

LOS SEGOS DE ALTHUSSER

Francisco J. Fernández

Tarde o temprano todo filósofo se siente interpelado por la undécima de las tesis *Sobre Feuerbach* (1845), una suerte de enmienda a la totalidad contra la filosofía. Las publicó Engels en 1888 con algunas modificaciones a partir de uno de los cuadernos de Marx. El texto es muy conocido, pero merece la pena que se repita y hasta se memorice: «Los filósofos han *interpretado* el mundo solo diferentemente, lo que importa es *cambiarlo*»¹.

Recuerdo lo que entonces me dije a mí mismo: ¡Claro! ¡Hegel ya lo había interpretado definitivamente! ¡Ya no hace falta seguir haciéndolo! ¡Al cuerno los hermeneutas!

No obstante, hay otras maneras de enfrentarse a la misma, en vez de mantenerse en esa posición como de hegeliano de derecha. Por un lado, están los que coinciden en que ya no caben más interpretaciones del mundo, pero esto, a su vez, de dos maneras. La primera es la de los que renegando de la interpretación reniegan a su vez de la filosofía, apresurándose a caer en los brazos de las ciencias (naturales o sociales, eso da un

¹«Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt drauf an, sie zu *verändern*.» (Karl Marx, *Thesen über Feuerbach*, edición de Georges Labica, Argument Verlag, Berlin, 1998, p. 15)

poco igual), las cuales ya no interpretarán más, sino que dirán lo que las cosas son de verdad (eterna, eviterna o provisional y vigente, eso también da un poco igual). La segunda, la de los que vuelcan la interpretación sobre la propia filosofía: son los que se dedican a interpretar el recorrido de las diferentes interpretaciones del mundo, es decir, los que reducen la filosofía a historia de la filosofía, encareciendo su legado hasta convertirla en una especie de patrimonio cultural susceptible de ser mercantilizado, como el latín, la Alhambra de Granada o el encaje de bolillos. Pero es que hay otro lado, más opciones: los que consideran que la forma de supervivencia de la filosofía pasa por vincularse a lo concreto de la vida en sus diferentes dimensiones (personal, educativa, social...); esa sería la manera de cambiar el mundo allende las interpretaciones. Consideran entonces que es preciso articular una suerte de filosofía práctica, con especies múltiples dentro de esta orientación (filosofía para niños, filosofía en la calle, cafés filosóficos, por no hablar de asesores, consejeros u orientadores filosóficos...).

Se da la circunstancia de que nuestro tiempo acoge sin demasiados aspavientos todas estas modalidades de lo filosófico, ya sean intra o extra académicas. Se hacen entre sí el caso justo, tal vez por desinterés o tal vez por desprecio, lo mismo da.

En cierto momento, la posición de Louis Althusser (1918-1990) fue un poco distinta². Iba más allá del estructuralismo marxista con que suele ser definido. No creo exagerar si defiendo que toda la trayectoria de Althusser es una tentativa por escapar de los corsés ideológicos que había adoptado de inicio: básicamente, una vulgata marxista que lo confundía todo y a la que le costó la misma vida renunciar completamente (entre otras cosas porque muchos de sus colaboradores no hacían más que repetírsela a todas horas: que si modos de producción, que si infraestructuras y superestructuras...). Ese camino es muy conocido: distinguir a un Marx antes del Marx de *El Capital*, para quitarse de encima a humanistas de toda laya. A partir de este caso estricto, absolutamente acertado, generar sin embargo a continuación un error colosal: pensar que Marx había fundado la ciencia de la historia (materialismo histórico). Errado o no (la filosofía no es más que un cúmulo infinito de malentendidos), aquello tuvo una virtud pues le llevó a cuestionarse su propia labor teórica y, en consecuencia, a preguntarse por qué hacía cuando hacía filosofía: ese es el momento (con la ayuda de Lenin) de la comparecencia de las tesis (las posiciones). El filósofo plantearía tesis; no está ni para generar conocimiento ni para barnizar ideologías. Aquello tuvo un recorrido brillante pero fugaz. De hecho,

² Louis Althusser, *La transformación de la filosofía (Conferencia de Granada)*, traducción de Juan Manuel Azpitarte y Juan Carlos Rodríguez (1976), edición y presentación de José Luis Moreno Pestaña, EUG, Granada, 2021.

creo que todavía hay mucho de recuperable en aquella perspectiva. Pero el caso es que, habiendo renunciado a convertirse en materialista dialéctico (*cette horreur*, dice en alguna ocasión³), acabó por apostar por una suerte de materialismo aleatorio, que semeja un pecio, es decir, el resto de un naufragio. Hay algo de trágico en este recorrido, pero a fin de cuentas fue su manera de salvar la filosofía, herida por un rejón de muerte si acababa siendo reducida a ideología.

La *Conferencia de Granada* es un quicio dentro de esta trayectoria, quizá el penúltimo, y de ahí su importancia. Aquí se habla (allí se habló) de la transformación de la filosofía, no del mundo. Ahora bien, para que algo cambie, algo tiene que cambiar, como quizá dijera Hegel alguna vez. Por ende, tal transformación se ha de producir a partir de algo previo. Althusser analiza en qué consiste tal preliminar y concluye con algo discutibilísimo y terrible: la filosofía no ha hecho otra cosa que dotar de sistematicidad, de rigurosidad, al batiburrillo de discursos ideológicos (teóricos y prácticos) que conviven en un tiempo dado. Tales discursos proceden de diferentes prácticas sociales así como de las ideas que los individuos se hacen acerca de las mismas. El filósofo se convierte así en el especialista en ordenar (*mis en ordre*) lo caótico y abigarrado de esas ideologías mediante un ejercicio,

³«Portrait du philosophe matérialiste (1986)» (Louis Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, textes réunis et présentés par François Matheron, tome I, STOCK/IMEC, Paris, 1994, p. 582).

durísimo en ocasiones, de conceptualización y categorización.

Althusser utiliza despectivamente la imagen del ajedrecista (como sabemos, le gustaba más el fútbol y, sobre todo, el rugby) para ilustrar ese trabajo puramente formal. Cabría parafrasear a Marx diciendo que si el filósofo es la imagen abstracta del hombre alienado, el ajedrecista lo será a su vez del filósofo alienado.

Evidentemente, estos mismos filósofos apenas son conscientes de ello, creyendo por el contrario perseguir la Idea, la Verdad, el Uno, el Bien, etc., verdaderos objetos filosóficos surgidos de esa práctica teórica, pero sin darse cuenta (hacia falta todo un Marx para ello) de que no están sirviendo, como palacios de Carlos Quinto en Alhambra, más que para la instauración de una hegemonía: la de una ideología dominante, la cual no tiene otro objetivo que el de conseguir que la obediencia obligada de los explotados se convierta en obediencia consentida. En otras palabras, la filosofía se agota en última instancia en lo político.

Los *objetos filosóficos* que menciona Althusser pertenecen a la tradición filosófica. Son en consecuencia muy reconocibles. ¿Cabría decir lo mismo acerca de otros que pululan en tiempos más actuales: creer perseguir la Democracia, la Igualdad, la Sostenibilidad, etc. y no hacer sino legitimar ideológicamente el estado de cosas? Posible solución, que quizá no contente a todos, pero que reconfortará a algunos: tales *objetos filosóficos* no estarían al servicio de una explotación de clase. Creo que Althusser lo pondría en duda.

Si aceptamos este diagnóstico, ¿cómo combatir esta indignidad? ¿Cómo hacer para distinguir a filósofos

y filósofos turiferarios de mozos y mozas mamporreros o, por hablar como Marx, de sofistas y sicofantes? Dos soluciones. En efecto, Althusser proponía una nueva práctica de la filosofía, una filosofía que fuera no-filosofía⁴, lo que no es lo mismo que decir que no sea filosofía. Apenas se puede decir mucho más al respecto, pues, como en el caso de los libros metafísicos de Aristóteles, vuelve a ser una búsqueda y un deseo. De hecho, es una idea brillante, digna de ser explorada, pues no estoy seguro de que Althusser la desarrollara del todo. La otra, rebuscar en aquellos que a lo largo de la historia se opusieron al discurso filosófico finalmente dominante. Althusser sugiere en este sentido parar mientes en Epicuro, en Maquiavelo (también Hobbes y Spinoza y Rousseau, por lo que sabemos), los materialistas del siglo XVIII, etc. Tal sugerencia tiene que ver con un hecho: el hecho de que el materialismo en general haya sido la espalda de la filosofía, su contraparte (una cierta corriente subterránea). Efectivamente, Platón nunca cita al atomista Demócrito; Marx hace su tesis sobre la diferencia de la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro (1841); Paul Nizan, siguiendo esa estela, escribe *Los materialistas de la antigüedad* (1936).

El mismo Paul Nizan (1905-1940) que publica en 1932 *Les chiens de garde* (en otra época se habría dicho *Domini canes*), que tanto influyó en Althusser.

⁴Uno de los primeros comentarios de esta idea se encuentra en Jean-Marie Benoist, *Marx est mort*, Gallimard, París, 1970, especialmente pp. 164 y ss.

Aunque creo que a fin de cuentas esta orientación última conduce a una vía muerta, tal vez se pudiera aumentar esta lista añadiendo algunos nombres que no solemos clasificar como materialistas y que fueron orillados por la historia, esto es, algunos sofistas, como Gorgias o Licofrón, algunos medievales, como Fredegiso de Tours o Don Sem Tob, algunos libertinos del XVII y XVIII, por no hablar de la labor de rescate y recuperación en general a la que tal sugerencia nos invita.

No responde exactamente a lo mismo, pero el pensamiento feminista está en esa labor de rescate y recuperación para el caso de las mujeres ninguneadas por la historia.

Y, sin embargo, Althusser se equivocaba, prácticamente en todo y a todas horas, en cuestiones menores (como cuando decía que las ciencias en Descartes surgían del tronco de la metafísica cuando lo hacían de la física, y esta a su vez, sí, de las raíces de la metafísica) y en otras mayores (como la de que toda filosofía se sabe a sí misma filosofía, es decir, se reconoce como producto o construcción filosófica; eso pasa en ocasiones, pero no siempre, por no hablar de que tal cuestión metafilosófica casi nunca ha sido algo que haya preocupado a los filósofos como problema principal). Lo increíble es lo fértiles que podían llegar a ser tales equivocaciones. Balibar hablaba a este respecto, sin demasiada complicidad, de premisas sin conclusiones y

conclusiones sin premisas⁵. Es un auténtico misterio. Por otro lado, el pensamiento de Althusser suele ser de sota, caballo y rey. Pero, como sabemos, combinar esos escasos elementos de todas las maneras posibles da un número superior (según la teoría de conjuntos, con tres elementos de un conjunto, ocho subconjuntos, y eso sin contar la variable del orden). En efecto, los desplegaba, los sometía a crítica. Así han de entenderse aquellos famosos (y fastidiosos para muchos) elementos de autocrítica con que cada dos por tres se agredía. Pero es que era su manera de pensar, unida a una capacidad maravillosa para hacer funcionar la imaginación de manera lógica.

Cuando investigaba en los papeles de Althusser en el Institut Mémoires de l'édition contemporaine, allá por mi París de 1995, me topé con unas páginas tituladas «Sugestions, corrections, critiques», a cargo de Pierre Macherey, que debían ayudar a Althusser en la redacción del *preface/postface* del *Cours de philosophie pour scientifiques*. Una de ellas decía así: «trop difficile, parce que l'analyse est trop dépendante de la logique des images (3, 3 v⁰)».

Proyectaba tesis, adelantaba planteamientos y luego comprobaba sus efectos en propios y extraños. En muchas ocasiones las desechara. Por ejemplo, en el *Curso de filosofía para científicos*, de 1967, el número de

⁵«On peut en douter, car il n'y a pas chez Althusser d'oeuvre systématique et complète, avec un commencement, une fin, une continuité théorique interne. Tout, ou presque tout, y est programmatique: des "prémises sans conclusions" ou des "conclusions sans prémisses" pour paraphraser une expression de Spinoza qu'il affectionne.» (Étienne Balibar, «Le non-contemporain», *Les lettres françaises*, 4 diciembre 1990, p. 27)

tesis planteadas alcanzaba un número mucho mayor que en la versión publicada en 1974⁶, que se queda en las 24 primeras, modificadas a su vez frecuentemente.

Algunas de ellas pueden leerse en publicaciones inmediatamente posteriores a 1967-68 (por ejemplo, en Dominique Lecourt, pero también en otros, como Christine Glucksmann). Pero es que Michel Fichant cita la tesis 26ª en Michel Pêcheux & Michel Fichant, *Sur l'histoire des sciences*, Librairie François Maspero, Paris, 1969, p. 96, y lo mismo cabe decir de trabajos de Balibar o Pêcheux, etc., pero también de autores más críticos con las mismas: Rancière, por ejemplo, que cita de manera incompleta la 42ª (cf. Jacques Rancière, *La leçon d'Althusser*, Gallimard, Paris, 1974, p. 114; léase con aprovechamiento, para la inteligencia de los síntomas de aquellos tiempos, la defensa fiel de Gabriel Albiac, *Althusser: cuestiones de leninismo*, Zero, Bilbao, 1976, especialmente pp. 99-103). Incidentalmente, las simplicísimas categorías de Althusser se vuelven ridículas en manos menos hábiles. Generalmente, el peligro principal de un *maître à penser*. Por eso no es lo mismo Althusser que sus secuaces (Marx decía con gracia que no era marxista). La repercusión de Althusser en los sesenta y setenta apenas podemos imaginarla hoy. Todo el mundo se volvió althusseriano: a todas horas había que estar aguantando que le hicieran a uno una autocrítica, hasta ese punto llegaba la ridiculez. Manuel Vázquez Montalbán reflejaba bien esas cosas en una de aquellas novelas suyas del detective Pepe Carvalho, *Asesinato en el comité central*, de 1981.

Esta apelación a los efectos era su manera de controlar la posible arbitrariedad de su discurso. Y ello porque en Althusser no hay prácticamente nunca confrontación con lo concreto, nada de descripciones, de

⁶Louis Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants (1967)*, Librairie François Maspero, Paris, 1974.

materiales sobre los que trabajar; de ahí que muchos de sus mejores discípulos o colaboradores desarrollaran en compensación un ingente trabajo empírico al que por otro lado él animaba cada dos por tres. Creo que Althusser era muy consciente de ese, cómo llamarlo, problema, de ese sesgo (*allure* era una palabra que le gustaba mucho), pero hizo de su capa un sayo y articuló toda una estrategia reconocible, apoyada en un dominio extraordinario del idioma (Jacques Rancière solía acusarlo de verbalismo) que le hacía salir airoso momentáneamente de los atolladeros en que le metía el curso de su razonamiento implacable. Por ello, Althusser, además de escribir bien (¿acaso no son elegantísimos los títulos de sus libros?), pensaba bien. En la tradición filosófica hay un término para designar este proceder: dialéctica.

Aunque utilizo el concepto de *dialéctica* de la manera más inocente posible, retrotrayéndome a Platón y Aristóteles, no puedo dejar de señalar algunas cosas inquietantes. Según Pierre Aubenque, Aristóteles negaría el carácter íntimo de la dialéctica frente al Platón del *Teeteto*, que postularía, por el contrario, una suerte de diálogo del alma consigo misma, es decir, un sujeto que no necesitaría de otro sujeto, esto es, un sujeto confundido con la cosa misma. Pero, por otro lado, Aubenque observa también que la dialéctica aristotélica está presa del principio de identidad (*cfr.* Pierre Aubenque, *Problemas aristotélicos. Lenguaje, dialéctica y hermenéutica*, traducción de Diego Ruiz de Assín y Jos Yodar Jiménez, Encuentro, Madrid, 2021), pues la contradicción no era para él productiva, a diferencia de Hegel. Lo inquietante es que vuelvo a encontrarme cosas parecidas en unas críticas acervas de Alain Badiou en torno a la *miopía dialéctica* de Althusser. En primer

lugar, criticaba la denegación sobre el sujeto cometida por Althusser en su célebre *proceso sin sujeto* del movimiento dialéctico y, en segundo, su revisionismo, pues se sustenta en una consideración del proceso como «identidad estructural objetiva.» (Alain Badiou, *Teoría de la contradicción*, traducción de Gabriel Guijarro Díaz, Júcar, Madrid, 1982, p. 52). Para el Badiou maoísta de los años 70, Althusser rezumaría metafísica.

En este sentido, no es extraño que la dialéctica fuera objeto de su interés a propósito precisamente del más que difuso proyecto de Marx de escribir algo acerca de ella⁷. Hegeliano después de todo (sobre él hizo su tesis⁸), sabía que el discurso solo avanza mediante negaciones (internas y externas), es decir, obstáculos a los que hay que sobreponerse (la diferencia con Hegel estriba en que este articuló la necesidad de la negación en una totalidad articulada, mientras que en Marx hay como una aleatoriedad de la misma). Althusser estaba

⁷«Cuando me haya librado de mi fardo económico, escribiré una "Dialéctica". Las leyes correctas de la dialéctica están ya contenidas en Hegel; es cierto que bajo una forma mística. Se trata de despojarlas de esta forma» (Marx a Joseph Dietzgen, Londres, 9 de mayo de 1868, incluido en Karl Marx & Friedrich Engels, *Cartas sobre las ciencias de la naturaleza y las matemáticas*, traducción de Joaquín Jordá, Barcelona, Barcelona, 1975, p. 65). Por otro lado, si se repasan en este mismo volumen las comparencias de Hegel, comprobaremos que mientras que Marx es en general circunspecto, Engels es mucho más animoso. Marx se limita a decir que tal cosa le recuerda a Hegel (por ejemplo, Marx a Engels, 18 de junio de 1862 o la del 4 de julio de 1864) o que tal otro ha utilizado una categoría hegeliana (Marx a Engels, 20 de febrero de 1866), mientras que Engels está a todas horas buscando confirmaciones, ya teóricas (Engels a Lange, 29 de marzo de 1865), ya empíricas (Engels a Marx, 14 de julio de 1858) de las doctrinas hegelianas. Desde luego, ambos se tomaban *au sérieux* a Hegel, pero de diferentes maneras. Véanse los esfuerzos de Althusser por intentar dar algún sentido (que si estaba en un estado práctico, pero no en uno teórico, etc.) al hecho de que Marx nunca escribiera nada sobre la dialéctica (*cfr.*, *Pour Marx*, Éditions La Découverte, Paris, 1986, pp. 161-224).

⁸ «Du contenu dans la pensée de G. W. F. Hegel» (Louis Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, textes réunis et présentés par François Matheron, tome I, STOCK/IMEC, Paris, 1994, pp. 59-238.)

particularmente dotado para las internas, pero de alguna manera desconfiaba de la burbuja solipsista a la que puede conducir deambular solamente entre decires (o, todavía más grave, entre dimes y directes). De ahí su insistencia en el afuera de la filosofía⁹. Era la manera de escapar de la tiranía idealista de los significados, de la filosofía entendida como control semántico, como policía del discurso, cuando, después de todo cualquier detención conceptual, toda forma hecha, como decía el propio Marx, no es sino una configuración transitoria¹⁰. Le servía, en fin, para no caer en el ensimismamiento, en el materialismo contemplativo (*anschauende Materialismus*, decía Marx en la Tesis 9ª) y, por lo tanto, en el delirio.

El término *afuera* debió de estar presente desde muy pronto en Althusser y sus colaboradores. Encuentro en Alain Badiou la expresión *afuera múltiple* en un artículo de 1968 o 69, pero lo curioso es que lo remitía a la ciencia y no a las prácticas sociales. En efecto: «La ciencia -ya lo hemos señalado- es lo que sólo se relaciona consigo mismo, el afuera múltiple: Ningún orden del signifiante puede abarcar los estratos de su discurso.» («Marca y carencia: a propósito del cero», incluido en *El concepto de modelo. Bases para una epistemología materialista de las matemáticas*,

⁹Así titula precisamente José Luis Moreno Pestaña su circunstanciada presentación de la Conferencia de Granada: «El afuera de la filosofía» (pp. 11-71 de la edición citada). Particularmente atinadas me parecen las páginas dedicadas a comentar las críticas de Juan Carlos Rodríguez a Althusser a propósito de cómo este se resistía a especificar las superestructuras a cada modo de producción (*cf.*, p. 49). Recuerdo en este sentido cómo Agustín García Calvo defendía que la literatura surgía con Virgilio.

¹⁰«toute forme faite n'est qu'une configuration transitoire», Extraits de la postface de la seconde édition allemande, en Karl Marx, *Le Capital. Livre I*, traduction de J. Roy, chronologie et avertissement par Louis Althusser, Garnier-Flammarion, Paris, 1969, p. 584.

traducción de Hugo Acevedo, Siglo XXI, Buenos Aires, 1976, p. 112) Parece claro que *afuera* sirvió en un primer momento para denunciar la explotación del discurso científico por parte de la filosofía y al mismo tiempo sostener lo siguiente: «Le rapport de la philosophie aux sciences constitue la détermination *spécifique* de la philosophie» (tesis 24ª de *Philosophie et philopsophie spontanée des savants* (1967), Librairie François Maspero, Paris, 1974, p. 65), absolutamente idéntica, por cierto, porque no suele ser el caso, a la presente en las páginas roneotipadas de que dispongo del curso original.

Ahora bien, eso del afuera es precisamente lo real, lo insimbolizable, pues la propia descripción lo haría ingresar en el reino de los significados, que se gobiernan y son gobernados por leyes distintas de las que rigen en lo que sencillamente sucede. No hay malla o red que pueda atraparlo (contra Wittgenstein). No es ninguna casualidad que Althusser acuda a deícticos y a negaciones para enfrentarse a ese afuera. No creo, sin embargo, que llegara a darse cuenta de lo que todo eso suponía y de las paradojas que le esperaban a la vuelta de la esquina: con los deícticos señalamos lo que no nombramos, es decir, prescindimos de los conceptos; con las negaciones hablamos de lo que no es el caso.

Esto último casa muy mal con una teoría de la filosofía. Por eso es una lástima que no dispongamos de más pistas. No obstante, creo que solo así pueden entenderse esas referencias a Heidegger que sorprenden a los intérpretes: «Le *Da-sein* est le gardien de l'être." Tout y tient au "*da*". Que reste-t-il à la philosophie? Une fois encore, mais sur le mode transcendantal, *le constat du "es gibt"* et de ses réquisites, ou plutôt de ses effets dans leur "*donné*" insurmontable.» («Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre», en Louis

Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, textes réunis et présentés par François Matheron, tome I, STOCK/IMEC, Paris, 1994, p. 543). Por otro lado, el deíctico alemán *da* ya había aparecido en algún texto anterior a propósito del psicoanálisis (cf. Louis Althusser, *Freud y Lacan*, traducción de Nuria Garreta, Anagrama, Barcelona, 1970, p. 31.)

Después, tras el desastre, el silencio. Como es sabido, el uxoricidio acabó en un *no ha lugar*, es decir, no hubo delito finalmente. Algunos han tenido el pésimo gusto de relacionarlo con el totalitarismo del pensamiento marxista¹¹. Estaban por llegar los tiempos en que se interpretara de otra manera. Se oyeron algunas voces otra vez después del excepcional *L'avenir dure longtemps* (1992), pero vuelta al silencio en seguida. Como en el rugby, quizá haya que echar el balón hacia atrás para poder avanzar.

Nota bene: Desde un punto de vista editorial, José Luis Moreno Pestaña ha debido lidiar con una serie de problemas textuales bastante complejos a la hora de presentar al público una nueva edición de la *Conferencia de Granada*. Disponía de la vieja traducción castellana que en 1976 prepararon Juan Manuel Azpitarte y Juan Carlos Rodríguez. Disponía de un par de mecanuscritos del propio Althusser, con mínimas diferencias, y otro más con un añadido que aquí se incorpora en nota, y disponía, finalmente de la edición francesa que Olivier Corpet fijó en 1994 (*Sur la philosophie*, Gallimard, Paris, pp. 139-178). Ha intentado en primer lugar respetar la traducción de 1976, dado que aquella *plquette* generó efectos propios. Ha corregido levemente aquí y allá y al mismo tiempo ha seguido de cerca la edición de Corpet, separándose en ocasiones atendiendo a la interpretación de los manuscritos. El

¹¹Manuel Vicent, «No todos los filósofos matan a su mujer», EL PAIS, 3 de marzo de 2012.

resultado es satisfactorio, al margen de algunas cuestiones de detalle. Es una lástima no obstante que el fraseo largo e hipotáctico de Althusser no esté del todo bien reflejado: es perfectamente comprensible dada la premura con la que se hizo aquella traducción de 1976, pero es que es justo también decir que, más que escribir, Althusser esculpía: su estilo era desde luego el primer embate de su seducción.