” que digamos», el nombre «democracia» queda en suspenso, como si las comillas persistieran en sitiarlo.

Ahora bien, esta suspensión del valor político del nombre «democracia» no sucede, en el argumento de Althusser, por la vía de una confrontación polar entre formas pacíficas y violentas de transformación de las relaciones sociales que, finalmente, argumentaría a favor de la superioridad de estas últimas como motor del cambio:

Una revolución no se hace cuando se quiere [...] Tampoco se escogen sus formas de acción. Sólo cuando la correlación de fuerzas en la lucha de clases bascula en favor de las masas populares se abre una «situación revolucionaria»: pero es también la correlación de fuerzas la que decide acerca de las formas de acción revolucionaria posibles y necesarias. Cuando la burguesía se halla políticamente en condiciones de emplear la violencia, cuando la emplea, entonces las masas no pueden responder más que mediante la violencia revolucionaria. Pero si, al término de una larga lucha de clases y de duros sacrificios, la correlación de fuerzas resulta, en uno u otro lugar, al mismo tiempo altamente favorable al proletariado y a los trabajadores unidos, y altamente desfavorable al imperialismo mundial y a la burguesía nacional, entonces el paso pacífico e incluso democrático se hace posible y se impone (Althusser, 1977: 22).¹⁷

Lo que esa alternativa entre «paso pacífico» y acción violenta en tanto valores o disvalores eternos seguiría desconociendo —en un gesto dogmático y des-historizante— es que la misma posibilidad democrática expresa —al igual que la acción violenta— una correlación de fuerzas y es ya en sí misma un efecto—no garantizado por la historia pero históricamente producido— de «una larga lucha de clases». Esto último significa que la vía democrática no es una opción dispuesta a igual distancia de todas las otras opciones, entre las que se podría elegir a gusto en cualquier tiempo y lugar

16 Énfasis nuestro.

17 Enfatizamos «al término de una larga lucha de clases y de duros sacrificios», demás itálicas en el original.

como si cupiera dar por descontada su existencia por toda la eternidad. Y, entonces, significa también que en tanto efecto de la lucha y sometida a su vez a una contingente correlación de fuerzas, la democracia no está garantizada. No lo está ni siquiera como sistema político formal que es, para Althusser el sentido dominante de «lo democrático» en las invocaciones que hacen de ella tanto los partidos burgueses como los proletarios. Es a ese carácter no garantizado de la democracia adonde apunta el señalamiento —de suma actualidad, aunque fuera enunciado en el período de mayor compatibilidad entre capitalismo y democracia— de que la democracia, aún en su definición exclusivamente —y limitadamente— política, no es inherente al capitalismo: las formaciones sociales capitalistas tranquilamente han podido—y hoy, cuando los niveles de desigualdad y exclusión social alcanzan nuevamente niveles que tenían durante regímenes autoritarios, resulta evidente una vez más que pueden—prescindir de ella.

El antihumanismo de Althusser no tacha a la democracia, la delimita: ella no constituye ningún destino de lo humano; tampoco constituye una «fachada» que encubre la verdad de la represión como esencia de la sociedad. En *Sobre la reproducción* Althusser delimita a la democracia como una cuestión de clase. «No es posible —dice— caracterizar una democracia más que por “su naturaleza de clase”, o democracia burguesa, o democracia pequeño burguesa (su apéndice), o democracia popular, democracia para el pueblo» (Althusser, 2011:143). Pero, más concretamente, Althusser entiende a las democracias realmente existentes y autoconcebidas ante todo como regímenes políticos (sufragio universal, alternancia política), como «efecto de una lucha de clases» actualmente dominada por la burguesía y en la cual han quedado inscriptas las marcas tanto de la confrontación burguesa con el régimen feudal, como las luchas del proletariado contra la burguesía, que son también las luchas por sus reivindicaciones más pedestres, por el mejoramiento de sus condiciones de vida y sus derechos, y no sólo las «dignificantes» luchas por la revolución¹⁸. Frente al anarquismo de la revuelta que identifica dominación con represión, en aquel texto escrito en 1969 Althusser insiste en las conquistas del proletariado en su lucha de clases entendida como «un proceso de conjunto» y «un proceso histórico y no como episodios de represión y revuelta inmediatos» (Althusser, 2011: 251). Proceso de conjunto que no se reduce al sistema político sino que encuentra también un lugar de actuación fundamental en otros aparatos ideológicos del Estado; y «proceso histórico» que implica cortes continuados, capaces de repetirse, reiniciarse y durar, lejos de la lógica espasmódica celebrada por el espontaneísmo, pero de ningún modo garantizados tampoco por la adición del adjetivo «democrático» a estructuras que permanecen sustancialmente inalteradas.

En este sentido, para volver una vez más al comentario de Balibar, habría que decir que el antihumanismo no sólo se tacha y muestra su contaminación interna por una

18 En el próximo apartado volvemos sobre esta concepción «basista» de la lucha de clases proletaria que otorga a las demandas e iniciativas sindicales un lugar destacado en confrontación con lo que por aquellos años Althusser denuncia como un hiperpoliticismo abstracto e idealista.

práctica política que necesariamente contiene un elemento ideológico humanista, sino que interesa además, desde el punto de vista político, como «puesta en suspenso» o problematización del sentido de la democracia, dejando expuesto el doblez interno y los dilemas que se juegan en los nombres en que se traman nuestras prácticas políticas. Y es que, además de delimitarla, el antihumanismo de Althusser—sobre todo cuando se dirige al PCF— parecería querer dejar entrecomillada a la democracia, resguardando la posibilidad de que siempre haya que volver a interrogar su sentido y su posibilidad. ¿Cómo elegir entre la «democracia» como testimonio de una «larga lucha de clases y de duros sacrificios» y la democracia como medio de reproducción de las relaciones sociales dominantes? Lo democrático ¿se limita a la definición estrecha de un sistema electivo, o alude también a un modo de las relaciones sociales y un tipo de socialidad? ¿Cuáles serían los sujetos en cuestión en las democracias? ¿Las clases, las masas, los individuos, los ciudadanos? ¿Habría que llamar democracia a un sistema que escucha sólo a los que hablan y no a «los que guardan silencio»?

«Dialéctica» de la igualdad

Si como hemos afirmado, desde un punto de vista político, el antihumanismo interesa por su capacidad delimitadora y suspensiva del sentido de ciertos términos por la cual quedan expuestos en tanto testimonios de una dominación cuyo fin no podría—sin embargo— ser pensable sin aludirlos en cierto modo, en el caso de Althusser esta tensión resulta particularmente intensa para el caso de la igualdad. Aún mucho más que la democracia, la igualdad no sólo dista de constituir un programa en su pensamiento, sino que prácticamente nunca se apela a ella en términos positivos, ni siquiera «entre comillas», a la hora de pensar la transformación de las condiciones de explotación.

Esto no deja de constituir una particularidad de Althusser entre el conjunto de los filósofos comunistas. Porque si, como recuerda Alberto Toscano (2010: 202), la antigua consideración crítica del comunismo como negación violenta de las diferencias, pasaba por alto que en el comunismo la afirmación del objetivo social y la máxima política de la igualdad convivía con la crítica de la igualdad como abstracción, el discurso de Althusser sobre la reproducción/revolución de las relaciones de explotación vigentes en las formaciones sociales capitalistas parecería querer prescindir por completo de ella. La igualdad—tal como es invocada en el discurso filosófico y en el discurso jurídico— es fundamentalmente, para él, una ideología, cuyo valor emancipador en tanto ideología confronta con otras imágenes—principalmente la de la lucha de clases—, a las cuales reivindica en su disputa contra el marxismo humanista y su interpretación de la explotación como enajenación de una esencia humana arrebatada por el proceso cosificador impulsado por el capitalismo.

Prescindir de la igualdad significa, en este sentido, prescindir del supuesto antropológico de una esencia humana y de una igualdad originaria¹⁹ luego enajenada en el proceso de explotación. Proceso que a su vez, según el marxismo humanista, se trataría de revertir mediante la lucha contra la «esencia deshumanizadora del capital»²⁰. Polemizando con esta representación de la historia graficable en la secuencia igualdad originaria-enajenación/explotación-lucha, Althusser sostiene que las condiciones de explotación no son segundas ni la lucha de clases una respuesta frente a ellas. Esas condiciones constituyen, antes bien, ya en sí mismas un resultado de una lucha de clases en curso; son, como si dijéramos, un efecto —antes que una causa— de esa lucha:

Nos haríamos una falsa idea de la lucha de clase considerando que ella sería el hecho de la revuelta de la clase obrera contra la injusticia social, la desigualdad, la explotación capitalista, en breve: reduciendo la lucha de clase a la lucha de la clase obrera contra unas condiciones de explotación dadas, y a la réplica de la burguesía a esta lucha. Es olvidar que las condiciones de explotación son primeras, que el proceso de constitución de las condiciones de la explotación obrera es la forma fundamental de la lucha de la clase burguesa, por lo tanto que la explotación es ya lucha de clase y que la lucha de clase burguesa es primera. Toda la historia de la acumulación primitiva puede ser concebida como la producción de la clase obrera por la clase burguesa, en un proceso de lucha de clase que crea las condiciones de explotación capitalista (Althusser, 2011: 261).²¹

No hay lucha porque haya explotación, o desigualdad, o injusticia. En la historia tal como ha transcurrido hasta aquí no hay un «antes» humano situable por detrás de unas subjetividades configuradas siempre ya en ciertas condiciones que a su vez son resultado de un proceso de lucha de clases que ya está en curso al momento en que los hombres «se suben en él» (para utilizar la metáfora empleada por Althusser en su «Retrato del filósofo materialista»). Esto no significa desconocer que las relaciones de explotación tienen como efecto la producción de desigualdad. Implica —en cambio— afirmar, por un lado, la primacía de las relaciones y no de hombres y mujeres, o clases, explotados. Así como la lucha de clases no es el «encuentro» de identidades positivas que preexistiría a la lucha, la explotación no es algún tipo de sustracción de una condición originaria de la que serían portadores los elementos, sino la relación antes de la cual no hay elementos y que existe produciendo efectos, entre ellos, la reproducción de las asimetrías sociales. Pero esta reproducción —por otro lado— no es el resultado unilateral de la acción de una clase sino el de la lucha de clases como proceso, y expresa por lo tanto al mismo tiempo el estado de las fuerzas que se oponen a esas asimetrías y combaten, en sus prácticas políticas, las desigualdades vigentes. Esta cues-

19 Presupuesta también en el contractualismo como igualdad de los que contratan.

20 Ver por ejemplo el genial planteo de Georgy Lukàcs en *Historia y conciencia de clase*, donde se siguen muchos de los argumentos planteados por Marx y Engels en *La Ideología alemana*.

21 El énfasis sobre «la explotación es ya lucha de clase» es nuestro, demás énfasis en el original.

tión de la simultaneidad conflictiva del proceso de generación/transformación de las condiciones de explotación²² es generalmente pasada por alto en las críticas a Althusser que identifican su énfasis en la «perspectiva de la reproducción» con una posición sistémica o estructural, y que entienden a su vez a la estructura como un esquema fijo que, luego, «juega». En realidad, la estructura althusseriana es, ella misma, en cada momento, un efecto de ese «juego» que es la lucha de clases.

Ahora bien, en este análisis antihumanista—en el sentido de que no parte de una definición positiva y acabada de lo humano— de la explotación en las formaciones sociales capitalistas propuesto por Althusser no sólo con prescindencia de la idea de una igualdad originaria de los hombres sino opuesto a ella²³, está —sin embargo— presu- puesta una idea de des-igualdad central en la teorización althusseriana de la reproducción de la totalidad social compleja como un conjunto de mecanismos que operan no sólo mediante la represión sino también mediante la ideología. Si bien en esa reproducción —sostiene Althusser en lo que se conoce como su teoría de los Aparatos Ideológicos del Estado— ocupan un lugar nada desdeñable un conjunto de instituciones que operan fundamentalmente a través de la violencia física, la perpetuación de las relaciones de producción capitalistas es masivamente garantizada haciendo que los sujetos marchen solos y ocupen «espontáneamente» los lugares —y sólo ellos— dispuestos en la formación social de manera fundamentalmente asimétrica. En otros términos: la reproducción de las relaciones de producción se garantiza —ante todo— naturalizando la asignación de y la desigualdad entre las posiciones sociales. Integrando a los hombres en la ideología moral del trabajo, cultivándolos en ciertos bienes culturales y entrenándolos en un *savoir-faire* específico, los Aparatos Ideológicos del Estado funcionan de modo tal de asegurar «pacíficamente» la insuperabilidad de las posiciones en los puestos laborales —y más en general en la estructura social— en el mismo movimiento en que dan origen a hombres verdaderamente humanos, es decir, siempre-ya sujetos. Todo lo cual puede ser sintetizado diciendo al mismo tiempo que la explotación no es una ruptura de una igualdad originaria y que la des-igualdad es un efecto de la reproducción de las condiciones de explotación.

Si un concepto positivo de igualdad necesariamente recaería en la afirmación de un «origen» en el doble sentido de una esencia humana originaria y de una acción iniciática de algunos hombres esencialmente explotadores sustraídos de toda relación de explotación, esta relación de explotación resultaría —a su vez— inconcebible para Althusser por fuera de toda referencia crítica a una des-igualdad efectiva existente

22 El antihumanismo teórico sostiene que la historia real es el «proceso» de reproducción y de revolución de formaciones sociales, decíamos más arriba.

23 Para una formulación abreviada de esta crítica por parte de Althusser ver «El mito del estado de naturaleza» en *Iniciación a la filosofía para los no filósofos* (Althusser, 2015: 93-98). Respecto de la posibilidad de una crítica de la explotación como torsión específica de nuestra dependencia de otras formas de vida que sin embargo no tiene como prerrequisito la contestación de la pregunta ¿qué es en realidad lo humano?, ver también el planteo realizado por Judith Butler en *Cuerpos aliados y Lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea* (Butler, 2017: 195-212).

bajo la forma de una perpetuación de las jerarquías, los saberes y los haceres posibles para cada uno en una formación social determinada. Es así que el punto de la igualdad como parte de la ideología humanista encuentra su tensión interna con una des-igualdad cuya crítica y transformación práctica es una de las cuestiones centrales que están en juego en la lucha de clases. En síntesis: en la crítica althusseriana de las formaciones sociales capitalistas no hay igualdad originaria pero sí des-igualdad social efectiva; y no hay materialismo partiendo del presupuesto de la igualdad pero tampoco donde quede indemne la des-igualdad que ordena a los sujetos en un «continuum» de jerarquías intraspasables.

La alusión a ese «continuum», no obstante, nos permite abrir un nuevo pliegue del tema de la igualdad como ideología en el planteo de Althusser, que es precisamente al que se refería Toscano cuando destacaba la existencia, en los autores clásicos del marxismo, de una crítica comunista de la igualdad como abstracción y equivalencia que impide pensar lo des-igual, no tanto en el sentido de lo a-simétrico sino en el de lo diferente carente de medida común. Considerando la *Crítica del programa de Gotha* de Marx y el comentario de este documento que hace Lenin en *El Estado y la revolución*, dice Toscano, vemos que:

Más que afirmar la igualdad de principios de los seres humanos o que prometer su eventual nivelación, la «igualdad» comunista implica[ría] crear relaciones sociales en las cuales las desigualdades ya no pudieran operar, pues ya no quedarían subsumidas como desiguales en una norma o medida igual del derecho (Toscano, 2010: 203).

Un mundo en el cual las desigualdades ya no pudieran operar sería un mundo donde no se planteara ni la comparabilidad (equivalencia) de lo existente, ni fuera necesario hacer abstracción de sus contenidos determinados bajo un patrón de medida común. La crítica comunista de la igualdad plantea, así, lo paradójico de unas desigualdades que sólo pueden ser nombradas como tales por la existencia de ese patrón (aquí la igualdad jurídica del Derecho) que funciona eliminando las diferencias y transformándolas en equivalencias abstractas. El mundo de verdaderas diferencias tendría que estar más allá del derecho y su lógica equivalencial de la igualdad.

En el mismo sentido, Althusser señala que:

la formalidad y universalidad del derecho no son posibles más que bajo la condición de que el derecho sea abstracto, es decir, que haga realmente abstracción de todo contenido, y esta abstracción de todo contenido [es] la condición concreta de la eficacia del derecho sobre su contenido, sobre el contenido mismo del cual hace necesariamente abstracción (Althusser, 2011: 199).²⁴

24 La traducción de esta y las demás referencias a este texto es nuestra. Salvo que indiquemos lo contrario los subrayados pertenecen al original.

Pero a continuación agrega:

El Derecho regula formalmente el juego de las relaciones de producción capitalistas, puesto que define los propietarios, su propiedad, su derecho de usar y de abusar de su propiedad [...] tiene por objeto concreto las relaciones de producción capitalistas en tanto que hace abstracción de ellas. Atención: una abstracción está siempre, al igual que una negación, determinada. El Derecho burgués hace abstracción no de cualquier cosa sino del objeto concreto determinado cuyo juego, es decir, funcionamiento, está «encargado» de regular, a saber las relaciones de producción capitalistas (Althusser, 2011: 199-200).

Es como si Althusser dijera: «el Derecho es esencialmente abstracto» y «se abstrae en particular de una diferencia particular: la asimetría/desigualdad de las relaciones que está encargado de regular». Lo interesante de ese énfasis es que pone de relieve lo que habría de «abstracto» en una crítica generalizada de la abstracción del Derecho y, así, evita una alternativa muy pregnante en el pensamiento político contemporáneo de la diferencia, sin dejar de ser —como vimos en el apartado anterior— sumamente sensible a esa problemática. Concretamente, en su señalamiento de una diferencia entre las diferencias (abstraídas), Althusser evita agotar el problema de la violencia de la igualdad en la alternativa entre Igualdad - abstracción - equivalencia, o Diferencias - incommensurabilidad - ausencia de un patrón de medida común, especificando un tercer término que cuestiona no sólo la abstracción «en general» sino lo que podríamos llamar su «selectividad». Parafraseando su comentario (ya citado) sobre «el eslabón más débil» podríamos decir: efectivamente hay un patrón de medida que funciona como rasero de las diferencias, pero está dispuesto de tal forma que hace «estratégicamente» abstracción de algunas diferencias en particular. Así, no es que las otras diferencias (de las que se hace abstracción) carezcan de una existencia irreductible a estas diferencias en particular, pero para saber lo que son (como diferencias) es necesario invertir la fórmula de la cadena compuesta por eslabones preexistentes y equidistantes entre sí y aprehenderla —en cambio— por el eslabón decisivo: sólo determinando el «eslabón más débil de la concreción» —es decir, aquel del cual la equivalencia del Derecho hace privilegiadamente abstracción—, empezamos a aproximarnos a (todas las demás) diferencias abstraídas.

Althusser muestra —dicho de otro modo— lo que habría de «abstracto» en una política de la diferencia que, en las actuales condiciones, tratara a todas las diferencias como igualmente diferentes, e igualmente «víctimas» de la abstracción. Muestra que la Igualdad se abstrae de las diferencias y la Diferencia tiende a abstraerse de la desigualdad en la abstracción. Althusser, en cambio, no resuelve esta tensión igualdad/desigualdad o diferencia. En su crítica de la Ideología de la Igualdad sostenida por Derecho burgués persiste en ella en una suerte de «crítica de la abstracción des-igual». Pero también en su conceptualización de una práctica política proletaria se resiste a la alternativa entre diferencia (proletaria) y/o participación en la abstracción de la igualdad:

La clase obrera no puede conquistar su autonomía más que a condición de liberarse de la ideología dominante, de «demarcarse» del efecto de intimidación y de la evidencia de la ideología dominante para darse formas de organización y de acción que realicen su propia ideología, la ideología proletaria. Lo propio de esta ruptura, de esta toma de distancia radical es que ellas no pueden realizarse más que en una lucha de larga duración, que está forzada a tomar en cuenta las formas de la dominación burguesa, y de combatir a la burguesía en el seno de sus propias formas de dominación, pero sin picar el anzuelo de estas formas, que no son simples «formas» neutras sino aparatos que realizan la existencia de la ideología dominante (Althusser, 2011: 262).

Se trata de «demarcarse»: tomar una «distancia radical» permaneciendo en el mismo lugar y provocando cierta distorsión en él, dice Althusser a propósito de la posibilidad del surgimiento de la diferencia de la política proletaria. ¿Qué significaría esto en referencia al principio de la igualdad? Para el caso de la igualdad «demarcarse» no significaría pasar a jugar otro juego, sino evitar «picar el anzuelo» jugando al mismo tiempo el juego de los Aparatos Ideológicos del Estado vigentes, en una lucha de «larga duración». Esa lucha es de «larga duración»—según Althusser— por oposición a los gestos espasmódicos de la revuelta, pero también a la idolatría de una revolución supuestamente «superior» en su «politicismo» respecto de las meras reivindicaciones materiales y las bajas demandas cuantitativistas. En 1969 Althusser despliega una durísima crítica de los que llama «autoprocamados pensadores de la revolución». Según éstos —sostiene— sólo la política es noble, sólo las reivindicaciones cualitativas son dignas de entrar en la Historia Universal, mientras que la reivindicación sindical material es bajamente materialista y no-revolucionaria. Sería preciso entonces —según estos revolucionarios—decirles a los obreros

que es una vergüenza pedir plata para comprar la heladera, la televisión, e incluso el auto que, como se sabe de acuerdo a la teoría de la sociedad de consumo son «alienantes», y de los cuales estos «teóricos» o intelectuales...que nos hacen la gracia de la Revelación con la cual han sido agraciados, se privan ellos mismos...para permanecer como los pensadores puros de la Revolución proletaria (Althusser, 2011: 157-158).

En su lucha de «larga duración»—tal como la imagina Althusser— las masas populares no oponen al derecho la inconmensurabilidad de su diferencia y de las diferencias (en general), sino que participan en la lucha cuantitativa y equivalencial señalando al mismo tiempo cierta asimetría y sobredeterminación de las diferencias que el derecho no tiene en cuenta. Ante una noción como la de «igualdad de oportunidades», por ejemplo, esas masas populares actúan por un lado en el Derecho reclamando la efectivización de ese principio a través de un conjunto de reivindicaciones que necesariamente activarán una lógica de la comparabilidad universal, pero sin dejar de señalar lo irrisorio de esa comparabilidad en un mundo —como el actual, mucho más

que el de Althusser— donde los márgenes de exclusión social y de concentración de la riqueza trazan abismos al interior de las formaciones sociales capitalistas; unos abismos que sobredeterminan todas las demás diferencias existentes en la sociedad o son sobredeterminados por ellas.

En un contexto semejante, ante la pretensión de que existe una igualdad de oportunidades —porque «todos» somos bienvenidos y «todos» tenemos el derecho a participar—, habría que decir —una vez más— con Althusser y en una prosa teóricamente antihumanista, que esa «igualdad» es regulación de la desigualdad, y que la ideología moral que la acompaña responsabiliza a los individuos abstrayéndose de las condiciones de producción que garantizan estructuralmente su sometimiento y la perpetuación de las asimetrías. Pero sin deducir de ello que la esencia de la sociedad actual es la pura violencia y que por lo tanto el Humanismo no es más que una mera fachada de su efectiva perpetuación, destino del que sólo podríamos escapar con un salto que nos pondría necesariamente más allá de sus falsas pretensiones y bellas historias sobre la autonomía, el compromiso, la igualdad y la emancipación. En lugar de extraer esta conclusión —muy funcional al componente posthumanista y «sincero» de la ideología dominante en la actualidad— Althusser desarrolla 1) una crítica de la desigualdad donde, sin sostener ningún presupuesto antropológico, se da a la tarea de conceptualizar los mecanismos estructurales por los cuales se reproduce la explotación en las formaciones sociales capitalistas; 2) una crítica de la igualdad como ideología que torna opacas o ilegibles las asimetrías existentes, pero que, en el extremo opuesto, también tiende a omitir o impedir la legibilidad de discontinuidades y diferencias «inesperadas»; y 3) una comprensión —sobre todo a partir de la tematización de la lucha de clases en los Aparatos Ideológicos del Estado— del discurso igualitarista como un elemento inherente a las prácticas políticas de las masas populares implicado asimismo en el lenguaje constitutivamente «contaminado» de la crítica. Tal vez, la lectura conjunta de estas tres emergencias —lectura que sin dudas requiere cierta disposición para la contradicción— nunca haya sido tan necesaria como en este presente donde parecen poder coexistir una ideología posthumanista sincera y literal que declara la «inviabilidad de la vida» de cada vez más amplios sectores de la población; un humanitarismo minorizante y justificatorio de la vulneración de derechos ciudadanos y soberanías nacionales; y lo ilimitado de un «todos» aniquilador de las diferencias, pero que sobre todo hace abstracción de las abiertas relaciones de explotación a las que está orientado.

Para Althusser, la igualdad y el humanismo tienen que seguir resultando legibles tras el gesto que los tacha. Como otros tantos conceptos althusserianos que «son desde el comienzo “autocríticas”», dice Balibar, que «siempre ya contienen un elemento de negación que los pone en peligro y hace vacilar su sentido» (Balibar, 2004: 59), el «antihumanismo» reclamado por Althusser habla menos como una tesis absoluta que como aquello que aún debe poder seguir mostrándose allí donde se ha señalado la imposibilidad de su afirmación por fuera de la unidad contradictoria que lo destotaliza y la contaminación que lo corroe internamente.

Bibliografía

- Althusser, A. (2015).** *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*. Buenos Aires: Paidós.
- Althusser, A. (1974).** *Para una crítica de la práctica teórica – Respuesta a J. Lewis*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Althusser, A. (1988).** Ideología y aparatos ideológicos del Estado. En Althusser, A. (Ed.), *Ideología y aparatos ideológicos del Estado/Freud y Lacan*(7-66). Buenos Aires : Nueva Visión.
- Althusser, A. (2011).** *Sur la reproduction*. París: Presses Universitaires de France.
- Althusser, A. (1977).** *Seis iniciativas comunistas. Sobre el XXII Congreso del PCF*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- Althusser, A. (1995).** La querelle de l’humanisme. En Althusser, A. (Ed.), *Écrits philosophiques et politiques II*(433-534). Paris: Stock/Imec.
- Balibar, E. (2004).** ¡Vuelve a callarte, Althusser! En Balibar, E. (Ed.), *Escritos por Althusser*(49-74). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Balibar, E. (2013).** *Ciudadanía*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Butler, J. (2017).** *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Buenos Aires: Paidós.
- De Ípola, E. (2007).** *Althusser; el infinito adiós*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Derrida, J. (2005).** *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta.
- Dubet, F. (2015).** *¿Por qué preferimos la desigualdad?* Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Rancière, J. (2005).** *El viraje ético de la estética y la política*. Santiago de Chile: Palinodia.
- Rancière, J. (1975).** *La lección de Althusser*. Buenos Aires: Galerna.
- Streeck, W. (2017).** *¿Cómo terminará el capitalismo? Ensayos sobre un sistema en decadencia*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Toscano, A. (2010).** La política de la abstracción: comunismo y filosofía. En Hounie, A. (comp.), *Sobre la idea de comunismo*(197-208). Buenos Aires: Paidós.