

CLAUDIA CINATTI



# PENSAMIENTO DE LA INSUMISIÓN O FILOSOFÍA DE LA RESIGNACIÓN

Comentario de *Filósofos en la tormenta*  
de Élisabeth Roudinesco<sup>1</sup>

La lectura de *Filósofos en la tormenta* resulta un interesante ejercicio de reflexión sobre las tendencias de la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo XX, expresadas alrededor del homenaje que su autora, Élisabeth Roudinesco, rinde a seis de sus figuras más emblemáticas: Canguilhem, Sartre, Foucault, Althusser, Deleuze y Derrida.

A través de estos ensayos, Roudinesco ofrece una interpretación de las condiciones que han llevado a estos filósofos a una vida personal e intelectual tormentosa, y que haría de estos pensadores, a pesar de sus diferencias, una generación caracterizada por una rebelión contra lo que llama la “psicología de la sumisión” y la normalización social. Su punto de vista está informado, sin dudas, por una parcialidad: la reivindicación del psicoanálisis como “subversión del sujeto” frente al auge de las llamadas terapias cognitivas que en conjunción con la psiquiatría y la medicalización del sufrimiento psíquico, refuerzan los aspectos de adaptación y funcionamiento social “normal”.

Con este objetivo, la autora relaciona las ideas teóricas con las tragedias personales de estos filósofos, para demostrar que esta “generación” ha pagado por su disidencia un precio muy alto de intolerancia, locura y suicidio<sup>2</sup>.

1. Todas las referencias y citas textuales están tomadas de E. Roudinesco, *Filósofos en la tormenta*, Bs. As., FCE, 2007.

2. Roudinesco muestra en su libro la profunda intolerancia del *establishment* intelectual y político francés hacia estos filósofos como representantes del “pensamiento del '68”, que se expresaba en periódicos, revistas y libros. A Foucault se le endilgaba su homosexualidad,

Haciendo una apretada síntesis, Roudinesco considera que lo que haría de esta serie de filósofos una misma generación es que, a excepción de Canguilhem, ninguno participó en la resistencia a los nazis (esto es parcialmente equivocado en el caso de Sartre), ya sea por edad o por no haber tomado la decisión política de hacerlo. En el caso de Althusser su situación es particularmente desgraciada, dado que pasó prácticamente toda la guerra como prisionero en un campo alemán. En este marco, Roudinesco ubica a Canguilhem en un doble rol, como militante de la resistencia –aunque nunca cercano al marxismo–, y como uno de los fundadores de la epistemología francesa de la segunda posguerra, siguiendo la tradición de Gaston Bachelard. El capítulo dedicado a Sartre está centrado en la relación entre el psicoanálisis freudiano, el marxismo y la fenomenología existencialista. El ensayo sobre Foucault parte del impacto de su primera obra publicada, *Historia de la locura*, como continuidad en el plano de las ciencias humanas de la epistemología de Canguilhem. En el caso de Althusser el relato está organizado alrededor de la “escena del crimen” y las consecuencias del asesinato de su mujer. En el texto sobre Deleuze, Roudinesco vuelve sobre lo que considera una filosofía que combate lo que llama “el fascismo ordinario” y por último, el escrito sobre Derrida constituye una breve reflexión sobre el adiós y la muerte.

Además de esta idea de hacer confluir en una “generación” a pensadores diversos, otro tema que ronda el libro de Roudinesco es que, al contrario de la levedad de los tiempos que corren, en los que, por ejemplo, se declara muerto por igual a Freud y a Marx, donde rige el imperativo de un saber de inventario, clasificatorio y acrítico, en la que “la psicologización de la existencia” se ha impuesto contribuyendo a la “despolitización creciente”, es necesaria una reevaluación de la herencia intelectual para desarrollar un pensamiento “insumiso”.

La lectura de este ensayo invita a la reflexión y, desde nuestro punto de vista, a la necesaria crítica de las ideas centrales de la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo XX, en particular del postestructuralismo, cuyo efecto de sentido es simétricamente inverso a la fundación de una filosofía de la emancipación, reforzando por la vía del escepticismo y la imposibilidad de un cambio histórico y civilizatorio radical, los mecanismos más elementales de la sumisión: la explotación social y el dominio político del Estado capitalista.

### EL PERÍODO POS'68 Y LA “GENERACIÓN DE LA RESIGNACIÓN”

La recepción de la filosofía alemana en Francia durante la primera mitad del siglo XX dio nacimiento a la llamada “generación de las 3 H” (en referencia

llegando a decir que por sus ideas “nietzscheanas” y “suicidas” había contraído *ex profeso* el HIV. A Deleuze lo consideraban un adicto y a Althusser un comunista asesino al que erróneamente se le había permitido influir en la joven élite intelectual francesa, y luego recibió un tratamiento privilegiado al ser declarado inimputable por el asesinato de su esposa.

a aquellos intelectuales formados por las lecturas de Hegel<sup>3</sup>, Husserl y Heidegger) y a un auge, hasta los años '50, del pensamiento existencialista y fenomenológico. Ante la crisis de este paradigma basado en la experiencia y la vivencia del sujeto, le siguió la predominancia en los '60 de lo que Paul Ricoeur llamó los "maestros de la sospecha", aludiendo a Marx, Nietzsche y Freud, –a quienes les atribuía haber puesto bajo sospecha el reinado de la conciencia–. Siguiendo la cronología, podríamos decir que el pensamiento pos'68 sin dudas constituye la traslación al plano ideológico de la reacción político-social que siguió al desvío del mayo francés, transformando en teoría y en condición humana el fracaso necesario de todo proyecto emancipatorio colectivo y volviendo a los "*locus*" minimalistas de resistencia frente a un poder omnipotente y ubicuo. Desde los cuerpos dóciles y la capilarización del dispositivo de poder-saber hasta la transformación de la historia y la sociedad en circulación de flujos y a los actores sociales en máquinas deseantes, la filosofía francesa que proclamó la "insumisión" frente a la "normalización del hombre", a fuerza de tratar de negar la realidad en forma radical, devino en una usina ideológica de la justificación de lo dado. Eso explica parcialmente el auge de los autores "*pos*" con su cuota de nihilismo y su correspondiente desprecio hacia el marxismo como proyecto emancipatorio, durante los años del neoliberalismo.

El camino de la resignación tomó la forma laberíntica de una compleja operación intelectual, con términos prácticamente inaccesibles para el común de los mortales, y la construcción de sistemas teóricos nunca tan alejados de cualquier prueba de la praxis social<sup>4</sup>.

Podríamos decir que estos filósofos, aún manteniendo diferencias teóricas –por ejemplo, alrededor del grado de radicalidad con que se anunciaba la "muerte del sujeto" o el carácter "ilusorio" del marxismo– compartían el

3. La introducción de la filosofía hegeliana en Francia es un evento bastante tardío, antecedida por la hegemonía de las corrientes positivistas y vitalistas. La lectura de Hegel, impartida esencialmente por Alexander Kojève (1933-1939) y Jean Hyppolite, ya está influida en distintos grados por la combinación de marxismo y existencialismo, precedida por la lectura de *Ser y Tiempo* de Heidegger y de *El Ser y la Nada* de Sartre. Esta coloración existencialista tendrá una influencia decisiva en los años posteriores a la segunda guerra mundial.

4. La separación entre teoría y práctica, el predominio de la filosofía en detrimento de la economía y la política, y la casi exclusividad de los medios académicos como ámbitos de producción del trabajo intelectual fueron también características del llamado "marxismo occidental". Perry Anderson señala que a diferencia de los intelectuales revolucionarios de la II<sup>o</sup> y la III<sup>o</sup> Internacional, estos intelectuales eran esencialmente filósofos profesionales o académicos, que le otorgaban una gran importancia a temas epistemológicos, generando un "discurso de segundo orden" sobre el marxismo. Como consecuencia, el lenguaje en el que escribían "adquirió un carácter cada vez más especializado e inaccesible. Durante todo un período histórico, la teoría se convirtió en una disciplina esotérica cuyo lenguaje sumamente técnico daba la medida de su distancia para la política", *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, México, DF, Siglo XXI, 1998, p. 69.

siguiente esquema: exponer los mecanismos más sutiles del control social disciplinario, cuyo paradigma lo constituía el poder psiquiátrico (y médico-policial en general), y a la vez negar la razón última de la necesidad del control y del aparato represivo del Estado (burgués), naturalizando las relaciones sociales de producción capitalistas y de sus maquinarias estatales, socavando de paso los fundamentos teóricos del marxismo, reducido esencialmente a su expresión stalinista, y en particular a su encarnadura en el Partido Comunista Francés.

Roudinesco hace eje en el aspecto “insumiso” y “antinormalizador” de los filósofos franceses de la segunda mitad del siglo XX, esencialmente desde el punto de vista del psicoanálisis. Sin embargo, la evaluación crítica de estas ideas muestra que desde Foucault a Deleuze, pasando por Castoriadis y los llamados *nouveaux philosophes*<sup>5</sup>, los “filósofos en la tormenta” fueron los que trataron de transformar a Marx, como “significante” de la revolución social, en un “perro muerto”, de la misma manera que en otros momentos de reacción había sucedido con Hegel y Spinoza. Por esto vamos a sostener en esta breve reseña que estos “filósofos de la desobediencia” a ciertas normas sociales referidas a la sexualidad, el consumo de drogas, la locura, el suicidio, e incluso la militancia comunista en el caso de Althusser, no constituyen una generación revolucionaria, sino más bien la expresión intelectual de un período caracterizado por la adhesión y posterior decepción con respecto al PCF y a otras variantes del stalinismo como el maoísmo, y por un profundo retroceso social e ideológico luego de apagadas las flamas de mayo de 1968.

### LA FALSA DISYUNTIVA ENTRE “FILOSOFÍA DEL CONCEPTO” Y “FILOSOFÍA DEL SUJETO”

Roudinesco comienza su libro con un ensayo sobre Canguilhem en el que trae a la memoria uno de los últimos artículos publicados por Foucault, “La vie: l’expérience et la science”, en el número homenaje a Canguilhem de la *Revue de métaphysique et de morale*. En ese artículo Foucault establece lo que desde su punto de vista ha sido la línea divisoria en la filosofía francesa: “Sin desconocer los clivajes que durante los últimos años después del fin de la guerra, se podría decir que opusieron marxistas y no marxistas, freudianos y no freudianos, especialistas de una disciplina y filósofos, universitarios y no universitarios, teóricos y políticos, me parece que se podrá encontrar otra línea divisoria que atraviesa todas las oposiciones. La

5. Algunas de las figuras más salientes de esta corriente son André Glucksman y Christian Jambet –provenientes de la agrupación maoísta Gauche Prolétarienne– y Bernard Henri-Lévy, simpatizante de la UJCml, aunque sin llegar a adherir completamente a esta corriente maoísta. Fueron aliados del Partido Socialista francés, principalmente bajo el gobierno de Mitterrand. La deriva derechista de los integrantes de este grupo ha llegado a su punto más alto en las últimas elecciones francesas en las que Glucksman llamó a votar por Sarkozy.

que separa una filosofía de la experiencia, del sentido, del sujeto de una filosofía del saber, de la racionalidad y del concepto. De un lado, una filiación que es la de Sartre y Merleau-Ponty, y del otro, la de Cavailles, Bachelard, Koyré y Canguilhem. Sin dudas este clivaje viene de lejos y se puede trazar sus orígenes en el siglo XIX: Bergson y Poincaré, Lachelier y Couturat, Maine de Biran y Comte”<sup>6</sup>.

Según Foucault, estas dos tendencias eran el resultado de las dos lecturas que se habían realizado de la obra de Husserl: una que, en sintonía con una filosofía del sujeto buscaba “radicalizar” a Husserl y que terminó encontrando en él los conceptos fundamentales de *Ser y Tiempo*, y otra que rescatará los elementos fundacionales de su pensamiento: el formalismo y la intuición.

Sin embargo, lo que más interesa a Foucault en este artículo es exponer lo que considera una paradoja, a saber: que mientras que se podría esperar que la llamada “filosofía del sujeto” estuviera del lado del compromiso político, en realidad fueron los partidarios de la “filosofía del concepto” quienes combatieron en la resistencia al nazismo<sup>7</sup> y también fue esta filosofía la que lideró las discusiones tanto previas como posteriores al movimiento de mayo del ‘68, que según Foucault constituía una crisis que no era simplemente la crisis de la universidad, sino del estatuto y el rol del saber. De ahí que su conclusión es que sin conocer a Canguilhem es prácticamente imposible comprender “una serie de debates que tuvieron lugar entre los marxistas franceses”, ni la especificidad de la sociología de Bourdieu o Castel, ni menos aún los desarrollos de la teoría psicoanalítica, en particular la laciana.

En esa particular interpretación de la crisis del ‘68 como un cuestionamiento al estatuto del saber, Foucault expresa el “espíritu de la época” de la intelectualidad francesa, que se refugió en la epistemología y buscó entre sus categorías explicaciones y superaciones imposibles para problemas políticos, como por ejemplo las razones que llevaron a la stalinización de los partidos comunistas de occidente.

Esta oposición a la que se refiere Foucault que enfrenta estructura a sujeto, más que ser un criterio universal que extendería sus efectos desde la historia de las ciencias al compromiso político, es resultado de la primacía de corrientes esencialmente idealistas en el pensamiento francés luego de la segunda guerra mundial, que han optado por unilateralizar uno de los dos términos de una relación inevitablemente contradictoria y problemática. Evidentemente, ni la negación obstinada del sujeto hizo desaparecer la acción conciente de agentes históricos –clases, partidos, etc.– ni el

6. *Revue de métaphysique et de morale*, 90 année, N° 1, janvier-mars 1985, pp. 3/14.

7. George Canguilhem se incorporó a las filas de la resistencia como médico en el año 1943, convencido por su amigo, el filósofo y matemático Jean Cavailles, quien fue ejecutado por los nazis en febrero de 1944. Canguilhem pasó a la clandestinidad en 1943 y actuó en el maquis de Auvergne, bajo el seudónimo de Lafont. Durante ese mismo año presentó su tesis doctoral *Lo normal y lo patológico*.

subjetivismo liberó a los sujetos de las determinaciones estructurales, históricas y concretas, en los que éstos viven y actúan.

Según Roudinesco, el psicoanálisis estaría llamado a subsanar esta hiancia entre sujeto y estructura, reestableciendo algún término posible de su relación. Pero esta expectativa de síntesis que Roudinesco deposita en la teoría psicoanalítica, no resiste la lectura de, por ejemplo, Jacques Lacan, quien según el dogma (post)estructuralista niega a la vez el sujeto –que sigue siendo un efecto de estructura– y las determinaciones objetivas –económicas e históricas– sustituidas por una estructura lingüística, esencialmente ahistórica, conservadora y algebraica, en la que, como ya dijera Saussure, cada elemento vale por lo que no es<sup>8</sup>.

Con distintos matices, los “filósofos del concepto” han negado la capacidad transformadora de la acción (política) humana. Su contrapartida, los “filósofos del sujeto”, se han rendido frente a estructuras incomprensibles e inmovibles desde un punto de vista existencial o fenomenológico. En última instancia, ambas corrientes han terminado negando la posibilidad teórica y práctica de la revolución social sobre el trasfondo de la decepción –primero con la URSS stalinizada y luego con la revolución cultural china.

#### DE CANGUILHEM A FOUCAULT. NORMATIVIDAD Y PODERES

Georges Canguilhem se hizo conocido con la publicación en 1943 de *Lo normal y lo patológico*, su tesis doctoral en la que realiza un estudio de la medicina. Una de las principales ideas de esa obra es que la diferencia entre lo normal y lo patológico no es cualitativa sino sólo cuantitativa, y que por lo tanto, toda “normalidad” es *relativa*: su definición surge de la comparación con un estado precedente y de las circunstancias concretas. Como consecuencia de esta relativización, la “normalidad” como categoría fija es reemplazada por la “normatividad”, un concepto dinámico con alcance espacio-temporal limitado<sup>9</sup>.

8. Paralelamente al predominio del estructuralismo de Lévi-Strauss en la antropología y de la extensión del paradigma lingüístico a otros terrenos, como el psicoanálisis lacaniano, en la sociología la corriente estructural-funcionalista, inspirada fundamentalmente por los norteamericanos Talcott Parsons y Francis Merton, ganó hegemonía en el mismo periodo.

9. Canguilhem es considerado el heredero de G. Bachelard en el campo de la epistemología francesa. Retoma el concepto de “valores negativos” incorporado a una tipo de vitalismo particular, distinto al vitalismo tradicional de Bergson, que afirma la acción de una suerte de “esfuerzo espontáneo de lo vivo” que está más allá de la reflexión conciente. La relativización de lo normal y lo patológico se enmarca en su concepción de que la vida sólo se puede conocer a través de sus errores o que muestra su precariedad constitutiva. Otro elemento que Foucault retoma de Canguilhem es su concepción de la verdad como múltiple, desperdigada, anticipada en conceptos que pueden ser aberrantes en el momento de su aparición pero luego demostrarse verdaderos. De esa forma Canguilhem preanuncia una suerte de genealogía de los conceptos que se complementa con el carácter singular de la historia de una ciencia. Ver por ejemplo P. Macherey, “La philosophie

En 1956, como conclusión de sus investigaciones, Canguilhem cuestiona duramente a la psicología, principalmente la llamada psicología del comportamiento, a la que considera un instrumento policial del disciplinamiento social.

Como plantea Roudinesco, dos décadas después de la publicación de *Lo normal y lo patológico*, M. Foucault, que había sido su alumno, traslada esta idea de Canguilhem sobre el rol de las normas –como criterio de distinción pero también como principio de corrección– al campo de lo social. En uno de sus cursos, polemizando con lo que podría ser considerada esquemáticamente la definición marxista del poder (estatal) ligado a las clases dominantes, Foucault plantea que “es un error a la vez metodológico e histórico considerar que el poder es esencialmente un mecanismo negativo de represión; que su función esencial es proteger, conservar o reproducir relaciones de producción”. Y más adelante, continúa diciendo: “Al hacer del poder un mecanismo cuya función no es producir, sino extraer, imponer transferencias obligatorias de riqueza y privar, por consiguiente, de los frutos del trabajo, en síntesis, al tener la idea de que tiene por función esencial bloquear el proceso de producción y hacer que, en una prórroga absolutamente idéntica de las relaciones de poder, se beneficie con ello una clase social determinada, me parece que no se hace referencia en absoluto a su funcionamiento real en la hora actual, sino al funcionamiento del poder tal como se lo puede suponer o reconstruir en la sociedad feudal”<sup>10</sup>.

Según Foucault, los cambios acontecidos en el siglo XVIII transformaron el carácter negativo y represivo del poder por una técnica positiva y correctiva. De esa forma, Foucault establece una diferencia cualitativa entre por un lado las sociedades esclavistas, feudales o de castas, en los que el poder estatal tendría un carácter privativo con respecto a las clases explotadas y conservador de las relaciones de producción, y por otro el capitalismo en el cual este poder habría perdido su función de reproducción y conservación de las relaciones de producción a favor de la clase social propietaria de los medios de producción, para expresar “en sí mismo los principios de la transformación e innovación”.

Este “desclasamiento” del poder en el sentido de dominación va acompañada de una descentralización y disolución de la relación de poder fundamental –el poder estatal– en una red de múltiples relaciones. Según Foucault, no existiría “Un poder” sino varios poderes que, como técnica de dominio operan siempre de forma local “por ejemplo, en una oficina, en el ejército, en una propiedad de tipo esclavista, o en una propiedad donde existen relaciones serviles”<sup>11</sup>. Estas formas de sujeción son heterogéneas, es decir,

de la science de Georges Canguilhem. Epistemologie et histoire des sciences” en *La Pensée* N° 113, février 1964, pp. 62/74. Este artículo está antecedido por una introducción de Lois Althusser, o también del mismo autor, “Gerges Canguilhem: un style de pensée”, en *Cahiers philosophiques* N° 69, “La philosophie de Georges Canguilhem”, décembre 1996, CNDDP, Paris, pp.47/56.

10. M. Foucault, *Los anormales*, Bs. As., FCE, 2000, pp. 56/59.

11. M. Foucault, *Las redes del poder*, Bs. As., Almagesto, 1991.

tienen sus propias técnicas y mecanismos, lo que impide hacer un análisis de un poder centralizado. Siempre según Foucault, este poder habría experimentado un cambio en el siglo XVIII, ligado a un desplazamiento de su objeto que abarca al conjunto de la población y de la vida, y también de su técnica que reemplaza el castigo por el disciplinamiento, la vigilancia y la internalización de las normas<sup>12</sup>, lo que lo hace un mecanismo positivo, en el sentido de productor de una subjetividad. Esto se completa con el estudio de Foucault del liberalismo como una técnica de gobierno, una racionalidad política que hace de la libertad y la seguridad dos mecanismos gemelos en el que las normas son la condición misma de la libertad<sup>13</sup>.

Esta trama invasiva e internalizada de dispositivos de control, que no son exteriores sino productores de una determinada subjetividad, y el carácter diseminado y desjerarquizado de las relaciones de poder que tiene por objeto el cuerpo y como límite la biología, no deja espacio para la insubordinación colectiva sino que supone que la resistencia no puede ser más que parcial y local.

Por lo tanto, más allá de la crítica de ciertos mecanismos de vigilancia y disciplinamiento –como el sistema carcelario<sup>14</sup>– en el esquema teórico de Foucault no hay resquicio para quebrar el andamiaje de la dominación que, independientemente de los mecanismos que rigen las relaciones intersubjetivas, tiene su fundamento como orden social en el dominio de una clase, la burguesía, que detenta la propiedad de los medios de producción y coacciona a otra, la clase obrera, que constituye la gran mayoría de la población a vender su fuerza de trabajo para poder sobrevivir. El Estado capitalista –más allá de su necesidad o no de coerción directa–, tiene como rol esencial conservar estas relaciones de producción y disfrazar esta coerción con la “libertad” jurídica de elegir vender o no la fuerza de trabajo.

### SARTRE Y LA VÍA “HUMANISTA” DEL IDEALISMO FRANCÉS

A diferencia de Canguilhem y Foucault, que como señala Roudinesco nunca se consideraron marxistas –aunque Foucault tuvo un paso efímero por las filas del PCF entre 1950 y 1953–, Sartre y Althusser se definieron

12. Estas elaboraciones corresponden a los cursos de 1977 en adelante que en los últimos años se están publicando en Argentina. En ellos Foucault analiza el liberalismo como técnica de gobierno, el surgimiento del neoliberalismo, la biopolítica, la resignificación del “trabajador” como el “empresario de sí mismo” dentro del discurso empresarial, etc. Ver por ejemplo, *Seguridad, territorio población*, Bs. As., FCE, 2006.

13. El estudio del paso del liberalismo al neoliberalismo, de la biopolítica y de los dispositivos de seguridad, es el tema del curso de 1979, “Nacimiento de la biopolítica”.

14. En febrero de 1971 Foucault, Jean-Marie Domenach y Pierre Vidal-Naquet, fundaron el *Groupe d'information sur les prisons (GIP)*. El manifiesto de lanzamiento del grupo, que llevaba por título “Intolerable”, fue firmado por otros intelectuales como Gilles Deleuze y Jacques Donzelot. El grupo se disolvió en 1972, pero sirvió de inspiración a otros como el de salud y el de apoyo a los inmigrantes ilegales.



como marxistas y ambos mantuvieron una relación inarmónica (e inorgánica en el caso de Sartre) pero persistente con el Partido Comunista Francés. Las contradicciones con el PCF en general reflejaban la tensión entre el rol de intelectual independiente que estos filósofos y escritores tenían en la sociedad y en el ámbito académico, y la subordinación a la línea partidaria.

A pesar de estas tensiones, la referencia obligada al PCF expresaba la hegemonía que había conquistado el stalinismo a la salida de la segunda guerra mundial, que se veía ya sea en el peso político de los partidos comunistas en occidente o en la atracción que ejercían los Estados obreros burocratizados –al comienzo la URSS y luego de la decepción con el stalinismo, la China de Mao y la revolución cultural.

Tomando un párrafo de Perry Anderson, estos dos filósofos seguían la regla general del “marxismo occidental” que “siempre se polarizó magnéticamente alrededor del comunismo oficial, como única encarnación histórica del proletariado internacional en cuanto a clase revolucionaria. Nunca aceptó completamente el stalinismo, mas tampoco lo combatió activamente. Pero cualesquiera que hayan sido los matices de las actitudes adoptadas por los sucesivos pensadores hacia él, para todos ellos no había otra realidad o medio de acción socialista fuera de él. Fue esto lo que lo separó radicalmente de la obra de Trotsky”<sup>15</sup>.

El enfrentamiento entre el humanismo de Sartre y el antihumanismo de Althusser fue el emblema de la oposición entre un representante de la “filosofía del sujeto” y uno de la “filosofía del concepto” que sin embargo coincidían en que era posible “renovar” al marxismo por la vía de incorporar conceptos pertenecientes a teorías que en general estaban muy lejos o en oposición directa al materialismo histórico. Esta situación mostraba la influencia de las tendencias idealistas en los filósofos marxistas que orbitaban en torno al PCF y que veían en la “lucha teórica” el campo privilegiado para combatir a la dirección del partido.

En el caso de Sartre, esto se expresaba en su intento de sintetizar el existencialismo con el marxismo por la vía de la adopción de una suerte de psicoanálisis existencialista y de la introducción de ciertos conceptos de *El ser y la nada* –obra previa a su acercamiento tardío al marxismo<sup>16</sup>. Según

15. P. Anderson, op. cit., p. 119.

16. Este contacto comenzó cuando Sartre se unió a la resistencia durante la ocupación nazi como miembro del Comité National des Ecrivains, aunque en un rol no muy activo, lo que permitió a otros como Foucault cuestionar su compromiso y su convencimiento a la hora de “jugarse la vida” en la lucha contra el nazismo. La “moda” existencialista que invadió Francia en esa época parecía confirmar estas sospechas. Poco después de la liberación de París, Sartre comenzó a escribir en revistas y periódicos del Partido Comunista tratando de reconciliar sus ideas existencialistas con el marxismo, principalmente alrededor de dos coincidencias: que ambas eran filosofías de la libertad (en el sentido que proclamaban al hombre como amo de su destino) y de la acción en las que el pensamiento era un compromiso político.

Roudinesco, Sartre cambió su posición frente al psicoanálisis freudiano a partir del descubrimiento del marxismo inmediatamente después de finalizada la segunda guerra. En sus palabras, “se volvió ‘freudomarxista’, en el sentido que trataba de unir las dos doctrinas de la emancipación –cambiar el sujeto, cambiar la sociedad– para interpretar la significación histórico subjetiva de los destinos humanos”<sup>17</sup>.

Lejos de permitir superar la vulgarización stalinista y sus consecuencias políticas, Sartre terminó afirmando por la vía del subjetivismo la infalibilidad del Partido Comunista. En 1952, año en el que decide unirse al PCF, escribió lo que sus críticos y los pocos intelectuales de izquierda antistalinista calificaron como una simple apología del PCF. En el texto en cuestión, titulado “Los comunistas y la paz”, Sartre hace una definición subjetivista de las clases sociales, en particular del proletariado. Plantea que un grupo social deviene una clase cuando los individuos que lo componen interiorizan un proyecto común y unen su identidad a la del grupo, dejando de lado las determinaciones objetivas –como la relación con los medios de producción. Ahora bien, para que una sumatoria de individuos obreros atomizados se constituyan como clase, en el sentido subjetivo que nombramos arriba, es necesaria una instancia de organización; esa instancia era para Sartre el PCF. Con esto le atribuía al Partido Comunista la existencia misma de la clase obrera, porque era dentro del partido en que se realizaba su unidad de clase, su subjetividad y se concretaba su naturaleza creativa. Estas ideas se expresaban en frases tales como “el Partido se impone a cada individuo como un imperativo. Se trata de un Orden que hace reinar el orden y que da órdenes”. En cuanto al obrero dirá que “haga lo que haga o piense lo que piense, es a partir de su conversión, y ésta, por su parte, tiene lugar a partir de los cuadros actuales del Partido”. La conclusión de esto es que para un trabajador “el Partido es su libertad”<sup>18</sup>. Pero este momento de exaltación iba a ser efímero. Sartre se alejó definitivamente del PCF luego de la invasión rusa a Hungría en 1956, y profundizó su teoría sobre la subjetividad y la centralidad de la vida cotidiana. Con la excepción de algún acercamiento esporádico a agrupaciones maoístas, terminó afirmándose como un intelectual de izquierda independiente, dejando irresuelto el problema de la superación del stalinismo y de la recreación de la teoría marxista.

#### EL “MATERIALISMO ALEATORIO” DE ALTHUSSER. POSMARXISMO *AVANT LA LETTRE*

Roudinesco elige abordar su ensayo sobre Althusser a través del relato de la “escena del crimen” que él mismo hizo años después del asesinato de su

17. E. Roudinesco, op. cit., p. 68.

18. J.P. Sartre, “Les communistes et la paix”, *Les Temps Modernes*, 1952. Esta escandalosa posición le valió las críticas de varios intelectuales de izquierda, entre ellos Pierre Naville,

esposa, Hélène Rytman. Indudablemente Althusser fue quizás uno de los intelectuales más “atormentados” de su generación<sup>19</sup>. La decadencia y la tragedia del que fuera considerado “el último filósofo marxista” fueron utilizadas por publicaciones e intelectuales reaccionarios acompañados por varios ex izquierdistas que ya habían vendido su alma al capitalismo, como una metáfora de la crisis del marxismo, teniendo en cuenta los acontecimientos que ya se perfilaban en la segunda mitad de la década de 1980 en la ex Unión Soviética.

Aquí nos ocuparemos brevemente no de su tragedia personal sino de algunas de sus ideas teórico-políticas, en particular de la transición desde el determinismo estructuralista inicial hasta la formulación del “materialismo aleatorio” durante los últimos años de su vida. Según algunos autores, este deslizamiento teórico marcaría las dos etapas de la relación con Althusser y el marxismo, la primera que abarcaría desde su ingreso al PCF en 1948 hasta mediados de los ‘70, en la que prima la lucha teórica y la segunda que se extiende hasta aproximadamente 1986, caracterizada por la crítica pública a la política del Partido Comunista y en el plano teórico, al marxismo y otras teorías (como el lacanismo)<sup>20</sup>.

En cierto sentido, este viraje del determinismo casi absoluto al reino de la contingencia demuestra que en el mismo pensamiento de Althusser se encuentran las claves del pasaje del estructuralismo al postestructuralismo.

Si Sartre expresaba la influencia de un idealismo subjetivista, con antecedentes en el existencialismo y la fenomenología, Althusser iba a encarnar, más allá de sus profesiones de fe al materialismo histórico, otro tipo de idealismo, basado en el estructuralismo y también en una suerte de “ilusión epistemológica” que lo llevó a tratar de interpretar el materialismo histórico y lo que consideraba una “crisis teórica del marxismo” –expresada principalmente en la dirección del PCF–, con los conceptos con los que Gaston Bachelard había estudiado la física.

Según E. Balibar, Althusser buscaba una filosofía que permitiera reconocer el carácter científico del marxismo y el psicoanálisis, y en ese sentido intentó “‘renovar’ el marxismo con ayuda de categorías epistemológicas, precisamente por medio del ‘corte epistemológico’,

que si bien se había alejado del movimiento trotskista a fines de la segunda guerra, seguía identificado con el trotskismo. La respuesta de Naville publicada bajo el título *L'intellectuel communiste: à propos de J. P. Sartre* señalaba que las ambigüedades del pensamiento de Sartre se correspondían con su relación errática con el PCF. Desde el punto de vista teórico Naville señalaba que había “una relación secreta entre la afirmación de una subjetividad incondicional y la certeza de que lo que ocurra, sea lo que fuera, debe ocurrir” y concluía que esta relación era “ubicua en la tradición idealista”. De esta forma Naville dejaba expuesta la contradicción entre el pensamiento de Sartre y su acción política.

19. Para un panorama de la agitada vida de Althusser ver su autobiografía, *El porvenir es largo*, Bs. As., Ediciones Destino, 1993.

20. W. Suchling, “Althusser’s late thinking about materialism”, *Historical Materialism*, Vol.12, issue 1, 2004, pp. 3/70.

noción en la que se concentran las controversias, los ataques y las defensas”<sup>21</sup>.

Pero el marxismo y sus complejas relaciones entre teoría y práctica –sujeto/estructura, economía/política– resultó ser más complicado que los esquemas epistemológicos o los “segundos discursos” contruidos sobre la historia de una determinada disciplina o saber. Por esto la empresa de Althusser terminó siendo fallida.

El stalinismo no se explicaba por una “crisis teórica” que se pudiera resolver estudiando los “obstáculos” o las “rupturas epistemológicas” que en un primer momento separaban para Althusser al “joven Marx” aún hegeliano y acientífico, del “Marx maduro” de *El Capital*, aunque la lucha teórica seguía siendo un aspecto muy importante de la lucha estratégica contra el stalinismo.

En realidad Althusser, aunque criticaba al stalinismo ruso e intentaba introducir elementos teórico-políticos del maoísmo –reivindicando la revolución cultural– como forma de generar un ala izquierda dentro del PCF, en todas las situaciones críticas eligió permanecer dentro del partido. En su autobiografía plantea que “de esta manera realizaba dentro del Partido un deseo de iniciativa propia, un deseo de oposición feroz a la dirección y al aparato, pero en el seno del Partido mismo, es decir bajo su protección. De hecho nunca me coloqué, salvo quizás hacia 1978, y ni siquiera, en la posición de correr verdaderamente el riesgo de ser expulsado”<sup>22</sup>.

Althusser sostuvo su militancia dentro del PCF incluso en los años inmediatamente anteriores a los eventos de mayo de 1968, cuando un sector importante de sus discípulos de la École Normale Supérieure decidieron romper con el Partido Comunista<sup>23</sup>. Después del mayo francés el althusserismo teórico representó la vuelta al “orden” académico, dado el rol

21. E. Balibar, *Escritos por Althusser*, Bs. As., Nueva Visión, 2004, p. 10. Sobre el fracaso de la empresa epistemológica, de Ípola plantea en su último libro que “a partir de Bachelard y de la tradición francesa en filosofía de las ciencias se podía a lo sumo, si se tenía talento, hacer buena epistemología. No se podía en cambio hacer política, ni aun a título experimental”, *Althusser: el infinito adiós*, Bs. As., Siglo XXI, 2007.

22. Op. cit., p. 266. En el libro antes citado E. de Ípola plantea al respecto que Althusser y sus discípulos creían en la transformación hacia izquierda de la línea del PCF a través de la lucha teórica y que “opinaban o sentían que, más allá de su chatura, su obediencia servil a la Unión Soviética y su total ausencia de espíritu revolucionario, no había alternativa política fuera del PC, el partido obrero francés por excelencia” (op. cit., p. 43). Esta hegemonía casi exclusiva de variantes stalinistas explica que en la extensa obra de Althusser prácticamente no existe referencia a Trotsky y al trotskismo, y cuando la hay –por ejemplo en pasajes de la *Respuesta a John Lewis*–, es para ponerlo en una relación especular con la crítica burguesa al stalinismo.

23. En diciembre de 1966 se produce una ruptura importante en el PCF de grupos juveniles influidos por Althusser, entre ellos estaban J. Rancière, Dominique Lecourte y Bernard-Henri Levy. De esta ruptura surgen dos agrupaciones juveniles –la UJC ml maoísta– y unos meses más tarde la Jeunesse Communiste Revolutionnaire (JCR) de orientación trotskista, precursora de la Liga Comunista Revolucionaria (LCR). Por su parte Althusser y E. Balibar permanecen dentro de las filas del PCF.

traidor que había jugado el PCF para desactivar la rebelión estudiantil y la particular obsecuencia de Althusser durante esos años con su partido.

Hacia fines de los '70 Althusser comienza a criticar públicamente no sólo a los partidos comunistas occidentales sino a la Unión Soviética y al llamado "socialismo realmente existente" para preconizar una suerte de socialismo proudhoniano, que afirma la existencia de "islas comunistas" en los intersticios de la sociedad capitalistas, expresadas en ciertas relaciones exentas de explotación económica, opresión del poder político o sumisión ideológica<sup>24</sup>.

#### LA INTERPELACIÓN IDEOLÓGICA

Desde el punto de vista teórico, como anticipamos más arriba, Althusser buscó primero a través del estructuralismo darle un *status* científico al materialismo histórico, teoría a la que desde su punto de vista había que liberar del lastre idealista –sea la ruptura incompleta (o mejor dicho tendencial) de Marx con Hegel o el humanismo teórico encarnado por la dirección del Partido Comunista y otros intelectuales como Sartre. Su proyecto filosófico estaba guiado por el objetivo de separar ciencia de ideología y definir una filosofía como "teoría de la práctica teórica".

Esto lo llevó a elaborar una teoría igualmente idealista pero centrada en el determinismo absoluto de las estructuras. La formulación más emblemática de este proyecto –en el que se sintetiza la famosa definición de la historia como "un proceso sin Sujeto y sin fin(es)"<sup>25</sup>– es la "interpelación ideológica" y el rol de los llamados "Aparatos Ideológicos del Estado" (AIE). Se podría decir que la elaboración de los AIE tiene una doble función teórica: descalificar desde el punto de vista filosófico la noción de sujeto e incorporar elementos superestructurales, además de los económicos, para explicar la relación de los individuos con sus condiciones de existencia (objetivas) y el dominio persistente de las clases poseedoras.

En su combate contra la "filosofía del sujeto", y siguiendo una tendencia de la época, Althusser recurrió a filósofos premarxistas, especialmente a algunas definiciones de la *Ética* de Spinoza<sup>26</sup>, para exponer como ilusoria toda concepción de los sujetos históricos que no reconozca su rol como "soportes" de las estructuras.

24. Ver por ejemplo M. A. Macciocchi, *Das mil años de felicidad*, Madrid, Espasa Calpe, 1987.

25. Para una exposición de este concepto ver L. Althusser, *Respuesta a John Lewis*, Bs. As., Siglo XXI, 1974. Sobre la incorporación de Spinoza y la explicación de por qué Althusser y su grupo no se consideraban estructuralistas, ver "Essays in Self-Criticism", Parte 2, *NLB*, 1976, pp. 132/141.

26. "Los hombres se engañan porque creen ser libres; y esta opinión sólo consiste en que son concientes de sus acciones pero ignoran las causas que los determinan. Por tanto, la idea de su libertad consiste en no reconocer ninguna causa de sus acciones. Pues, cuando dicen que las acciones humanas dependen de la voluntad, se trata de palabras a las que no corresponde ninguna idea". Baruch de Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Parte II, Proposición XXXV, Escolio, México D.F., FCE, 1996, p. 82.

En esta teorización, similar a la que haría Lacan en el campo del psicoanálisis, el sujeto es un efecto imaginario de la “interpelación ideológica”. Dicho sencillamente esto quería decir que mientras los individuos son determinados absolutamente por sus condiciones de existencia, la ideología invierte esa relación, generando la ilusión de que existe un sujeto autónomo que se atribuye a sí mismo la posición que ocupa, ignorando que la misma está determinada por las relaciones sociales existentes. Por medio de este mecanismo imaginario, la ideología transforma a cada individuo en sujeto, y lo importante no es el contenido de la interpelación (que es casi un formalismo, un imperativo kantiano) sino que el individuo responda como sujeto.

De esta forma la ideología oculta tras la autonomía del sujeto el sometimiento efectivo. El efecto es más que péfido porque los sujetos se someten “libremente” a sus condiciones de existencia y a las relaciones sociales que se les imponen sin necesidad siquiera de coerción externa (esto diferencia los AIE de los ARE –Aparatos Represivos del Estado). A través de este determinismo superestructural Althusser explica cómo se garantiza la reproducción de las relaciones sociales existentes, prácticamente sin escapatoria. Aunque luego introduce la “lucha de clases” en los AIE (y distingue entre la ideología de la clase dominante y de la dominada), este mecanismo de interpelación ideológica constituye una visión idealista de la coerción económica y de los otros mecanismos –culturales, políticos, históricos–, con el que las clases dominantes mantiene la hegemonía sobre las clases explotadas, dado que en estos términos no habría una vía material para quebrar este mecanismo de sometimiento y reproducción de las relaciones de explotación.

#### EL “MATERIALISMO ALEATORIO” Y EL POSTESTRUCTURALISMO

A este momento en el que unilateralmente se afirma la determinación (super)estructural negando de hecho la posibilidad de una acción que pueda romper ese sometimiento a la vez consentido e ignorado, le siguió una formulación que se transformó en su contrario. En sus últimos escritos de los años ‘80 Althusser busca rescatar lo que llama una “corriente subterránea” del materialismo, una “tradición ignorada por la historia de la filosofía” a la que denomina “materialismo del encuentro” o “materialismo aleatorio”. Las categorías que dominan ahora el discurso filosófico de Althusser ya no son la de determinación o estructura, sino el vacío y la contingencia. Este “materialismo aleatorio” se basa en una relectura del atomismo de Epicuro según el cual el mundo había surgido de un encuentro fortuito entre átomos, producto de una desviación (*clinamen*) que había alterado su dirección paralela. Esto demostraría que todo encuentro es aleatorio tanto en sus orígenes, porque pudo no haber ocurrido nunca, como en sus efectos. Por lo tanto, la determinación sólo podría establecerse retroactivamente y la relación entre necesidad y contingencia es trastocada: la necesidad surge

del devenir necesario de lo contingente, lo que implicaría que si bien el comienzo no responde a ninguna causa, razón o fin, la desviación fortuita debe ser lo suficientemente sólida como para fundamentar la realidad, la necesidad y el sentido. Según Althusser este materialismo de lo aleatorio “se opone incluso al materialismo comúnmente atribuido a Marx y a Lenin que, como todo materialismo de la tradición racionalista es un materialismo de la necesidad y de la teleología, es decir, una forma disfrazada de idealismo”<sup>27</sup>.

En el terreno de la política Althusser vuelve a sus viejos estudios sobre Maquiavelo para reinterpretarlo como un pensamiento político de la “coyuntura o el caso singular” y del “vacío” donde nada anterior prepara el acontecimiento<sup>28</sup> que surge de las condiciones mismas en las que ocurre el “encuentro” de distintos elementos. Su antigua adhesión al PCF es abandonada y el protagonismo de la acción política pasa a los movimientos sociales y populares (pacifistas, feministas, ecologistas, teología de la liberación, entre otros) o a sectores marginados que actúan en los intersticios de la sociedad. Para Althusser las prácticas de estos movimientos, así como la despolitización mostrarían los efectos de la caducidad de la forma organizativa partidaria, que en base al modelo de los partidos comunistas, considera burocrática, jerárquica y autoritaria.

Althusser recorre un camino teórico-político que va desde una lectura del “materialismo de Marx y Lenin” no dialéctica, caracterizada por la determinación estructural absoluta y por lo tanto abstracta y ahistórica, hasta la afirmación de lo aleatorio con especial énfasis en los “encuentros” no determinados por nada precedente.

Con sus críticas al marxismo como una suerte de ilusión racionalista, teleológica y, en última instancia una variante enmascarada del idealismo, Althusser anticipa los argumentos de lo que uno de sus discípulos, E. Laclau, llamaría posmarxismo y se aproxima teóricamente al posestructuralismo.

## DE LA INSUMISIÓN A LA REVOLUCIÓN SOCIAL

La crisis del proyecto teórico-político encarnado por el estructuralismo que se hizo inocultable en la rebelión de mayo de 1968 (sintetizada en la frase “las estructuras no bajan a las calles”) con la irrupción de sujetos sociales que hacían historia, dejó abierta la disputa sobre qué teoría lo sucedería. Ese es el marco del surgimiento del postestructuralismo, el resurgimiento de cierto tipo de vitalismo, expresada en una filosofía basada en el “deseo” (Deleuze) y el posmodernismo.

27. Citado por Fernanda Navarro en “La actualidad de las últimas reflexiones sobre la política de Louis Althusser”, *Youkali, Revista crítica de las artes y el pensamiento* N° 3, Madrid, Tierra de nadie Ediciones, mayo 2007, pp. 5/13.

28. Esta idea es fácilmente rastreable en los textos de uno de los discípulos de Althusser, A. Badiou que desarrolló esencialmente una teoría política articulada en torno al concepto de acontecimiento.

Roudinesco destaca el carácter radical de la filosofía de Deleuze tanto en la crítica a la teoría psicoanalítica (freudiana y lacaniana) adaptada a las estructuras existentes como la familia nuclear, expresada en *Anti Edipo*<sup>29</sup>, como en la interpretación de la historia de la filosofía guiada por su lectura de Nietzsche. También señala que, al igual que Foucault y Derrida, fue aborrecido por la derecha francesa por sus ideas libertarias y sus hábitos de consumo de drogas y alcohol. No nos vamos a referir aquí a algunos de sus posicionamientos frente a cuestiones sociales –como por ejemplo la cuestión de los inmigrantes y otros sectores oprimidos– que no creemos estén en discusión. Lo que nos interesa señalar es que, a pesar de estas prácticas sociales (que compartía con Foucault y otros intelectuales), su teoría de la simetría entre capitalismo y esquizofrenia, su retorno a una filosofía vitalista en la que el deseo es el motor de las acciones y la propuesta de la desterritorialización como estrategia sólo ha recreado en algunos casos ilusiones autonomistas, pero de ninguna manera puede constituir una guía teórica para un proyecto de emancipación social de los explotados.

Lejos de esto, desde el punto de vista teórico, Deleuze fue uno de los principales intelectuales que actualizó el interés por la filosofía de Nietzsche, una filosofía a todas luces reaccionaria que en su momento expresaba en la crítica a los valores sociales, morales y religiosos la desesperación de sectores marginales de la burguesía y la pequeñoburguesía alemana. Esta crítica nietzscheana se basaba en el romanticismo y el irracionalismo, pregonaba abiertamente el odio al socialismo (e incluso a la democracia parlamentaria), glorificaba la “voluntad de poder” del superhombre es decir, de las élites y llegaba a los umbrales mismos del racismo, por lo que, a pesar de que Nietzsche murió tres décadas antes del ascenso de Hitler al poder, sus ideas fueron usadas para justificar el nazismo.

Lo paradójico entonces es que el postestructuralismo y el posmodernismo, para liberar a las “singularidades múltiples” de lo que se percibía era la “dictadura” de la dialéctica y la totalidad, recurrieron no sólo a Nietzsche sino a Heidegger, sin cuestionar seriamente o mejor dicho, esquivando el problema de la adhesión de este último al nazismo, prefiriendo justificarlo como un error o desviación ajena a su filosofía, con algunas excepciones, como por ejemplo H. Marcuse<sup>30</sup>. La decisión política de

29. *Anti Edipo*, escrito en colaboración con Felix Guattari, apareció en 1972 y tuvo un fuerte impacto, sobre todo por su crítica al psicoanálisis, la afirmación del deseo como fuerza motora, la teorización sobre las máquinas deseantes y la postulación de la esquizofrenia como negativo del capitalismo. Este libro era la primera parte de la obra *Capitalismo y Esquizofrenia* que se completó con la publicación posterior de *Mil Mesetas* de los mismos autores.

30. Esta situación se prolongó al menos hasta 1987, año en que se publicó en Francia el libro *Heidegger y el nazismo* de V. Farias. Luego se han publicado otros estudios como el de Emmanuel Faye, *L'introduction du nazisme dans la philosophie*, y también entre aquellos que han retomado su filosofía, como por ejemplo Derrida y Lyotard.



Heidegger de ocupar el puesto de rector de la Universidad de Friburgo entre 1934 y 1935, no debería ser un argumento para censurar su filosofía. Sin embargo, sería una simplificación separar absolutamente su adhesión al nazismo de su producción teórica. De hecho Heidegger le da una explicación filosófica a esta adhesión porque para él la grandeza [sic] y la verdad interna del Nacional Socialismo era expresar el encuentro de la esencia de la técnica con el hombre moderno<sup>31</sup>, a diferencia del anonimato impuesto por el americanismo. Por lo tanto, no hay un abismo entre el filósofo que pretendía “liberar al ser del ocultamiento” y el hombre político que creyó encontrar en un momento esta realización en el nazismo. Lo que aquí estamos criticando es la excesiva indulgencia con que tanto postestructuralistas como posmodernos trataron a Heidegger y la absoluta certeza con que estos mismos autores afirmaban que el totalitarismo stalinista estaba contenido en la teoría marxista y el método dialéctico.

La identificación en el terreno teórico del marxismo con el stalinismo y a la clase obrera con un sujeto metafísico, llevó a que luego del desvío del ascenso de mayo del '68, gran parte de la intelectualidad francesa de izquierda teorizara sobre la imposibilidad de derrotar al capitalismo y buscara la resistencia en los intersticios de la sociedad sin cuestionar ni teórica ni prácticamente las relaciones de producción capitalistas.

La idea postestructuralista de que las “singularidades” se pueden liberar con una filosofía que de lo “múltiple” fue una ilusión de época. La “insumisión” social que representaban estos filósofos no era antagonica con el capitalismo, más aún, por su profundo escepticismo histórico, ha acompañado sin contradicciones el ascenso del neoliberalismo, afirmando el narcisismo, la diferencia y el individualismo frente a la acción colectiva histórica.

De ahí que para “inventar un pensamiento para tiempos mejores”, como dice Roudinesco, sea necesario superar el “pensamiento de la insumisión” que fue la moda intelectual durante las décadas de ofensiva capitalista y retroceso de la clase obrera, y recrear un marxismo revolucionario como teoría y práctica de la revolución social.

31. Heidegger establece esta relación entre la filosofía y el nazismo en la conferencia sobre metafísica dictada en 1935 y luego publicada con ligeras modificaciones en 1953. Citada por T. Sheehan, “Heidegger and the Nazis”, *The New York Review of Books*. Vol. XXXV, N° 10, June, 16, 1988.