

El concepto de “interpelación fantasmagórica”: una propuesta teórica a partir de Walter Benjamin y Louis Althusser

The Concept of “Phantasmagorical Interpellation”: a Theoretical Proposal inspired by Walter Benjamin and Louis Althusser

MARC BERDET*

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

RESUMEN. Este artículo quiere introducir al concepto de “interpelación fantasmagórica”. Este esfuerzo teórico está inspirado en los conceptos de “fantasmagoría”, de Walter Benjamin, y de “interpelación ideológica”, de Louis Althusser. El propósito es aliar sus respectivas filosofías en proceso en sus materialismos “antropológico” y “aleatorio” para un análisis socio-político de la estética capitalista de hoy, tal como aparece en la arquitectura posmoderna o en el diseño de la vida cotidiana. Se trata también de construir nuevas perspectivas de resistencias a la normatividad del imaginario consumista con una interpretación crítica de las creaciones culturales (teatro, cine...) que, según la inspiración de los autores, puede revelar un nuevo sujeto capaz de irrumpir en la escena de la historia.

ABSTRACT. This article aims at presenting the concept of “phantasmagorical interpellation”. This theoretical effort is inspired by Walter Benjamin’s concept of “phantasmagoria” and Louis Althusser’s concept of “ideological interpellation”. The proposal is to ally their respective philosophical work-in-progress in their “anthropological” and “aleatory” materialisms in order to provide a socio-political analysis of today’s capitalist aesthetics as displayed in post-modern architecture or the design of everyday life. The aim is also to open new perspectives of resistance to the normativity of the consumer imaginary using a critical interpretation of cultural creations (theatre, cinema...) which, following the inspiration of both authors, could reveal a new subject history capable of burst onto the scene of history.

Palabras clave: Walter Benjamin; Louis Althusser; interpelación; fantasmagoría; ideología; fantasma; materialismo antropológico; materialismo aleatorio.

Keywords: Walter Benjamin; Louis Althusser; Interpellation; Phantasmagoria; Ideology; Fantasy; Anthropological materialism; Aleatory materialism.

* marchberdet@gmx.com / ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-4527-3462>.

Marx dice que las revoluciones son los trenes de la historia mundial. Pero la situación podría ser un tanto distinta. Quizá las revoluciones son la forma en que la raza humana que viaja en este tren jala el freno de emergencia.

WALTER BENJAMIN

Un idealista es un hombre que, cuando toma un tren, sabe desde un principio de qué estación está saliendo y a qué estación va; conoce el origen y el final de su ruta, así como conoce el origen y el destino del hombre, de la historia y del mundo. El filósofo materialista, en contraste, es un hombre que siempre toma “un tren en movimiento”, como los héroes del *western* estadounidense.

LOUIS ALTHUSSER

INTRODUCCIÓN

Este artículo quiere proponer el concepto de “interpelación fantasmagórica”¹. Este esfuerzo está inspirado en el concepto de “fantasmagoría”, delineado por el escritor alemán Walter Benjamin (1892-1940), y por el concepto de “interpelación ideológica”, desarrollado por el teórico francés Louis Althusser (1918-1990). Esta alianza permite llegar simultáneamente a una concepción negativa de la subjetivación (la sujeción), así como a una concepción positiva (la emancipación). El propósito aquí es corregir el uno con el otro y ofrecer sus respectivas filosofías en proceso para un posible análisis sociológico de la estética capitalista de hoy, tal como aparece en la arquitectura posmoderna o en el diseño de la vida cotidiana (tematización en espacios comerciales, decoración de interiores, etcétera).

El objetivo del concepto de *fantasmagoría* de Benjamin era descifrar el imaginario capitalista cristalizado en ciertos espacios urbanos, donde la gente admira y compra bienes producidos por la sociedad industrial (como las Exposiciones universales o los centros comerciales)². La meta es integrar este análisis con una teoría de la *subjetivación* entendida como la transformación de un individuo atómico en un sujeto que comparte una narración y un imaginario común con otros sujetos. Esta teoría interpretará la manera en que la estructura de los mundos temáticos (ejemplar en Disneylandia) puede subyugar el deseo individual de las personas, así como la manera en que se podría oponer resistencia mediante otra forma de narración (por ejemplo, una narración política)

¹ Este texto fue escrito con los materiales del proyecto Fondecyt n° 111 402 76, Instituto de Arte, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Quiero agradecer aquí a los evaluadores anónimos de Isegoría por sus útiles comentarios y a Rebeca Sánchez Castro por las reformulaciones providenciales y la fecunda mirada reorganizadora.

² Para un tratamiento sistemático de la noción de fantasmagoría en Benjamin, ver Berdet 2015.

y recuperar *dialécticamente* los propios sueños hasta ahora capturados por estos espacios ficticios, a fin de articularlos en un movimiento social (un paso del sujeto subyugado al sujeto autónomo).

Queremos pues abrir nuevas perspectivas para la comprensión de lo que es “llegar a ser un sujeto” dentro de una sociedad capitalista a través de la confrontación de la fantasmagoría de Benjamin y la interpelación de Althusser³. El proceso fantasmagórico tal como se dirige al consumidor puede entenderse de la misma manera que el ejemplo de Althusser sobre la interpelación policiaca: *así como el peatón se reconoce en el orden simbólico del Estado cuando un policía lo llama a sus espaldas (¡Oiga, usted!), el consumidor confirma el orden imaginario del capital cuando lo roza un mensaje comercial (Oiga, usted es especial)*. Queríamos aquí sistematizar este desplazamiento de lo simbólico (el discurso del Estado) a la fantasía (el mundo de ensueño de las mercancías) a fin de construir un concepto social que sea útil para el análisis de nuestro mundo contemporáneo.

1. “¡OIGA, USTED!” DOS URSZENEN DE LA INTERPRETACIÓN: LA CALLE Y EL CENTRO COMERCIAL

Con el fin de comprender el alcance de esta propuesta, algunos términos han de ser definidos. La “sujetivación” debe ser entendida aquí como el proceso mediante el cual un “individuo”, aparentemente libre de ideología o discurso y del imaginario colectivo, se convierte en un “sujeto”: sujeto de un discurso, del Otro, de un mundo simbólico ya estructurado *o bien* de un imaginario organizado (esta última posibilidad, benjaminiana, puede suponer distintas consecuencias que la anterior, althusseriana).

Althusser ubica dicha transformación en el momento paradigmático de la “interpelación”. La conceptualiza mediante el relato de una anécdota ficticia en una calle, que corresponde a lo que llamaríamos la *Urszene* (escena originaria) de la ideología. Un policía llama a un peatón, generalmente a sus espaldas, con la frase: “¡Oiga, usted!”. En el mismo instante en que este individuo se da la vuelta, se reconoce a sí mismo como sujeto de la interpelación, y se convierte así en un sujeto, aceptando la responsabilidad y el destino vinculados con el con-

³ Sobre el problema de la ideología y la interpelación en Althusser ver “Marxisme et humanisme” en Althusser (1965a), pp. 223-249; “Du *Capital* à la philosophie de Marx” en Althusser (1965b), pp. 3-79; *Lénine et la philosophie*, Althusser (1969); “Lettres à D.” En Althusser (1993), pp. 55-110; “Trois notes sur la théorie des discours” en Althusser (1993), pp. 111-171; “Marx dans ses limites” en Althusser (1994c), pp. 357-524; “Idéologie et appareils idéologiques d’Etat” en Althusser (1976), pp. 67-125; “La reproduction des rapports de production” en Althusser (1995b), pp. 19-252; “Note sur les AIEs” en Althusser (1995b), pp. 253-267.

vertirse en sujeto que inicia en este mismo momento (en este caso, el sujeto del orden simbólico del Estado). Este proceso fue comentado, cuestionado y criticado por una amplia gama de estudiosos⁴ alrededor de una aporía central y el problema de la reducción de la subjetivación a la sujeción: ¿el individuo que se da la vuelta no sería *ya* un sujeto del poder para ser capaz de reconocer la interpelación? ¿Y no existirían *diferentes tipos* de subjetivación relacionados a diferentes grupos, y específicamente subjetivaciones positivas, resistentes, rebeldes, que se identifican a otro orden simbólico (por ejemplo: la revolución, el comunismo)? ¿O sería que cada subjetivación corresponde a una cristalización de la identidad del individuo que lo prive de su potencia de actuar? El proceso de *sujeción*, cuando un individuo aparentemente autónomo se convierte en un sujeto subyugado, es sólo *uno* de los dos modos de subjetivación, el negativo.

Como ha argumentado consistentemente Judith Butler (1997), los modelos estructuralista y postestructuralistas hacen difícil pensar las capacidades del sujeto que se resisten al poder. Aunque los postestructuralistas propusieron ciertas guías, sus autores parecen atrapados en la interiorización circular del poder por el sujeto mismo, es decir, en la *Urszene* de la interpelación. Las técnicas individuales del sujeto (del “self”) que Michel Foucault –por poner un ejemplo– expone en sus últimos textos (dichos postestructuralistas) no parecen conducir a un sujeto convincentemente capaz de resistir la lógica de la reproducción interna, psíquica del aparato disciplinario que conceptualiza tan fuertemente en sus primeros textos “estructuralistas”⁵. Tal aporía pudo haber comenzado con el rechazo de la tradición alemana a la que Benjamin pertenece (a saber, la Escuela de Frankfurt), y que buscaba posibles subjetividades en resistencia en la historia. Dicho rechazo es ejemplar cuando Foucault –por continuar con este ejemplo– descalifica, en su introducción a su *Historia de la sexualidad*⁶, el freudo-marxismo, atacando la hipótesis de Marcuse de una *represión* del sujeto por el poder – para el beneficio, por supuesto, de la hipótesis althusseriana de la *producción* del sujeto por el poder.

⁴ Slavoj Žižek (1989, 1999), Judith Butler (1997), Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (1985, 2005), Michael Hardt y Antonio Negri (2006), Etienne Balibar (1991). Dentro de la nueva generación que trabaja este tema, cf. Dietenbach (2013); Berdet y Ebke (2014).

⁵ Foucault 1976-1984. Por poner otro caso postestructuralista más obvio, se podría argumentar que los bellos ejemplos de resistencia de Jacques Derrida –el don, el perdón, la hospitalidad– también parecen circunscritos por el individuo, aunque tienen potencialidades colectivas. También ha de señalarse que tal potencialidad está inspirada precisamente por una filosofía judía, y en particular por Benjamin mismo, cuya perspectiva está integrada a la filosofía post-althusseriana de Derrida (Derrida 1993 y 1997).

⁶ Foucault, « L’hypothèse répressive », 1976-1984, I, p. 23-67.

A partir de Walter Benjamin sin embargo, podemos señalar una *Urszene* similar, pero ésta no sucede en la calle, sino en un centro comercial (Berdet 2013). Los espacios comerciales cerrados contienen un mensaje similar incrustado en los espacios temáticos donde algunos mensajes publicitarios hacen sentido: “¡Oiga! Usted es especial”. El propósito de dichos espacios llenos de ensueño (naturaleza mítica tropical, tecnologías futuristas, ciudad mediterránea idealizada, modernidad lujosa...) es preparar la recepción de tales mensajes (vacíos), desconectar primero al consumidor de su vida cotidiana (posición económica, opinión política) y luego arrojarlo –un poco como el *flâneur*– a un mundo de ficción donde puede ser el héroe de un nuevo destino. Así, el individuo aparentemente autónomo, que pretendía por ejemplo utilizar el espacio originalmente de manera utilitaria (sólo entró a comprar un simple destornillador) se transforma cuando recibe el mensaje “¡Oiga!...” en el sujeto narcisista del mundo imaginario del consumo (posteriormente compra una camisa hawaiana –hecha en China– de acuerdo con el nuevo estilo de vida que “elige” bajo el conjuro de los espacios temáticos, pensando quizá “¡Ése soy *realmente* yo!”). Uno puede ver concretamente el resultado de la recepción de tal mensaje en la transformación de una deambulación directa y franca en una deambulación errática, zigzagueante, una transformación anticipada y diseñada por los constructores de centros comerciales, que le llaman “El Efecto Gruen”, en un triste homenaje a Victor Gruen, el primer constructor de un centro de este tipo que era originalmente un socialista vienés (Hardwick 2004).

En ambas escenas (en la calle y en el centro comercial), el individuo se “da la vuelta”, reconoce de un modo performativo (conscientemente o no) su lealtad o fidelidad a un orden externo. Pero en Althusser se trata de una fidelidad al discurso (o la ideología) del otro, que es asintóticamente el gran Otro lacaniano (su paradigma es Dios, pues Althusser privilegia el ejemplo de Moisés que acepta la sumisión de su destino a los designios de Dios, que a la larga resultan, por supuesto, impenetrables), mientras que en Benjamin se trata de fidelidad al orden imaginario del capital (de la mercancía). La propuesta aquí es desplazarse de la interpelación simbólica (Althusser) a la imaginaria (Benjamin) y hacer que la teoría de esta última se beneficie de la teoría de la primera.

2. DE LA INTERPELACIÓN IDEOLÓGICA A LA INTERPELACIÓN FANTASMAGÓRICA

Si Althusser insiste en la creación de un orden simbólico que estructura el sujeto a partir de dispositivos de interpelación (la ideología como *proceso*, tratándose aquí de una suerte de *institución simbólica de la ideología*), él define también la ideología como una relación *imaginaria* entre las personas y sus con-

diciones de existencia reales (la ideología como *resultado*, tratándose aquí de una tentativa de reconocimiento, por el sujeto constituido en el proceso precedente, de sus condiciones de existencia, intentando entonces formar una imagen de ellas). Propone, en este contexto, la noción de *reconnaissance/méconnaissance* (reconocimiento/desconocimiento) para aprehender el doble efecto de la ideología, doble obstáculo del simple *connaissance* (conocimiento científico). Se trata por ejemplo –siguiendo la teoría de Marx sobre el fetichismo en *El Capital*– del reconocimiento del origen social del valor de cambio (las compenetraciones de la producción, de la explotación y de la dominación) a través del desconocimiento provocado por la omnipresencia de este valor de cambio mismo (el precio de los objetos exhibidos). Con tal argumento, Althusser introduce algo que no puede reducirse a una sumisión al discurso del otro, es decir, al discurso simbólico que puede irrumpir en el círculo vicioso de las falsas identificaciones. Es precisamente la dimensión imaginaria lo que alimenta el círculo de las identificaciones, los reconocimientos y los desconocimientos: no lo que el policía produce en términos de discurso, sino las mercancías que se generan en términos de imagen.

Marx ya sentía esta importancia de la dimensión figurativa del capital cuando usaba la palabra “*Phantasmagorie*” (fantasmagoría) para denominar este momento de reconocimiento-desconocimiento en su famoso análisis del carácter fetichista de la mercancía (Marx 2001, libro 1). Benjamin, por su parte, subrayaba enfáticamente esta dimensión al tiempo que intentaba desarrollar desde este mismo lugar la idea general de “*Phantasmagorien*” (fantasmagorías) burguesas que acompañaban al naciente capitalismo (Berdet 2015). De hecho, la interpretación de Althusser del movimiento ideológico de “reconocimiento-desconocimiento” explica muy bien el estado de conciencia de un individuo atrapado en un espacio fantasmagórico. El éxito de las primerísimas fantasmagorías del capital, un espectáculo decimonónico que consistía en conjurar fantasmas (*Phantasma*) para un público (*Agora*) en un espacio público y cerrado (*Agora*, de nuevo), se debía al ligero escalofrío que podían procurar a las personas ilustradas en un mundo tristemente desencantado. La Marquesa du Deffand, una volterriana, afirmaba en aquel entonces: “*Je ne crois pas aux fantômes, mais j’en ai peur*” (“No creo en los fantasmas, pero me dan miedo”). Esta afirmación-negación se encuentra claramente en las fantasmagorías del capital, por ejemplo, en los centros comerciales: le gente ahí no “cree” en el centro comercial (declaran que prefieren el viejo y típico centro citadino a este simulacro artificial), pero lo disfrutan (no van al centro citadino, sino al centro comercial). Su negación (o desconocimiento) toma la forma de: “Lo sé muy bien, y sin embargo... (así me divierto)” (Berdet 2013).

Por lo tanto, existe un goce vinculado a la subordinación a un poder subyugante –sobre todo en el nivel del imaginario, donde el orden simbólico no es tan perceptible– que debería explorarse psicoanalíticamente a fin de comprender cómo es que el individuo responde a la interpelación con tanto placer. Así pues, Althusser movió sus fichas sin saberlo en dirección a un análisis de la fantasmagoría del capital con una comprensión del proceso subjetivo de fidelidad a aquélla –inclinándose por el concepto de “interpelación fantasmagórica”. Una clave de este movimiento es el programa que planeó al final de su vida, cuando trabajaba sobre su “materialismo del encuentro”, al que también llama “materialismo aleatorio”: estudiar la “nueva estrategia de la burguesía para el siglo XXI”, su “régimen mágico” y tomar el ejemplo de Disneylandia (Althusser, 1994b, p. 25).

Cruzar las concepciones de Benjamin y Althusser resulta entonces muy útil para una teoría contemporánea ligada sociológicamente a la comprensión de los procesos de dominación subjetiva: las construcciones fantasmagóricas, objetivas de la sociedad (edificios, diseño, espacios comerciales y parques temáticos...) pueden vincularse ahora a la estructura subjetiva, psíquica, del individuo. También es una forma de vincular un análisis sociológico marxista heterodoxo de la dominación con una concepción psicoanalítica freudiana heterodoxa del deseo.

3. EN LA ENCRUCIJADA DEL MARXISMO Y EL PSICOANÁLISIS

Como ya se mostró en un reciente libro franco-alemán sobre Walter Benjamin y Louis Althusser (Berdet y Ebke, 2014), la intersección crítica de un psicoanálisis reformado y un marxismo heterodoxo resulta central para ambos autores: Benjamin intenta, por ejemplo, corregir a Freud con Proust, mientras que Althusser lo corrige con Lacan; Benjamin subvierte a Marx con Fourier, mientras Althusser lo subvierte con Spinoza. Ambos filósofos construyen su teoría del sujeto, de su deseo y de sus pasiones sobre la base de esta doble renovación. Benjamin quería escribir un artículo sobre la “imagen mítica”, que habría sido una severa crítica de algunas concepciones del “inconsciente colectivo” tal como aparece en Carl Gustav Jung y Ludwig Klages (Berdet 2014, p. 58-80 y 151-170). Con el tiempo desarrolló una comprensión alternativa de lo que se reprime colectivamente, siguiendo al psicólogo Theodor Reik y reinterpretando a Freud en cuanto al problema de la memoria, operando un cambio que lo lleva al concepto de “memoria involuntaria” de Marcel Proust aplicado colectivamente.

Del otro lado del Rin y 40 años más tarde, Louis Althusser tuvo una discusión cercana con el psicoanálisis de su propio tiempo, en particular con el ortodoxo (freudiano) René Diatkine, su analista, con quien Althusser in-

tercambió cartas importantes sobre su propio caso y sobre la teoría psicoanalítica en términos más generales (particularmente sobre Freud y Lacan). También conoció al mismo Jacques Lacan, a quien invitó a la *Ecole Normale Supérieure* y con quien intercambió asimismo cartas decisivas que sirvieron como base a los propios textos y lecciones de Althusser sobre el psicoanálisis.

Este encuentro productivo para ambos autores entre el psicoanálisis y el marxismo tiene eco en sus respectivos conceptos de “fantasmagoría” e “interpelación”. Con el concepto de fantasmagoría, el filósofo alemán critica la teoría marxista del “reflejo”, según la cual la cultura (literatura, arquitectura, cinema...) sería el simple “reflejo” de la infraestructura económica, a favor de la teoría de la “expresión” (*Ausdruck*): la cultura *expresa* los conflictos económicos y sociales tal como el sueño expresa la condición física y los deseos íntimos del soñador. La arquitectura modern-style, por ejemplo, expresa la voluntad de la burguesía europea de continuar durmiendo en un mundo pre-industrial sin conflicto, sin hierro y sin vidrio, en el momento en el cual las ambiciones imperialistas de las naciones industriales provocan una guerra mundial. En lugar de disolver esta forma fantasmagórica como si fuese una simple ilusión (lo que se hace con las formas dichas “ideológicas”), el analista tiene que hacerse, a la manera de Freud, interprete ésta como un sueño colectivo para ver los desplazamientos y condensaciones, los antagonismos traumáticos que la han provocados, y el deseo colectivo que continúa frustrado pero que se expresa también en ella. Con el concepto de interpelación, el filósofo francés combate la idea marxista de que el individuo sería originalmente un sujeto auténtico y completo, y que el poder (económico y político) lo aliena de esta esencia auténtica, lo corta de su propio proyecto histórico (por el proletariado: hacer la revolución y realizar la sociedad sin clases) para instrumentalizarlo y movilizarlo a favor de otro proyecto histórico (mantener la burguesía). Con Lacan, Althusser muestra como, al contrario, el individuo es incompleto hasta que un orden simbólico borra el camino de su deseo para imponer sus propios fines: el sujeto “completo” es siempre la producción de una instancia simbólica personificada por el poder (el Estado o la Iglesia). Benjamin como Althusser se apoyan así sobre Freud como sobre Lacan para renovar las concepciones de un marxismo vulgar. Pero para unir a ambos bajo el posible concepto de “interpelación fantasmagórica” resultaría también útil romper con un punto muerto importante en el que queda atrapado generalmente el pensamiento postestructuralista: la dificultad de pensar al sujeto en resistencia.

4. CONTRA EL TREN TELEOLÓGICO

Como decíamos anteriormente, los análisis estructuralistas e incluso postestructuralistas del poder y la dominación han sido incapaces hasta ahora de examinar la subjetivación dialécticamente; es decir, no sólo la *sujeción* (el llegar a ser sujeto a través de la sumisión a las instituciones), sino también la *resistencia* (el llegar a ser sujeto articulando el propio deseo en un discurso nuevo y original). Tal conceptualización unidimensional de la subjetivación (sólo en términos de llegar a ser sujeto desde el punto de vista de la dominación) es de hecho ciega para las concepciones emancipadoras de Walter Benjamin y Louis Althusser, que complementan el análisis de la dominación (ideológica/fantasmagórica) que acabamos de ver, con las dimensiones utópica y aleatoria de la historia, una concepción no teleológica de la historia que compartían.

Resulta sorprendente que ambos autores intentaran subvertir la imagen del tren, utilizada comúnmente para la representación teleológica de la historia: el tren tiene un origen, una meta, y permanece en las vías para concluir su viaje. Para Marx, por ejemplo, en una formulación muy hegeliana y teleológica, las revoluciones son el tren de la historia mundial. Esta formulación ofende tanto a Benjamin como a Althusser. En las notas preparatorias de “Sobre el concepto de la historia”⁷, Benjamin se pregunta: ¿Y si las revoluciones no son un viaje en tren? ¿Y si son más bien un intento por tirar del freno de emergencia? De manera muy parecida, en su poético *Retrato del filósofo materialista*⁸, donde articula su materialismo del encuentro, Althusser critica al idealista que busca los horarios antes de subir al tren, que conoce la estación de partida y la de llegada (el origen y la meta). Por el contrario, el verdadero materialista se sube al tren en movimiento, camina dentro de él, conoce gente, habla con ellos, se baja súbitamente del tren, compra unas cuantas vacas, revoluciona el modo de producción, se vuelve a subir al tren...

Mientras que en el ejemplo de Benjamin hay una fuerza antropológica, vertical que nos impele a detener la teleología horizontal, catastrófica de la historia, en Althusser los encuentros son posibles a lo largo del camino, y cambian la faz de la historia: el materialismo “antropológico” de Benjamin y el materialismo “del encuentro” de Althusser son ambos intentos por construir una teoría del sujeto de la historia (o del acontecimiento en la historia) que no tiene nada que ver con la teoría tradicional, teleológica, hegeliana-marxista⁹. Al mismo tiempo,

⁷ Benjamin 1972-1999, I, p. 1232 y 2011, p. 40 y 48.

⁸ Althusser 1994c, pp. 581-582

⁹ Sobre el materialismo antropológico en Benjamin ver Bolz y van Reijen (1991), Duttlinger y al (2012), Lindner (2009), Weigel (1992), y la revista y el blog de investigación www.am.re-vues.org y www.anthropologicalmaterialism.hypotheses.org. Sobre el materialismo aleatorio en Althusser ver Albiac (1993 y 1997), Beaulieu (2003), Bourdin (2005 y 2008), Diertenbach

son teorías de los sujetos que se resisten al imperio de la fantasmagoría burguesa, como la fantasmagoría del progreso o del eterno retorno de lo mismo, y al peso de la interpelación, que crea sujetos en un giro teleológico¹⁰. Tal concepción no sólo suscita la pregunta por la dominación de la teleología, es decir, la aparente continuidad de la historia de los vencedores, sino también la pregunta por la emancipación: trastocar esta línea horizontal mediante la irrupción de un nuevo acontecimiento y un nuevo sujeto.

La pregunta que debería dirigirse a Althusser no es sólo: “¿Por qué se da la vuelta el individuo?”. Aunque esta pregunta se justifica por la aparente aporía central en la obra de Althusser (¿acaso el sujeto llamado no tendría que ser ya un sujeto para darse la vuelta, es decir, para comprender la situación de la interpelación?), debería conducir a una pregunta correlativa: “¿Cómo puede resistirse?”, o bien, “¿Cómo puede el individuo darse la vuelta para afrontar *otro* discurso?”, o más burdamente: “¿Acaso es posible otro *encuentro* que no sea con un policía?”.

5. MATERIALISMO ALEATORIO Y ANTROPOLÓGICO, EL FLÂNEUR Y EL SUJETO EN RESISTENCIA

El materialismo del *encuentro* de Louis Althusser es precisamente, como el materialismo antropológico de Walter Benjamin, un intento por abordar la cuestión de la constitución de un sujeto colectivo que se resista a las fantasmagorías burguesas y a las interpelaciones ideológicas. Aunque el encuentro entre el peatón y el policía (o entre Moisés y Dios) es, de cierta manera, un acontecimiento histórico real, es el punto de partida de una escritura falsa de la historia, la historia teleológica del sujeto que “comprende” que su destino era servir al Estado (o a la religión). Para Althusser, empero, este encuentro no revela una *génesis* (que sería una interpretación ideológica, o idealista, de la ideología misma), sino que permanece inmanente como un *encuentro* (que sería una interpretación materialista), es decir, una *irrupción* en la trayectoria del individuo. Y es la fidelidad no elegida a esta irrupción lo que constituye retroactivamente al sujeto (ideológico) como algo que siempre estuvo ahí: esta narración (“Siempre tuve esta vocación, pero no lo sabía”) crea la ilusión de un sujeto permanente, y después de un Estado (o religión) permanente apoyado por di-

(2013), Ibrahim (2012), Montag (2010 y 2013), Moulrier-Boutang (2005), Tosel (2005). Para una comparación entre los dos ver Berdet y Ebke (2014).

¹⁰ Bajo la ilusión de un destino del sujeto, un reproche que Althusser dirige a su psicoanalista René Diatkine en una carta y notas privadas: “Lettre à D. (n°1)”, 18 juillet 1966 y “Notes de L. A. sur un texte de René Diatkine”, ALT2. A39-01.04 et ALT2.A39-01.05. Archivos Louis Althusser – IMEC.

chos sujetos. Tal encuentro está atado a una conjetura, es puramente aleatorio. Muchos acontecimientos en la historia que se comprenden teleológicamente como el resultado de una génesis fatal son de hecho resultado de combinaciones aleatorias: según Althusser, el capitalismo no estaba *in utero*, esperando a nacer en el siglo XIX, sino que resultó de un encuentro impredecible entre el trabajador y el capitalista¹¹.

Para Althusser, la escena primera, originaria, de la ideología le sucede al “peatón” (o transeúnte) confrontado por la interpelación del policía. En su texto sobre Franz Hessel¹², Benjamin observa precisamente que aunque no siente ninguna culpabilidad (como el peatón de Althusser), el *flâneur*, puesto que se ve siempre sospechoso (deambula sin ningún objetivo y observa las escenas callejeras con demasiado interés) siempre tiene miedo de una interpelación policiaca, miedo de escuchar “¡Oiga, usted!” a sus espaldas. Así pues, el *flâneur* ya conoce la escena de la interpelación de Althusser. Y, como Benjamin explica en sus textos sobre Charles Baudelaire¹³, el *flâneur* que va a los pasajes sin nada en particular que hacer termina cautivado por los escaparates: comienza como un individuo libre y acaba como un sujeto subyugado por la interpelación fantasmagórica de la mercancía. Bajo la figura del poeta que deambula por el bulevar, el *flâneur* es aún más paradigmático en su sujeción a la autoridad de la interpelación y al hechizo de la fantasmagoría: estetiza su propio personaje, en la figura del *dandy* por ejemplo, a fin de llamar la atención de sus lectores potenciales, es decir, de publicitar su propia producción literaria. En este sentido, estetiza y vende su propia personalidad, siguiendo la misma lógica de la mercancía exhibida en los escaparates –o de la prostituta con la que, para Benjamin, forma una comunidad–. En este caso, el *flâneur* conduce al “encuentro” entre el poeta vagabundo y maldito y el naciente mercado librero del siglo XIX, una suerte de encuentro regional en el encuentro general del trabajador proletariado y el capitalista.

Al encarnar el proceso fantasmagórico de la mercancía, el *flâneur* también afirma paradójicamente su resistencia a la nueva vida urbana capitalista: por ejemplo, va a los pasajes a pasear a su tortuga. Aunque muchas veces sea un engaño (la tortuga puede ser una parte de su personaje puesto a la venta), a veces es cierto que cuando explora los suburbios, el *flâneur* busca una subjetividad oscura, reprimida, que aparezca entre la niebla¹⁴. El personaje histórico de

¹¹ Tal interpretación ha de compararse con el análisis de Deleuze y Guattari sobre dicho encuentro en el *Anti-Edipo* (1972).

¹² “El regreso del *flâneur*” (Benjamin 1972-1999, III, p. 194-199).

¹³ I, p. 537-569.

¹⁴ Es el tema del poema de Baudelaire *Les sept vieillards*, *Los siete ancianos*, bien comentado por Benjamin (I, p. 600-604 y 747-748; V, p. 70-71).

Baudelaire se unió brevemente a las masas reprimidas de la comuna. En ese caso, opuesto al precedente, el *flâneur* conduce a la alianza “antropológica” benjaminiana –o al encuentro “aleatorio” althusseriano– entre la bohemia literaria de París y el movimiento obrero de 1871. El *flâneur* oscila así entre la interpelación ideológica, la interpelación fantasmagórica y las subjetividades en resistencia, en el contexto de un materialismo antropológico y aleatorio.

Tomamos el ejemplo del *flâneur* como uno crucial entre Althusser y Benjamin, y surge la interrogante de si el poeta vagabundo y maldito “encuentra” en ese sentido el mercado librero naciente en el siglo XIX, e introduce la figura moderna del autor que se anticipa a las reglas del mercado al tiempo que escribe (es decir “adapta” su prosa al público, como un valiente director hollywoodiense). Pero esta dirección no debe oscurecer el hecho de que para Althusser, la idea de un “encuentro” en el origen de los acontecimientos históricos (en lugar de un “nacimiento” o una “génesis”) es una forma de reabrir la historia, y luego de sugerir nuevos encuentros y nuevas trayectorias no predecibles que podríamos no notar o no haber notado. En este sentido, otro encuentro es tan posible como el del poeta maldito con el mercado librero; ya ha sucedido, y es el encuentro –subrayado por Benjamin en su *Libro de los Pasajes* y su *Baudelaire*– de la bohemia cultural literaria, proletarizada, con el movimiento social apoyado por los proudhonianos y los blanquistas en 1871¹⁵. Rimbaud puede considerarse como paradigma de dicho encuentro, mientras que Baudelaire constantemente oscila entre los dos encuentros, el capitalista y el revolucionario, y cristaliza los elementos aleatorios de este momento histórico. Benjamin propone comprender tal encuentro entre una revuelta literaria y una insurrección popular, entre Rimbaud y la Comuna, bajo el nombre de un “materialismo antropológico” capaz de aprehender la corporeidad del colectivo (*Leibraum*), considerando que el marxismo ortodoxo es demasiado esquemático como para lograrlo.

Benjamin también proponía comprender otro encuentro histórico, el del movimiento social y las utopías socialistas que provocó la insurrección de 1830 que da cuenta de una mezcla surrealista de inconformismo moral, una crítica espontánea al progreso y una visión religiosa del comunismo (previa a la visión científica expuesta por Marx y Engels en el *Manifiesto*). El momento en que los trabajadores comenzaron, sin ningún acuerdo, a abrir fuego sobre los relojes¹⁶ es para él representativo de este momento no teleológico, del intento por escapar al tiempo vacío y homogéneo de los vencedores. El hecho de que los historiadores de hoy no encuentren una confirmación de dicho acontecimiento, sino varias imágenes que lo representan, refuerza la idea de una alianza entre una imaginaria to-

¹⁵ Benjamin I, p. 513-536 y V, p. 852-898 y 949-956.

¹⁶ Momento narrado en las *Tesis sobre el concepto de la historia* (I, p. 702).

talmente no teleológica y un movimiento revolucionario. Con este materialismo antropológico, Benjamin observa a un sujeto colectivo, un *Leibraum*, un cuerpo colectivo, que tiene un *Bildraum*, un espacio figurativo (II, p. 309) capaz de subvertir las ideologías, fantasmagorías y otras teleologías burguesas.

En la concepción de Benjamin de la “segunda técnica”, es decir, de la nueva gama de posibilidades abierta por la técnica moderna, industrial, el teórico alemán sugiere él mismo, en la década de 1930, que el espacio figurativo (*Bildraum*) del cine en su dimensión más progresiva (sorprendentemente Charlie Chaplin y el joven Walt Disney) podría ser una preparación para la “inervación técnica del cuerpo colectivo (*Leibraum*)” (V, p. 777). Así, Benjamin introduce un nuevo concepto de técnica que liberará los potenciales de la humanidad y la naturaleza en lugar de reproducir la dominación del humano sobre el humano y del humano sobre la naturaleza: un fantástico concepto ecológico *avant la lettre*, inspirado por el socialista francés Charles Fourier.

El materialismo del encuentro de Althusser y el materialismo antropológico de Benjamin reabren así las posibilidades de la historia y de un sujeto colectivo, o más precisamente, de un encuentro que pueda seguir nuevas trayectorias, por lo general bloqueadas por la visión teleológica del “tren de la historia”. Esta concepción “positiva” de la subjetivación antropológica y aleatoria es la otra cara de la concepción “negativa” de la sujeción fantasmagórica e interpelativa que se debe integrar en el concepto de “interpelación fantasmagórica”. Tal concepción positiva de la subjetivación se ve ejemplificada y puesta en práctica paradigmáticamente en la estética de Benjamin y Althusser, que constituirá la última avenida abierta aquí.

6. LA ESTÉTICA DEL MATERIALISMO ALEATORIO Y ANTROPOLÓGICO

En sus críticas teatrales, literarias y cinematográficas, Benjamin y Althusser buscan la presencia secreta de un sujeto colectivo capaz de irrumpir en la escena de la historia, presente en la estética (a través de la mirada de lo crítico), pero a ser producido en la política. Para ambos, la tarea de la crítica es “leer entre líneas” a fin de revelar dicha subjetividad (o capacidad de subjetivación). Se debe reevaluar esta concepción de la estética en lo tocante a su base *teórica* (1) así como a su *práctica* de una crítica estética (2).

1) En términos teóricos, Benjamin conceptualiza desde el inicio de su vida filosófica la tarea del crítico a través de una reinterpretación del concepto romántico de la estética. La crítica ha de liberar (o “potenciar”, por usar el término de Novalis) el contenido latente o “contenido de verdad” (*Warheitsgehalt*) de una obra

de arte tras haber penetrado y analizado su contenido manifiesto o “contenido material” (*Sachgehalt*) (I, p. 125). Mientras que el contenido material de *Las afinidades electivas* de Goethe, por ejemplo, es la atmósfera mítica que hace infelices a los adultos de la novela (una atmósfera de culpa generada, según Benjamin, por la institución matrimonial, que tiene un origen mítico), el contenido de verdad yace en la felicidad de la joven pareja de un breve relato que Goethe ha insertado en la novela. Más precisamente, Benjamin revela el contenido de verdad bajo la forma de una estrella fugaz (la estrella de la felicidad) que aparece brevemente en el paisaje mental de los amantes adultos que se hacen promesas que jamás serán capaces de cumplir (I, p. 200). La función de la crítica es subrayar este momento muy breve, intermitente, como la promesa de la felicidad para aquellos que nunca fueron felices¹⁷ - momento de la reapropiación, para los personajes como para los lectores, del deseo íntimo contra la culpabilidad provocada por la institución burguesa del matrimonio. En términos más generales, el objetivo es liberar al sujeto apresado por las fuerzas míticas e ideológicas (y apresado a veces por el autor mismo, en este caso por Goethe) a fin de mostrar la posibilidad de una subjetivación emancipadora.

De manera muy similar, Althusser conceptualiza la tarea crítica de una “*lectura symptomale*” (lectura sintomática) que puede liberar el contenido latente del texto (por ejemplo, del *Capital* de Marx) *contra* el contenido manifiesto que bloquea un significado más profundo, potencialmente irruptor (Althusser 1965b). Como en Benjamin, tal lectura contribuye a un proceso de subjetivación como el que tiene lugar para el sujeto en el diván del psicoanalista. Se trata de una forma de abrir la corteza superficial y defensiva del significado para liberar nuevos fragmentos de deseo que puedan articularse nuevamente hacia una trayectoria más emancipada del sujeto, hacia una liberación de la subjetividad de la culpa histórica, institucional e ideológica.

2) Althusser y Benjamin *practican* la tarea de la crítica que teorizaron. Aunque no se refiere explícitamente a su teoría temprana de la lectura sintomática, parece claro que Althusser la aplica a las obras de arte que comentó en sus trabajos tardíos. En su texto titulado *El “Piccolo Teatro”: Bertolazzi y Brecht. Notas sobre un teatro materialista* (1965a, p. 131-152), Althusser intenta desplegar el significado latente que afecta al espectador y que abre –de manera brechtiana– el mundo mítico de una conciencia ilusoria. Tal conciencia proviene precisamente, según Althusser, del efecto reflexivo de un infinito proceso de *reconnaissance-méconnaissance*, es decir de la lógica de la interpelación ideológica y fantasma-

¹⁷ Lo cual hace cumplir el sentido de la famosa y a menudo malentendida oración final: “Sólo gracias a aquellos sin esperanza nos es dada la esperanza” (I, p. 201).

górica. Althusser percibe, durante la puesta en escena de *El Nost Milan*, momentos de irrupción de tal ciclo de reconocimiento y desconocimiento (1965a, p. 152). Al final del primer acto y del segundo acto, por ejemplo, tras una larga espera que dilata el sufrimiento del *Lumpenproletariat* milanés, ciertos relámpagos decisivos aparecen de pronto bajo la forma de una precipitación del destino de los personajes que conduce a un encuentro dramático entre dos de ellos que parece representar negativamente la promesa de un encuentro positivo para el que una nueva subjetividad podría irrumpir (el proletariado italiano).

Así como la estrella fugaz de *Las afinidades electivas* de Goethe subrayada por Benjamin, los relámpagos de *El Nost Milan* de Bertolazzi continúan viviendo en silencio en la subjetividad del espectador, lo persiguen en su proceso malogrado de subjetivación y esperan lograr su cometido en la historia¹⁸. Aquí hay un paralelo con Benjamin para un punto de vista estético de la subjetividad que sirve de contrapunto a la interpelación fantasmagórica.

La interpretación de Chaplin y de los dibujos animados de Disney conduce a Walter Benjamin a una comprensión de la posibilidad técnica de una “inervación colectiva”, una relación nueva y emancipadora con la naturaleza y con otros humanos a través de una técnica pacificada (Benjamin 1972-1999, I, p. 462, 732, 1004 y 1040): por un lado, estos dibujos animados ponen en escena una liberación de los instintos sádicos presentes en el público, que de otra forma podrían realizarse en la historia (función catártica); por el otro, representan ciertas imágenes utópicas con las que el público se familiariza como posibles realizaciones de la técnica moderna (función utópica). Benjamin también lee el teatro de su tiempo, y en particular el de Brecht, cuyo concepto de “distanciamiento” se encuentra en el núcleo de la lectura teatral althusseriana. Para Benjamin, la técnica de la interrupción en Brecht conduce a historias atravesadas por relámpagos de “imágenes dialécticas”, mecanismos figurativos que interrumpen el flujo de las representaciones ideológicas y de las imágenes míticas modernas, arrojando al espectador fuera del espectáculo a fin de obligarlo a comprender lo que sucede en la escena y, por consiguiente, en su propio contexto. Como tales, las imágenes dialécticas son la encarnación o, mejor aún, el lugar figurativo de irrupción del verdadero deseo colectivo. Por el contrario, Benjamin critica a ciertos autores como Ernst Jünger o Stefan Georg por exhibir imágenes “míticas”, es decir, las dimensiones reprimidas del inconsciente, pero sin vincularlas a la historia: sólo juegan con los instintos reaccio-

¹⁸ Esta operación de las revelaciones de significado latente para nuevas posibilidades de subjetivaciones se puede ver también en los textos de Althusser sobre el teatro de Carlo Bertolazzi, Bertolt Brecht y Carlo Goldoni (también dirigido por Giorgio Strehler en el *Piccolo Teatro* de Milán), pero también en las pinturas de Leonardo Crémonini, Lucio Fanti, Wilfredo Lam, Roberto Álvarez-Ríos y los surrealistas.

narios y conservadores de las masas y allanan el camino para la estética fascista (V, p. 490-510). La tarea de la crítica es precisamente liberar las imágenes utópicas, las imágenes de la felicidad, de las imágenes míticas, demoníacas, de la prehistoria. Benjamin considera tales imágenes utópicas en los textos de autores alemanes y franceses a quienes clasifica de “materialistas antropológicos”, como Georg Büchner, Gottfried Keller o los surrealistas franceses (V, p. 779, 973, 974). En su obra poética, estos autores hacen al lector sensible al *Leibraum* (al cuerpo colectivo), y la tarea de la crítica que Benjamin quiere realizar es hacer explícita esta presencia de una subjetividad colectiva, rugiente, utópica, que ha sido reprimida por la historia.

El materialismo del encuentro de Althusser y el materialismo antropológico de Benjamin pueden ser considerados como el telón de fondo sobre el cual ambos autores practican su análisis estético. Con su lectura sintomática que libera el significado latente, *reprimido*, pero al mismo tiempo *expresado* por el significado manifiesto (como en un sueño que ha de ser analizado por el psicoanalista), ambos apuntan a ubicar el lugar mismo de la posible irrupción de una nueva subjetividad más allá de cualquier efecto de desconocimiento ideológico o fantasmagórico. Reinterpretar su estética con la idea de trazar una resistencia a la “interpelación fantasmagórica” puede introducir este concepto a una dialéctica real de la subjetivación que va de la sujeción hacia la emancipación.

CONCLUSIÓN

Durante los acalorados debates políticos de la década de los setenta, Althusser se asociaba a menudo con la escuela francesa estructuralista de la “corriente fría” del marxismo, mientras que la escuela alemana, representada por Ernst Bloch (quien hiciera esa distinción) y por miembros de la Escuela de Frankfurt a quienes Benjamin era cercano, se asociaba con la “corriente cálida”. Esta polémica distinción significaba que los franceses analizaban (fríamente) las (frías) estructuras del aparato ideológico estatal con una fuerte crítica hacia la categoría del (cálido) sujeto comprendido como una construcción ideológica y burguesa (trataban de “matar” al sujeto), mientras que la escuela alemana desarrollaba una crítica de un sujeto “alienado” por el capitalismo a fin de revelar su esencia “real” (ellos trataban de “salvar” al sujeto). Si seguimos la lógica de la polémica, desde el punto de vista de los alemanes, los franceses habrían estado alienados por su categoría positivista de ciencia¹⁹, mientras que desde el punto

¹⁹ Mientras Foucault atacaba a Marcuse, Jürgen Habermas atacaba a Foucault y a los filósofos franceses por “reaccionarios”, culpables de haber matado al sujeto humanista, y oponía frente a ellos su propio sujeto “comunicacional”, impidiendo cualquier discusión con la teoría francesa. Habermas, “Vernunftkritische Entlarvung der Humanwissenschaften: Foucault”, 1989, p. 279-313.

de vista de los franceses, los alemanes se habrían encontrado bajo la mistificación de su categoría ingenua de sujeto.

Esta rígida polarización es reduccionista y contraproducente, sobre todo para Benjamin y Althusser, cuyas singulares filosofías no pueden reducirse a estas posturas caricaturizadas. Identificar a Benjamin con un humanismo enredado en una categoría del sujeto y a Althusser con un antihumanismo reactivo a cualquier subjetivación parece forzado, innecesario y anacrónico. Si uno sólo lee a los comentaristas más cercanos al primero o al segundo, a saber, Theodor W. Adorno (1990) y Alain Badiou (1998), uno se ve forzado a reconocer el “anti-subjetivismo” de Walter Benjamin y la “subjetividad sin sujeto” de Louis Althusser. La idea benjaminiana de un materialismo antropológico no está centrada en la nostalgia de un sujeto libre, transparente a sí mismo, como el cartesiano, sino que gira en torno a una dimensión utópica, poética de la historia: una subjetividad reprimida que sólo irrumpe en parte (y estéticamente), y que uno encuentra más en las *cosas* (los pasajes derruidos) que en el *sujeto*. Por otra parte, si Althusser piensa la subjetividad sin la categoría del “sujeto”, con Spinoza y contra Descartes, lo hace considerando líneas de subjetivación aleatorias y emancipadoras. El último Althusser reintrodujo explícitamente la posibilidad de la subjetivación más allá de las estructuras (una lección que su discípulo Michel Foucault no olvidará, pero reducirá al individuo singular): para el filósofo francés, hay trozos y fragmentos de subjetividades en resistencia que, colocados juntos, podrían trastocar las teleologías dominantes y crear encuentros nuevos, impredecibles, en la historia.

La principal tesis de esta propuesta es que se puede valorizar una afinidad subterránea entre Walter Benjamin y Louis Althusser, y que se la puede explicar a través de la construcción de un concepto riguroso de “interpelación fantasmagórica”, útil para la comprensión sociológica del mundo imaginario que acompaña al capitalismo (espacios comerciales, parques temáticos, *Imagining*, diseño...). Dicha construcción implica la relación crítica de ambos autores con el psicoanálisis de su tiempo, y la forma en que trataron de infundir una singular teoría del deseo sobre un marxismo reformado, heterodoxo – integrando las revoluciones epistemológicas de Freud y Lacan en sus materialismos antropológico o aleatorio. El punto de encuentro entre los filósofos no sirve sólo para comprender la lógica fantasmática de la dominación incorporada por el sujeto (la sujeción), sino también para bosquejar una posible lógica de la liberación de dicha formación subjetiva teleológica (emancipación), una nueva subjetividad que irrumpe desde una configuración antropológica y aleatoria. En relación con la estética, es posible comprender cómo ambos autores perciben una subjetividad colectiva reprimida en la obra de arte, y cómo el crítico debe intervenir en este orden para liberar las potencialidades de la subjetivación atra-

padas dentro de una conciencia mítica. El crítico puede revelar, en el contexto de un materialismo antropológico y aleatorio, nuevos encuentros, al igual que líneas de huida utópicas, es decir, nuevas subjetividades históricas por venir.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Walter Benjamin

- Benjamin, Walter (1972-1999), *Gesammelte Schriften I-VII*. Frankfurt: Suhrkamp.
— (2008-), *Werke und Nachlass. Kritische Gesamtausgabe I-XXI*. Frankfurt: Suhrkamp.

Obras de Louis Althusser

- Althusser, Louis (1959), *Montesquieu, la politique et l'histoire*. París: PUF.
— (1965a), *Pour Marx*. París: La Découverte.
— (1965b), *Lire le Capital* (dir.). París: PUF.
— (1969), *Lénine et la philosophie, suivi de Marx et Lénine devant Hegel*. París: Maspero.
— (1973), *Réponse à John Lewis*. París: Maspero.
— (1974), *Philosophie et philosophie spontanée des savants*. París: Maspero.
— (1974b), *Eléments d'autocritique*. París: Hachette.
— (1976), *Positions (1964-1975)*. París: Ed. Sociales.
— (1992), *Journal de captivité: Stalag XA, 1940-1945*. París: Stock/IMEC.
— (1993), *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*. París: Stock/IMEC.
— (1994), *L'avenir dure longtemps*. París: Stock/IMEC.
— (1994b), *Sur la philosophie*. París: Gallimard.
— (1994c) y (1995a), *Écrits philosophiques et politiques I y II*. París: Stock/IMEC.
— (1995b), *Sur la reproduction*. París: PUF.
— (1996), *Psychanalyse et sciences humaines. Deux conférences (1963-1964)*. París: Poche.
— (1998a), *Solitude de Machiavel*. París: PUF.
— (1998b), *Lettres à Franca (1961-1973)*. París: Stock/IMEC.
— (2005), “Du matérialisme aléatoire” en *Multitudes* n° 21, p. 179-193.
— (2006), *Politique et histoire de Machiavel à Marx. Cours à l'ENS (1955-1972)*. París: Seuil.
— (2008), *Sur le “Contrat social”*. París: Manucius.
— (2009), *Machiavel et Nous*. París: Tallandier.
— (2011), *Lettres à Hélène (1947-1980)*. París: Poche.
— (2012), *Cours sur Rousseau*. París: Le temps des cerises.
— (2013), *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*. París: PUF.

Otras obras citadas

- Adorno, Theodor W. (1990), *Über Walter Benjamin*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Albiac, Gabriel (ed.) (1993), *Futur antérieur. Sur Althusser. Passages*. París: L'Harmattan.
- Albiac, Gabriel (1997), *Futur antérieur. Lire Althusser aujourd'hui*. París: L'Harmattan.
- Badiou, Alain (1998), “Althusser: le subjectif sans sujet” en *Abrégé de métapolitique*. París: Seuil, pp. 67-76.
- Balibar, Etienne (1991), *Ecrits pour Althusser*. París: La Découverte.
- Beaulieu, Alain (2003), “La politique de Gilles Deleuze et le matérialisme aléatoire du dernier Althusser”, *Actuel Marx*, 34/2, pp. 161-174.
- Berdet, M. y Ebke, T. (2014), *Anthropologischer Materialismus und Materialismus der Begegnung. Vermessung der Gegenwart im Ausgang von Walter Benjamin und Louis Althusser*. Berlín: Xenomoi.
- Berdet, Marc (2013), *Fantasmagories du capital. L'invention de la ville-marchandise*. París: La Découverte.
- Berdet, Marc (2015), *Le chiffonnier de Paris. Walter Benjamin et les fantasmagories*. París: Vrin.
- Bloch, Ernst (1959), *Das Prinzip Hoffnung. Gesamtausgabe Band 5*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Bolz, N. y van Reijen, W. (1991), *Walter Benjamin*. Frankfurt: Campus.
- Bourdin, Jean-Claude (2005), “La rencontre du matérialisme et de l'aléatoire chez Louis Althusser”, *Multitudes* 21, pp. 139-147.
- Bourdin, Jean-Claude (ed.) (2008), *Althusser: une lecture de Marx*. París: PUF (esp. pp. 193-228).
- Butler, Judith (1997), “‘Conscience Doth Make Subjects of Us All’: Althusser’s Subjection” en *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*. Stanford: Stanford U. Press, pp. 106-131.
- Deleuze, Gilles and Guattari, Felix (1972), *L'anti-oedipe. Capitalisme et schizophrénie 1*. París: Minuit.
- Derrida, Jacques (1993), *Spectres de Marx*. París: Galilée.
- Derrida, Jacques (1997), *De l'hospitalité*. París: Calmann-Lévy.
- Dietenbach, Katja (ed.) (2013), *Encountering Althusser*. New York: Bloomsbury.
- Dollar, Mladen (1991), “Beyond Interpellation”, en *Qui Parle* 6/2, pp. 73-96.
- Duttlinger, C. y al. (ed.) (2012), *Walter Benjamins anthropologisches Denken*. Freiburg: Rombach.
- Foucault, Michel (1976-1984), *Histoire de la sexualité I-III*. París: Gallimard.
- Habermas, Jürgen (1989), *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp.

- Hardt, M. y Negri, A. (2006), *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*. Londres: Penguin.
- Hardwick, Jeffrey (2004), *Mall Maker. Victor Gruen, Architect of an American Dream*. U. Pennsylvania Press.
- Ibrahim, Annie (dir.) (2012), *Autour d'Althusser. Pour un matérialisme aléatoire*. Paris: Temps des cerises.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (1985), *Hegemony and Socialist Strategy*. Londres: Verso.
- Laclau, Ernesto (2005), *On Populist Reason*. Londres: Verso.
- Lindner, Burkhardt (2009), "Die "Heiterkeit des Kommunismus". Notizen zum Politischen bei Benjamin", en: *Text + Kritik 31/32: Walter Benjamin*, pp. 70-87.
- Marx, Karl (2011), *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Stuttgart: Kröner.
- Montag, Warren (2010), "The Late Althusser. Materialism of the Encounter of Philosophy of Nothing", en: *Culture, Theory and Critique 51/2*, pp. 157-170.
- Montag, Warren (2013), *Althusser and His Contemporaries*. Durham / Londres: Duke University Press.
- Moulier-Boutang Yann (2005), "Le matérialisme comme politique aléatoire", en: *Multitudes 21*, pp. 159-166.
- Tosel, André (2005), "Les aléas du matérialisme aléatoire dans la dernière philosophie de Louis Althusser", *Sartre, Lukacs, Althusser*, Charbonnier V. and Kouvélakis E. (ed.). Paris: PUF, pp. 169-196.
- Weigel, Sigrid (1992), "Passagen und Spuren des "Leib- und Bildraums" in Benjamins Schriften", en: *Leib- und Bildraum. Lektüren nach Benjamin*, dir. Sigrid Weigel. Köln: Böhlau, pp. 49-64.
- Zizek, Slavoj (1989), *The Sublime Object of Ideology*. Londres: Verso.
- Zizek, Slavoj (1999), *The Ticklish Subject*. Londres: Verso.