



Tipo de documento: Trabajo Final de Carrera de Especialización

Título del documento: Temporalidad plural : crítica ideológica del régimen temporal presentista en el tardo-capitalismo

Autores (en el caso de tesis y directores):

Carolina Ré,

Natalia Romé, tutora

Datos de edición (fecha, editorial, lugar,

fecha de defensa para el caso de tesis): 2020

Documento disponible para su consulta y descarga en el Repositorio Digital Institucional de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.
Para más información consulte: <http://repositorio.sociales.uba.ar/>

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 4.0 (CC BY 4.0 AR)



La imagen se puede sacar de aca: https://creativecommons.org/choose/?lang=es_AR



ESPECIALIZACIÓN EN ESTUDIOS POLÍTICOS

TEMPORALIDAD PLURAL

Crítica ideológica del régimen temporal
presentista en el tardo-capitalismo

LIC. CAROLINA RÉ

DNI 30.226.382 / re.carolina@gmail.com / 1558109818

DIRECTORA: DRA. NATALIA ROMÉ

Diciembre de 2019

Índice

1.Introducción.....	3
2.El problema del tiempo en la tradición materialista.....	4
2.a Marxismo y feminismo.....	8
3. Tiempo e ideología - Teoría de la ideología en Althusser.....	10
3.a Ruptura epistemológica: los albores del concepto de ideología materialista....	11
3.b. La lectura de lo ideológico.....	13
3.c. Ideología y sujeto.....	15
3.d.Ideología materialista.....	16
3.e Representación de relaciones imaginarias. Dimensión vívida de la ideología...	20
3.f El problema de la deformación.....	26
4.Temporalidad múltiple.....	28
4.a Tiempo y totalidad social.....	29
4.b. Leer la invisibilidad del Tiempo.....	33
5.Conclusiones: Tiempo, coyuntura y política.....	36
6. Bibliografía.....	43

Introducción

En los debates actuales sobre teoría política la pregunta por el tiempo aparece con fuerza y de manera extendida en la interrogación por las formas del futuro, o las por las diversas modalidades del futuro en los términos de “futuridades”. Esta pregunta se encuentra inscrita en otra más amplia en el campo de los estudios políticos, ligada a la relación entre *historia, política y tiempo*. El futuro de la política pensada desde la coyuntura ha derivado tanto en diagnósticos de un advenimiento *pos-político*, o *a-político*¹; como -desde otras vertientes teóricas- a diagnósticos que plantean ya no la “desaparición de la política” (evitando el riesgo de afirmar sociedades pos-políticas que se ligan a un “fin de la historia”), sino nuevas formas políticas que tensionan con las democracias actuales y que suponen un empobrecimiento de las formas políticas modernas.

El diagnóstico de una “desaparición de la política” en nuestra coyuntura no es más que la afirmación de una concepción dominante y homogénea sobre el tiempo de nuestro presente, como *un tiempo*, un tiempo lineal y prospectivo que implica no sólo

¹ Entre las posturas teóricas que afirman una disolución de la política en nuestra coyuntura encontramos como exponentes a J. Rancière, M. Foucault, W. Brown, entre otros. J. Rancière afirma que la política no es una condición estructural a lo social sino que la política como tal emerge cuando irrumpe la lógica igualitaria en el orden de lo dado: “hay política cuando la contingencia igualitaria interrumpe como «libertad» del pueblo el orden natural de las dominaciones” (Rancière, 1996, p. 33). De este modo, para Rancière sólo hay política cuando las lógicas de la dominación se ven “atravesadas por el efecto de la igualdad” (Rancière, 1996, p. 31). En palabras del propio autor: “Eso quiere decir que no siempre hay política. Incluso la hay pocas y raras veces” (Rancière, 1996, p. 31). Por su parte, todo el desarrollo teórico foucaultiano en torno a la noción de *gubernamentalidad* y *biopoder* conllevan a una concepción de la política que conllevan en sí la anulación de las condiciones mismas de la política. En el curso dictado en Collège de France en 1978 “Sécurité, territoire, population”, Foucault define a la gubernamentalidad como “el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esta forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene por objetivo principal la población, por forma mayor de saber la economía política, por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad” (Foucault, 2004, p. 11). Esto supone un ejercicio de las relaciones de poder tanto a nivel del individuo como lo social (incluyendo al Estado) en donde “parece que la conflictividad “pura” ya no tiene lugar. Eso corresponde también a la idea de que la forma por la cual identificamos un elemento de conflicto constitutivo de la política es siempre *indirecta*: es a través del análisis de las relaciones de poder por las resistencias que ellas inducen” (Balibar, 2013, p.161). Se desprenden entonces concepciones “agónicas” de la política (Balibar, 2013, 161) en donde se reduce la política a las relaciones de poder – y en donde el elemento constitutivo de lo político como conflictivo queda siempre mediado por el poder –, o bien una posición “apocalíptica” de la política en donde queda completamente anulada en tanto que el objeto del poder – en este caso- es la propia “vida desnuda”, implicando una sujeción-subjetivación en términos absolutos. En este mismo sentido podemos mencionar a lo desarrollado por W. Brown (2005), que siguiendo a Foucault, afirma con respecto al neoliberalismo que se produce una nueva *racionalidad* en donde toda acción queda subsumida en las tecnologías neoliberales de la eficacia y los modos emprendedores de la utilidad y la mercantilización; anulando no sólo la característica conflictiva de lo político sino también la dimensión conflictiva de lo social como constitutiva.

su detenimiento en tanto anulación de la dimensión conflictual del presente y de los acontecimientos, sino que también supone una operación ideológica dominante de aplanamiento de las múltiples temporalidades intervinientes en la articulación coyuntural bajo *una*: la cronológica.

El trabajo de la teoría crítica inaugurado por la tradición marxista nos exige como método que toda conceptualización del presente se realice en su modalidad crítica y a través de un pensamiento emplazado en la coyuntura. De allí la relación necesaria en este texto de la delimitación y definición del concepto de temporalidad histórica como crítica de las formas de simplificación temporal *presentistas* del tardo-capitalismo.

Será entonces imprescindible advertir que se produce una lucha en el problema de la *temporalidad* que pugna por el aplanamiento de las temporalidades en un tiempo ideológico del presente totalitario y absoluto en un régimen *presentista*. La producción de una conceptualidad sobre el tiempo histórico permitirá restituir la politicidad de la lucha a partir del análisis de las diversas temporalidades -articuladas desigual y jerárquicamente- que aparecen forcluidas en su manifestación ideológica.

La teoría de la ideología althusseriana constituye un punto ineludible para abordar no sólo la conformación de una experiencialidad del tiempo actual que obtura toda práctica emancipadora, sino también para otorgar nuevamente a la dimensión *conflictual* de la política un lugar destacado. Un pensamiento que en su propio desdoble se engarce con la pregunta por el porvenir y por lo común, no como obturados en un presente eterno sino como dimensiones constituyentes de la práctica política misma.

La problemática de la temporalidad y su configuración compleja nos resulta de este modo esencial para un análisis de nuestro presente, para advertir los mecanismos de articulación temporal plural que escapan a una lógica de la homogeneización y la totalización de un tiempo único, un tiempo sin política ni futuro común.

2.El problema del tiempo en la tradición materialista

La tradición teórica materialista – aún en sus diversas vertientes - sostiene una concepción del tiempo como una estructura compleja y no como un fundamento o esencia. En este sentido, se puede rastrear una pregunta por el tiempo en San Agustín, la

filosofía atomística, en Epicuro, Lucrecio, Spinoza, Marx, Bloch, Maquiavelo y Benjamin, para llegar a la teoría marxista y sus desarrollos más actuales como los de Louis Althusser.

En el pensamiento marxista la temporalidad aparece ligada al problema de la historia. La teoría de la historia en el marxismo se pregunta por la organización de los hombres en sociedad y cómo a partir de aquella se estructuran las relaciones sociales que demarcarán las diferentes épocas. De este modo, la relación entre *historia y tiempo* en el pensamiento marxista se inscribe o bien por el transcurrir histórico en tanto que sucesión de épocas determinadas o bien en relación a cómo se estructura la urdimbre de relaciones sociales y cómo se transforman. Esta segunda línea de pensamiento que complejiza la interrogación entre la conformación de una estructura social y su proceso de estructuración, abre a la problematización sobre los diversos elementos que componen un todo social, con sus diversas determinaciones, y también, temporalidades propias.

Si bien en el *Manifiesto del partido comunista*, en el Prefacio del 59' hasta en *La ideología alemana* encontramos una aproximación a una teoría de la historia que se liga a una noción de tiempo como una *sucesión de épocas* (Morfinó, 2017, p. 14), se observan los gérmenes de la pregunta por la transición entre estructuras y con ella la complejización de la noción de tiempo en el pensamiento marxista que se desarrolla esencialmente en la obra de Althusser, pero que también puede encontrarse en los textos “tardíos” de Marx (de 1850 en adelante) en donde analiza al colonialismo europeo, la independencia de Polonia, la dominación británica sobre Irlanda y en los *Grundrisse*.²

En los textos que se han denominado del “joven Marx” así como en *La ideología alemana* la temporalidad se inscribe ligada al transcurrir histórico y a través de una comparación de los avances o retrocesos históricos. En *Introducción a la Crítica de la filosofía del derecho en Hegel* el problema de la historia y el tiempo se presenta bajo la tónica de la *contemporaneidad o no-contemporaneidad* de las sociedades de Francia, Alemania e Inglaterra en relación a la concordancia entre sus presentes políticos y

² Kohan, N. en “Marx sobre nuestra América” incluye entre los textos tardíos de Marx en los que puede leerse una revisión de Marx con respecto al desarrollo del capitalismo global a la correspondencia de 1881 con Vera Zasulich, la carta al periódico ruso Anales de la Patria de 1877 y en los apuntes sobre la obra de Kovalevsky.

filosóficos (Morfino, 2017, p. 136). En este punto, el aspecto temporal se afirma en términos de avances o retrocesos temporales *en el curso de la historia*, en referencia a un tiempo que se toma de base para medir estos retardos o avances del presente. Esta problemática como avances/retrocesos históricos de un pueblo también se encuentra en los textos de Bloch. En *La herencia de nuestro tiempo* la problemática de la temporalidad histórica se aborda específicamente para explicar la formación del nazismo a partir de la hipótesis de una no contemporaneidad del presente con respecto al plano imaginario (o la contradicción entre el plano objetivo y subjetivo en términos de Bloch) (Morfino, 2017, p. 158). Ya en el Bloch de *Sobre el progreso* la noción de tiempo avanza sobre una constitución de múltiples elementos que conforman una estructura plural temporal y que rompe con una temporalidad única y lineal (Morfino, 2017, p. 158).

Por su parte, en *La ideología alemana*, también pueden observarse los elementos que ligán una teoría de la historia con el transcurrir histórico a modo de una sucesión de épocas pero ya no en relación a un tiempo que opera como base desde el cual establecer los parámetros de comparación del presente de un pueblo sino a partir de los modos que adoptan los hombres para producir los medios para su subsistencia. La formación social y su transición dependerá entonces de la forma que adopten las relaciones sociales entre los hombres, determinadas por el modo de organización para producir sus medios de subsistencia. La tónica del tiempo histórico en el pensamiento marxista a partir de *La ideología alemana* abre a nuevas interrogaciones sobre la transición entre los modos de producción y el consecuente papel de la transformación o reproducción de las relaciones sociales de producción que los sostienen.

Ya ubicados en los textos de Marx posteriores a 1850 encontramos líneas de pensamiento que serán fundamentales para el desarrollo del marxismo latinoamericano y para establecer nuevas preguntas en torno a la relación entre historia y tiempo. Los estudios marxistas en América Latina se inscriben mayoritariamente bajo la pregunta por la particularidad post-colonial de nuestros pueblos y la explotación capitalista de lo que se ha denominado “periferia”. En este punto la dominación de las colonias y la opresión de los pueblos se liga necesariamente con la tesis de un desarrollo desigual del capitalismo que inscribe en sus entrañas la pregunta por las diversas temporalidades

intervinientes en la coyuntura y en el curso de la historia, o en palabras de Aricó (1980) la pregunta por la relación entre la lucha de clases y la lucha nacional.³

Comenzando por Mariátegui, Julio Antonio Mella, Martí para arribar a los estudios de J. Aricó, M. Lowy, A. Parisi, E. Dussel, Zavaleta Mercado y posteriormente A. García Linera, A. Sánchez Vázquez, B. Bosteels, entre muchos otros pensadores, podemos destacar en todos la puesta en tensión de una linealidad progresiva del capitalismo. Esta tensión se ubica en que todos los desarrollos teóricos del marxismo latinoamericano suponen el cuestionamiento tanto de un eurocentrismo desde el cual se expande el desarrollo capitalista hacia la periferia (ubicando un centro de emanación Oriente- Occidente) así como también un desarrollo evolutivo temporal en donde el desarrollo histórico estaría dado por etapas sucesivas de la relación entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción: lo que comúnmente se ha denominado en la literatura especializada también como “modernización”.

De este modo, se pone en cuestionamiento no sólo una linealidad histórica en términos de emanación concéntrica de una esencia universal del modo de producción capitalista sino también el desarrollo teleológico de la historia de los pueblos. Desde la perspectiva que introduce el marxismo latinoamericano, se puede entonces observar que el análisis de las sociedades latinoamericanas supone una articulación de elementos históricos con diversas temporalidades que intervienen en la conformación de coyunturas específicas, y que poco tienen que ver con el despliegue de una contradicción pura entre el desarrollo de las fuerzas productivas, el desarrollo tecnológico y las relaciones de producción; sino más bien como una articulación de desajustes que operan en una lógica desigual del desarrollo del capitalismo global. Bosteels (2013, p. 13) señala este punto como una “lógica del desencuentro” en términos althusserianos, que es también lo que permite pensar los “encuentros” que establecerán tanto *la forma y modalidad* de la lucha de clases, como lo que evitará el pensamiento determinista tradicional de un futuro proyectivo, por etapas, siempre “ascendente”.

En la obra de Álvaro García Linera es interesante observar esta pluralidad de tiempos intervinientes en la conformación de la coyuntura latinoamericana a través de la

³ Aricó, J. ver *Marx y América Latina*.

consideración de lo indígena como una lógica revolucionaria que no “cuaja” o se “desencuentra” con una lógica revolucionaria marxista. (García Linera, 2008).

Esto incide no sólo para pensar la realidad latinoamericana (de ese entonces y en la actualidad) sino también para pensar la relación entre lucha de clases y emancipación, la particularidad de la conformación de los Estados-Nación en América Latina (y los gobiernos de los Estados) y el futuro y la emancipación deslindados de una proyección advenida.

2.a.Marxismo y feminismo

En particular encontramos que en el marxismo feminista la pregunta por el tiempo también se encuentra ligada a la pregunta por la historia. Desde una multiplicidad de enfoques, podemos vislumbrar un punto de encuentro en el desarrollo de estas teorías en la afirmación del sexismo y la opresión de género como fundada en condiciones materiales y no es un efecto de aquellas, lo que equivale a afirmar que el desarrollo del patriarcado es el desarrollo del modo de producción capitalista y no una “instancia cultural” o supra-estructural. De este modo, se establece un distanciamiento con respecto a todas las teorías feministas que retoman la problemática tanto desde una perspectiva puramente discursiva como desde aquellas que plantean la opresión genérica como un reflejo de las relaciones económicas.

Los desarrollos de S. Federici en este sentido establecen que las relaciones patriarcales constituyen las relaciones sociales que estructuran el modo de producción capitalista; es decir, intervienen tanto en la producción de las relaciones sociales capitalistas como en su reproducción. La pregunta por la *reproducción* no es otra que la pregunta por la *duración* de las estructuras y por el modo de advenir de otras nuevas, es decir, la pregunta por la transformación.

Para Federici el lugar por excelencia de la opresión de las mujeres se produce en la reproducción misma de las relaciones sociales capitalistas y allí también donde se estructuran las diferencias de poder en torno al género. El establecimiento de una nueva división sexual del trabajo con el advenimiento del modo de producción capitalista y el rol fundamental de las mujeres para garantizar la reproducción de las relaciones de producción capitalistas mediante la casi exclusiva función femenina de garantizar la

reproducción de la fuerza de trabajo, junto con la exclusión de las mujeres del trabajo asalariado, constituye para Federici un nuevo orden patriarcal que, como se ve, no puede pensarse con independencia del desarrollo del capitalismo. Lo que la autora llama el “patriarcado del salario”.

Los aportes de Federici (2015, 2018) establecen entonces la ligazón inescindible entre género y clase, en donde la división sexual del trabajo aparece determinando y especificando las relaciones genéricas. Este postulado es retomado posteriormente por Tithi Bhattacharya, Cinzia Arruzza, Nancy Fraser (2019) para establecer una distinción entre un “feminismo liberal” que supone la reproducción de las relaciones sociales capitalistas y un feminismo transnacional, anticapitalista y antirracista que se inscribe en el cuestionamiento de la división sexual del trabajo actual.

La estructuración del género y el orden patriarcal desde una perspectiva que lo ubica en la reproducción (y producción) de las relaciones sociales de producción capitalistas en relación a la problemática de la temporalidad, se ha abordado entonces como la articulación de diferentes temporalidades que estructuran un todo complejo de relaciones (Federici, Arruzza, Fraser, Bhattacharya). Pero también se inscribe la pregunta por el tiempo en la conformación de las relaciones sociales genéricas a través de considerar al género como una temporalidad social constituida (Butler, 1997) en donde la constitución de la identidad de género se da a partir de prácticas performativas que suponen una internalización de la norma en la repetición temporal (Butler, 1988)

El feminismo materialista establece que la determinación de las relaciones sociales de producción en la formación del patriarcado implica necesariamente una interrogación sobre las estructuras temporales (Federici, 2015, 2018, Arruzza, 2018, Fraser, 2019; Hennessy, 1993, 2000). La disputa en torno a este punto se extiende sobre el grado de determinación de las relaciones de producción en las relaciones sociales patriarcales, es decir, el clásico problema de la determinación en última instancia de la base y la superestructura y, complejizando la problemática con la teoría althusseriana, el problema de la sobredeterminación de instancias sociales y el índice de eficacia en las contradicciones (Althusser, 1968)

La sobredeterminación de las contradicciones en la conformación de una coyuntura, supone una temporalidad plural de instancias que inciden sobre la repetición

de prácticas y la conformación de las subjetividades genéricas (Butler, 2000, 2008), y afirman la necesidad de la dimensión discursiva en la conformación del todo social, que desde un punto de vista de la conformación del género, suponen la afirmación de la inseparabilidad de las relaciones sexistas y genéricas en la producción y reproducción de las relaciones de producción capitalistas (Arruza, 2018)

3. Tiempo e ideología – Teoría de la Ideología en Althusser

Observamos entonces cómo la pregunta por el tiempo aparece en el marxismo a través de la pregunta por la historia, en el marxismo latinoamericano a través de la pregunta por el desarrollo y la post-colonialidad y en el feminismo marxista a través de la problemática de la reproducción y duración de las relaciones de producción, ligando la división sexual del trabajo con las relaciones de clase. Ahora bien, en el campo de los estudios sobre la ideología, la pregunta por el tiempo puede ubicarse desde los desarrollos de Louis Althusser en *Lire le Capital* a finales de los 60's.

Sostendremos que la pregunta por lo ideológico es, a su vez, la pregunta por el tiempo; y que preguntarse por lo ideológico en relación a la temporalidad implica también un análisis de la experiencia social sobre el tiempo.

La experiencialidad del tiempo desde su ligazón con la teoría de la ideología althusseriana no supone ni un conjunto sistemático de representaciones, ni una mera abstracción o epifenómeno de las relaciones sociales de producción, sino que constituye la dimensión significativa de la vida social, una experiencialidad que lejos de ser prescindible a la totalidad social, constituye parte objetiva de la misma.

Nos parece entonces necesario delimitar qué es lo que consideramos como ideología para poder avanzar sobre la afirmación de la necesidad entre ideología y tiempo, relación que a su vez, resulta necesaria para pensar la constitución de un todo social como un complejo de elementos sobredeterminados, entre los cuales se incluyen las representaciones como elemento objetivo de lo social.

Louis Althusser constituye una referencia ineludible en el campo de los estudios marxistas a la hora de abordar lo ideológico. Si bien su teoría de la ideología aparece a lo largo de su obra, se condensa en *La revolución teórica de Marx* (1967), *Para leer El Capital* (1969), *Ideología y Aparatos ideológicos de Estado* (1970) y el texto publicado

póstumamente *Sobre la reproducción* (2011) que incluye el artículo de los AIE, *Filosofía como arma de la revolución* (1968), *La soledad de Maquiavelo* (1998), *Iniciación a la filosofía para no filósofos* (1975), *Freud y Lacan* (1996), para mencionar algunos.

Reverberancias de la obra de Althusser en torno a la teoría de la ideología se encuentran en autores como Michel Pecheux en su teoría materialista del discurso, Etienne Balibar en los desarrollos para pensar la noción de ciudadanía y la relación entre ideología y política, Teresa de Lauretis, Judith Butler, en torno a la problemática del género y la teoría feminista, en el campo de los estudios culturales Stuart Hall y Fredric Jameson,

Althusser (1968) afirma que la ideología es una estructura de relaciones compleja que asegura la reproducción (transformación, agregamos con Pecheux) de las relaciones sociales de producción, a través de configurar no sólo las formas subjetivas de una coyuntura, sino el *modo* que adquiere el lazo el social entre los hombres y mujeres, el *modo* en que viven su mundo, el *modo* en que aprehenden cómo las cosas “son”. La ideología, por tanto, es una instancia constitutiva de lo social.

3.a Ruptura epistemológica: los albores del concepto de ideología materialista

Althusser en *La revolución teórica de Marx* (1967) establece una distinción entre los textos de Marx a partir de lo que considera una ruptura en su pensamiento con respecto a cómo concebir la historia y la política. Dicha distinción establece un primer grupo de textos de Marx en donde la fundamentación se estructura en torno a la esencia del hombre – ya sea esta la razón o la libertad, ya sea esta una esencia *comunitaria* –, y otro grupo de textos a partir de 1845 que rompen con una noción idealista del hombre en tanto que se distancian de la esencia humana como fundamento de la historia y de la política.

Esta ruptura de Marx con la “naturaleza humana” (Althusser, 1967, p.188) implica un corte epistemológico que funda una nueva problemática, con nuevos conceptos y un nuevo método; es decir, una nueva teoría – el materialismo histórico – y una nueva filosofía – el materialismo dialéctico de la *praxis* – (Althusser, 1967, p. 189).

El cambio de problemática en Marx se basa en un desplazamiento teórico que supone dos operaciones en el mismo movimiento: una demarcación de lo que lo teórico es y la consideración de lo teórico como una contraposición (compleja) a lo ideológico. De este modo, en el mismo movimiento Marx funda una nueva teoría de la historia y abandona los postulados idealistas (humanistas) en tanto que ideológicos.

El abandono de los postulados idealistas a partir de 1845 con *La ideología alemana* nos permite observar la operación de desplazamiento que también se produce con respecto al concepto de ideología. Si en los primeros textos de Marx la ideología estaba ligada a representaciones de la conciencia que determinaban el ser de la especie – la esencia de los hombres –, en *La ideología alemana* la ideología está determinada por las relaciones sociales de producción.

Una cuestión a destacar es que si bien la ideología está determinada por el proceso de *vida real de los hombres*, lo ideológico implica un conjunto de ideas y representaciones que constituyen un *eco*, un *reflejo* de lo real.

Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. Es decir, no se parte de que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado ° imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida. También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales. La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. (Marx y Engels, 1845, p. 26)

Esta *sublimación* de lo ideológico por lo material habilita a lecturas de la *inversión* de las representaciones con respecto a la materialidad del proceso histórico efectivo o a afirmaciones sobre la inexistencia de la historia de lo ideológico (en tanto que su historia es la de la producción e intercambio material que realizan los hombres).

La noción de ideología ligada a *ecos*, *reflejos*, *sublimaciones*, *inversiones de la conciencia*, es puesta en cuestión por la teoría de la ideología que desarrolla Althusser.

En el proceso de lectura de la obra de Marx *La ideología alemana* es definida por Althusser como una “obra de ruptura” (Althusser, 1967, p.26-27). Ésta opera como punto de inflexión y de pasaje entre los textos ideológicos y los textos científicos de Marx –ubicados como los textos de un joven Marx inscriptos en una filosofía idealista y los textos de un Marx maduro que se nuclean en *El Capital* -.

De este modo, Althusser encuentra en *La ideología alemana* los elementos para la producción de una teoría materialista de la ideología, pero también los elementos sobre los cuales debe distanciarse.

3.b. La lectura de lo ideológico

La teoría de la ideología althusseriana retoma el “cambio de problemática” (Althusser, 1967, p. 65) que realizan Marx y Engels en *La ideología alemana* con respecto a la filosofía hegeliana.

La ideología como concepto materialista supone la inscripción material de la producción de las ideas y las representaciones. Las determinaciones de las condiciones materiales para la producción de las ideas es claramente uno de los desplazamientos fundamentales en torno a lo ideológico. Ahora bien, Althusser realiza un *nuevo desplazamiento* con respecto a esta noción de lo ideológico que complejiza el análisis del proceso de producción de las ideas, mitos, representaciones y valores, que consiste en la afirmación de lo ideológico como necesario para la vida social, con una historia y determinaciones propias.

Lo ideológico no sólo supone un *eco*, *reflejo*, o una *sublimación* sino que posee una historia propia – que no es la misma historia de las relaciones sociales de producción – sino que conceptualmente su oposición ya no se instituye en torno a lo real sino a lo científico. La distinción de lo ideológico no es con respecto a lo real sino que supondrá una distinción entre prácticas: *práctica ideológica*, *práctica científica*, *práctica política*... La ideología, de este modo, tendrá una función *práctico-social* por oposición a una función de producción de conocimientos de la práctica científica.

La distinción entre las modalidades de las prácticas – función práctico-social para lo ideológico, función de conocimiento para lo científico- es lo que evitará a su vez el falso reconocimiento de lo ideológico como una práctica teórica. Es decir, reconocer

la función práctica de la ideología es para Althusser afirmar la distinción entre la producción de conocimientos como una práctica científica y teórica que implica en el mismo movimiento rechazar al humanismo como práctica ideológica. “El anti-humanismo teórico tiene por corolario el reconocimiento y el conocimiento del humanismo mismo como ideología” (Althusser, 1967, p. 190).

La distinción entre las prácticas ideológicas y científicas (entre el humanismo y el anti-humanismo teórico) supone el mismo desplazamiento que realizaron Marx y Engels con respecto al idealismo alemán. El abandono de una explicación humanista – ideológica- como punto de partida de la teoría implicó el pasaje hacia otro objeto de conocimiento: la propia práctica de los hombres como constitutiva de la historia.

En ese cambio de objeto la ciencia se ocupa de la producción de conceptos – y el problema entonces recaería en la utilización de “conceptos humanistas” (paradoja en sí misma ya que si son humanistas no son conceptos en tanto ideológicos) – y la ideología en su función *práctico-social* demarca el modo por la cual los hombres se inscriben en una estructura social y asumen su lugar en las relaciones sociales de producción, funcionando como un operador de adecuación/inadecuación de los hombres con sus condiciones materiales de existencia.

Lo ideológico permite entonces destacar al *modo* específico que adquiere el lazo social en una coyuntura determinada. Es decir, cómo los hombres asumen su lugar en la estructura y se representan y significan su lugar en el mundo. La adecuación/inadecuación de los hombres y mujeres a las relaciones sociales en las cuales se inscriben no funciona a la manera de un comando informático sino que precisamente es el pasaje – obligado – del repliegue de la estructura por lo imaginario. Es el lugar – procesual- en donde adquirirá *forma* el entramado de las relaciones sociales entre los hombres, entre ellos mismos y para consigo mismos, dando forma a las diferentes subjetivaciones. Sin poder prescindir del componente afectivo, deseante e imaginario de este entramado.

3.c. Ideología y sujeto

No nos detendremos en este punto en este trabajo en particular⁴, pero otra de las funciones de lo ideológico es precisamente la constitución de los sujetos en tanto que tales. Althusser afirma “La Ideología interpela a los individuos en cuanto sujetos” (Althusser, 2011, p. 227). En este proceso de interpelación ideológica se produce el movimiento de conformación del sujeto y la identificación del mismo. Se le otorga al sujeto la red de verdades evidentes con las cuales se identifica. Porque en la ideología, las preguntas que pueden ser realizadas, ya conllevan la propia respuesta.

El sujeto es “llamado a la existencia” por el mecanismo de la interpelación ideológica, lo cual implica en primer término una distinción (analítica) entre individuo y sujeto. Como bien afirma Pecheux (2014) la ideología como estructura, la Ideología con mayúsculas, o la Ideología en general para Althusser, no interpela sujetos ya constituidos sino a individuos.

El sujeto es *siempre ya* sujeto en el curso de la historia. Lo que implica una imposibilidad de pensar un “individuo no-sujeto”, ubicado “en un antes” de la interpelación ideológica. El proceso de interpelación ideológica solo puede ser pensado en un escenario ficcional que muestre un proceso retroactivo de constitución. Un *tropo*, en palabras de Butler en *Mecanismos psíquicos del poder* (1997), en donde el sujeto “que se da la vuelta” en la interpelación se constituye en el sujeto “que ya era”. Es precisamente en este tropo en donde se da la identificación y el mecanismo por el cual el sujeto se reconoce como evidencia de sí: “Si, yo soy yo”.

El efecto de sentido de la *evidencia del sujeto como yo* no sólo que da por sentada su identificación consigo mismo “yo soy único e irrepetible”, sino establece la cifra de un pensamiento estructurado en la *persona* que comanda su propio destino y elige “libremente” sus prácticas y sus ideas. Para finalizar, podemos pensar esta evidencia del sujeto como efecto de sentido a través de la hermosa metáfora que

⁴ Para mayor desarrollo sobre este tema ver: - RÉ, C., *El lugar del sujeto*, Buenos Aires, FSOC-UBA, 2017; - AA.VV., CALETTI, S. (comp.), *Sujeto, política, psicoanálisis*. Buenos Aires, Prometeo, 2011; - AA.VV., CALETTI, S. y ROMÉ, N. (comp.), *La intervención de Althusser hoy. Revisiones y debates*, Buenos Aires, Prometeo, 2011; - AA.VV., CALETTI, S., ROMÉ, N. y SOSA, M. (comp.) *Lecturas de Althusser. Proyecciones de un campo problemático*, Buenos Aires, Imago Mundi, 2011.

recuerda Pecheux del Barón de Munchhausen que se levantaba a sí mismo desde su cabellera, o algo más contemporáneo, las famosas pinturas de Escher.

3.d. Ideología materialista

El desplazamiento que realiza Althusser para producir una teoría de la ideología materialista no es más que la propia operación de lectura que propone en *Para leer el Capital* (1969). Una lectura *sintomática* (Althusser, 1969, p. XX) que permita cambiar “completamente los términos del problema” (Althusser, 1969, p. 29), que habilite a

(...) formular la *pregunta* no enunciada, enunciando simplemente el concepto presente en los vacíos de la *respuesta* bajo una forma no enunciada, presente en esa respuesta hasta el punto de producir y hacer aparecer en ella sus mismos vacíos, como los vacíos de una presencia (Althusser, 1969, p. 28)

La *lectura sintomática* implica no sólo un distanciamiento de la demarcación de las presencias y ausencias, lo que es factible de ser visto o no visto, sino que además implica un doble movimiento: el establecimiento *de la relación* entre lo visible y lo invisible y el establecimiento de que es efectivamente esta relación la que estructura lo invisible como un *efecto necesario* de lo visible.

En el terreno de lo ideológico, el *desplazamiento en el terreno, pero en el mismo lugar* (Althusser, 1969, p.33) que supone la lectura sintomal para hacer visible las relaciones que estructuran lo visible y lo invisible de un campo problemático (valga la redundancia), se da en relación a la pregunta por la necesidad de lo ideológico en una estructura, pero además, en torno a cuáles son los términos en los que se configura esa necesidad. Althusser en este punto afirma que la ideología es una estructura de relaciones compleja que asegura la reproducción (transformación, agregamos con Pecheux) de las relaciones sociales de producción, a través de configurar no sólo las formas subjetivas de una coyuntura, sino el *modo* que adquiere el lazo social entre los hombres y mujeres, el *modo* en que viven su mundo, el *modo* en que aprehenden cómo las cosas “son”.

Dice Althusser en *Marxismo y Humanismo* que “muy esquemáticamente” (Althusser, 1967, p. 191) una ideología puede pensarse como un

(...) sistema de representaciones (imágenes, mitos, ideas, conceptos, según los casos) dotados de una existencia y de un papel histórico en el seno de una sociedad dada. (Althusser, 1967, p. 191)

Esta primera aproximación que delinea Althusser nos introduce a un concepto de ideología en su espesor material, objetivo y necesario de lo social. Las representaciones, mitos, etc. no suponen una pura abstracción, un conjunto de ideas deslindado de la realidad histórica en las cuales se inscriben, o una especie de “solipsismo de ideas”. Es un sistema de representaciones, insertos en prácticas, en rituales, un sistema de representaciones objetivo que se inscribe en una coyuntura concreta, en una sociedad dada y que tiene por función un papel histórico específico.

Es de este modo que se opera un distanciamiento con respecto a una noción de lo ideológico como un conjunto de ideas, como una abstracción que se limita a interpretar una realidad dada. Un “cambio de conciencia”, un cambio en el sistema de ideas para pensar el mundo que nos rodea como puntapié de transformación de lo existente, dejaría entonces intactas las relaciones que establecen los hombres entre sí, los modos en que se estructuran esas relaciones y sus prácticas específicas.

La objetividad de las representaciones, y nosotros podríamos agregar, de la dimensión que estructura la significación en una sociedad, no funciona como un suplemento de la formación social a la cual pertenece, es constitutiva de la sociedad misma. Es una instancia necesaria de la vida social. Toda sociedad posee para sí y ante sí un sistema de representaciones objetivado con los cuales aprehendemos el mundo, un sistema de representaciones que lejos de ser un reflejo de la realidad, o ideas que emanan como la formación de una conciencia, forman parte objetiva de la realidad de una sociedad determinada como *prácticas*, prácticas ideológicas que poseen una función *activa* en las relaciones sociales de un modo de producción determinado. Las relaciones ideológicas organizan prácticas, intervienen materialmente en la producción de sentido.

Las representaciones por las cuales las mujeres y los hombres otorgan sentido a su mundo operan objetivamente en tanto que también participan en la estructuración de las relaciones sociales de producción en un modo de producción específico. La ideología posee una dimensión activa en las relaciones sociales dadas a partir de producir una naturalización de las representaciones y significaciones dominantes en torno a *lo que es*, en torno a *lo evidente* en tanto que tal. Proceso de naturalización y

cristalización de sentido que no se da sin luchas ni tensiones, y proceso que, opera de manera inconsciente para los sujetos: “se imponen como *estructuras* a la inmensa mayoría de los hombres, sin pasar por su “conciencia”” (Althusser, 1967, p. 193)

Ahora bien, este proceso por el cual se naturaliza un sistema de representaciones (imágenes, mitos, conceptos, etc.), que aparecen como evidentes y se presentan a sí mismas como lo que las cosas son, *es necesario*.

Es necesario aún para la clase dominante misma, que se inscribe en este proceso de cristalización del sentido del mundo, no como prestidigitador sino como *efecto* de este mismo proceso. La clase dominante se constituye como clase dominante misma en el proceso de la lucha de clases, y constituye la ideología dominante, no como instrumento o sistema de dominación, sino a partir de que este sistema de representaciones *es su propio sistema de aprehensión del mundo*; estructura inconsciente de representaciones que establece que las clases acepten “como real y justificada su relación vivida con el mundo” (Althusser, 1967, p. 195). La relación de los sujetos con la ideología, por tanto, no es “instrumental”. No la supone una herramienta con la cual se domina o se perpetúan determinadas acciones, sino que en todo caso es un “instrumento” de acción reflexiva sobre la historia en tanto que parte necesaria de las relaciones del todo social, en su intervención, modificación y también, reproducción.

Tampoco lo ideológico supone una “superficie” que pueda ser extraída de la conformación de lo social – como una instancia “ilusoria”- , o un concepto por el cual establecer grados de fidelidad con respecto a la realidad – concordancia o discordancia con la representación de la realidad-.

La forma en la cual los hombres y mujeres aprehenden el mundo, por más “ilusoria” o “fantasmática”, no deja de ser necesaria; como tampoco deja de ser necesaria la dimensión –ideológica- por la cual se establece la ilusión de que *las cosas son lo que son*.

Es en este sentido en que Balibar lee al fetichismo de la mercancía: la ilusión ideológica es la forma que adquieren las relaciones sociales.

Ahora bien, el fetichismo no es un fenómeno subjetivo, una percepción falseada de la realidad, como lo serían, por ejemplo, una ilusión óptica o una creencia supersticiosa. Constituye antes bien la manera en que la realidad (una cierta forma o estructura social) no puede dejar de aparecer. Y esa "apariencia" activa (a la vez Schein y Erscheinung, es decir, un embuste y un fenómeno) representa una mediación o función necesaria sin la cual, en condiciones históricas dadas, la vida de la sociedad sería sencillamente imposible. Suprimir la apariencia es abolir la relación social. (Balibar, 2017, p. 69)

De este modo, uno de los primeros efectos ideológicos en una sociedad es la invisibilización de las propias condiciones de producción de lo ideológico y de la afirmación de lo ideológico como necesario. La construcción de la "ilusión ideológica" y el proceso por el cual se "finge esconder" una dimensión que está a la vista, también es la construcción de una "ficción" que da cuenta de la verdad. Así como en Lacan, la construcción del yo es el efecto del proceso ilusorio de unificación y afirmación de la conciencia, producto de la verdad del sujeto del inconsciente.

Althusser afirma:

Las sociedades humanas secretan su ideología como el elemento y la atmósfera misma indispensable para su respiración, a su vida histórica. Solo una concepción ideológica del mundo pudo imaginar sociedades sin ideologías. (Althusser, 1967, p. 192)

Lo que "secretan" las sociedades es la propia necesidad de la ideología, la instancia de lo ideológico como constitutivo de toda sociedad. Este efecto de "ocultamiento", de secretar las condiciones de necesidad de la ideología configura las operaciones de construcción de *lo evidente*. El efecto de *naturalización de lo que es*. "Es así". "Así sea". La ideología por excelencia naturaliza las relaciones vividas como "las cosas mismas" en un procedimiento inconsciente, que es precisamente lo que garantiza su funcionamiento.

La ideología es para Althusser este elemento necesario de toda sociedad así como lo es la "atmósfera indispensable para su respiración" (Althusser, 1967, p. 192) para los seres humanos.

3.e Representación de relaciones imaginarias. Dimensión vívida de la ideología

En “*Sobre la reproducción*”, libro que se publica póstumamente en el 2011 pero que reúne manuscritos de Althusser que se estiman escritos durante 1969, complejiza este primer acercamiento que ofrecimos a una noción materialista de la ideología y afirma que es la “representación imaginaria de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones materiales de existencia” (Althusser, 2011, p. 220).

Todo el punto aquí recae en el objeto de la representación. Lo que se representa en la ideología no es ni la representación de las condiciones materiales de existencia, ni la relación de los hombres con sus condiciones de existencia, sino que se representa *el modo* en que los hombres y mujeres *viven su relación* con sus condiciones materiales de existencia.

En la ideología, los hombres expresan, en efecto, no su relación con sus condiciones de existencia, sino *la manera* en que viven su relación con sus condiciones de existencia: lo que supone a la vez una relación real y una relación “vívida”, “imaginaria”. (Althusser, 1967, p 193-94).

No me represento “el mundo como es”, sino que lo que me represento es una relación imaginaria con el mundo, desechando de este modo, todo el problema de la adecuación de la representación o de la deformación.

La representación del mundo como la representación de la relación imaginaria implica abrir una brecha hacia toda la problemática sobre la significación, barriendo con toda la inscripción nominalista de la representación en donde es factible establecer una representación punto a punto con *la cosa*. O dicho de otro modo, en donde la correspondencia entre la identidad de la cosa y su representación puede ser planteada.

La ideología entonces, lejos de constituir un sistema de representaciones de las relaciones sociales reales, representa la relación imaginaria que los hombres sostienen con su mundo. Lo imaginario en Althusser, hace referencia a la experiencia vívida de los hombres con su mundo, a cómo los hombres viven de manera imaginaria su lugar en la estructura, cómo significan sus prácticas. Esto necesariamente tiene que ver más con una carga afectiva, un matiz, un tono, o una “iluminación” como dirá Althusser en *Para Leer el Capital* cuando recupera a Marx para pensar el concepto de la sobredeterminación. Los hombres *viven* las relaciones sociales de una sociedad

determinada como una forma, una estructura, que se presenta como una imagen cargada afectivamente: nostálgica, conformista, revolucionaria, alegre, triste, desesperada...

(...) los hombres viven sus acciones, referidas comúnmente por la tradición clásica a la libertad y a la “conciencia”, en la ideología, a través y por la ideología, en una palabra, que la relación “vívica” de los hombres con el mundo comprendida en ella la Historia (en la acción o inacción política), pasa por la ideología, más aún, es *la ideología misma*. (Althusser, 1967, p. 193)

Las acciones de los hombres “se viven en la ideología”, estableciendo que la relación que los hombres tienen con sus prácticas y su mundo mismo se da, inevitablemente para Althusser, a través de la ideología. La ideología es “su mundo mismo” (Althusser, 1967, p. 193) en tanto que la relación “con las cosas” es inevitablemente vívida y en tanto que lo que se vive como “el mundo mismo” es precisamente *un modo* de representación de la relación imaginaria con lo real.

La naturalización de esta representación imaginaria – de una relación imaginaria – como “el mundo mismo”, la cristalización y estabilización de este sistema de representaciones específico como significaciones particulares, dadas y evidentes; es la característica propia de lo ideológico. La ideología establece para sí una relación de inmediatez y transparencia con respecto a la concepción del mundo para los hombres y lo que el mundo “es”, operando una simplificación y “ocultamiento” de su propio funcionamiento.

Pero retomando lo que desarrollamos anteriormente, este “ocultamiento” del proceso por el cual una determinada representación del mundo se presenta como “lo que es”, es necesario para el funcionamiento de todo complejo social. Los hombres no “viven” el desarrollo de las fuerzas productivas que entran en contradicción con las relaciones sociales de producción, para decirlo de forma tosca, sino que experimentan de forma angustiante el desempleo o sostienen esperanzadamente un trabajo para cobrar un salario y sobrevivir, o felizmente aseguran trabajar de lo que aman.

Lo que se representa entonces, es este modo –social- de vivir, esta relación imaginaria con las condiciones de existencia. Y esta relación *de los hombres con su mundo*, ideológica, posee dos características fundamentales para Althusser: es inconsciente y es compleja.

La ideología concierne, por lo tanto, a la relación *vivida* de los hombres con su mundo. Esta relación que no aparece como “consciente” sino a condición de ser inconsciente, de la misma manera, da la impresión de no ser simple sino a condición de ser compleja, de no ser una relación simple sino una relación de relaciones, una relación de segundo grado. (Althusser, 1967, p. 193)

La alusión a la “complejidad” de la relación de los hombres con su mundo está dada para Althusser en tanto no es una relación “de un solo cauce” sino que es una relación de relaciones. Esta complejidad en el vínculo de los hombres con su mundo, ya no como una relación simple sino como una “relación de relaciones”, es lo que Althusser llamará una relación “de segundo grado”. Relación de segundo grado porque implica un entramado de relaciones reales e imaginarias, y es precisamente esta unidad de relaciones, lo que los hombres se representan en la ideología.

En la ideología los hombres expresan, en efecto, no su relación con sus condiciones de existencia, sino la manera en que viven su relación con sus condiciones de existencia: lo que supone a la vez una relación real y una relación “vívica”, “imaginaria”. La ideología es, por tanto, la expresión de la relación de los hombres con su “mundo”, es decir, la unidad (sobredeterminada) de su relación real y de su relación imaginaria con sus condiciones de existencia reales. En la ideología, la relación real está inevitablemente investida en la relación imaginaria (Althusser, 1967, p. 194)

Relación de segundo grado porque es una representación de una relación de relaciones, de una unidad sobredeterminada entre la relación real y la relación imaginaria de los hombres con su mundo. Y que solo es distinguible analíticamente la especificidad de las relaciones ya que la relación real está investida por la relación imaginaria.

Insistimos entonces, ni la relación es una relación “directa” de los hombres con sus condiciones de existencia – no hay forma de no *experimentar* esa relación, es decir, de no *vivir* esa relación *de determinada forma*, entramadas allí las relaciones imaginarias- ni la representación de lo ideológico es la representación de lo que la cosa es, sino precisamente la relación *vívica, imaginaria, cargada afectivamente* de los hombres con las cosas.

La ideología más que un sistema de representaciones, es la **organización** de las relaciones vividas de los hombres **en** un sistema de representaciones dado en una sociedad dada.

La operación dominante por excelencia es la de la *estabilización y naturalización como evidente* de este sistema de representaciones, presentarlo como único y homogéneo, saldando con un proceso de presentación de completitud las fisuras que pudieran emerger en las pugnas por la constitución de las representaciones y significaciones.

Este proceso de organización de las relaciones vividas de los hombres en un sistema de representación dominante es lo que inscribe a los hombres en un *lazo social determinado*. Es lo que les otorga un vínculo específico entre sí en una coyuntura concreta. Y esta función específica de lo ideológico en Althusser muestra como la ideología no funciona a manera de un “solipsismo de las ideas”, en donde se establecen sistemas de ideas individuales, sino que por el contrario son sistemas de representaciones sociales que funcionan en estructuras sociales dadas como procesos estructurantes (no sin fisuras, ni contramarchas).

Ahora bien, este proceso de organización de las representaciones, de producción y estabilización de significaciones por las cuales aprehendemos nuestro mundo y a nosotros mismos es “profundamente inconsciente” (Althusser, 1967, 193).

Las prácticas ideológicas de los sujetos se suceden sobre estructuras inconscientes, operan sobre el desconocimiento de las relaciones sociales en las cuales están insertas. “Prácticamente”, es decir, en la práctica efectiva, funciona un desconocimiento práctico de las relaciones sociales en las cuales los sujetos están inscriptos; funciona un desconocimiento que reproduce las condiciones de su sujeción (y subjetivación).

Pero este “desconocimiento”, que continúa operando aun cuando funciona de manera reflexiva para el sujeto, no solo actúa sobre las acciones sino que con-forma su conciencia, establece la *forma* de su conciencia como efecto ideológico. La estructura inconsciente demarca la forma conciencia como efecto de este proceso de organización de representaciones sociales. Lo que el sujeto “no sabe” en lo ideológico no es

solamente que está inscripto en sus acciones en relaciones sociales que lo exceden, sino que la ideología establece la cifra de su pensar. La forma que adquiere su consciencia, el modo de sus pensamientos, la práctica de su pensar, es toda ella, efecto de un proceso ideológico estructurado sobre el inconsciente, y también sobre la historia.

En la *conformación* de la *forma* consciencia es en donde opera la articulación del inconsciente y la historia, y por sobre lo que opera el “desconocimiento”. Un desconocimiento que es fundante en tanto que es estructurante y en tanto que establece a su vez, las condiciones del proceso de “ocultamiento ideológico” –necesario - de este proceso y sus condiciones de producción. El desconocimiento de los hombres es fundante ya que supone un desconocer algo que nunca que supo, la estructuración de la propia *forma*.

En la Ideología los hombres toman consciencia de su lugar en el mundo y en la historia (retomando a Marx), en seno de esta inconsciencia ideológica los hombres llegan a modificar sus relaciones vívidas con el mundo y a adquirir una nueva forma de inconsciencia ideológica que se llama consciencia. (Althusser, 1967, p. 193)

La consciencia aparece en Althusser como el lugar constitutivamente ideológico, una estructura específica, socialmente anclada, producto de estructuras inconscientes y determinaciones sociales, que nos son a los mortales completamente inaccesibles. Y he aquí la hiancia del sujeto. Porque el par de lo sabido – no sabido se juega del lado de la consciencia. De la consciencia como efecto ideológico de un proceso de articulación de la estructura inconsciente y de las determinaciones históricas.

Los mecanismos por los cuales se estructura “lo sabido y no sabido” son profundamente inconscientes. No somos “conscientes” de la operación representacional por la cual organizamos simbólicamente nuestra relación con el mundo, lo que “no sabemos” es que las representaciones que operan sobre nuestras prácticas están investidas con determinadas *formas, valoraciones, modos, acentos...* Lo que se desconoce entonces, es el mecanismo fundante por el cual nuestras prácticas están necesariamente cargadas de significación, y así entonces, la propia constitución de las relaciones sociales en las cuales nos inscribimos.

La ideología es un juego de estructuras en articulación que configuran la forma y el modo por el cual actuamos, pensamos, experimentamos el amor y la tristeza, y que

además, nos constituye como sujetos. Nos otorga las garantías de reconocimiento como sujetos en la configuración significativa de un *efecto-sujeto-ideológico*.

Este juego de estructuras implica una articulación diferencial entre formaciones ideológicas e inconscientes que configuran el efecto *sujeto ideológico* y el *efecto inconsciente*. Althusser se encarga en múltiples ocasiones en *Tres notas para una teoría de los discursos* de aclarar que esta articulación no es a modo de una génesis sino a modo de intentar pensar la especificidad de esta articulación y sus efectos.

Desearía postular la siguiente proposición: la interpelación como sujetos ideológicos de los individuos humanos produce en ellos un efecto específico, el *efecto inconsciente*, que permite a los individuos humanos asumir la función de *sujetos ideológicos*. Esta tesis no se presenta en forma de una *génesis* (...) Se trata 1) de comprobar la existencia de un efecto inconsciente que constituye una estructura autónoma y 2) de pensar la articulación de esta estructura sobre la estructura de lo ideológico. (Althusser, 1996, p. 122)

El inconsciente ““funciona” masivamente con lo ideológico (en el sentido en que se dice de un motor que “funciona con gasolina”)” (Althusser, 1996, p. 123) así como “la ideología es profundamente inconsciente, aun cuando se presente bajo una forma reflexiva” (Althusser, 1967, p. 193).

El acoplamiento de la estructura significativa y la estructura inconsciente, no disipa su efectividad y la producción de sus efectos, aun en una forma de consciencia reflexiva “desmitificadora” o que pretenda “develar” lo oculto detrás de las formas ideológicas. En primer término, porque *detrás* de las formas ideológicas no hay nada oculto. No hay relaciones sociales de explotación reales representadas de manera mistificada *en lo ideológico*. Tal como puede leerse en el desarrollo que realiza Marx en *El Capital*, el *secreto* de la mercancía en el capitalismo es su forma misma. En este caso, la forma que adquieren los sistemas de representaciones que estructuran nuestras prácticas.

La estructura de representación opera como estructurante de nuestro pensamiento, no como el contenido del pensamiento. Y esta estructura implica un desconocimiento estructural del propio sujeto. Un desconocimiento fundante de estas estructuras que se posan sobre lo inconsciente “sin pasar por su consciencia” (Althusser, 1967, p. 193). Sin pasar por la consciencia no el sentido de que no se puede reflexionar

sobre el propio pensamiento, sino en alusión a que la matriz de sentido opera en el desconocimiento de su propia producción. Un desconocimiento fundante, que no puede ser “sabido” en el orden de lo consciente. Porque la consciencia, así como es un producto de lo inconsciente desde Freud, es un producto ideológico desde Althusser.

3.f El problema de la deformación

Para volver un poco sobre este punto, el pasaje por una estructuración inconsciente en articulación con lo ideológico y la complejidad de la relación que “los hombres mantienen con su mundo” (y su representación), hace imposible pensar a la ideología como un “sistema coherente de ideas” a ser adherido “en plena consciencia”. La relación de los sujetos con la ideología no es *instrumental*. La ideología no funciona como “herramienta” de los hombres y mujeres para un determinado fin.

En esta sobredeterminación de lo real por lo imaginario y de lo imaginario por lo real, la ideología es, por principio, activa, y refuerza o modifica las relaciones de los hombres con sus condiciones de existencia, en esa misma relación imaginaria. De ello se deriva que esta acción no puede ser jamás puramente *instrumental*: los hombres que se sirven de una ideología como un puro medio de acción, una herramienta, se encuentran prisioneros en ella y se preocupan por ella en el momento mismo en que la utilizan y se creen sus dueños. (Althusser, 1967, p. 194)

La relación de los sujetos con su ideología no es “exterior y lúcida de utilidad o astucia pura” (Althusser, 1967, p. 194). La ideología es la estructura que no sólo permite “actuar sobre otros” sino “actuar sobre sí”, estructurando el propio pensamiento *de lo consideramos que es (justo, bueno, deseable, etc.)*

En realidad, la burguesía debe creer en su mito antes de convencer a los otros, y no solamente para convencerlos, ya que lo que ella vive en su ideología es *esa* relación imaginaria con sus condiciones de existencia reales, que le permiten a la vez actuar sobre sí (darse la conciencia jurídica y moral y las condiciones jurídicas y morales del liberalismo económico) y sobre los otros (sus explotados o futuros explotados: “los trabajadores libres”) a fin de asumir, cumplir y soportar su papel histórico de clase dominante. (Althusser, 1967, p. 194)

Es decir, la clase dominante vive sus condiciones materiales de existencia, su relación real (el derecho capitalista liberal) investida de la relación imaginaria (todos los hombres son libres, también los trabajadores libres de vender su fuerza de trabajo).

Con este concepto de ideología se cae por su propio peso entonces tanto una teoría instrumental como una teoría de la deformación ideológica, una concepción de la ideología que calza o no con la realidad en sus representaciones, que da cuenta – o no – de la exactitud de estas relaciones reales de los hombres con su mundo. Porque hay una deformación, si se quiere, constitutiva, en la propia relación de los hombres con su mundo a través del componente imaginario. Lo que estaría “deformado” no es la representación en tanto a su objeto, sino el propio objeto de la representación. La distorsión de la relación con los hombres con su mundo es constitutiva porque es necesaria, así como la dimensión ideológica es necesaria para la vida práctica y social. Lo ideológico es una distorsión que la vida social requiere para su existencia, en tanto que organiza la manera de ser de los hombres y mujeres en el mundo.

Para dejar en suspenso el lenguaje de la causa, hay que postular la tesis de que es la naturaleza imaginaria de esta relación la que sostiene toda la deformación imaginaria que se puede observar (si no se vive en su verdad) de toda ideología (Althusser, 2011, 222)

El problema es pensar en la “causa” de la deformación imaginaria, como si encontrando la causa pudiéramos extraer la “deformación” en la representación, cuando de hecho lo deformado no es la representación sino la relación de los hombres con sus condiciones de existencia. La necesidad de una “trasposición imaginaria” en sus condiciones materiales de existencia para representarse estas condiciones (Althusser, 2011, p. 221).

Cuando Althusser enfatiza es que es la relación misma que mantienen los hombres con su mundo lo que está deformado, pueden leerse dos operaciones: 1) no se puede “extraer” la deformación ya que es la forma misma de la relación que los hombres sostienen con sus condiciones reales y 2) la pregunta se desplaza: ya no es por la “causa” de la representación, sino por la forma en que los hombres y mujeres se relacionan con su mundo. La pregunta es por la investidura imaginaria de las relaciones reales.

Es esta relación la que está en el centro de toda representación ideológica, esto es, imaginaria del mundo real. Es en esta relación donde se encuentra contenida la “causa” que debe dar cuenta de la deformación imaginaria de la representación ideológica del mundo real. (Althusser, 2011, p. 222)

No es entonces un problema en torno al *modo* en qué se representa la realidad el problema que atañe a lo ideológico, sino que lo ideológico implica abordar los modos prácticos en que los sujetos se relacionan entre sí y con el mundo. Esta forma que adquiere la relación social, que es necesariamente imaginaria, que si quisiéramos calificarla como “aparente”, es una apariencia activa y necesaria de lo social. No se puede prescindir de la “apariencia imaginaria” para pensar el lazo social.

Así como los hombres intervienen en la historia *a espaldas de la historia misma*, intervienen a partir de prácticas *ya cifradas significativamente* en las relaciones sociales en las cuales se inscriben, prácticas que suponen un entramado de la representación de las relaciones *reales e imaginarias*.

4. Temporalidad múltiple

El concepto de temporalidad plural conlleva de manera intrínseca la pregunta por la constitución de un todo social. Althusser desarrolla en *Para leer El Capital* (1969) cómo la conceptualidad de la historia marxista difiere de la hegeliana, ésta última basada en los términos de un *presente histórico* o de una *contemporaneidad del tiempo*, lo que supone, a su vez, una concepción homogénea del tiempo que se sostiene en una continuidad del desarrollo dialéctico de la Idea. La distancia entre un concepto de historia que suponga la expresión de la esencia de la totalidad social en la propia existencia del tiempo – es decir, la inmediatez del Concepto en la existencia del tiempo – y otro concepto marxista de historia que permita pensar al tiempo como una articulación de *tiempos*, en diferentes niveles y con historias y determinaciones propias, nos permite observar la operación ideológica de totalización del tiempo en cada coyuntura. Es decir, el aplanamiento de dimensiones que conlleva una concepción de un tiempo homogéneo y continuo como rigiendo en la coyuntura, supone una construcción imaginaria – ideológica- del mismo. Así es como en cada coyuntura, el proceso de dominación supone una – y una sola – concepción imaginaria y simbólica del tiempo. Esta absolutización de *los tiempos* en *un tiempo* es la operación dominante por excelencia y lo que construye *un presente absoluto* a partir de esta dimensión ideológica –necesaria- de la totalización del tiempo.

La *ideología del tiempo* configura entonces una experiencialidad del tiempo presente que se constituye a partir de una matriz imaginaria y simbólica como única y

absoluta. Esta experiencialidad no sólo no supone un mera abstracción con respecto a una materialidad – efectivamente es una práctica material – sino que constituye objetivamente parte del todo social. La ideología del tiempo, la experiencia social dominante del tiempo que se configura como el único tiempo presente, es necesaria a la totalidad social.

4.a Tiempo y totalidad social

La distancia entre una concepción del tiempo absoluta y una concepción plural implica retomar la distancia, también, entre dos concepciones de lo social como *totalidad*. En principio, y siguiendo a Althusser, la concepción de tiempo histórico presente en Marx y en Hegel se desprende de la interrogación por la conformación de la estructura este todo social.

Althusser afirma que la totalidad hegeliana, en tanto totalidad “expresiva”, “espiritual”, supone como totalidad histórica a la encarnación de *un momento* en el desarrollo del Concepto (Althusser, 1969, p. 105). La expresión del Concepto, a su vez, indica “la presencia total del concepto en todas las determinaciones de su existencia” (Althusser, 1969, p. 105):

el todo hegeliano posee un tipo de unidad tal que cada elemento del todo, ya se trate de tal determinación material o económica, de tal institución política, de tal forma religiosa, artística o filosófica, no es jamás sino la presencia del concepto a sí mismo en un momento histórico determinado (Althusser, 1969, p. 105)

Los elementos, las partes del todo, son en Hegel, partes que en sí mismas expresan la esencia del todo, y su reverso: la esencia de una totalidad que se expresa en cada una de las partes que la componen. De este modo, la relación entre los elementos entre sí, solo puede darse de manera inmediata – como expresión de la esencia – y en una forma de co-presencia.

Tres caracterizaciones entonces, que serán fundamentales para la conceptualidad del tiempo idealista hegeliano: el tiempo histórico como expresión del desarrollo del concepto, la co-presencia de los elementos en el todo y la relación de inmediatez entre éstos. Caracterizaciones que signan lo que Althusser denomina “*la continuidad*

homogénea del tiempo” y la “contemporaneidad del tiempo o categoría del presente histórico” (Althusser, 1969, p. 110).

El tiempo histórico supone una continuidad en tanto expresión del desarrollo dialéctico de la Idea, es decir expresión de la homogeneidad del desarrollo de la Idea. En este punto, Althusser se encarga de enfatizar que la continuidad homogénea del tiempo histórico implica un concepto de historia que suponga unidades como períodos. Períodos históricos que son cortes en el continuo desarrollo del tiempo histórico en tanto que *momentos* del desarrollo de la Idea.

Es por ello que la continuidad del tiempo es posible como el fenómeno de la continuidad de presencia del concepto en sus determinaciones positivas. Cuando hablamos de *momentos* del desarrollo de la Idea en Hegel, debemos tener cuidado de que este término remita a la unidad en *dos sentidos*: al momento como momento de un desarrollo (lo que invoca la continuidad del tiempo y provoca el problema teórico de la periodización) y al momento como momento del tiempo, como presente, que no es jamás sino el fenómeno de la presencia del concepto a sí mismo en todas sus determinaciones concretas (Althusser, 1969, p. 105).

“La presencia del concepto a sí mismo en todas sus determinaciones concretas”, siempre como presente, signa la *contemporaneidad del tiempo (hegeliano) o la categoría del presente histórico*. El presente hegeliano supone un tiempo absoluto, un tiempo presente constante en donde “los elementos del coexisten siempre en el mismo tiempo, en el mismo presente y son contemporáneos los unos a los otros en el mismo presente” (Althusser, 1969, p. 104).

Ahora bien, la totalidad marxista opera como un *todo orgánico jerarquizado* que impide pensar tanto en términos de periodizaciones históricas como en función de una sumatoria de tiempos (absolutos en sí mismos) disímiles. Éste último punto es fundamental para impedir el salto entre un idealismo teórico y un empirismo: es el tiempo de la estructura el que determina las relaciones entre los diversos tiempos que lo componen. Las variaciones, tensiones, intensidades y rupturas entre las instancias temporales particulares están inscriptas bajo la determinación de un tiempo estructurante: el tiempo complejo de la producción.

Sabemos que el todo marxista, se distingue, sin confusión posible, del todo hegeliano: es un todo cuya unidad, lejos de ser la unidad expresiva o “espiritual” del todo de Leibniz y

Hegel, está constituida por un cierto tipo de *complejidad*, la unidad de un *todo estructurado*, implicando lo que podemos llamar niveles o instancias distintas y “relativamente autónomas” que coexisten en esta unidad estructural, compleja, articulándose los unos con los otros según modos de determinación específicos, fijados, en última instancia, por el nivel o instancia de la economía (Althusser, 1969, p. 107).

Enfaticemos, entonces: del modo de constitución de la totalidad marxista se desprende pensar al tiempo como una estructura compleja sobredeterminada; que opera un juego de ausencias y de presencias de estructuras temporales articuladas; y que una estructura de estructuras demarca el *modo* de la articulación de la *totalidad*: un Tiempo con mayúsculas – no por su inscripción *esencial* sino por funcionar como una estructura de estructuras, como un tiempo de los tiempos.

De esta forma, la coexistencia de los elementos en la estructura a modo de una contemporaneidad intrínseca como expresión de la esencia del todo, es imposible de ser pensada en tanto que la complejidad de la unidad del todo estructurado supone la diferencia de existencia (y eficacias) entre las estructuras temporales en relación al *modo específico de articulación* de estas estructuras con respecto a la estructura de la totalidad. Lo que Althusser llamará “*el presente de la coyuntura*”.

La temporalidad diferencial entre las diversas estructuras temporales (*elementos* si es que acaso pudiéramos continuar con la terminología con la cual remitíamos a Hegel), no establece su “diferencialidad” en relación a un tiempo base, a un tiempo ideológico de referencia, sino en relación a la *diferencialidad articulada* de los niveles y estructuras temporales particulares, cuya lectura es la urgencia de la coyuntura:

Ya no es posible pensar *en el mismo* tiempo histórico el proceso de desarrollo de los diferentes niveles del todo. El tipo de existencia histórica de estos diferentes “niveles” no es el mismo. Por el contrario, a cada nivel debemos asignarle un *tiempo propio*, relativamente autónomo, por lo tanto, relativamente independiente en su dependencia, de los “tiempos” de los otros niveles. [...] La especificidad estos tiempos, de estas historias, es *diferencial*, puesto que está fundada sobre las relaciones diferenciales existentes en el todo entre los diferentes niveles: el modo y el grado de *independencia* de cada tiempo y de cada historia están, por lo tanto, determinados necesariamente por el modo y el grado de *dependencia* de cada nivel en el conjunto de las articulaciones del todo. (Althusser, 1969, p. 110).

El *presente de la coyuntura* se articula como una red de relaciones que produce desajustes por definición. Desajustes que no sólo *son* a partir de la propia articulación de las *presencias*, sino que producen las *ausencias* que a su vez inciden sobre éstas mismas articulaciones. Red de articulaciones que suponen tanto la relación entre las presencias como la relación entre las presencias y las ausencias. Entonces, la puesta en foco de la distancia entre el presente de la coyuntura y un presente contemporáneo consigo mismo, no es más que la afirmación de una operación teórica que marca sus límites en torno a lo ideológico. La afirmación de una contemporaneidad en los elementos de una estructura, que en términos de una teoría del tiempo histórico supone, como decíamos anteriormente, una periodización sobre un tiempo continuo, y por ende, la posibilidad de engarzar acontecimientos o hechos históricos en una cronología, no es más que la afirmación de una ideología del tiempo: la de un tiempo único, lineal y prospectivo.

El tiempo histórico, por el contrario, implica un entramado de procesos temporales múltiples que engarzan en una unidad sobredeterminada y en donde la operación ideológica dominante por excelencia es el aplanamiento de las dimensiones temporales en una misma y sola *linealidad temporal*. El tiempo lineal, prospectivo, que se figura como evidencia de una totalidad coherente y con existencia plena no es más que la operación ideológica de totalización de un presente automático y puro en sí mismo. Pensar la complejidad del tiempo histórico recuperando los procesos de sobredeterminación de una multiplicidad de temporalidades, obliga a desmontar los mecanismos de cifrado y de simplificación de esta operación ideológica de homogeneización del presente como dado y absoluto en sí mismo:

... la ideología es un artefacto de desactivación de sus propios desajustes temporales, en el que lo inmediato se produce como resultado de un proceso de simplificación de lo infinitamente complejo. De allí que lo propio de la ideología dominante sea, justamente, operar un trabajo de depuración- homogeneización de todo lo que, de un modo u otro, la somete a contradicciones, es decir, de negar su propia inscripción la objetividad social – desigual, jerárquica, sobredeterminada. (Romé, 2016,p.104)

4.b. Leer la invisibilidad del Tiempo

Allí donde el joven Marx de los *Manuscritos del 44* leía a libro abierto, inmediatamente, la esencia humana en la transparencia de su alienación, *El Capital*, toma, por el contrario, la exacta medida de una distancia, de un desplazamiento interior de lo real, ambos inscritos en su *estructura*, y en tal forma que tornan ilegibles sus propios efectos y hacen de la ilusión de su lectura inmediata el último y el colmo de sus efectos: *el fetichismo*. (Althusser, 1969).

El modo de articulación de las estructuras particulares, de las temporalidades e historias particulares, *muestra*, hace *visible* por medio de su *invisibilidad* al tiempo de la estructura social; al tiempo de la estructura de producción económica. “*Tiempo de tiempos*” lo definirá Althusser, tiempo *invisible*, tiempo *complejo*, tiempo *histórico*; que como concepto, debe ser *producido*.

Pero así como el concepto de historia sólo puede ser enunciado desde una abstracción que prescinda de las cualidades del objeto real en sí mismo, es decir, que se distancie de un empirismo de los hechos históricos; el análisis de la temporalidad sólo puede ser abordado desde una teoría que *lea* al mismo tiempo la multiplicidad temporal y la operación ideológica de totalización y homogeneización de *un* tiempo por sobre *los* tiempos; junto a la pregunta epistemológica por el propio concepto de tiempo. Esta pregunta, no sólo por la especificidad del objeto de conocimiento, sino también por la especificidad de la relación de la teoría con su objeto, por el *tipo* de discurso que se pone en juego en la relación; es la pregunta filosófica sobre *El Capital* que guía todo el desarrollo de *Para leer El Capital*. El desplazamiento en la teoría que va desde la metáfora del *ver* a la metáfora del *leer*, marca el camino para lo que Althusser definirá como *lectura sintomal*.

La pregunta filosófica sobre el objeto de *El Capital*, supone entonces para Althusser, leer a Marx a partir de su lectura de los clásicos de la economía política. En este punto, encuentra dos principios de lectura en el propio Marx: una lectura sostenida en la demarcación de lo no-dicho y una lectura que se distancia de la inmediatez del propio texto *leído*, como así también, del *producido* por la propia lectura en sus efectos.

El primer principio de lectura se sostiene sobre “las lagunas” en la superficie del propio texto, una operación de señalización de “ausencias y carencias” que en el propio

movimiento de señalización obtura la pregunta por *la pregunta* sobre la cual se puede establecer el criterio de *lo que falta* en la respuesta que otorga el texto. Esta primera lectura supone entonces, una continuidad con el discurso *de lo leído*; ya sea en la promesa de *completar lo incompleto*, ya sea en la mera indicación de “lo que no ha sido visto”.

El problema de esta primera lectura para Althusser es que recae nuevamente en un “mito especular del conocimiento” en donde el objeto de conocimiento es “transparente a la mirada del hombre”, se encuentra *dado* y es una cuestión de visibilidad el poder dar cuenta – o no – de este mismo. Cuando la cuestión de la *visibilidad* conlleva en sí mismo todo el problema de la producción de conocimiento en tanto demarca la relación entre el objeto real y el objeto de conocimiento. Si *lo visible* es en función de lo que está dado y depende de las habilidades *del que ve*, o por el contrario -y es lo que lleva a Althusser a *ver* un segundo género de lectura-, si *lo que se ve* es la configuración de lo visible como efecto de condiciones estructurales de la propia producción teórica. Porque la vista “no es, pues, el acto de un sujeto individual dotado de la facultad de ‘ver’ que él podría ejercer sea en la atención, sea en la distracción; la vista es el efecto de sus condiciones estructurales, la vista es la relación de reflexión inmanente del campo de la problemática con sus objetos y sus problemas”(Althusser, 1969, p.30).

La otra lectura que lee Althusser en Marx implica un “desacierto singular”, la producción de conocimiento a partir de un *síntoma* en el propio texto.

Lo que la economía política clásica no ve no es lo que no ve, es *lo que ve*; no es lo que falta, es por el contrario, *lo que no le falta*; no es aquello en que falla, es por el contrario, *aquello en que no falla*. El desacierto es pues, **no ver lo que se ve**; el desacierto ya no recae sobre el objeto, sino *sobre la vista misma*. Es un desacierto relativo *al ver*: **el no ver es, pues, interior al ver**, es una forma del ver, por lo tanto, en relación necesaria con el ver. (Althusser, 1969, p. 27)

Sin el reconocimiento del trabajo de ruptura teórico que implicó el distanciamiento (histórico, también) de la lectura de Marx de la lectura de Smith, estamos “condenamos a no ver en Marx sino lo que él vio” (Althusser, 1969, p. 25)

La *lectura sintomal* implica no sólo un distanciamiento de la demarcación de las presencias y ausencias, lo que es factible de ser visto o no visto, sino que además

implica un doble movimiento: el establecimiento *de la relación* entre lo visible y lo invisible y el establecimiento de que es efectivamente esta relación la que estructura lo invisible como un *efecto necesario* de lo visible:

... **este problema es visible sólo en cuanto que es invisible**, porque este problema concierne a algo muy diferente a los objetos dados, los que para ser vistos sólo requieren de una mirada atenta: una **relación invisible** necesaria entre el campo de lo visible y el campo de lo invisible, una relación que define el campo oscuro de lo invisible como un efecto necesario de la estructura del campo visible” (Althusser, 1969, p. 24)

La relación entre el campo de lo visible y el campo de lo invisible, solo es plausible de ser *leída* si se opera un *décalage*. Una ruptura y un desplazamiento que permita *ver lo que se ve* a modo de *no visto*; una ruptura que suponga el distanciamiento necesario que permita dar cuenta del *modo* en que se establecen las *relaciones entre lo visible y lo invisible*. Un abandono de la lectura inmediata para sostener una lectura sintomática que conciba al conocimiento como un proceso de producción y que opere un corrimiento *en el mismo lugar*:

Es necesaria una lectura “sintomática” para hacer perceptibles sus lagunas y para identificar, con las palabras enunciadas, el discurso del silencio que, surgiendo en el discurso verbal, provoca en él estos blancos que son las debilidades del rigor o los límites extremos de su esfuerzo: su ausencia, una vez alcanzados esos límites, en el espacio que abre” (Althusser, 1969, p. 95)

Ahora bien, si el objeto de conocimiento al cual aludir es *el tiempo histórico*, el efecto de estructura que *estructura* -valga la redundancia- las condiciones de visibilidad, es el de un tiempo continuo y cronológico⁵, pero ¿qué opera cómo el campo de lo invisible? ¿Qué pregunta ausente encuentra su respuesta en las condiciones de visibilidad del tiempo? Althusser ubica allí al *tiempo de la producción*, tiempo que marca los modos de articulación de *varios* tiempos y que en sus efectos de estructura establece también los desajustes *entre* estos tiempos. Podríamos decir, *entre* en su doble

⁵ Ver en Marx la descripción que puede signarse de “evolutiva” con respecto a las distintas formas de organización social en Marx, K. y Engels, F. *La ideología alemana*, parte I, sección A, Ed. Pueblos Unidos, Montevideo, 1958.

valencia: *entre* –al menos- dos tiempos disímiles, y *entre* como *entretanto* estos tiempos.

La problemática de la temporalidad define y estructura lo visible como el desarrollo de *un* tiempo como *EL* tiempo. El *leer* esta operación de *unificación* como la operación ideológica sobre el tiempo, nos lleva hacia la problemática ausente, lo invisible como lo excluido: La urdimbre de tiempos operando en la coyuntura, la contradicción entre éstos tiempos y su diferencialidad específica, así como su condición de necesidad con respecto a un *tiempo otro*, un tiempo de tiempos. Porque lo invisible en relación al concepto de historia, es su propio desarrollo como un conglomerado de tiempos en desajuste que sostienen su unidad a partir de la estructura operada por el tiempo de la producción.

5. Conclusiones: Tiempo, coyuntura y política

¿Por qué, entonces, la pregunta por el tiempo? ¿Por qué se precipita, en la urgencia de esta coyuntura, la pregunta por la temporalidad?

El aplanamiento de dimensiones que conlleva una concepción de un tiempo homogéneo y continuo como rigiendo en la coyuntura, no sólo supone una construcción imaginaria -ideológica- del mismo, sino que dificulta la posibilidad de la práctica política, en su dimensión *conflictual* y en su dimensión de un pensamiento sobre el porvenir, que se ven obturadas en el absoluto del eterno presente. Pero esto no es novedoso, toda coyuntura necesita de esta dimensión ideológica de totalización del tiempo. El punto es *hasta qué punto* en el tardo-capitalismo se configura una formación ideológica sobre el tiempo, una homogeneización particular del tiempo, que obtura la emergencia de prácticas políticas emancipadoras bajo la lógica de una *transformación continua*, un mandato a la *revolución permanente*, al goce como imperativo y a la reivindicación de la *crisis sistemática* como norma.

Como afirman (Tombazos, 1994, Tomba 2012, Bensaïd 1995) una de las marcas que distingue un modo de producción del otro se basa en la construcción del modo en que se organiza el tiempo. De este modo, el capitalismo también es un modo de organización específico del tiempo, marcando una doble valencia: el tiempo es una relación social y una medida de las relaciones sociales (Arruza, 2008).

En el entrejido de tiempos que configuran el tiempo de la producción (Althusser, 1969) Tombazos afirma que en El Capital de Marx pueden observarse el entrecruzamiento de temporalidades a través del análisis del tiempo de la producción, el de la circulación y el de la reproducción (Tombazos, 1994). Se observa una proliferación de múltiples tiempos bajo las formaciones sociales capitalistas, que constituyen un todo temporal, *un* tiempo capitalista (Bensaïd, 1995). Pero esta “proliferación de tiempos” no supone un todo armónico sino que en el capitalismo opera bajo un tiempo “dislocado”, un tiempo –ideológico podemos agregar nosotros– que es obligado a “combinar” temporalidades discordantes. (Tombazos, 1994; Bensaïd, 2002; y Tomba, 2012; Arruza, 2018)

En este punto, las diversas condensaciones ideológicas de sentido dominante sobre el tiempo inmediatamente previas a nuestra coyuntura, coinciden en la construcción de un sentido del tiempo prospectivo, encaminado hacia un progreso siempre futuro y una noción de *avance y desgarró* que se ha metaforizado muchas veces con la fuerza de la locomotora.

En nuestra coyuntura, las diversas condensaciones de sentido dominantes en torno al tiempo rondan en la fragmentación, la segmentación, la individuación y la multiplicidad.

Desde nuestra perspectiva, la operación *vívda* del tiempo que se produce como proceso dominante en nuestra coyuntura, implica en su especificidad una *lógica de la unicidad* que posee un *ritmo* de *suma de instantes únicos* y una *cadencia de lo efímero e inmediato* que signa el transcurrir (ideológico) de una linealidad temporal construida en torno a un presente contemporáneo consigo mismo.

En la conjunción entre una *lógica de la unicidad* y una *lógica de lo efímero* el tiempo en la actualidad se conforma bajo la sinonimia de *lo único* como *instante efímero*.

La matriz ideológica de un *tiempo efímero* construye un entramado de significaciones en el cual el efecto de sentido dominante es el de la “valorización del tiempo” en tanto ubicuo e irrepetible. Pero el instante efímero se erige en una doble valencia: la que signa tanto su fugacidad como su eternidad. El instante efímero, en tanto que particular y único en su especificidad, es fugaz y perecedero; pero a su vez, es

eterno en tanto que dado y en tanto que “escaparía” a lo propiamente temporal como una de las presencias de lo completo en sí mismo.

La exaltación de la flexibilidad y la movilidad, la búsqueda de la adaptabilidad al cambio constante, la configuración de lo distinto como lo deseable; son elementos de las formaciones ideológicas actuales que se erigen para lidiar con un presente absoluto que, o bien no supone un mañana, o bien es obligadamente incierto. El futuro tanto como el presente funciona entonces como categoría atemporal. A cuya atemporalidad se le suma una imprevisibilidad fundante que se transita bajo la interpelación subjetiva de “pensar solamente en el hoy”, en tanto que el futuro es infinito e inaprehensible.

Se configura así bajo la gramática de producción de lo inmediato, una linealidad temporal como la repetición del hoy. La presencia pura del hoy, y su repetición infinita como forma de futuro, establece no sólo una cristalización ideológica en torno a un aplanamiento de la multiplicidad de tiempos intervinientes en la coyuntura, sino que opera una disposición a la anulación de la propia temporalidad en esta coyuntura en particular: La *atemporalidad* en la repetición del hoy se observa en la imposibilidad de *iteración* bajo la repetición de micro-unidades *en sí mismas*, obturando la posibilidad de la diferencia en una suerte de consenso eterno.

El *tiempo inmediato* o bien tensa por el impedimento de cualquier práctica transformadora del presente, en tanto que dado y eterno; o bien se estructura bajo una “transformación espiritual y ecuménica” – que nada tiene, entonces, de transformación-.

Esta cristalización ideológica en torno a una “transformación light” supone un cambio intrínseco al individuo, del orden de “lo espiritual”. Las reminiscencias a la religión en este caso son claras, pero se combinan con una lógica de lo efímero que supone una vida de “cambio permanente” - o sea, una realidad imposible de intervenir porque está en constante cambio- o un cambio del orden de “lo espiritual” que se liga a una “cuestión de actitud”: ser “proactivo”, “flexible”, “positivo”, “rico en experiencias únicas”, entre otras.

La pregunta obligada aquí es por la relación que se establece entre una formación ideológica que sostiene un tiempo único, inmediato y a su vez repetible ad

infinitum, y la práctica política de la construcción de *lo común*, que lleva en sí no sólo el horizonte de un futuro por-venir, sino que se esgrime sobre una memoria común – ambas construcciones que son obturadas por una concepción atemporal del tiempo-.

De este modo, *lo común hoy* implica también la inscripción de la configuración de su significación en una pugna por el establecimiento de un presente sin futuro ni pasado, una cristalización de la memoria y una proyección repetitiva del futuro a partir del hoy.

En este marco, encontramos una relación - que podría definirse tanto como tensión como por su conjunción aproblemática- de *lo común* con respecto a *lo colectivo* y con respecto a la *comunidad*.

Éstas formaciones ideológicas disímiles pugnan en la construcción de la significación de *lo común*: tanto por establecer la modalidad de la relación entre *lo común* y *lo comunitario* – *la comunidad*, como por la modalidad de la relación entre *lo común* y *lo colectivo*.

La atención, entonces, estará puesta en las derivas de *lo común* como una construcción ideológica que supone un acercamiento semántico entre *lo común* y *lo homogéneo*. De este modo, la construcción de *lo común*, equivale a una homogeneización de las diferencias, una supresión de las disidencias y un aplanamiento de la especificidad en un nivel *colectivo*. *Lo común*, desde esta posición, engarza con la conformación de *lo colectivo*, y *lo colectivo*, a su vez, como la matización de las diferencias en torno a construcciones que van desde *lo grupal*, y *el equipo*, hasta *lo comunitario* mismo como *agrupación o agrupamiento*.

La forma de socialidad neoliberal de la hiperindividualización estructura entonces una matriz de *lo colectivo* como “suma de yoes” cuyo proyecto ya no es prospectivo, no opera una construcción de futuro más que como la maniobra emplazada en el “ya”, “con lo que hay”. Como una especie de “gestión creativa” del tiempo, tanto para la productividad en el disfrute de lo efímero como para el acopio en el baúl de las experiencias únicas. La lógica de *lo colectivo* neoliberal supone una suma de voluntades individuales y particularismos, en donde lo que prima son las “voluntades subjetivas” en

tanto que “ganas” en la atemporalidad del instante. Si la lógica del transcurrir es el paso de los instantes únicos como efímeros, la lógica del voluntariado individual configura una apariencia de pluralidad.

El artefacto del “consenso” administrado conjuga, de esta manera, la plena visibilidad y la nula afectación con formas paranoides de violencia totalitaria, en la medida en que admite una concepción de lo común que puede fantasear con abolir toda contaminación proveniente del encuentro con otros, hasta el extremo de la eliminación de la entidad misma del prójimo. (Romé, 2016, p. 102)

La *comunidad* bajo esta formación ideológica supone una ecuménica *suma de las partes que coinciden* en un amontonamiento colectivo adelgazando las disidencias en pos de construir, valga la redundancia como paradoja, *lo colectivo* mismo. El consenso es la condición necesaria de *lo común* como *lo colectivo*. Lejos, no solamente de un entramado común(itario) sino también de lo común como heterogéneo. La noción de lo común como entramado sin tramador constituyente de un horizonte igualitario es reemplazado por un común homogéneo-igualador sin miríada de comunidad.

En contraposición, lo común enfocado a una construcción que no anule al otro como tal considerándolo una repetición del yo; tensa con una matriz de sentido de lo colectivo- igualador como la suma de las partes. Como la suma de las “partes-particulares” que conforman un todo a partir de un agrupamiento de intereses particulares “en común”. La distancia entre “en común” y la construcción de “lo común” se hace explícita en la superficie enunciativa y en todas las modalidades de la relación con el otro que suponen.

La construcción de comunidad, por el contrario, necesita de la afección del yo-con-el-prójimo, de la dialéctica del yo-otro para la construcción conjunta. En lo común como una forma colectiva del agrupamiento de individualidades, o bien la relación con el otro supone la completa des-relación en términos de afectación, o bien la pura instrumentalidad del cálculo. Lo que podríamos llamar la “neoliberalización de lo colectivo” conjuga

[un] pluralismo sin alteridad que al negar la alteridad niega al sujeto mismo en su contradicción constitutiva, es decir, deseante. Una artefactualidad del espacio público que opera diluyendo sistemáticamente los deseos de lazo social y de vida con otros, mientras los transmuta en pura amenaza de acoso [...] El artefacto del consenso administrado conjuga, de esta manera, la plena visibilidad y la nula afectación con formas paranoides de violencia totalitaria en la medida en que admite una concepción de lo común que puede fantasear con abolir toda contaminación proveniente del encuentro con otros, hasta el extremo de la eliminación de la entidad misma del prójimo. (Romé, 2016, p. 106)

El proceso de construcción de lo común como lo que desborda el proceso de igualación, como lo que construye un porvenir en torno a una comunidad sin tramador, se ve obturado como práctica política emancipadora. Pero la conformación de lo común como un proceso homogeneizador, sin miríadas de futuro más que como la vivencia del instante repetido infinitamente, es *una* de las formaciones ideológicas y de los procesos de conformación de lo común puestos en juego en nuestra coyuntura. Es una y no la única, aunque toda la operación de totalización obligue a presentarse a sí misma como la única formación de sentido. Afirmar la existencia de la absolutización (del tiempo) de lo común, no sólo sería afirmar como análisis la operación ideológica por excelencia, sino que sería afirmar el fin de la práctica política en tanto que tal.

El análisis de la coyuntura desde una perspectiva que suponga una temporalidad compleja toma posición no sólo en contraposición a pensar una temporalidad lineal en la práctica política, sino que vuelve a poner en discusión las derivaciones tales como el “fin de la política” o una “realidad pos-política”: “Por un lado, el problema de la política es trasladado hacia una “gestión” y “administración” de multiplicidades que niega el conflicto y la politicidad de la vida social. Por el otro, la práctica política misma queda desplazada, en tanto el conflicto que supone la construcción de una comunidad -en donde diversos otros, heterogéneos, forman parte del todo- es abolido bajo el falso consenso que se sostiene a partir de una concepción de lo social como la suma de partes sin interrelación”(Ré, Hernández, Nepomiachi, 2017, p. 107)

En este punto, la reconfiguración de las prácticas políticas que restauran el disenso, que irrumpen y operan en distintas temporalidades - con distintos ritmos y cadencias - sin una lógica de la superposición o el aplanamiento, y que se constituyen en

una unidad compleja por la búsqueda de un futuro común; son las prácticas políticas que sostienen y sostendrán un proyecto colectivo emancipatorio. Un proyecto emancipatorio que pugne contra la lógica abolicionista del conflicto, lógica que suplanta al conflicto por el artificio del diálogo y el pluralismo, como la suma de monólogos y el interés superficial basado en voluntades individuales, respectivamente. Solo a través del establecimiento de la relación entre la construcción de lo común como horizonte de una práctica política, siempre como horizonte y no como un ideal a ser alcanzado, es que se produce una tensión con respecto al consenso dirigido del *en común* y se produce una rasgadura en un presente que se erige como absoluto, porque lo común en tanto práctica emancipadora no sólo detenta contra una suma de particularismos sino que supone una irrupción en el desplazamiento lineal del consenso. Lo común es un trastabille, un desajuste y una emergencia. Porque el tiempo de la política rasga el tiempo ideológico de la presencia plena.

Insistiremos para concluir, en que el proceso de neoliberalización de *lo común* no opera de manera lineal ni unidimensional y la pugna se oficia en relación a una práctica política que busque lo comunitario *con-común* engarzado en una multiplicidad de tiempos; que busque lo comunitario como una construcción de una multiplicidad de intensidades.

La urdimbre de tiempos operando en la coyuntura sólo puede sostener una práctica política de construcción de lo común como una trama, como lo que pugna por conformarse -sin garantías- en pos de un cambio por venir que sostenga la justeza de la afirmación de los disensos. Un *común* como un advenimiento que cuaje, como el desajuste necesario de cualquier transformación.

Bibliografía

- AA.VV., CALETTI, S. (comp.), *Sujeto, política, psicoanálisis*. Buenos Aires, Prometeo, 2011.
- AA.VV., CALETTI, S. y ROMÉ, N. (comp.), *La intervención de Althusser hoy. Revisiones y debates*, Buenos Aires, Prometeo, 2011
- AA.VV., CALETTI, S., ROMÉ, N. y SOSA, M. (comp.) *Lecturas de Althusser. Proyecciones de un campo problemático*, Buenos Aires, Imago Mundi, 2011
- ALTHUSSER, L. y BALIBAR, É., *Para leer El Capital*, México, Siglo XXI, 2010
- ALTHUSSER, L., *Sobre la reproducción*, Akal, Madrid, 2015
- ALTHUSSER, L., *Escritos sobre la historia*, Santiago de Chile, Doble Ciencia-Pólvora, 2019
- ALTHUSSER, L., *Lenin y la filosofía*, Buenos Aires, Ed. Cepes, 1972
- ALTHUSSER, L., *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1974
- ALTHUSSER, L. "El marxismo como teoría „finita“" en *Discutir el Estado. Posiciones frente a una tesis de Luis Althusser*, México, Folios Ediciones, 1982
- ALTHUSSER, L., "La Filosofía un campo de batalla", en, *Filosofía y Marxismo*. Entrevista por Fernanda Navarro, México, Siglo XXI, 1988
- ALTHUSSER, L., *Para un materialismo aleatorio*, Madrid, Arena Libros, 2002
- ALTHUSSER, L., *Marx dentro de sus límites*, Madrid, Akal, 2003
- ALTHUSSER, L., "La única tradición materialista (1985)", en *Youcali, Revista de las artes y el pensamiento*. Nro. 4. Diciembre de 2007, pp. 132-154.
- ALTHUSSER, L., *La soledad de Maquiavelo*, Madrid, Akal, 2008.
- ALTHUSSER, L., *La revolución teórica de Marx*, Buenos Aires, Siglo XXI 2010.
- ARRUZA, C. "El género como temporalidad social" en *Revista Intersecciones*. Disponible en <https://www.intersecciones.com.ar/2018/11/23/el-genero-como-temporalidad-social-butler-y-marx/>, 2018.
- ALTHUSSER, L., *Escritos sobre psicoanálisis, Freud y Lacan*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1996.
- ARICÓ, J., *Marx y América Latina*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010
- BALIBAR, É., *Spinoza y lo político*, Buenos Aires, Prometeo, 2011
- BALIBAR, É., *Escritos por Althusser*. Nueva Visión. Buenos Aires, 2005.
- BALIBAR, É., *Ciudadanía*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo ediciones, 2013.
- BALIBAR, É., "Eschatology vs. teleology: the suspended dialogue between Derrida and Althusser" in Pheng Cheah and Suzanne Guerlac (eds.) *Derrida and the time of the Political*. Durham: Duke University Press, 2009.
- BENSÂID, D., *La discordance des temps*, Les Éditions de la Passion, París, 1995
- BROWN, W. "Neo-liberalism and the End of Liberal Democracy" en *Edgework. Critical Essays on Knowledge and Politics*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2005.
- BOSTEELS, B. *El marxismo en América Latina Nuevos caminos al comunismo*, publicado por la Vicepresidencia del Estado Plurinacional Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional. La Paz, Bolivia, 2013.
- BUTLER, J., *Lenguaje, poder, identidad*, Madrid, Síntesis, 1997.
- BUTLER, J. *Mecanismos psíquicos del poder*, Madrid, Cátedra 1997.
- CALETTI, S., *Ariadna. Para una teoría de la comunicación*, Universidad Nacional de Quilmes, 2019

- CALETTI, S., “Siete tesis sobre comunicación y política” en *Diálogos de la comunicación*, Nro.63, diciembre 2001, FELAFACS, Lima.
- DE ÍPOLA, E., “La intervención llamada lectura” en *Lectura y Política (a propósito de Althusser, Lecturas de Althusser)*, Buenos Aires, Galerna, 1970.
- DE ÍPOLA, E., *Althusser, el infinito adiós*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007. 12
- DERRIDA, J., *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- DERRIDA, J., *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta, 1998.
- DERRIDA, J., *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Madrid, Trotta, 1998.
- DERRIDA, J., *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, Madrid, Trotta, Madrid, 2005
- DERRIDA, J., *Sobre el marxismo. Diálogo con Daniel Bensaïd*, en Staccato, programa televisivo de France Culturel del 6 de julio de 1999, traducción de Cristina de Peretti y Francisco Vidarte.
- FEDERICI, s., *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Traficante de sueños, Madrid, 2010.
- FRASER, N., BHATTACHARYA, T., ARRUZZA, C. Manifiesto de un feminismo para el 99%. Herder. Barcelona, 2019.
- HARVEY, D. *Breve historia del Neoliberalismo*. Madrid, Akal, 2007
- GARCÍA LINERA, Á. *La potencia plebeya*, Prometeo, Buenos Aires, 1991.
- GARCÍA LINERA, A. “Indianismo y marxismo. El desencuentro de dos razones revolucionarias”, en *La potencia plebeya: Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Prometeo. Buenos Aires, 1991.
- GARCÍA LINERA, Á., *Forma valor, forma comunidad. Aproximación teórico-abstracta a los fundamentos civilizatorio que preceden al Ayllu Universal*. Buenos Aires: Prometeo, 2010. - GARCÍA LINERA, Á., *Indianismo y Marxismo. El desencuentro de dos razones revolucionarias*, en Baratiaria, 2, La Paz, 2005.
- GARCÍA LINERA, Á., *El “Oenegismo”, enfermedad infantil del derechismo. O cómo la “reconducción” del Proceso de Cambio es la restauración neoliberal*. La Paz: Vicepresidencia de Bolivia, 2010. - LACAN, J., *El tiempo lógico y el aserto de la certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma en Escritos I*, México, México, 1988.
- GLOZMAN, M., “Cultura, política e formação técnica durante o primer peronismo (Argentina, 1952-1953)”, en G. Benedetto Flores et al. (orgs.) *Análise de discurso em Rede: Cultura e Mídia*. Volume 3. Campinas, SP: Pontes, pp. 251-268, 2017.
- GLOZMAN, M., La forma del archivo. Sobre las modalidades de trabajo en los procesos de investigación con materiales discursivos, en XIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires, (A publicarse en Actas), 2019.
- KOHAN, N., “Marxismo y cuestión nacional” en *De Raíz Diversa*. Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos (Vol. 3 no. 5 ene-jun 2016), México, 2016.
- LACAN, J., “El estadio del espejo como formador de la función del yo (Je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, en *Escritos I*, México, Siglo XXI, 1988.
- LENIN, V., “¿A qué herencia renunciaremos?” En: Lenin, V.I. *Obras selectas tomo I*. Buenos Aires, IPS, 2013. - LENIN, V., “El Estado y la revolución” y “La revolución proletaria y el renegado Kautsky” En: Lenin, V.I. *Obras selectas tomo II*. Buenos Aires. IPS, 2013.
- MARIÁTEGUI, J., “Esquema de la evolución económica”, “El problema del indio” y “El problema de la tierra”, en 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, 2017
- MARX, K. y ENGELS, F. *Obras escogidas en tres tomos*, Tomo I y II, Editorial Progreso, Moscú, 1981.

- MARX, K., *La ideología alemana*, parte I, sección A; Montevideo, Ed. Pueblos Unidos, VVEE.
- MARX, K., *El Capital*, Prólogo a la Segunda Edición, Libro Primero, Capítulo I y II, Buenos Aires, FCE [ed. or.1867].
- MATHERON, F., “La recurrencia del vacío en Louis Althusser” En, *ER*, Revista de Filosofía. Número monográfico: “Leer a Althusser”, enero, 2006.
- MILLER, A., *Los usos del lapso*, Buenos Aires, Paidós, 2004.
- MONTAG, W., *Althusser and his contemporaries: philosophy’s perpetual war*, Duke University Press, 2013.
- MONTAG, W., “El Althusser Tardío: ¿Materialismo del Encuentro o Filosofía de la nada?”, trad. A. Sainz Pezonaga, en *Revista Décalages*: Vol. 1, Issu 1, Article 2.
- MORFINO, V., *El materialismo de Althusser*, Santiago de Chile, Palinodia, 2014.
- MORFINO, V. (et al.), *Tempora Multa. Il Governo del tempo*, Milán, Mimesis, 2013.
- MOUFFE, CH. (comp.), *Deconstrucción y pragmatismo*, Buenos Aires, Paidós, 1998.
- PÊCHEUX, M., *Las verdades evidentes. Lingüística, semántica, filosofía*, Buenos Aires, Ediciones del CCC, 2016.
- PÊCHEUX, M., “Osar pensar es osar rebelarse. Ideologías, marxismo, lucha de clases”. *Décalages. An Althusser 13 Studies Journal*. Occidental College, Los Ángeles (USA). Número especial dedicado a Michel Pêcheux, 2015.
- PÊCHEUX, M. “El discurso: ¿estructura o acontecimiento?”. *Décalages*: Vol. 1: Iss. 4. Available at: <https://scholar.oxy.edu/decalages/vol1/iss4/16>, 2004.
- RANCIERE, J., *Politique et philosophie dans l’oeuvre de Louis Althusser*, París, PUF, 1993.
- RÉ, C., *El lugar del sujeto*, Buenos Aires, FSOC-UBA, 2017.
- RÉ, C., “Sobre la temporalidad diferencial o el advenimiento del desajuste” en *El asedio del tiempo*, en prensa, Buenos Aires, en prensa.
- ROMÉ, N., *La posición materialista*, La Plata, EDULP, 2015.
- ROMÉ, N., “El presente totalitario de la ideología neoliberal” en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Año 21, N°74, 2016.
- SOLOMON, S., “L’espacement de la lecture: Althusser, Derrida and the Theory of of Reading”, *Décalages. An Althusser Studies Journal*, Vol. 1: Iss. 2, 2013.
- TOMBA, M., *Marx’s Temporalities* (tr. P.D. Thomas y S. R. Farris), Historical Materialism Book, Series, Brill, Liden, 2012.
- TOMBAZOS, S., *Le Temps dans l’analyse économique. Les catégories du temps dans Le Capital*, Cahiers des saisons, París, 1994.