

Sánchez Estop, J. D. (2022). La *Ética* como tópica: una lectura althusseriana de Spinoza. *Círculo Spinoziano*. 2(3), 58-71.

Juan Domingo Sánchez Estop

## **LA ÉTICA COMO TÓPICA:**

### **UNA LECTURA ALTHUSSERIANA DE SPINOZA**

La obra de Althusser suele considerarse como la consumación de un marxismo “teoricista” en el cual la distinción rígida entre ideología y ciencia desempeña un papel fundamental, un marxismo en el cual predomina una preocupación epistemológica y la práctica queda relegada a un segundo lugar. Conforme a las críticas que le dirigen, entre otros, Thompson (1981) o Rancière (1975), la teoría se convierte para Althusser en el terreno fantasmagórico de un conflicto abstracto entre posiciones teóricas sin contacto alguno con la práctica real, algo, por cierto, muy parecido a lo que Marx llamaba “ideología” en *La ideología alemana*. Tal sería, por otra parte, el sino común de un marxismo “estructuralista” enteramente basado en construcciones teóricas que, en razón del rígido determinismo impuesto por la teoría, haría imposible pensar la práctica política de los humanos realmente existentes. De ahí que, desde un punto de vista más general, el marxismo de Althusser pareciera relegado a sufrir el destino de los marxismos occidentales descritos por Perry Anderson (1979): compensar en la teoría, más concretamente en la filosofía, la ausencia de una práctica revolucionaria real.

Sin embargo, la realidad de la obra de Althusser es mucho más compleja: puede que no resulte ser la fase terminal de un marxismo teoricista y determinista, sino un inmenso esfuerzo de recuperación del nervio materialista del marxismo y, por consiguiente, de su función esencial para la práctica política. Hoy, tras el descubrimiento de una gran cantidad de inéditos althusserianos, ese nuevo rostro del pensamiento de Althusser puede percibirse cada vez con mayor claridad. Por otra parte, cabe recordar que el propio Althusser nunca aceptó las acusaciones de estructuralismo y rígido determinismo que se le habían dirigido. A las acusaciones de “estructuralismo”, Althusser respondió que lo que se tomaba en su obra por un estructuralismo era un “spinozismo”: “Si no fuimos estructuralistas, sí podemos decir ya por qué; por qué parecimos serlo, pero sin serlo, y por qué este singular malentendido. Fuimos culpables

de una pasión fuerte y comprometedora: fuimos spinozistas”, afirma en los *Elementos de autocrítica* (Althusser, 1979, p. 44). Al determinismo economicista supuestamente asociado con este estructuralismo, opuso ya desde sus textos de los años 60 en “Contradicción y sobredeterminación” (1962) y “Sobre la dialéctica materialista” (1963) –ensayos que se incluyeron, tras su publicación en revistas cercanas al Pcf, en el volumen *Pour Marx (La revolución teórica de Marx)*– una reivindicación de la acción política, del pluralismo y de la movilidad de las causas que determinan el todo social. Camaradas de partido radicalmente opuestos a las tesis de Althusser, como Roger Garaudy (1963) o Gilbert Mury (1963), identificaron correctamente estas posiciones con un rechazo del “monismo” y, de manera más discutible, con un “hiperempirismo”.

En este contexto polémico se declara Althusser en los años 70 spinozista, dirigiendo la mirada hacia trabajos filosóficos en los que ha empleado –de manera discreta en *La revolución teórica de Marx* (1965) o abierta en *Para leer El Capital* (1965) o de modo casi provocador en las conferencias sobre psicoanálisis (1963-1964; Althusser, 2014)– conceptos centrales del spinozismo. Esto nos lleva a preguntarnos: ¿Qué significa el spinozismo para Althusser? A tenor de lo que se afirma en los textos citados, podemos responder que significa por lo menos tres cosas: 1. En primer lugar, *una teoría original de la ideología* que inscribe a esta no en el vacío de la ignorancia o de la ilusión sino en la materialidad de la historia. 2. En segundo lugar *una teoría de la diferencia entre el pensamiento y el objeto pensado* que imposibilita la confusión entre el conocimiento de una cosa y la cosa misma. 3. En tercer lugar, *una concepción del todo de la naturaleza, lo que Spinoza denomina “Dios”, como el correlato ontológico de una tópica*, esto es de un dispositivo de producción de conocimiento que piensa las múltiples formas de causalidad que estructuran el todo de la Naturaleza como determinadas por éste e inscribe en ese todo como sujeto de afectos dentro de una forma concreta de causalidad (el pensamiento, la ideología) al supuesto sujeto de un conocimiento puramente racional.

Nos detendremos en estos tres momentos del spinozismo althusseriano y los expondremos por separado antes de mostrar su profunda interconexión en el concepto central de tópica. Esto nos permitirá reconocer en la perspectiva spinozista de Althusser la clave de un desarrollo de su obra en el sentido de un materialismo radicalizado que acabará denominando “materialismo del encuentro” o “materialismo aleatorio” (Althusser, 2007). Creemos que una lectura de la ontología spinozista desde la tópica es una de las claves de ese redescubrimiento del materialismo.

## I. Leer

Todo empieza por la teoría de la lectura expuesta en las páginas de *Para leer El capital*, teoría ya anunciada en los artículos “Sobre el joven Marx” (1960) y “Sobre la dialéctica materialista” (1963). Según este planteamiento, Spinoza es uno de los primeros autores que se plantearon “el problema de leer” (Althusser, 2010, p. 21). Es, en efecto, el autor de una teoría de la interpretación de la *Escritura* desarrollada y aplicada en el *Tratado teológico-político*, obra que, por cierto, Althusser calificará en una conversación con Waldecq Rochet, el futuro secretario general del PCF y responsable del Comité Central para los intelectuales, como “el Capital de Spinoza” (Althusser, 2000, p. 181), lo cual nos muestra, por cierto, que *El capital* es también una obra de “lectura”.

¿Qué afirma esta teoría? En primer lugar, que debemos abordar un discurso imaginario como el de la *Escritura*, con los mismos medios con los que abordamos cualquier otra realidad natural. No se trata en ningún caso de leer ese discurso como si este nos revelara su propia verdad, sino de producir un conocimiento sobre él, del mismo modo que producimos el conocimiento de cualquier otro objeto natural. Esto requiere una labor de distanciamiento, una toma de distancia respecto del supuesto “sentido” de un texto que se presenta como un texto revelado. El *TTP* afirma en sus primeros capítulos que la *Escritura* es obra de los profetas, los cuales no destacaban por su conocimiento racional o filosófico de la Naturaleza sino por la fuerza de su imaginación. La *Biblia* es un texto cuyos contenidos son de carácter imaginario: en ella no se dan demostraciones como en la ciencia, sino que se pretende dar a conocer mediante signos exteriores la supuesta revelación de Dios a los profetas. Ahora bien, esta revelación no es de carácter intelectual, sino enteramente práctica y se resume en una serie de preceptos sencillos. La *Biblia* no nos aporta un conocimiento sino un conjunto de prescripciones, una ley, no una verdad. Otra cosa es que esa ley pueda considerarse retroactivamente, desde un punto de vista teórico, ajustada a una verdad racional sobre la práctica humana.

Interpretar la *Escritura*, como nos indica el Capítulo VII del *TTP* es descifrar a partir de sus propios contenidos un fragmento de naturaleza que encontramos aislado de su contexto histórico y social. Dado que en lo fundamental ignoramos las intenciones de sus autores, debemos tratarla como una realidad más de la naturaleza. Del mismo modo que ante cualquier fenómeno natural, una perspectiva racional intenta pensar las

relaciones internas a la naturaleza que lo constituyen. Althusser explicará en una nota de su fichero Spinoza cómo entiende este método:

capital y en relación con el principio de sólo explicar la escritura por sí misma: tomarla como un *todo inmanente*, un *todo imaginario* que tiene un sentido, como toda imaginación, sin plantear el problema de su causa... como *una vivencia (un vécu) en el sentido inmanente de vivencia*. [...] No se plantea el problema de los orígenes causales, o mecánicos o transcendentales (Althusser, ALT 2 A60 -08).

Es posible así conocer a partir de la *Escritura* misma el sentido de esta, sin necesidad de acudir a una causalidad o un sujeto exterior que se revelara a través de ella. La *Escritura* no es un dispositivo teórico que produce verdades, sino un dispositivo imaginario que afecta la imaginación y las pasiones humanas y produce obediencia contribuyendo así a reproducir un orden político y social. Un discurso imaginario o, en la terminología marxista de Althusser, “ideológico”, se inscribe en la materialidad de una práctica política históricamente determinada. Leer la *Escritura* es reconocer esa realidad histórica como clave de interpretación de sus contenidos ideológicos. Este planteamiento se opone diametralmente a la forma “ilustrada” de comprender el error o la ilusión como una nada o un residuo irrelevante de los que ya no queda nada que decir una vez que se conoce la verdad: discursos como el religioso son desde esa perspectiva meras ilusiones, mentiras o engaños que, una vez desvelados, resultan ser una nada. Para Spinoza, por el contrario, la ideología tiene una materialidad propia que nos permite conocer los mecanismos de su producción. Asimismo, el propio proceso de producción racional de conocimientos nos obliga a arrojar luz sobre las dinámicas imaginarias que lo bloqueaban. “*Verum index sui et falsi*”, afirmaba Spinoza (1988), “lo verdadero es signo de sí mismo y de lo falso” (p. 188), lo cual significa que la verdad nunca surge como tal de lo falso, como si fuera un contenido implícito de lo falso que bastase “desplegar” o “depurar” para alcanzarlo. Lo verdadero no está en lo falso como su secreto o su contenido auténtico, sino en un trabajo inmanente de rectificación de la imaginación/ideología que produce verdades tomando como materia prima representaciones imaginarias.

## II. Escribir

La posibilidad misma de un discurso racional sobre la imaginación nos muestra precisamente que existe una diferencia esencial entre imaginación y conocimiento racional. La imaginación no se conoce a sí misma, no es capaz como tal de producir el conocimiento de su esencia y de sus condiciones de existencia, aunque esto no impide

que pueda ser conocida racionalmente. Las ideas de la imaginación, efectivamente, son ideas mutiladas, conclusiones sin premisas que se nos imponen pasivamente. De ahí que el conocimiento nos aparezca como una propiedad ya dada en las cosas conocidas, una esencia que captamos o que se nos revela, como si la Naturaleza fuese un libro escrito para nosotros (Althusser, 1967, pp. 36-64, n. 40) en el que nos bastase leer para obtener inmediatamente su conocimiento. Althusser verá en esta concepción del conocimiento como “revelación” la herencia de la doctrina teológica del conocimiento adánico (Althusser, 2014a, capítulo 6). Era el conocimiento de Adán en el paraíso un conocimiento inmediato, sin esfuerzo ni producción de ningún tipo. El conocimiento de las cosas, como los frutos del jardín del Edén, estaba disponible para que el hombre lo recogiera y disfrutase de él. Los ecos de esta doctrina dominan aún hoy una teoría del conocimiento que busca la adecuación de la idea y de la cosa. La nostalgia de un paraíso perdido se oculta detrás de toda búsqueda del conocimiento de la cosa (de su esencia) en la cosa misma. Frente a este mito religioso de una cosa que “se nos da a conocer”, Althusser, siguiendo a Spinoza, afirmará la diferencia radical entre conocimiento y objeto de conocimiento y la autonomía del proceso de producción de conocimiento. El conocimiento no es algo dado, es algo producido. El conocimiento, podemos decir, no es una simple lectura, sino una nueva escritura.

Retomando en *Sobre la dialéctica materialista* la tripartición de los géneros de conocimiento de *Ética II* (Althusser, 1967, pp. 152-159), Althusser convertirá lo que pareció a muchos lectores anteriores de Spinoza una división jerárquica de los grados de conocimiento según el modelo platónico en un auténtico proceso de producción de conocimiento como el que Spinoza nos presentaba en el *Tratado de la reforma del entendimiento* (Spinoza, 1925, vol II, p. 13-14) donde comparaba el desarrollo del conocimiento con el de los instrumentos materiales. Althusser, siguiendo una inspiración de Pierre Macherey (Althusser, ALT/142/1)<sup>54</sup>, convierte los géneros de conocimiento en Generalidades numeradas como fases de un único proceso: la Generalidad I corresponde a la imaginación, la materia prima; la Generalidad II al uso de las nociones comunes, los medios de producción; la Generalidad III al resultado del proceso, al conocimiento producido de una esencia singular.

Reiteradamente observó Althusser, a propósito de la Generalidad I, que corresponde a la imaginación de Spinoza o la ideología de Marx, que esta no constituye

---

<sup>54</sup> Carta de L. Althusser a Pierre Macherey de 29 de abril de 1963.

propiamente un conocimiento, pues no es el resultado de un proceso de conocimiento, sino algo que nos viene dado: “nuestro mundo vivido”, los contenidos inmediatos de nuestra conciencia. A partir de los materiales de ese mundo será posible construir un conocimiento racional, en primer lugar, determinando las relaciones constitutivas de las cosas y los acontecimientos, las cuales vienen a sustituirse a las “cosas mismas” que se nos presentan a la conciencia (ideológica, valga la redundancia) como realidades subsistentes por sí mismas, como sustancias. En el conocimiento racional de las realidades finitas, una lógica (o una física) de las relaciones sustituye en el marco de la Generalidad II a una semántica de las sustancias. No es lo mismo pensar un organismo como una esencia perfecta que reconozco como tal en la Naturaleza y que me habla de la voluntad y los designios de su Creador, que determinar la esencia de una cosa como un conjunto de relaciones que la constituyen internamente y, externamente, permiten su pervivencia y su reproducción. El descubrimiento del hecho de la relación como primera forma de idea verdadera (de noción común) nos saca del incierto paraíso de nuestra conciencia y nos abre a un universo cuyo sentido no está siempre ya creado, un universo cuyo conocimiento podemos producir y cuyo orden podemos también modificar con nuestra acción. Ahora bien, las relaciones son nociones comunes, pero no son universales abstractos, lo que permiten conocer no es una esencia universal sino aspectos parciales de esencias singulares. La Generalidad III que concluye, provisionalmente, el proceso de conocimiento será así, no una intuición mística, sino el conocimiento de la esencia singular a partir del conjunto de las relaciones que la constituyen. Desde el punto de vista práctico, y en particular político, coincidirá con un conocimiento de la coyuntura en tanto que toda coyuntura es el hecho singular de un encuentro único de relaciones.

### **III. Inscribir**

Por mucho que el conocimiento sea una producción de conocimientos independientemente del objeto, el ámbito de los objetos existe también como tal. Existe un Todo de la Naturaleza que se expresa en distintos registros del ser correspondientes a los infinitos atributos en una infinidad de modos: el atributo Pensamiento, dentro del cual se producen las dinámicas de conocimiento y de la imaginación, es solo uno de ellos. El escolio de la proposición XIII de la segunda Parte de la *Ética* nos presenta un registro de los cuerpos “paralelo” al de las ideas y, en concreto, al de esas ideas complejas

de un cuerpo que son las mentes (Spinoza, 1925, pp. 92-103)<sup>55</sup>. Como se indica en la proposición VII de *Ética* II en su escolio (Spinoza, 1925, p. 89-90), mentes y cuerpos serán la misma cosa en diversos atributos y, por ello, aun no existiendo interacción entre ellos, las vicisitudes de sus existencias como expresiones de un mismo individuo serán paralelas. Pensar la mente, que es idea del cuerpo, supone pensar el cuerpo. La mente spinozista no es un sujeto centrado y central para el conocimiento y la práctica sino el correlato pensante de un cuerpo expuesto a las dinámicas del mundo. Si Althusser, siguiendo una inspiración marxista, pensaba los géneros de conocimiento spinozistas como un proceso de producción, pensará también los distintos atributos o registros de la realidad que expresan la esencia infinita del Dios de Spinoza bajo la figura de la tópica marxista, y viceversa. El cuerpo será así lo que nos permita “en última instancia” conocer la mente, por mucho que la dinámica de la mente sea enteramente autónoma.

Althusser identifica la metáfora del edificio social que Marx propone en la *Introducción* de 1859 con una tópica a la manera de Freud (Althusser, 1979, p. 52-54). Sabemos que la tópica freudiana es un dispositivo que permite pensar el psiquismo como la resultante compleja de una serie de instancias, lo cual, por ejemplo, en la segunda tópica freudiana, le permite descentrar al Yo convirtiéndolo en un efecto y una parte del Ello sometida también a la instancia del Superego. Frente a la supuesta función de síntesis atribuida a la conciencia y al Yo, Freud propondrá una multiplicidad irreductible de instancias y regiones del psiquismo: muy literalmente un análisis. Pensar la metáfora de Marx bajo esta perspectiva permite a Althusser contraponerla a cualquier forma de reduccionismo, en concreto economicista. Contrariamente a una larga tradición marxista de raíz engelsiana que vio en la base material o económica la esencia misma de lo social reproducida en las distintas instancias de la formación social, o incluso, de manera mecanicista, la causa misma del acontecer social, Althusser nos presenta la tópica marxista como un sistema de sobredeterminación, de determinación múltiple y compleja de las distintas instancias y, en concreto, de la instancia determinante “en última instancia” que es la economía. Contrariamente a cualquier determinismo económico, el esquema de Marx nos remite a la imposibilidad de una autorregulación de la economía, incluso a la imposibilidad de la existencia de la economía con independencia del todo social en que se inscribe. La determinación en última instancia

---

<sup>55</sup> E213S.\*\*\*

por la base material coincide así con la existencia misma del todo social articulado en instancias: no es otra cosa que el juego de la multitud de las instancias.

Este esquema es resultado de una interpretación radical del inmanentismo spinozista y de la doctrina de la *causa immanens* que Althusser identifica con la causalidad estructural, pero también será la base de una interpretación particular del Todo que Spinoza denomina Dios. La “gran revolución teórica de Marx” con la que se inaugura una teoría racional de la historia puede interpretarse, según Althusser, en términos spinozistas. Así se expresa Althusser, por ejemplo, en las páginas de *Para leer El capital* donde se presenta a Spinoza como el primer filósofo que planteó el problema de la causalidad estructural plural:

El único teórico que tuvo la inaudita audacia de plantear este problema y de esbozar una solución fue Spinoza, pero la historia lo sepultó en los espesores de la noche. Es solo a través de Marx quien, sin embargo, lo conocía mal, como comenzamos apenas a adivinar los rasgos de este rostro pisoteado (Althusser, 2010, p. 202).

Althusser explica unas páginas más tarde en qué consiste este tipo de causalidad:

...esto implica que la estructura sea inmanente a sus efectos, causa inmanente a sus efectos en el sentido spinozista del término, que toda la existencia de la estructura consista en sus efectos, en una palabra, que la estructura que no es sino una combinación específica de sus propios elementos no sea nada más allá de sus efectos (*ibid.*, p. 204).

Este uso de Spinoza para pensar a Marx se basa a su vez en una interpretación de Spinoza sumamente original que separa la teoría spinozista de la sustancia de toda forma de causalidad expresiva o emanativa. Pocos años después del seminario *Leer El capital* y durante el trabajo de elaboración de las diversas ediciones del texto del seminario, trabajo que se caracteriza por el abandono por parte de Althusser de la problemática estructuralista de la causa ausente o “causa metonímica”, y su sustitución por una teoría de la causalidad estructural identificada con la causa inmanente spinozista, Althusser aclarará esta concepción de la causalidad. En una conversación inédita con su amigo el padre Stanislas Breton (Althusser, ALT2-A32-01-11), Althusser aclara su interpretación de la ontología de la *Ética* conforme al esquema de una tópica, evitando, como en su lectura de Marx, todo reduccionismo o, en términos ontológicos, todo emanatismo.

La conversación comienza con la afirmación por parte del padre Breton de que el hegelianismo se sitúa en una tradición emanatista en la cual habría que incluir a toda una línea filosófica que va desde Plotino hasta Spinoza y que la causalidad estructural tal y



como se presenta en Spinoza tendría relación a la vez con la causa formal aristotélico-tomista y con la causalidad emanativa plotiniana.

A esto responde Althusser que “la filosofía de Spinoza tiene las apariencias de una filosofía de la emanación” y de la “causalidad expresiva”, pero lo importante es cómo están dispuestos “los distintos niveles” en Spinoza: 1. Sustancia, 2. atributos, 3. modos infinitos, 4. modos finitos. Puede parecer que hay continuidad “emanativa” entre los “órdenes” así dispuestos, pero lo que se comprueba es una “discontinuidad” (“cortes”, “*des coupures*”) entre estos órdenes, correlativa de la determinación por la sustancia. “Lo decisivo es el ‘corte’ entre los órdenes”. Existe así una cierta “trascendencia” determinada por los cortes entre un orden y otro junto a una “causalidad inmanente” que es “causalidad dentro de los órdenes determinados por estos ‘cortes’”.

Lo importante en el punto de vista sobre la ontología de Spinoza que aquí se expresa es el reconocimiento de los “cortes” y, en segundo lugar, y frente a toda interpretación dialéctica de la relación entre los distintos órdenes: “la no preinscripción de estos cortes en el concepto de la sustancia, o en el concepto de la causalidad inmanente”. Los “cortes” son un *Faktum* irreductible: si la multiplicidad de los órdenes estuviera fundada en la sustancia, regresaríamos a una variedad u otra, plotiniana, tomista o hegeliana de la causalidad expresiva o de la emanación. No puede haber por consiguiente en la sustancia misma un principio de negación que permita pensar su trascendencia respecto de los distintos órdenes de la ontología spinozista. La multiplicidad no surge de lo simple, debe considerarse como algo irreductible. De este modo, la inmanencia de Dios a sus atributos instala a Dios en la recíproca exterioridad de estos y en la infinita multiplicidad de los modos, en una complejidad más acá de la cual no hay nada, desde luego no un Dios “Uno”. De ahí que la ecuación *Deus sive Natura* no admita ningún resto y concluya reconociendo la completa inmanencia de Dios a la Naturaleza.

Dios existe y consiste en la exterioridad recíproca de los órdenes; no constituye en modo alguno una “interioridad” para estos, un *suppositum* que les sirva de sujeto de atribución. Frente a todas las críticas del spinozismo a partir de posiciones idealistas que, como la de Leibniz (Laerke, 2009), confundieron el ser en la sustancia con la atribución de un predicado a un sujeto, el spinozismo no hace de la sustancia un *hypokeimenon*, un sujeto de atribución ni de suposición, no hace de la sustancia una cosa entre las cosas sino el marco y el conjunto de todas las relaciones estrictamente equivalente a la

Naturaleza infinita. Entre los atributos y Dios prevalece una identidad rigurosa, aunque múltiple: la diferencia real (entre atributos) no es una diferencia numérica (entre cosas), por lo cual Dios consta de infinitos atributos. Esos infinitos atributos separados por cortes no derivan su pluralidad real de una negación intrínseca a la sustancia divina, sino que están siempre ya dados como diferentes expresiones de una única esencia divina que no existe sino expresada en ellos. De ahí que precise Althusser que “no hay cortes en la sustancia” sino “a propósito de la sustancia”, a propósito de “lo que de ella puede decirse y pensarse”. Los cortes son reales, pero su carácter es esencialmente epistemológico: “Tal vez aquí encontraríamos –afirma Althusser concluyendo así su diálogo con el padre Breton– la razón profunda de la definición del atributo (“lo que puede concebirse de la sustancia”...) etc.”

Nos encontramos así, a propósito de la sustancia spinozista, con el mismo doble juego de la sobredeterminación por múltiples instancias y de la determinación en última instancia que nunca se llega a manifestar en estado “puro”, algo que Althusser había analizado en términos casi idénticos a propósito de la tópica marxista (Althusser, 1967, p. 93). Los distintos “órdenes” que constituyen los infinitos atributos y los infinitos modos en que los atributos expresan la esencia divina afirman una determinación plural de todo lo existente, pero a la vez una inscripción de esta pluralidad de determinaciones en un “todo-no todo” (Althusser, ALT74/51) hecho de diferencias y sin interioridad que se llama Dios, un Dios que, a diferencia del Dios de las religiones no es sino el nombre de la inmanencia. Un Dios que no es “nada”... más allá de la Naturaleza: “Dios no es más que naturaleza, lo que quiere decir *nada* que no sea naturaleza” (Althusser, 2007, p. 42)<sup>56</sup>

#### IV. Interpelar

La particularidad que tanto en Marx como en Spinoza –o en Maquiavelo– tiene ese “todo” es que incluye en sí mismo como ideología o como modo del pensamiento al propio pensamiento que lo piensa. El sujeto que piensa la tópica se ve a sí mismo incluido en la tópica como “sujeto que piensa la tópica”. El propio conocimiento racional que la tópica permite se ve a sí mismo incluido en la tópica como imaginación o como ideología. La perfecta autotransparencia del sujeto a sí mismo que daría lugar a

---

<sup>56</sup> Traducción rectificada.

un saber absoluto es así bloqueada por la tópica: un sujeto que es parte de la naturaleza puede tener un conocimiento racional, pero ese conocimiento racional está a su vez determinado por su radicación relativamente pasiva y, por consiguiente, imaginaria, en el conjunto de la naturaleza. Ciertamente, la tópica permite acceder a nociones comunes, producir “verdades” sobre la realidad que determina al individuo, pero esas “verdades” no dejan de inscribirse en el “mundo vivido”, en la ideología, o lo que es lo mismo, en la conciencia del sujeto que las formula. Esto significa que dependen de una serie de condiciones externas que posibilitan y limitan su formulación. La ciencia es así siempre una autocrítica y una rectificación de una imaginación que no es un conocimiento de bajo nivel sino la condición existencial misma de todo individuo que piensa, el mundo tal y como este lo vive. Por ello mismo, una vez inscrita la propia ciencia en el registro de las prácticas reales, esta no puede funcionar sino como ideología. Nos encontramos así ante un saber paradójico que, por un lado, es un saber racional y científico, pero que es también inevitablemente un saber que no puede desprenderse de su base y de su entorno imaginarios. Tal es el sentido más radical de la expresión “verum index sui et falsi”: lo verdadero no puede desprenderse nunca de su fundamento material que es la imaginación, la ideología.

Estamos, pues, siempre en la ideología, pero confundimos la ideología con la realidad, afirmando la supuesta transparencia –al menos relativa– de esta:

Podemos agregar que lo que parece suceder así fuera de la ideología (con más exactitud en la calle) pasa en realidad en la ideología. Lo que sucede en realidad en la ideología parece por lo tanto que sucede fuera de ella. Por eso aquellos que están en la ideología se creen por definición fuera de ella; uno de los efectos de la ideología es la negación práctica por la ideología del carácter ideológico de la ideología: la ideología no dice nunca “soy ideológica”. Es necesario estar fuera de la ideología, es decir en el conocimiento científico, para poder decir: yo estoy en la ideología (caso realmente excepcional) o (caso general): yo estaba en la ideología. Se sabe perfectamente que la acusación de estar en la ideología sólo vale para los otros, nunca para sí (a menos que se sea realmente spinozista o marxista, lo cual respecto de este punto equivale a tener exactamente la misma posición). Esto quiere decir que la ideología no tiene afuera (para ella), pero al mismo tiempo que no es más que afuera (para la ciencia y la realidad). Esto lo explicó perfectamente Spinoza doscientos años antes que Marx, quien lo practicó sin explicarlo en detalle (Althusser, 1974, p. 58-59).

No hay así una interioridad del saber sino una constante elaboración de este, una tensión entre ciencia e ideología desde el interior de una insuperable condición ideológica del individuo. Y, sin embargo, el conocimiento de esta condición que nos proporciona la tópica, aun siendo un límite efectivo que nos libra de toda aspiración a la transparencia, nos permite acceder a la verdad efectiva de las prácticas humanas, al

juego de los afectos y de las ilusiones que dejan de ser una prehistoria de la ciencia o de una supuesta humanidad por fin ilustrada y se convierten en las condiciones de existencia de una vida humana tanto individual como colectiva.

Althusser reconoce el cercanísimo parentesco de los pensamientos de Maquiavelo y de Spinoza. Un pensamiento de la inmanencia radical que ambos comparten, que nunca deja de lado los afectos humanos y produce un conocimiento racional de lo “irracional” que determina las prácticas humanas. Este conocimiento que separa lo irracional conocido de la razón que lo conoce no se basa en una trascendencia sino en una tensión entre razón e imaginación, entre ideas inadecuadas de la imaginación e ideas adecuadas de la razón. Esto permite a la razón misma contemplarse como una dinámica de la imaginación, pero esta contemplación teórica no es mera identificación. La diferencia, el corte, entre razón e ideología permanecen, pero el trabajo de la razón y de los afectos que determinan el trabajo de la razón no es vano para la práctica: es posible merced a este trabajo, a esta toma de distancia que la tópica representa, conquistar un margen de acción frente a la ideología existente. Es posible, mediante la ciencia de la tópica modificar la ideología, interpelar a los sujetos de la ideología dominante mediante otra ideología con una base parcialmente racional, la cual dentro de la realidad efectiva de los afectos y de la historia humana no pierde su carácter ideológico.

Una ideología, nos dice Althusser, es una representación imaginaria de nuestras relaciones a nuestras condiciones efectivas de existencia: “[...] no son sus condiciones reales de existencia, su mundo real, lo que los ‘hombres’ ‘se representan’ en la ideología sino que lo representado es ante todo la relación que existe entre ellos y las condiciones de existencia” (Althusser, 1974, p. 46). La ideología nos constituye como sujetos imaginarios de esas relaciones. Por ejemplo, como sujetos “libres” del contrato de trabajo o como borrachos libres que desean libremente beber. Esa constitución del individuo en sujeto imaginario de sus relaciones reales es el resultado de una interpelación. La ideología se encarna según Althusser en aparatos ideológicos de Estado que nos interpelan a través de distintas modalidades, desde la voz de un policía que nos llama, a la de un padre, un sacerdote o las propias palabras escritas de un libro. La propia estructura de la naturaleza se nos presenta desde la ideología como una escritura o una revelación que nos interpelan, nos hablan, nos revelan a un Dios. Para Spinoza, ni siquiera un libro ni un texto escrito debe interpretarse desde la suposición de que es portador de una revelación, tanto menos la naturaleza. Y, sin embargo, es

inevitable, desde la ideología, ver un libro de esta manera. Algunos libros interpelan a su lector de una forma particular: rectificando en el acto mismo de la interpelación las condiciones ideológicas de su lectura, abriendo el espacio de una tópica, criticando desde su propio interior el acto de la interpelación. No son muchos estos libros: están entre ellos *El príncipe* de Maquiavelo, la *Ética* de Spinoza, *El capital* de Marx, algunos textos de Freud. Son libros que, como no puede ser de otra manera, nos interpelan ideológicamente, pero al mismo tiempo nos muestran o nos demuestran cuáles son las condiciones que configuran nuestra realidad efectiva, incluido el conjunto de relaciones que nos hacen sujetos de la interpelación ideológica efectuada por el propio libro. Son libros que realizan el difícil ejercicio de renunciar simultáneamente a la inmediatez de la revelación y a la supuesta inocencia de una teoría independiente de la práctica y de los afectos de los sujetos humanos.

## **Conclusión**

El spinozismo juega un papel fundamental en el desarrollo del pensamiento de Louis Althusser. Gracias a él temáticas fundamentales de la problemática althusseriana como la de la ideología o la de la causalidad estructural pudieron tomar cuerpo. Inversamente, Althusser, al instalar a Spinoza en la perspectiva de la tópica como ya lo hiciera con Marx, otorga al pensador del siglo XVII una insospechada actualidad. La tópica, al establecer una circulación entre los géneros de conocimiento (Generalidades dirá Althusser), permite establecer a través de la metáfora espacial la diferencia entre los dos géneros del conocimiento adecuado (es decir: producido por la potencia del intelecto) y la imaginación, que no es un género de conocimiento sino “nuestro mundo vivido” y reconocer al mismo tiempo la inmanencia definitiva de todo conocimiento y de toda práctica humana a la imaginación. La ideología, identificada con la imaginación spinozista, se convierte de este modo en el marco insuperable de toda práctica humana, incluida la práctica científica y filosófica. A la afirmación gramsciana de que “todo hombre es filósofo”, Althusser, de la mano de Spinoza, podría replicar: “todo filósofo es un hombre, esto es un animal de imaginación y de afectos”.

## Referencias

Althusser, L. (1967). *La revolución teórica de Marx*. Siglo XXI.

Althusser, L. (1974). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. Nueva Visión.

Althusser, L. (1979). *Elementos de autocrítica*. Laia.

Althusser, L. (2000). Entretien avec Wladeck Rochet, 2 juillet 1966. En AA. VV., *Aragon et le Comité central d'Argenteuil, inédits de L. Aragon et L. Althusser*. Annales de la Société des amis de Louis Aragon et d'Elsa Triolet, n°2, Rambouillet.

Althusser, L. (2007). *Para un materialismo aleatorio*. Arena Libros.

Althusser, L. (2010). *Para leer El capital*. Siglo XXI.

Althusser, L. (2014a). *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*. PUF.

Althusser, L. (2014b). *Psicoanálisis y ciencias humanas*. Nueva Visión.

[En las citas de los inéditos de Althusser conservados en el IMEC (Institut mémoires de l'édition contemporaine) indicamos la referencia del inventario del Fondo Althusser.]

Anderson, P. (1979). *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Siglo XXI.

Garaudy, R. (marzo, 1963). À propos des Manuscrits de 44. En *Cahiers du communisme*.

Lærke, M. (2009). Immanence et extériorité absolue: Sur la théorie de la causalité et l'ontologie de la puissance de Spinoza. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 134, 169-190. <https://doi.org/10.3917/rphi.092.0169>

Mury, G. (abril, 1963). Matérialisme et hyperempirisme. En *La Pensée*.

Rancière, J. (1975). *La lección de Althusser*. Galerna.

Spinoza, B. (1988). *Correspondencia completa*. Trad. Juan Domingo Sánchez Estop. Hiperión.

Spinoza, B. (1925). *Opera Omnia*, Carl Gebhardt im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegebenen Werkausgabe Heidelberg, Winter.

Thompson, E. P. (1981). *Miseria de la teoría*. Crítica.