



Tipo de documento: Tesis de Maestría

Título del documento: Tiempo del sujeto y tiempo de la historia : temporalidad plural en el materialismo de Althusser

Autores (en el caso de tesis y directores):

Carolina Ré

Natalia Romé, dir

Datos de edición (fecha, editorial, lugar,

fecha de defensa para el caso de tesis): 2022

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



Licenciada en Comunicación
Especialista en Estudios Políticos

CAROLINA RÉ

TIEMPO DEL SUJETO Y TIEMPO DE LA HISTORIA

TEMPORALIDAD PLURAL EN EL MATERIALISMO
DE ALTHUSSER

Maestría en Gobierno
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires

DIRECTORA: DRA. NATALIA ROMÉ

BUENOS AIRES, FEBRERO DE 2022

re.carolina@gmail.com

espejos de la noche no es el mismo.

El hoy fugaz es tenue y es eterno;

otro Cielo no esperes, ni otro Infierno.

J.L. Borges, "*El instante*", *El otro, el mismo*, 1964

Agradecimientos y coyuntura

Esta tesis se realizó en el marco de una Beca de Investigación de la Universidad de Buenos Aires y forma parte del trabajo colectivo de producción de conocimiento del equipo de investigación y de cátedra que integro desde el año 2007 a través de diversos UBACyTs y a través de mi tarea docente en *Teorías y prácticas de la comunicación III. La investigación en comunicación*, en la Facultad de Cs. Sociales de la Universidad de Buenos Aires, ambos dirigidos por Sergio Caletti y Natalia Romé.

El proceso de investigación que aquí se plasma se masculló en *diversos tiempos sobredeterminados*, con distintos ritmos, contradictorios entre sí, configurando sus presencias a partir del descentramiento de los otros. Tiempo calmo de la lectura, tiempo vertiginoso de dar clases, tiempo ansioso, tiempo estanco, tiempo dialéctico de la escritura...

No quisiera dejar de mencionar que las condiciones de producción históricas de la pandemia hicieron eminentemente visibles las marcas y tendencias dominantes del tardo capitalismo y que el campo académico no estuvo exento. En particular, durante la pandemia, la desigualdad de género se incrementó en las condiciones de producción de conocimiento inscripta en la organización social dada de la maternidad y de las tareas de cuidado, que recaen mayoritariamente sobre las mujeres.

El carácter androcéntrico del sistema científico argentino hace carne en la propia materialidad del discurso académico, en la impronta masculina como norma de escritura y como modo de enunciación, y en la tendencia al borramiento, exclusión e invisibilización de la presencia de las mujeres en el proceso de producción de conocimiento.

Si bien hemos producido grandes avances en la transformación feminista de lo existente, todavía luchamos por la justeza de una nueva *anormalidad*.

Agradezco *haber caído* en la educación pública, en la Universidad de Buenos Aires, en la Facultad de Ciencias Sociales, en el Instituto de Investigaciones Gino Germani y en la Carrera de Ciencias de Comunicación, que más que una Carrera se convirtió en un lenguaje y una forma particular del pensamiento, una comunidad, un tipo de afección, amigas y amigos, colegas y un modo de vivir.

Agradezco a Sergio Caletti, mi gran maestro, que me sigue prestando palabras aún hoy, después de su partida.

A Natalia Romé, mi directora y tutora, que acompañó todos los momentos de esta investigación, en la cercanía y lejanía necesarias para poder lidiar con mis fantasmas. Su tenacidad, su rigurosidad y su amorosidad en su trabajo son un camino a seguir para mí.

Agradezco al equipo de cátedra de Teorías y prácticas de la Comunicación III y al equipo de investigación UBACyT del que formo parte, por todos estos años de discusión, compañerismo y pensamiento colectivo. En particular, a Carolina Collazo, Silvia Hernández, Carlos Britos, Martina Sosa, Sebastián Ackerman y Ramiro Parodi por su amistad, por sus lecturas, los consejos y la ayuda en tantas ocasiones.

A Sabrina Pierro y Martín Semerdjian por nuestro maestripuffff, por los sábados de presencias espectrales en la cursada, rollos de film gigantes y nuestra amistad transdisciplinaria.

A Valeria Mariani, Daniela Pereyra, Natalia Di Marco y a todas las “amigas de mierda” que desmitifican cada día a los “grupos de madres” y que me demuestran que la maternidad es mucho más fácil cuando es colectiva y se teje en comunidad.

A mis amigas, Natalia Romé, Carolina Collazo –dobles agentes–, Laura Figueiredo, por las risas, los llantos, los vinos y las conclusiones de charlas trasnochadas.

A mi amiga-hermana Sofía Bálamo, por su palabra justa siempre. Por su cariño incondicional.

A toda mi familia, en particular a mis padres, Rosana Di Siena y Antonio Ré, por el amor y el apoyo. Por llenarse de orgullo, aún sin terminar de entender muy bien qué es todo esto que hago. A mi hermano, por aportar la pizca de condimento en cada ocasión. A mis nonnos, que ya no están, pero están, por sus abrazos, su insistencia en el estudio y su confianza desmedida en mi inteligencia.

A Pablo o Elián Carrasco por *el mismo humor, el mismo mar, el mismo tentén*. Por patinar conmigo en la oscuridad de lo ordinario, por compartir el meta lenguaje, por mirar más allá.

A Gael, por su amor infinito, por toda su dulzura. Por permitir reconocerse en algunos de sus gestos y reacciones, por redefinir mi narcisismo. Por su paciencia en este trance.

1.INTRODUCCIÓN	1
2.TIEMPO HISTÓRICO	11
2.A TIEMPO E HISTORIA EN LA TRADICIÓN MARXISTA	11
2.B LA HISTORIA COMO CIENCIA	30
3. TEMPORALIDAD PLURAL ALTHUSSERIANA	42
3.A TEMPORALIDAD Y TOTALIDAD SOCIAL	46
3.B LEER LA INVISIBILIDAD DEL TIEMPO	52
3.C REPRODUCCION COMO TEMPORALIDAD: DURACIÓN Y TRANSFORMACIÓN	56
4. IDEOLOGÍA EN ALTHUSSER	62
5. DESUSTANCIALIZACIÓN SUBJETIVA	78
5.A ANTIHUMANISMO SUBJETIVO	80
5.B ANTIESENCIALISMO DEL SUJETO. SUJETO DEL INCONSCIENTE.	90
6. EL TIEMPO DEL SUJETO	101
7. PARA UNA TEORÍA MATERIALISTA DEL SUJETO	108
8. A MODO DE CIERRE	115
9. BIBLIOGRAFÍA	117

1.Introducción

La “cuestión del sujeto” es quizás uno de los temas más problemáticos y discutidos en el pensamiento crítico actual. El movimiento que se delinea desde la destitución nietzscheana del sujeto como fundamento¹ hasta la emergencia del llamado “giro subjetivo” a finales de los años 70’s y principios de los 80’s, nos permite trazar las coordenadas en las que se emplaza la pregunta de esta tesis.

Hace ya varias décadas que la revisita de la cuestión del sujeto se ha emplazado en el campo de la teoría política, de la crítica de la sociedad y de la cultura, retomando, en un giro ético, discursivo y también político, la pregunta por el lugar del sujeto. Esta recuperación implicó en el mismo sentido, impulsar las discusiones hacia el peso de lo afectivo en lo social, la incidencia de las configuraciones identitarias, el estatuto del género, la legitimidad del testimonio, el valor de la potencia y la autonomía del sujeto.

Este conjunto de problematizaciones se erige, en una suerte de curvatura de bastón, contra, fundamentalmente, las grandes preocupaciones de la tradición estructuralista y marxista clásica. Se ha denominado a estas posturas como “anti subjetivistas” en tanto se las ubica como sosteniendo una “exclusión sistemática de toda figura conceptual dependiente de la subjetividad” (Honneth, 2009, p. 225). Se ha llegado, inclusive, a englobar bajo el “eslogan” de “la muerte del sujeto” al desplazamiento por el cual se puso en tela de juicio la singularidad del sujeto y su centralidad y trascendentalidad (centralidad sobre sí, sobre sus designios y sobre el devenir).

Sin embargo, lejos de estar saldados los debates dentro del campo de pensamiento crítico-político contemporáneo, nos encontramos hoy en día, nuevamente en el centro de una reevaluación de la categoría de sujeto. El giro subjetivo pareciera encontrar sus

¹ Es precisamente M. Foucault (1968) el que ubica a Nietzsche como el primero en realizar un desarraigo con respecto la Antropología a través de la muerte del Hombre. Vattimo, en el mismo orden, afirma que "la misma noción de sujeto es uno de los objetivos más constantes de la obra de desenmascaramiento que Nietzsche dirige contra los contenidos de la metafísica y de la moral platónico-cristiana" (Vattimo, 1992, p. 28).

propias demarcaciones allí en donde adviene la pregunta por el límite histórico en la producción de subjetividades².

Parados en estas coordenadas, nos encontramos en una encrucijada que dificulta reflexionar sobre el carácter histórico de las configuraciones subjetivas y sobre el carácter estructural de las determinaciones históricas. O, en otros términos, dificulta cómo preguntarse por la relación entre el sujeto y lo social, sin restituir ni un empirismo ni un racionalismo.

No se trata, entonces, ante los síntomas de este agotamiento subjetivista, ni de producir una nueva *aniquilación del sujeto* ni de instaurar una *re-exacerbación del sujeto* que anule la pregunta por el vínculo entre el sujeto y las determinaciones históricas. En estas coordenadas se enmarca el aporte y el desarrollo de esta tesis.

El cometido de esta tesis no supone una solución a la encrucijada de los límites históricos del “giro subjetivista”, sino más bien, plantea el problema de la relación entre el sujeto y la historia y dispone los conceptos para un ordenamiento posible.

En este sentido, el aporte de esta tesis implica una organización del problema de la relación entre sujeto e historia en un nivel específico que es la diferencia entre sujeto y subjetividad, a partir de inscribir esta diferencia en los debates sobre la historia y el tiempo histórico.

Consideramos que hace falta recurrir de manera conjunta en los debates sobre el sujeto y la subjetividad a una problematización de la historia y del tiempo histórico, y es en este sentido que recuperamos a la teoría marxista y a la teoría althusseriana de la temporalidad plural.

No se trata entonces de ofrecer una solución de cuajo a la pregunta por el sujeto y la historia, sino de ensayar un ordenamiento posible desde una posición teórica, y política.

² J. Valentine afirma, a su vez, que esta revisita actual del problema del sujeto también conlleva un debate político: “Si en el pasado el sujeto era concebido como un oasis de confianza en medio de la duda y la confusión circundante y como fuente de resistencia ante el arbitrio de la autoridad, el pensamiento contemporáneo suspende los supuestos epistemológicos, éticos y políticos de la modernidad, así como los del sujeto unificado en torno del cual esos supuestos se articulan. Para algunos, esa suspensión permite revalorizar aspectos del sujeto que eran marginados o negados. Para otros, el campo de influencia del sujeto constituye una forma de dominación que perpetúa la marginación (Valentine, 2000, p. 198)

Un ordenamiento del problema del sujeto y de la subjetividad que no agote la discusión ni en “la muerte del sujeto” ni en su reivindicación acrítica, sino que pueda trazar nuevas disquisiciones y aperturas en la teoría desde una nueva pregunta, una vuelta que instaure nuevos límites y horizontes al afirmar las faltas de una teoría que todavía debemos producir, evitando así la repetición y las interpretaciones convencionales.

Leer sintomáticamente para producir un extravío, para producir la propia pérdida de la repetición y encontrar un haz de problematizaciones que permitan aportar al campo de problemas del sujeto desde un pensamiento del afuera, un pensamiento en el límite, que recupere la importancia de la historia sin anular al sujeto.

Se han elaborado en el campo del pensamiento crítico múltiples disposiciones en torno al ordenamiento del problema de la relación entre el sujeto y la historia, pero no es nuestra intención recorrer las distintas vertientes que lo han hecho, sino sostener una decisión en términos teóricos que toma partido en un campo de tradiciones y de herencias materialista, de la que somos conscientes que no agota las soluciones posibles.

En este sentido, efectivamente hay otras formas teóricas para abordar el problema del sujeto y la historia que implican otras derivas, otras preguntas y también otras aporías. Encontramos esta preocupación teórica tanto desde una perspectiva que podemos llamar estructural, en los estudios de A. Badiou, E. Laclau, S. Žižek, J. Stavrakakis, J.A. Miller, y la llamada izquierda lacaniana³, como en las propuestas que recuperan al sujeto como

³ Hemos trabajado con el desarrollo de la constitución del sujeto en la teoría de E. Laclau y S. Žižek en relación con la teoría de Althusser en otros trabajos anteriores. Ver en Ré, C. (2011). "El lugar del sujeto. Abordaje crítico de sobre la problemática de la identificación en la constitución del sujeto" en Caletti, S. (comp). Sujeto, política, psicoanálisis. Discusiones althusserianas con Lacan, Foucault, Laclau, Butler y Žižek. Buenos Aires: Prometeo.

una construcción, ligada más bien a las configuraciones culturales, éticas y políticas, y que encontramos tanto en el trabajo de M. Foucault, J. Butler⁴ o M. Fisher⁵.

Si bien no nos detendremos en sus desarrollos, nos gustaría destacar tanto el trabajo de A. Badiou en torno a su teoría del sujeto –y la literatura que partió de su teoría como la de B. Bosteels, R. Farrán o C. Gómez Camarena–, como el trabajo de M. Foucault y sus aportes pioneros en torno a la historización del sujeto. Al respecto Foucault afirma: “la constitución de un sujeto que no está realizado definitivamente, que no es aquello a partir de del cual la verdad emerge en la historia, más bien se trata de un sujeto que se constituye en el interior mismo de la historia y que es en cada momento fundado y refundado por la historia” (Foucault, 2001, p. 1408). Ya en *Arqueología del saber* (2008), el sujeto es definido como un efecto de reglas históricas, impersonales, normas y gramáticas discursivas, que implican un juego de relaciones dialécticas de poder fundante y fundado que constituyen al sujeto⁶.

⁴ En particular he trabajado en detalle la constitución subjetiva en Althusser y en Butler, en Ré, C. y Livszyc, P. (2009) Entrevista a Judith Butler: “La pregunta es cómo en el curso de las repeticiones constitutivas del género es posible intervenir” en Revista de la Facultad de Ciencias Sociales, N°74. ISBN:1666-7301, Buenos Aires, pp. 40-41, Ré, C. (2011), “La constitución del sujeto en Butler a partir de la teoría de Althusser. Críticas y contra-críticas” en Lecturas de Althusser. Proyecciones de un campo problemático. Caletti, S., Romé, N., Sosa, M. (coord.). Buenos Aires: Imago Mundi.; en Ré, C. (2011) La temporalidad en la constitución subjetiva. Un abordaje desde el psicoanálisis a las teorías de J. Butler y L. Althusser, Actas de las II Jornadas del Congreso de L. Althusser “Espectros de Althusser”, Buenos Aires.; en Ré, C., (2012) El lugar del sujeto, Facultad de Cs. Sociales, disponible en <http://comunicacion.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/sites/16/2017/12/re-1.pdf> y Ré, C. (2011) El lugar del sujeto, abordaje crítico sobre la problemática de la identificación en la constitución del sujeto en Caletti, S. (comp) Sujeto, política, psicoanálisis, Ed. Prometeo, Buenos Aires.

⁵ Una lectura del trabajo de Fisher en relación con Butler y Žižek puede leerse en Ré, C. (2021) “Pluralismo e hiper-narcisismo en el feminismo neoliberal: una aproximación materialista” en Materialismos feministas, Revista Latinoamericana del Colegio Internacional de Filosofía, N°8.

⁶ Como anticipamos, no nos detendremos en esta tesis en los desarrollos de la teoría de Foucault, pero también hemos trabajado anteriormente con el pensamiento foucaultiano en la constitución del sujeto en las diferentes etapas de su enseñanza, que pueden distinguirse entre las primeras consideraciones en Las palabras y las cosas, La arqueología del saber, Contestación al círculo de epistemología y a partir de La Historia de la sexualidad. Ver en Ré, C. y Carrasco, P. (2007). “Ley de Donante Presunto: sobre la performatividad del lenguaje y las articulaciones significantes en torno de la vida, el cuerpo y la voluntad sobre ellos” en I Congreso Internacional de Sociolingüística, Bahía Blanca, Argentina, Ré, C. (2008) “Identidad del sujeto, ¿o sujeto de la identificación?” en Jornadas Académicas 2008 de la Carrera de Cs. de la Comunicación, Facultad de Cs. Sociales, UBA: Producir teoría, pensar las prácticas. ISBN: 978-950-29-1112-0. Ré, C. (2015) “El sujeto como “subjeción”” en Congreso Latinoamericano de Comunicación “Preguntas, abordajes y desafíos contemporáneos del campo comunicacional”. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Ciencias Sociales. Carrera de Ciencias de la Comunicación. Buenos Aires. 18 al 21 de agosto de 2015. ISBN 978-987-3810-21-3. Pág. 667 a 672. Disponible en <http://comunicacion.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/sites/16/2015/09/Libro-Congreso-de-Comunicacin-final.pdf>. Ré, C. (2019), “Comunicación y política: el problema de la representación” en X Jornadas de Jóvenes Investigadores, IIGG, FSOC, UBA. 6 al 8 de noviembre de 2019.

Demarcadas las *presencias en ausencias*, la apuesta teórica de esta tesis es la búsqueda de las trazas para una teoría materialista del sujeto a partir de entretejer la teoría del sujeto del psicoanálisis y la teoría de la historia materialista. Apuesta que surge a partir del agotamiento del movimiento subjetivista y de la expresión de su síntoma: la incapacidad de nombrar la diferencia entre subjetividad y sujeto.

Preguntarse por el lugar del sujeto en estos términos nos ubica en un “cruce” de teorías que más que “cruces”, son “haces” de reverberaciones, entre el marxismo y el psicoanálisis. En un pensamiento de la diferencia que trace las líneas para una teoría materialista del sujeto que distinga entre los límites del sujeto como una forma estructural, inconsciente y atemporal, y la subjetividad como la trama histórica de las configuraciones subjetivas.

La tesis en este sentido comienza recuperando la teoría de la historia en la tradición materialista y su relación ineludible con una problematización del problema del tiempo. En el Capítulo 2 se elabora cómo sólo a partir de concebir a la historia como una *teoría* podremos recuperar a lo social desde un punto de vista no esencialista. La teoría marxista, en este punto, supone una nueva forma de pensar no sólo el objeto de la ciencia histórica sino una nueva forma de pensar la relación sujeto-historia y la temporalidad histórica. Sólo a través de una teoría de la temporalidad histórica compleja podremos establecer un objeto de la ciencia histórica que evada al esencialismo de la cronología y no contemporaneidad, por un lado, y al humanismo teórico de centrar la historia en las acciones del sujeto, por otro. Este punto en particular se retoma en el Capítulo 3 a partir del desarrollo de la teoría de la temporalidad plural en Althusser. El modo de concebir al tiempo histórico en concordancia con la manera en que se concibe a la totalidad social marxista signa la apertura hacia una multitemporalidad estructural. Multiplicidad de tiempos sobredeterminados, operando en un entretejido de presencias y ausencias, determinados por un Tiempo de la producción en el modo de producción capitalista. Tiempos, en plural, que sólo bajo la experiencia vívida de lo ideológico aparecen bajo la singularidad de un tiempo, el tiempo del presente, el tiempo cronológico de la vida y del sujeto. En el Capítulo 4 se desarrolla una lectura crítica de la teoría de la ideología en Althusser, a modo de abordar los mecanismos por los cuales operan las homogeneizaciones, las construcciones de representaciones, las afecciones, las vivencias de mundo, las tramas temporales a la hora de pensar la relación del sujeto con su propio

mundo. Relación que no puede pensarse sino a través de una desustancialización subjetiva que trabajamos en el Capítulo 5 por medio de la teoría psicoanalítica y a través del desarrollo del antihumanismo teórico en Althusser, para luego poder trabajar en el Capítulo 6, específicamente, la temporalidad en la constitución del sujeto a nivel estructural. Por último, en el Capítulo 7, recuperamos transversalmente todo lo afirmado durante el desarrollo de la tesis para proponer de modo exploratorio las trazas para una teoría materialista del sujeto. En el Capítulo 8, a modo de cierre, se destacan algunas reflexiones que consideramos pertinentes.

Hay, además, razones de índole analítica, histórica y política de gran relevancia para el campo de las Cs. Sociales y de los Estudios Políticos para preguntarnos por el lugar de la relación entre el sujeto y la historia. En la actualidad constituye un problema fundamental del campo para pensar la práctica política, la transformación histórica, la relación de la práctica política y la práctica subjetiva, la incidencia de los afectos en la práctica política y en la coyuntura. Encontramos una proliferación de literatura especializada en Teoría y Filosofía Política, en Análisis Político, en Comunicación Política, y en la Teoría Social y en el ámbito del pensamiento crítico en general, que se está interrogando hoy acerca de cuáles son los vínculos y las negociaciones, las contaminaciones mutuas entre el terreno de lo subjetivo y el terreno de lo político-social y de la transformación histórica.

En términos coyunturales, este movimiento del campo académico no es casual. La vertiginosidad de las transformaciones tecnológicas y comunicacionales, muestran la urgencia de una interrogación en torno de las relaciones complejas entre procesos histórico-sociales y disposiciones subjetivas y afectos inconscientes. Transformaciones que no pueden dejar de ser tenidas en cuenta para pensar no sólo la relación entre sujeto e historia o cómo se configura la relación entre sujeto y política, sino que es fundamental para pensar a la democracia.

Porque, si bien esta tesis es de índole eminente teórica, se inscribe en un proyecto de investigación más largo, que apunta no sólo a producir una organización conceptual y aportes a una teoría materialista del sujeto, sino que también tiene el objetivo de producir herramientas teóricas y conceptuales para poder pensar el tipo de transformación que

supone la actual coyuntura, para poder abordar qué tipo de relación suponen hoy las configuraciones específicas entre el sujeto y la historia, en sus disposiciones éticas, ontológicas, políticas y temporales particulares.

La categoría de sujeto funciona como un *índice objetivo* para pensar un complejo haz de relaciones conceptuales. Índice objetivo en el mismo sentido en que Althusser (2010) en “Marxismo y Humanismo” sostenía que el Humanismo real cumplía una función práctica, una indicación práctica del desplazamiento que debía realizarse a nivel teórico para dar cuenta de la inadecuación que supone el “concepto” de Hombre: El estudio del Hombre es, en términos materialistas, y con la paradoja inherente que conlleva, el estudio de las relaciones sociales. En este punto, el “concepto” de Hombre no tiene otro destino que el de ser suprimido para la construcción de un objeto de conocimiento completamente otro. Pero la futilidad de su destino no inhabilita la afirmación de su necesidad. Necesidad de afirmación para permitir luego su tachadura, su inscripción en el proceso de transición, desplazamiento y ruptura que supone todo proceso de producción de conocimiento. La categoría de sujeto, en principio entonces, como un *índice objetivo* de un desplazamiento a ser realizado en la práctica teórica. Un desplazamiento que nos obliga a retomar la noción para luego operar sobre la misma hasta el abandono de su significante. Un *índice objetivo* que muestra el síntoma del *dislocamiento* fundante del sujeto y que baliza la especificidad de este desplazamiento particular hacia la concepción materialista para la constitución del concepto.

Será esencial en este camino de abandonos y de restituciones, de cambios y emplazamientos *en el mismo lugar*, realizar varios *rodeos* para no deslizar afirmaciones sobre el sujeto desde una “ideología práctica”. Será esencial, por tanto, partir de una concepción de lo social que se sostenga como entramado jerárquico de articulaciones, para poder establecer cómo este complejo de relaciones que constituyen una estructura, son también, una *coyuntura* y un *sujeto* determinados.

Quisiéramos entonces recordar la famosa frase de Mao “lo uno se divide en dos”, como forma de acentuar la multiplicidad de determinaciones que intervienen en la conformación de “lo uno”, como forma de acentuar que *ha habido* un proceso de conformación con múltiples determinaciones y que estas determinaciones operan a su vez

en contradicción, afirmando la primacía de la contradicción y desechando en este movimiento una postura filosófica idealista que suponga cualquier tipo de esencialismo.

Hace falta un rodeo por la abstracción, en el mismo sentido en que Althusser afirma que Marx realiza un rodeo por las relaciones (de producción, jurídica, política, ideológica) para analizar a los hombres concretos que son “prisioneros y participantes” de éstas. Esta abstracción, que impone a los hombres (y mujeres) esas relaciones, es “terriblemente concreta”, en las propias palabras de Althusser.

Un pensamiento centrado en el análisis de las relaciones no supone solamente la primacía de las relaciones por sobre los elementos o el primado de los procesos por sobre la estructura, sino que también implica una contradicción interna a los procesos mismos. O, mejor dicho, la primacía de la contradicción a los procesos.

Entendemos que este punto es fundamental para abordar el desarrollo de la constitución subjetiva desde una perspectiva materialista. El proceso de constitución del sujeto no puede pensarse sin sostener el problema de la relacionalidad y la problemática que abre y conlleva: la dimensión temporal.

La concepción materialista del tiempo histórico y de la totalidad social como entramado de las relaciones que estructuran las diversas coyunturas en donde se encuentran tiempos disímiles articulados, serán presupuestos necesarios para pensar la conformación subjetiva en tanto que el sujeto emerge como el pliegue y el redoble de estas mismas formaciones. Como el límite irrepresentable de la estructura que compone esa urdimbre de relaciones y temporalidades. Esta noción de sujeto en ligazón a una dimensión temporal implica tanto un distanciamiento del ego moderno como de un materialismo funcionalista. El punto articulador de estos distanciamientos es una *desustancialización temporal* que se inscribe en la desontologización del sujeto oficiada por el psicoanálisis a partir del descentramiento del sujeto-yo.

La distancia del yo con respecto al sujeto que el psicoanálisis abre a partir de la distinción entre el sujeto del inconsciente y el yo como efecto de éste, también instaaura una distancia a nivel temporal *en* el propio proceso de constitución subjetiva, pero, también, *en* el propio sujeto en términos estructurales. Ya en Freud (1900-1) encontramos la explicitación de la complejidad temporal interviniente en la conformación del sujeto al

distinguir entre el tiempo de la biografía como el tiempo de lo vívido, como el tiempo cronológico y el tiempo fundante del inconsciente. De este modo, no sólo el tiempo que comanda al sujeto no es el tiempo consciente, sino que no es el *único* tiempo. El tiempo del yo y el tiempo del sujeto no son los mismos, pero aparecen fusionados en *uno*, en una operación imaginaria y simbólica que sostiene la ficción de la unicidad –así como la del propio sujeto y de su experiencia del tiempo–.

La distancia en relación al funcionalismo materialista se debe, a grandes rasgos, a que la lectura del sujeto como mero soporte de las relaciones sociales, como “agente” de prácticas que asume un lugar estructural, supone a su vez un aplanamiento a nivel temporal que funciona como contracara de un empirismo yoico, como su opuesto complementario: el sujeto es asimilable al yo y el tiempo en el cual se inscribe es un tiempo cronológico de la biografía, que, abordado estructuralmente, siempre es el tiempo ideológico y no el tiempo plural articulado que conforma una coyuntura histórico-social.

En este punto la teoría althusseriana de la temporalidad plural y su teoría de la ideología nos resultan fundamentales para pensar la articulación entre lo social y la conformación subjetiva, en tanto que en un mismo movimiento se aleja de *un* tiempo absoluto y no contemporáneo como cifra de la historia y establece un lugar para la noción de sujeto que permite pensar su complejidad, articulada con la urdimbre de tiempos que le da forma.

La teoría althusseriana introdujo la pregunta por la pluralidad de tiempos disímiles intervinientes en una coyuntura, marcando el campo de estudios y de discusiones, más allá de sus propios desarrollos. Es importante destacar, que, en la demarcación de la discusión, Althusser distingue a la pluralidad de una sumatoria, tanto en el nivel de la temporalidad como en el de la subjetividad; ni *los tiempos* son una sumatoria de temporalidades ni el sujeto se constituye a modo de una sumatoria de “instancias interpelativas” (como una suerte de multiplicidad de interpelaciones: “vecino-a”, “padre-madre”, “ciudadano-a”, “empresario-a”, etc.), ambas concepciones ideológicas y no teóricas. Porque, tanto el humanismo teórico como el funcionalismo que retoma al sujeto como mero portador de las relaciones sociales o como agente, yerran en el mismo punto: en el que considera al sujeto en una sola dimensión temporal constitutiva, es decir, desde la absolutización –operación ideológica dominante– de un tiempo por sobre otros.

Pensar al sujeto tanto como origen de sus prácticas –subjetivismo de la creación–, o como mero efecto de aquellas –funcionalismo–, implica inscribirlo en una concepción del tiempo cronológica y unidimensional. Sólo considerando al entramado de estructuras temporales que se articulan bajo la operación invisible de un “tiempo de los tiempos” (Althusser y Balibar, 2010, p. 111), de un “Tiempo de la producción” (Althusser y Balibar, 2010, p. 111), es que podemos pensar a un sujeto que emerge en la *dislocación de estos tiempos y que opera a la vez, marcando el límite de esa estructura como totalidad*.

El sujeto como lo que se configura en su presencia-absencia. En su presencia como hiato y redoblamiento, que toma forma como proceso, consiste y cuaja, en la irrepresentabilidad de su repliegue en la estructura. Un hiato que debe pensarse no sólo como una hiancia a nivel topográfico o de estrato, sino como un desgarre a nivel temporal, una apertura hacia la multitemporalidad, como producto mismo de la dislocación temporal entre las temporalidades que componen la totalidad.

La hipótesis que sostendremos a lo largo de esta tesis es que el sujeto es producto de una *doble dislocación temporal*: una dislocación constitutiva en el complejo temporal de su emergencia entre el tiempo estructural del inconsciente y el tiempo del yo y una dislocación entre los tiempos articulados coyunturalmente.

La diversidad de estructuras temporales que constituyen el ritmo de una coyuntura interviene en la constitución del sujeto, allí en donde no supone una articulación homogénea y equivalente de elementos, sino en el lugar de sus torsiones, de sus modos diferenciales de articulación, en sus jerarquías diferenciales.

¿Cómo pensar la relación entre el complejo temporal y la constitución subjetiva?
¿Cómo pensar una constitución subjetiva que conjugue las consecuencias de sostener la conformación de la coyuntura como un proceso de entrelazamiento de diferentes estructuras temporales?

La relación entre el complejo temporal y el sujeto no es otra que la cifra del dislocamiento. Dislocamiento del tiempo *en* el sujeto.

2. Tiempo histórico

2.a Tiempo e historia en la tradición marxista

La tradición teórica materialista nos ofrece elementos importantes para problematizar la relación sujeto-sociedad a partir de una perspectiva que reestructura al propio binomio de la objetividad-subjetividad. Si bien en esta gran tradición teórica hay una vasta variedad de vertientes, podemos afirmar que todas ellas coinciden en una visión particular y es la consideración del problema del tiempo ligado al problema de la historia de manera compleja.

Un pensamiento que articule una mirada sobre lo social con una visión compleja sobre la temporalidad histórica, que se aleja de un tiempo absoluto, lineal y cronológico como cifra de la historia, es lo que nos permitirá establecer una categoría de sujeto que se inscriba en esta articulación. O más que *inscribir* una categoría de sujeto en un sistema conceptual entre lo social y lo histórico, es precisamente un doble movimiento de desplazamiento y conformación teórico que da lugar a una nueva concepción tanto de lo social como de lo subjetivo. Este desplazamiento y esta nueva emergencia podemos ubicarla ya en los textos de Marx.

Al repensar la constitución de la objetividad social, Marx virtualmente revolucionó, al mismo tiempo, el concepto de “sujeto”. Introdujo en consecuencia un nuevo elemento en la discusión de las relaciones entre “sujeción” y “subyugamiento” [assujettissement] y “subjetividad” (Balibar, 2006, p. 73).

Para Balibar la importancia filosófica de Marx, y específicamente de *El Capital*, no sólo radica en la relectura radical de la economía política clásica, sino que instaaura un pensamiento nuevo sobre la objetividad de lo social, implicando de manera necesaria un nuevo pensamiento sobre lo relativo al sujeto y sus procesos de sujeción-subjetivación. Esta “nueva” dinámica en el par objetividad-subjetividad que lee Marx con respecto a un idealismo, traza las marcas de una concepción de lo social y de lo histórico con una temporalidad compleja.

Si bien los textos de Marx y la cantidad de literatura que se ha producido al respecto no pueden leerse en un sentido unívoco, consideramos que la validez del marxismo para nuestra tesis y la recuperación de sus presupuestos teóricos son fecundos no sólo en

relación a la teoría de la temporalidad como una necesidad histórica sino también en relación al modo en que se produce el conocimiento mismo:

Más que otros, Marx *escribió en la coyuntura*. Esa toma de posición no excluía ni la “paciencia del concepto” de la que hablaba Hegel, ni el rigor de las consecuencias. Pero sin duda era incompatible con la estabilidad de las conclusiones: Marx es el filósofo del eterno recommienzo, que deja tras de sí *varias* obras en construcción... El contenido de su pensamiento no puede separarse de sus desplazamientos. (Balibar, 2006, p.10)

Si bien esta “gran tradición materialista” sólo puede ser reconstruida desde el presente y bajo lecturas diversas –aún hoy en el campo esta denominación implica un debate–, retomaremos este anudamiento en el sentido de su oposición con respecto a una tradición filosófica idealista, cuyo núcleo puede ubicarse en la tendencia a la primacía de la teoría por sobre la práctica (Althusser, 2015b, p. 34). Con respecto a la temporalidad histórica, encontramos que en esta gran y diversa tradición materialista, pueden sostenerse dos afirmaciones: una que sostiene una temporalidad no esencialista y otra que liga tiempo y movimiento a una multiplicidad de elementos temporales en la totalidad temporal, en contraposición a una concepción de temporalidad única.

Morfino en *Tempora Multa* (2013) se pregunta, en este sentido, si efectivamente puede ser trazada una tradición materialista en torno a la pregunta por el tiempo. Para responder vuelve a San Agustín y a la problemática de la reducción del tiempo al movimiento. San Agustín se opone a reconducir la multiplicidad de temporalidades a la unidad de un fundamento. Morfino afirma: “¿Puede ser trazada una tradición materialista que a la pregunta de San Agustín se responda positivamente, a saber, que el tiempo no es pensable sin el movimiento y que cada movimiento tiene una temporalidad específica?”⁷. (Morfino, 2013, p. 10). La respuesta la encuentra en primera medida en la física atomística, en Epicuro y en Lucrecio. Allí, no observa ni un anclaje metafísico de la sustancia –como en el tiempo aristotélico– ni una reducción a un fundamento temporal como en el caso del tiempo cristiano. En el atomismo,

La compleja tesitura de las cosas, la *textura rerum*, no es reconducible a un tiempo único. Cada conjunción de átomos tiene un ritmo propio, pero al mismo tiempo no existe de manera aislada, sólo integrada a innumerables otras. (Morfino, 2013, p.11).

Luego, ubica a Maquiavelo, Spinoza y Darwin formando parte de este materialismo temporal, que califica como una “tradición muy heterogénea” (Morfino, 2013, p.14).

⁷ La traducción es nuestra para esta cita y todas las correspondientes a *Tempora Multa*.

Tradición, que insistimos, sólo puede trazarse a partir de una pregunta que sólo puede formularse y responderse *après coup*, y que nos ofrece instrumentos para pensar la cuestión de la temporalidad plural dentro de la tradición marxista. Podemos encontrar como elemento articulador que el tiempo es considerado como una articulación de tiempos y no como un fundamento en todos estos autores anudados en esta tradición materialista.

En Maquiavelo la multiplicidad temporal es abordada en el terreno de la política y de la historia, tanto en oposición a la línea de tiempo de la narración bíblica (ver la oposición en *Discorsi* con respecto a la teoría polibiana de la *anacyclosis*) como en el propio tratamiento de su objeto de estudio (Roma no es pensada como un “caso” a analizar, sino que prima en todo caso el conflicto sobre la forma, la pluralidad de fuerzas sobre la unidad) (Morfino, 2013, p. 12). En *El príncipe*, Morfino lee que la política es pensada como un horizonte histórico que se presenta como una “variación del tiempo”, en algunos casos como fortuna, en otros como virtud, en la forma material de un tejido, de una pluralidad de ritmos. (Morfino, 2012, 2013, 2015)

En el caso de Spinoza, Morfino (2009, 2013) lee un corrimiento de la crítica del plano histórico político al ontológico. De la crítica bíblica en donde podríamos leer una temporalidad lineal que remite a un fundamento temporal, en Spinoza resulta imposible una inmanencia que permita pensar un anclaje temporal a modo de fundamento de un tiempo único:

En Spinoza la sustancia no es la presencia, no es el Dios newtoniano que garantiza la absolutización del espacio y el tiempo; es del orden de las conexiones y de la duración, entretejido de ritmos con respecto al cual el tiempo, el orden aristotélico según el cual el antes y el después, no es una absolutización imaginaria de un ritmo tomado como medida de los otros. Y la eternidad no constituye un punto de vista panorámico, un anclaje absoluto, es la deconstrucción precisa de la posibilidad de esa perspectiva. (Morfino, 2013, p. 12)

La crítica a una lectura del tiempo lineal y cristiana implica en Spinoza una posición materialista, también en el sentido de poner la vista sobre la textura material de la organización económica, política, ideológica (De Gainza, 2017, 2019, Morfino, 2009).

Por último, en Darwin la materialidad puede observarse según Morfino (2007, 2013) en dos instancias con respecto a su concepción de la temporalidad. Darwin nunca asumió una concepción de la historia de las especies de manera lineal en la naturaleza, sino que afirmó un tiempo plural en donde la multiplicidad de fuerzas se enfrenta en una lucha por

la existencia, una complejidad de relaciones que dan lugar a la existencia, a la continuidad (o discontinuidad) de la historia natural (Morfino, 2013, p. 13).

Esta operación de lectura sobre la tradición materialista con respecto a un tiempo complejo que puede reconstruirse a posteriori, a partir de la pregunta por la complejidad del tiempo en ligazón a un todo social, nos permite trazar las mismas coordenadas de lectura para la propia tradición marxista. Los textos de Marx no pueden retomarse como un todo homogéneo, ni en su contenido teórico, ni en su contenido político. Multiplicidad de textos se han escrito al respecto y no hay dentro de la propia tradición marxista un acuerdo sobre la clasificación canónica que deberían tener los textos de Marx. La temporalidad como problemática no ha sido abordada de manera homogénea por Marx como así tampoco en la tradición marxista. El tratamiento y desarrollo de la dimensión histórica-temporal como compleja y múltiple no es un *continuum* en los textos marxistas ni tampoco una tendencia dominante (Althusser y Balibar, 2010, Catanzaro, G. e Ipar, E. (2003), Morfino, 2013, Romé y Collazo, 2020). Aun así, es posible encontrar en los textos de Marx y en toda la tradición marxista estos desarrollos a modo de desgarró y despliegue con respecto a un tiempo social complejo, un tiempo plural que lejos de seguir el recorrido simple de la línea se desanda y rearma en la multiplicidad de elementos temporales articulados. Althusser fue una de las figuras en la tradición marxista que se ocupa de retomar esta línea de trabajo principalmente en *Para Leer El Capital* (2010), pero también de manera tangencial en varios de sus escritos como *Sobre la reproducción* (2015) o *Escritos sobre la historia* (2019), explicitando la necesidad para la teoría marxista de contar con una teoría sobre el tiempo histórico y desarrollando los presupuestos sobre la temporalidad plural.

Esta corriente dentro de la tradición marxista en torno a una concepción de la temporalidad compleja, no esencialista ni absolutista en términos de la unicidad del tiempo, puede encontrarse tanto en los desarrollos de Althusser como mencionamos, y en las corrientes de la escuela de Frankfurt, la escuela de Birmingham, el marxismo latinoamericano y el marxismo feminista.

Como señalamos, la preocupación por el tiempo en la tradición marxista no aparece escindida de la problemática de lo social. La pregunta por la temporalidad es la pregunta por el *tiempo histórico*. El tiempo es el tiempo de la historia, el tiempo del devenir, del progreso o de las transformaciones y las revoluciones. En cualquiera de los casos, aún

contradictorios, el *tiempo histórico* aparece engarzado en una estructura social que se conforma históricamente, pero también, temporalmente. El punto de distinción entre una historiografía “ideal” o una historiografía “real” recaerá sobre la concepción del todo social –y por lo tanto el objeto de esa ciencia histórica– y sobre la concepción del *tiempo histórico*.

Si bien la noción de *tiempo* en Marx no aparece trabajada y desarrollada de manera explícita, encontramos fragmentos en su obra en torno a la relación entre tiempo e historia y cómo concebir ambos conceptos. De este modo, la concepción de la historia como ciencia en Marx supone una noción de tiempo que puede ser reconstruida a partir de sus textos.

La noción de tiempo en relación con la historia puede encontrarse en varios textos de Marx: en el *Manifiesto del partido comunista*, el *Prefacio del 59'*, *La ideología alemana*, para nombrar un primer agrupamiento. En *La ideología alemana* podemos destacar los gérmenes de una pregunta por la transición entre estructuras, por ende, las trazas para pensar el par tiempo-historia. Luego, en los textos denominados “tardíos” de Marx⁸ (de 1850 en adelante) puede encontrarse un tratamiento de la relación historia-tiempo más compleja a partir de temas como el colonialismo europeo, la independencia de Polonia o la dominación británica sobre Irlanda.

En *Introducción a la Crítica de la filosofía del derecho en Hegel* (1968), texto escrito por Marx entre 1843 y 1844, y finalmente publicado ese año, Marx se inscribe en un primer deslizamiento crítico de la filosofía hegeliana y llama a un cambio de perspectiva, una primera aproximación a una noción de historia que no esté centrada en interpretaciones religiosas ni en concepciones puramente interpretativas de lo que Marx denominará en ese texto como el “mundo real” por oposición a las “interpretaciones abstractas” (Marx, 1968)

El hombre no es algo abstracto, un ser alejado del mundo. Quien dice “el hombre”, dice *el mundo del hombre: Estado, sociedad*. (...) La religión es la interpretación general de este mundo, su resumen enciclopédico... (Marx, 1968, p. 7)

⁸ Kohan, N. en “Marx sobre nuestra América” (2018) 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 los apuntes sobre la obra de Kovalevsky.

En esta oposición entre lo real del mundo y la ilusión de la religión y las interpretaciones como la miseria de lo moral,

La tarea de la historia, por lo tanto, es establecer la verdad del acá, después de que haya sido disipada la verdad del allá. Ante todo, el deber de la filosofía, que está al servicio de la historia, es el de desenmascarar la aniquilación de la persona humana en su aspecto profano, luego de haber sido desenmascarada la forma sagrada de la negación de la persona humana. La crítica del cielo se cambia así en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política. (Marx, 1968, p. 8)

En *La Ideología Alemana*, texto escrito en 1845, Marx y Engels desarrollan esta oposición con respecto a lo que denominan la “crítica alemana” como una crítica religiosa o teológica, que no se ocupa de “combatir el mundo real existente” (Marx y Engels, 1958, p. 18) sino de luchar contra frases, cambiar las formas de conciencia, interpretar de otro modo lo existente, o de reconocerlo a través de otras interpretaciones (Marx y Engels, 1958). En este punto, el problema no es entonces “de la conciencia de los hombres (y mujeres)” sino del cambio de objeto sobre el cual poner la mirada. Pero no sobre el cambio de objeto de la conciencia –cambiar una conciencia celestial por una terrenal– sino el cambio de objeto de la historia, del “entronque de la crítica con el propio mundo material que la rodea” (Marx y Engels, 1958, p. 18). Partiendo de “premisas reales” (Marx y Engels, 1958, p. 19) la historia se centra sobre *el modo* en que hombres y mujeres *producen* sus medios de vida y la consecuente *forma* de las relaciones sociales.

El modo como los hombres producen sus medios de vida depende, ante todo, de la naturaleza misma de los medios de vida con que se encuentran y que se trata de reproducir. Este modo de producción no debe considerarse solamente en cuanto es la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado *modo de vida* de los mismos. Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. (Marx y Engels, 1958, p. 19)

La concepción de lo que Marx en la *Introducción del 57'* denominó como “historiografía real” (Marx, 1989) implica el cambio de objeto de “las ilusiones de la conciencia” (Marx, 1958) a “la realidad existente” (Marx, 1958). El mundo real y sus modificaciones realizadas por los hombres y mujeres como primera premisa de la historia, ya implica una concepción del tiempo otra con respecto a la filosofía alemana a la que se oponen Marx y Engels. En principio, encontramos en este primer acercamiento a una definición de la ciencia histórica y su objeto por parte de Marx y Engels algo que es de vital importancia para pensar la temporalidad histórica y la conformación del sujeto: La manifestación de vida de los hombres (y mujeres) depende del modo de producción y

reproducción de sus medios de vida. Este par que plantean los autores desde el comienzo en torno a cómo se transforma el mundo real, esta conjunción entre la producción y la reproducción, que aparece mencionada desde el comienzo, manifiesta lo que los individuos “son”.

Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con *lo que* producen como el *modo* cómo producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción. (Marx y Engels, 1958, p. 20)

Esto nos permite trazar una serie de premisas no sólo en relación a la constitución del sujeto inscripta necesariamente en relación a la actividad de producción y reproducción de los medios de vida de los individuos, sino que permite trazar interrogantes en torno a la temporalidad disímil inscripta en el modo de producir los medios de vida de los hombres (y mujeres) en el par producción - reproducción.

El concepto de división del trabajo será entonces central para fundamentar esta lectura con respecto a la temporalidad en el concepto de historia marxista y no leer en *La ideología alemana* un evolucionismo o una cronología. La división del trabajo determina las relaciones entre sí de los individuos y las distintas formas de propiedad (Marx y Engels, 1958, p. 20). Para Marx y Engels, cada modo de producción supone un grado de desarrollo de las fuerzas productivas, una fase de la división del trabajo, determinadas relaciones sociales entre los individuos y una forma de propiedad; y en este sentido desarrollan la forma de propiedad tribal, la comunal y la feudal (Marx y Engels, 1958, p. 24). Diversas interpretaciones leen allí una secuencia cronológica en donde se supone una temporalidad histórica lineal y esencialista, o ligada a un transcurrir histórico clásico a modo de sucesión de épocas, pero obliteran el punto fundamental que introduce todo el apartado y que encabeza el desarrollo de las distintas propiedades: la división del trabajo.

Las diferentes fases de desarrollo de la división del trabajo son otras tantas formas distintas de la propiedad; o, mejor dicho, en otros términos, cada etapa de la división del trabajo determina también las relaciones de los individuos entre sí, en lo tocante a lo material, el instrumento y el producto del trabajo. (Marx y Engels, 1958, p. 21)

Sin esta concepción de las “etapas” de la división del trabajo, la lectura de las fases de la propiedad privada que se desprende del grado de desarrollo de la división del trabajo, se convierte fácilmente en una lectura del transcurrir histórico de “la humanidad” y sus diversos “modos comunitarios de vida”. Lectura que supone una concepción de la

historia pensada sobre un sistema de una línea temporal única y orientada hacia “adelante”, “el futuro”, “el progreso”, entre otras formas ideológicas.

En contraposición, la tónica de un tiempo histórico complejo en el pensamiento marxista 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. De este modo, las lecturas de la relación entre historia y tiempo en el pensamiento marxista se han observado tanto a modo de un transcurrir histórico –sucesión de épocas– o bien como urdimbre de relaciones sociales y su transformación. Esta segunda línea de pensamiento será la que complejiza la interrogación entre la conformación de una estructura social y su proceso de estructuración, y la que abrirá a la problematización sobre los diversos elementos que componen un todo social, con sus diversas determinaciones, y también, temporalidades propias.

En *Introducción a la Crítica de la filosofía del derecho en Hegel* (1968), encontramos una primera aproximación al problema de la temporalidad social en detrimento de una linealidad temporal. Marx alude a un cierto desfasaje entre la realidad del pueblo alemán, la realidad de los pueblos modernos (en alusión a Francia e Inglaterra) y la filosofía alemana –como el único aspecto de Alemania que se mantiene en una línea temporal del presente de los pueblos modernos–.

Si se quisieran tomar los movimientos del *status quo* alemán –aunque sólo de manera moderada, esto es, negativa– el resultado sería siempre un *anacronismo*. También la negación de nuestro presente político se encuentra ya como un hecho empolvado en el depósito de la confusión histórica, de los pueblos modernos. (Marx, 1968, p. 8)

El anacronismo que menciona Marx (también como “contradicción”) supone que el presente político alemán, está *en el presente* en una lucha contra *el pasado* de los pueblos modernos. El problema para Marx es la discordancia entre el estado de la crítica filosófica (en el presente) que no “refleja” las condiciones efectivas. La crítica de la realidad alemana, es entonces, el desarrollo de la historia a través de la realidad de los pueblos modernos.

Como los pueblos antiguos vivieron su prehistoria en la imaginación, en la mitología, nosotros, alemanes, hemos vivido nuestra historia póstuma en el pensamiento, en la filosofía. Somos filósofos contemporáneos del presente sin ser contemporáneos históricos. La filosofía alemana es la prolongación ideal de la historia alemana. Si

nosotros, por lo tanto, en vez de las *oeuvres incomplètes* de nuestra historia real, criticamos las *oeuvres posthumes* de nuestra historia ideal, la filosofía, nuestra crítica, permanece entretanto por debajo de la cuestión de la cual el presente dice: That is the question. Lo que entre los pueblos adelantados es disidencia práctica con las condiciones del Estado moderno, es en Alemania, donde estas condiciones no existen aún, en vía directa, una disidencia crítica con el reflejo filosófico de tales condiciones. La Filosofía alemana del Derecho y del Estado es la única historia alemana que está a la par con el tiempo oficial moderno. El pueblo alemán debe por eso ajustar su sueño de historia a sus actuales condiciones y someter a la crítica no sólo estas condiciones presentes sino también su abstracta continuación. (Marx, 1968, p. 16)

Frosini (2009) destaca en lo que hemos desarrollado como “desfasaje” entre el presente de Alemania y su propia filosofía como con respecto a los “pueblos modernos”, lo que podría pensarse como los primeros acercamientos en torno a una temporalidad múltiple. Observa allí el juego planteado por Marx entre los diversos tiempos operando entre la realidad social alemana, el presente filosófico alemán, el pasado del pueblo europeo (de los pueblos modernos) y el presente de los pueblos modernos.

Morfinio (2013), a su vez, afirma que en este texto de Marx también pueden encontrarse algunos elementos para pensar una temporalidad plural en la tradición marxista, en donde 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 filosóficos.

Cabe mencionar, que, si bien podemos entonces encontrar algunos elementos para una crítica de la temporalidad cronológica o fundada en un elemento último, este texto del llamado “joven Marx” continúa valiéndose de un tiempo base para establecer la norma sobre la cual medir los adelantos o los retrocesos de la realidad, la filosofía o la crítica de los pueblos.

En la *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho en Hegel*, la propia idea de la lucha del pueblo alemán se inscribe en un entramado temporal. El presente alemán es el pasado de los otros pueblos (Inglaterra, Francia) por lo tanto, la realidad alemana es “no-contemporánea” consigo misma, pero encuentra un aspecto en el cual efectivamente es contemporánea con el presente: en la filosofía. De este modo, esta noción de contemporaneidad o no contemporaneidad sólo puede pensarse si se toma un tiempo base de referencia, es decir, una adecuación o inadecuación con respecto a un tiempo que funcione como norma. Afirma Morfinio:

En este juego retórico de anticipaciones y retrasos, de contemporaneidad y no-contemporaneidad, de reminiscencias y prefiguraciones, de imaginación y realidad –vigente, además, en la vieja Europa septentrional– Marx no renuncia, sin embargo, a la idea de un tiempo fundamental, respecto del cual se dan la contemporaneidad y la no-contemporaneidad, los avances y retrasos, fases preestablecidas a través de las cuales es necesario pasar: *ancien régime*, Estado moderno, libertad humana. (Morfino, 2013, p. 154)

La problemática del tiempo social como avances/retrocesos históricos de un pueblo también se encuentra en los textos de Bloch. En *La herencia de nuestro tiempo* (1978), 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, 2013, 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 (Morfino, 2013, p. 158).

En la *Introducción general a la crítica de la economía política de 1857* (1989), texto conocido como la *Introducción del 57'*, Marx puntea, sobre el final del texto, una lista precedida por la siguiente aclaración “*Nota bene* acerca de puntos que han de mencionarse aquí y que no deben ser olvidados” (Marx, 1989, 59). Encontramos en este punteo no sólo los gérmenes de múltiples líneas de investigación para lo que se ha denominado como el “Marx maduro”, sino también dos consideraciones muy interesantes para abordar la relación entre tiempo e historia que ya aparecían en el pensamiento de Marx:

2] Relación de la historiografía ideal, tal como ella se ha desarrollado hasta ahora, con la historiografía real. En particular, de las llamadas historias de la civilización, que son todas historias de la religión y de los estados. (En esta ocasión decir algunas palabras sobre los distintos géneros de historiografía practicados hasta ahora. El género llamado objetivo. El subjetivo [moral, entre otros], El filosófico.) 6] La desigual relación del desarrollo de la producción material con el desarrollo, por ejemplo, artístico. En general, el concepto de progreso no debe ser concebido de la manera abstracta habitual. Con respecto al arte, etc., esta desproporción no es aún tan importante ni tan difícil de apreciar como en el interior de las relaciones práctico-sociales mismas, por ejemplo, de la cultura. Relación de los Estados Unidos con Europa. Pero el punto verdaderamente difícil que aquí ha de ser discutido, es el de saber cómo las relaciones de producción, bajo el aspecto de relaciones jurídicas tienen un desarrollo desigual. Así, por ejemplo, la relación del derecho privado romano (esto es menos válido para el derecho penal y el derecho público) con la producción moderna. (Marx, 1989, p. 60)

La distinción en el punto dos entre la historiografía “real” y la historiografía “ideal” continúa con la línea trabajada por Marx tanto en *La Ideología Alemana* como en la *Introducción a la Crítica de la filosofía del derecho en Hegel*. Marx distingue entre una

historia real cuyo objeto trata la organización de hombres y su organización efectiva para producir sus medios de subsistencia, es decir, la historia como los modos en que se dan las relaciones sociales y sus formas, en oposición a una historia ideal, una historia “subjetiva”, que supone la historia de la religión y de los estados, de la moral, de la filosofía, y también, al “género llamado objetivo”. Un género que se autodenomina objetivo, pero que Marx también lo incluye dentro de las “interpretaciones abstractas” para retomar sus palabras en la *Introducción...* (Marx, 1968). Pero, además, leído junto al desarrollo del punto seis, lo que se observa es, que, así como el desarrollo de la producción material no se corresponde con la producción artística, la historia real no se corresponde con la historia ideal en el mismo punto; en la discordancia temporal. Hay un desfase temporal en la no-correspondencia de los desarrollos, tanto en el desarrollo de la producción material y la producción artística (como podría ser cualquier otra), como en la historia real y la historia ideal, que, adelantándonos un poco a los desarrollos de esta tesis, podemos pensar como una “historia ideológica”.

Lo que quisiéramos destacar hasta aquí es entonces la concepción de Marx de lo social, el modo en que los hombres y mujeres *producen*, y como esta producción está determinada por las condiciones históricas; lo que permite pensar cómo el proceso de producción implica *procesos* –en plural– disímiles.

Las cuestiones planteadas antes se reducen todas, en última instancia, a una sola: ¿cómo inciden las condiciones históricas generales en la producción y cuál es la relación que mantienen con el movimiento histórico en general? Esta cuestión ocupa un lugar evidentemente en la discusión y desarrollo del tema de la producción misma. (Marx, 1989, p. 47)

En este sentido también podemos preguntarnos por una concepción del tiempo que implique una pluralidad de procesos, y, por ende, temporalidades disímiles. En la descripción que realiza Marx en la *Introducción del 57'* sobre el proceso de producción-reproducción se observa con claridad la multiplicidad de procesos intervinientes en la conformación de la totalidad articulada.

En este párrafo, quedan claras las razones por las cuales Althusser y Balibar en *Para Leer el Capital (2010)* ponen el ojo en este texto de Marx para comenzar a desarrollar una teoría de la temporalidad plural materialista, no sólo en el sentido de los diferentes procesos diferentes intervinientes (producción, distribución, intercambio, consumo) sino también por el énfasis que realiza Marx con respecto a que los procesos no son idénticos,

que se encuentran articulados y que se corresponden pero en distintos “momentos”. La posterior noción de sobredeterminación althusseriana para pensar lo social también puede leerse en la relación entre los procesos descritos por Marx y sus relaciones.

El resultado al que llegamos no es que la producción, la distribución, el cambio y el consumo sean idénticos, sino que constituyen las articulaciones de una totalidad, diferenciaciones dentro de una unidad. La producción domina tanto sobre sí misma en la determinación opuesta de la producción, como sobre los otros momentos. A partir de ella, el proceso comienza siempre nuevamente. Se comprende que el cambio y el consumo no puedan ser lo dominante. Y lo mismo puede decirse de la distribución en tanto que distribución de los productos. Pero como distribución de los agentes de la producción, constituye un momento de la producción. Una producción determinada, por lo tanto, determina un consumo, una distribución, un intercambio determinado y relaciones recíprocas determinadas de estos diferentes momentos. A decir verdad, también la producción, bajo su forma unilateral, está a su vez determinada por los otros momentos. (Marx, 1989, p. 49-50)

Ya ubicados en *El Capital* encontramos en Marx una noción de tiempo histórico compleja que no puede leerse desde ninguna perspectiva como un tiempo único y cronológico. Althusser se encargó de desarrollar este punto en *Para Leer el Capital* mostrando cómo el tiempo de la producción no es un tiempo simple o un tiempo que puede ser un tiempo biológico o esencial, sino que es un Tiempo con mayúsculas, un tiempo de tiempos que se construye a partir de una relación de relaciones temporales, a través de los diversos ritmos que componen la estructura articulada del proceso de producción-reproducción. Pero, a su vez, el despliegue del tiempo tampoco se reduce a una contradicción simple entre el grado de desarrollo de las fuerzas productivas y la forma de las relaciones de producción, porque, esas instancias, son ellas mismas unidades complejas de temporalidades.

En este sentido es que, en el entretejido de tiempos que configuran el tiempo de la producción, Tombazos afirma que en *El Capital* de Marx puede 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– que es obligado a “combinar” temporalidades discordantes (Tombazos, 1994; Bensaïd, 1995; Tomba, 2012; Arruza, 2018).

En *El Capital* la proliferación de tiempos y la multiplicidad de procesos con sus temporalidades disímiles, las encontramos en un doble sentido que puede leerse tanto en el plano, llamémoslo *estructural*, como en el *político*. Si retomamos los desarrollos de Marx en torno a la conformación de la mercancía y al funcionamiento del valor y, en términos generales, de todo el modo de producción capitalista, encontramos con precisión y detalle, los distintos procesos y temporalidades intervinientes. Tombazos (1994) analiza esto último en profundidad y observa tres “tiempos” en los libros de *El Capital*: un tiempo especializado en el cual sólo se encuentra la producción, un tiempo cíclico en donde es central el concepto de la rotación del capital y un tiempo orgánico que Tombazos define como un tiempo complejo, un tiempo de linealidad y también ciclos, que también comprende un tiempo del desequilibrio (Tombazos, 1994, p. 83-96)

Bracaletti (2013) sintetiza la temporalidad plural inscrita en *El Capital* de la siguiente manera:

En el complejo superpuesto de simultaneidad y no simultaneidad, de linealidad y circularidad en el que deriva, el tiempo del capital resulta ser un tiempo del desequilibrio (Bracaletti, 2013, p. 87)

Ahora, si nos detenemos sobre el plano político del Capítulo XXIV podemos observar la pluralidad de procesos y la multiplicidad de temporalidad intervinientes en lo que Marx denominó *La acumulación originaria*. El pasaje al modo de producción capitalista implicó para Marx no sólo una determinada forma de producir con sus respectivas relaciones sociales determinadas en ese modo de producción, sino la *instauración* de este modo de producción particular a partir de múltiples procesos que incluyen dos dimensiones sumamente importantes: la violencia fundante y la ideológica. Afirma Marx:

El dinero y la mercancía no son capital desde un primer momento, como tampoco los medios de producción y de subsistencia. Requieren ser *transformados en capital*. (Marx, 2009, p. 892)

Esta transformación no implicó “ningún idilio” –en sus palabras– y supuso procesos violentos de todo tipo hasta lograr la separación “del productor y sus medios de producción” (Marx, 2009, p. 893).

Ahora bien, ¿en dónde vemos la dimensión ideológica en la acumulación originaria? Marx comienza desarrollando que este proceso de transformación originaria del capital “desempeña aproximadamente el mismo papel que *el pecado original* en la teología”

(Marx, 2009, p. 891). Es necesario para el funcionamiento del capital construir su propio mito fundacional, representaciones ideológicas que se ajusten a la explicación de un *origen*, de un *antes* y un *después* cronológico, una prehistoria del capital para una proyección futura.

Adán mordió la manzana, y con ello el pecado se posesionó del género humano. Se nos explica su origen contándolo como una anécdota del pasado. En tiempos muy remotos había, por un lado, una elite dirigente, y, por otro lado, una pandilla de vagos y holgazanes. Ocurrió así que los primeros acumularon riqueza y los últimos terminaron por no tener nada que vender excepto su pellejo. Y de este pecado original arranca la pobreza de la gran masa –que aún hoy, pese a todo su trabajo, no tiene nada que vender salvo a sus propias personas– y a la riqueza de unos pocos, que crece continuamente, aunque sus poseedores hayan dejado de trabajar hace ya mucho tiempo. (Marx, 2009, p.892)

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 sobre la poscolonialidad de nuestros pueblos y sobre la explotación capitalista de lo que se ha denominado como 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, por ejemplo, entre otras posibles articulaciones y desigualdades temporales.

Encontramos en los desarrollos de Quijano (2014), Grüner (2010), Mariátegui (2007), Aricó (1982), Lowy (2007), Dussel (1983,1990), Zavaleta Mercado (1990, 1992), García Linera (2008), Bosteels (2013), Kohan (2011), la puesta en tensión de una linealidad progresiva en el desarrollo del capitalismo. Esta tensión cuestiona tanto 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 cuestiona en el mismo movimiento una linealidad histórica en términos de emanación concéntrica de una esencia universal del modo de producción capitalista y un desarrollo teleológico de la historia de los pueblos.

El marxismo latinoamericano permite observar entonces, que el análisis de estas sociedades implica una articulación de elementos históricos con diversas temporalidades. 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 de 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 consideración de lo indígena como una lógica revolucionaria que no cuaja o se “desencuentra” con una lógica revolucionaria marxista. (García Linera, 2008).

La importancia del marxismo latinoamericano en relación a la pregunta por el tiempo y la historia se inscribe entonces en la pregunta por la lucha de clases sobredeterminada por la pregunta por la emancipación, la liberación, la conformación de los Estados-Nación y los gobiernos de esos Estados, articulación de interrogantes que aparece en una literatura comprometida con su lugar descentrado de escritura y en el punto que nos compete, marcando una distancia con respecto a otros textos que retoman al desarrollo de los pueblos latinoamericanos como “proyección advenida”.

La pregunta por el tiempo histórico en el basto desarrollo del marxismo feminista se ha realizado desde diversos enfoques. Podemos vislumbrar un punto de encuentro en la afirmación del sexismo y la opresión de género como fundada en condiciones materiales y no es un efecto de aquellas. Esto equivale a afirmar que el desarrollo del patriarcado *es* el desarrollo del modo de producción capitalista y no una “instancia cultural” o supraestructural.

La problematización sobre la temporalidad en las relaciones sociales de producción en la formación del patriarcado aparece de manera directa en los trabajos de Federici, (2015,2018), Arruza (2018) Fraser (2015) y Hennessy (1993, 1997). 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, o desde una perspectiva althusseriana, el problema de la sobredeterminación y el índice de eficacia de las contradicciones (Althusser, 2010).

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), 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).

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 aportes de S. Federici (2015, 2018) permiten establecer que las relaciones sociales patriarcales no son una derivación de las relaciones de producción, sino que intervienen constitutivamente del modo de producción capitalista y su reproducción. Así, 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, la transformación de lo dado. Para Federici el lugar por excelencia de la opresión de las mujeres se produce en la reproducción misma de las relaciones sociales capitalistas y es allí también en 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, constituyó 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 determinada, especificando las relaciones genéricas. Este postulado es retomado posteriormente por Tithi Bhattacharya, Cinzia Arruzza, Nancy Fraser (2015) 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. Pero también encontramos a 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 identidad de género se da a partir de prácticas performativas que suponen una internalización de la norma en la repetición temporal (Butler, 1988).

Ahora bien, así como 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 poscolonialidad 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; en el campo de estudios de la ideología, la pregunta por el tiempo puede ubicarse desde los desarrollos de Louis Althusser en *Para Leer el Capital* a finales de los 60's.

El campo de estudios marxistas en la ideología se ha desarrollado a través de diferentes aristas: la relación entre ideología y sujeto, la articulación entre ideología e inconsciente, la vinculación entre ideología y relaciones de poder; en todos ellos la problemática temporal puede leerse de manera transversal, pero no emerge explícitamente. Sólo en la actualidad han comenzado a surgir investigaciones sobre la relación entre ideología y tiempo de manera específica de la mano de autoras como Natalia Romé, Carolina Collazo y el equipo de investigación del que formo parte (Romé, 2016, 2019, 2020, 2021, Collazo, 2017, 2021).

Siguiendo a Althusser en *Para Leer el Capital* podemos afirmar que la pregunta por lo ideológico es la pregunta por el tiempo, y preguntarse por lo ideológico en relación a la temporalidad es la pregunta por la configuración de la experiencia social del tiempo y cómo esta experiencialidad es parte objetiva de la totalidad social.

Althusser desarrolla en *Para leer El Capital* cómo el concepto 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 de historia que permita pensar al tiempo como una articulación de *tiempos*, como una coexistencia que permite la articulación de diferencias, de diferentes niveles estructurados, nos obliga a pensar de manera inescindible la relación entre *historia, sociedad y tiempo* en la teoría marxista y específicamente en la teoría althusseriana.

El desarrollo de la teoría de la ideología en Althusser se encuentra a lo largo de su obra, pero podemos afirmar que se condensa en *La revolución teórica de Marx* escrito en 1967, *Para leer El Capital* en 1969, *Ideología y Aparatos ideológicos de Estado* en 1970 y el posterior texto publicado póstumamente *Sobre la reproducción* en 2011, *Filosofía como arma de la revolución* en 1968, *Iniciación a la filosofía para no filósofos* de 1975, *Freud y Lacan* (1996), para mencionar algunos.

Reverberaciones de la obra de Althusser en torno a la teoría de la ideología se encuentran en autores como Michel Pêcheux en su teoría materialista del discurso, Etienne Balibar en los desarrollos para pensar la noción de ciudadanía y la relación entre ideología y política, Slavoj Žižek en torno a la articulación entre ideología y psicoanálisis, 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. Más actuales podemos mencionar los aportes en el desarrollo de la teoría de la ideología althusseriana de Bruno Bosteels, Warren Montag, Vittorio Morfino, Natalia Romé, y en el campo de los estudios feministas a Teresa de Lauretis, Cinzia Arruza, Nancy Frazer.

Una teoría materialista de la ideología implica en primer término establecer 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 (2010) en este punto afirma que la ideología es una estructura de relaciones compleja que asegura la reproducción (transformación, agregamos con Pêcheux) 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” a través de un sistema de representaciones que establece la estructura de significaciones en una sociedad.

Toda sociedad posee para sí y ante sí un sistema de representaciones objetivado cargado afectivamente 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 (Althusser, 2011). Las relaciones ideológicas organizan prácticas, intervienen materialmente en la producción de sentido a través de una doble relación: una relación de relaciones, la relación imaginaria que los hombres y mujeres establecen con sus condiciones materiales de existencia (Althusser, 2011).

Anteriormente afirmábamos que, en el campo de la teoría de la ideología marxista en ligazón directa con la temporalidad, los desarrollos no son bastos. El campo de estudios de la ideología ha ahondado en la relación entre ideología y subjetividad, en la relación entre ideología y relaciones de poder y de dominación, o en la articulación ideología-psicoanálisis a partir de la vinculación del par ideología-inconsciente; pero no en particular en la relación entre ideología y tiempo, aunque aparezca explícitamente en *Para Leer el Capital*.

Althusser nos conduce a la pregunta por la relación entre lo ideológico y lo temporal a través de la pregunta por la construcción del todo social y a través de la distinción entre un concepto de tiempo hegeliano y uno marxista, este último estructurado sobre una multiplicidad de tiempos operando en la coyuntura.

Esta 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 (Romé, 2016) 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. (Romé, 2016)

A su vez, esta operación ideológica de totalización sobre la experiencialidad del tiempo, funciona articuladamente sobre un modo determinado de organización del tiempo que se da en cada coyuntura, es decir un tiempo histórico específico. 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).

2.b La historia como ciencia

El marxismo, al definir al todo social como una totalidad compleja estructurada, restituye en un doble movimiento no sólo la complejidad del todo social sino también la complejidad del tiempo histórico. Tanto el todo social como el tiempo histórico devienen conceptos a ser construidos por la práctica teórica y no elementos constitutivos de lo dado. A partir de leer en Marx la pregunta por el tiempo histórico, Althusser y Balibar (2010) insisten en la necesidad de producir una teoría y un concepto de tiempo histórico que se distancie de un tiempo lineal, homogéneo o predeterminado, pensando en un concepto de tiempo que se articule con la concepción de totalidad social en Marx⁹.

El todo social estará dado por una conformación estructural compuesta de elementos invariantes en toda estructura, pero también, por la variabilidad de esos elementos en cada

⁹ El avance de los estudios en el campo althusseriano permite poner en cuestión las simplificaciones que quisieron leer en el pretendido "marxismo estructuralista" de Althusser y sus colegas, un "fijismo" o una eliminación de la historia, como se verá también en el desarrollo de esta tesis.

estructura, es decir, por los movimientos de la propia estructura social o la transformación en otra totalidad estructural. La forma de las relaciones sociales de cada coyuntura dependerá del movimiento de conformación-estabilización-transformación de los elementos del todo social y de los efectos que la propia totalidad articulada de elementos opere. Esta conformación-estabilización-transformación de los elementos de un todo social es lo que sólo puede abordarse desde una perspectiva histórica. Y por perspectiva histórica entendemos desde el marxismo una mirada histórico-social en donde el transcurrir histórico suponga a las formas de organización de la producción de los hombres y no un correr del tiempo prospectivo, cronológico y evolutivo, que sería la concepción ideológica del devenir histórico.

Es así que abordar, desde la teoría marxista, tanto la conformación de las sociedades como la historia supone en principio un cambio de perspectiva, un cambio que desde Althusser (2010) puede leerse como una “ruptura epistemológica” en el sentido en que sólo a partir de la teoría marxista nos aproximamos a un abordaje científico tanto de lo social como de lo histórico. El objeto de la ciencia histórica ya no será ni las acciones de los “hombres empíricos” como sumatoria individual, ni las “épocas” como determinaciones simples del tiempo, ni “el pasado” como lo anterior en una sucesión lineal, sino la formación de las estructuras sociales y su transformación.

Althusser (2010) sostiene que el corte epistemológico que realiza Marx en torno a la fundación del materialismo histórico y a la ciencia de la historia es producto del rechazo a considerar la esencia del hombre como fundante de la historia y de la política. El cambio de problemática teórica, los nuevos conceptos, nuevos métodos de análisis; es decir una nueva teoría de la historia (y también una nueva filosofía) implicaron un desplazamiento y una construcción de un nuevo objeto de estudio para la ciencia de la historia o como afirma Collazo (2017) una apertura al problema de la temporalidad diferencial a través de la pregunta por la dialéctica.

La problemática teórica de Marx es precisamente la que exige preguntarse por cuál debe ser el contenido de concepto de historia; y esta interrogación presenta el problema de la temporalidad histórica diferencial que signa la transformación de la estructura dialéctica; en tanto método de análisis, la dialéctica es, en estos términos, una invención de Marx y no un préstamo, por lo tanto, una forma de leer su ruptura con Hegel (Collazo, 2017, p. 3)

Todo el punto recae en estas dos cuestiones: la afirmación de la historia como ciencia (materialista) y el objeto de estudio que construye.

La temporalidad, por tanto, es un concepto teórico que debe ser construido y que más allá de su carácter histórico –en el sentido de estar inscripto en una coyuntura específica de la práctica de producción de conocimiento– *no es histórico* en tanto que su alcance como concepto teórico no aplica a un “determinado periodo” o a un “determinado momento”.

Una concepción materialista (científica) de la historia construye a su objeto como el modo de producción de los hombres y mujeres para su subsistencia, o más específicamente, cómo se da la articulación de prácticas y de elementos que constituyen relaciones sociales en una sociedad dada, organizando los modos de satisfacer las necesidades de los hombres y mujeres. “Un materialismo-histórico de la praxis” dirá Althusser (2010, p. 189) en tanto que es la práctica humana en sus diferentes niveles específicos lo que constituye a las relaciones sociales y lo que permite establecer las articulaciones propias de los niveles sociales entre sí y con el todo social.

Balibar en *Para leer El Capital* definirá a la ciencia histórica como “ciencia de los modos de producción discontinuos” (Althusser y Balibar, 2010, p. 280). La historia se entiende en términos materialistas cuando lo que se constituye como su objeto es el modo de producción y sus especificidades, la articulación de elementos que compone una formación estructural, y un modo de producción específico. El modo en que se da la articulación constituye la materialidad de los elementos (antes no son sino “virtuales”) (Althusser y Balibar, 2010, p. 246); la forma estructural dada por la articulación de elementos en un modo de producción es una formación histórica, formación histórica determinada por la articulación de los elementos. Los efectos históricos no pueden sino estar determinados por la formación estructural (y no a la inversa, no hay una historia de acontecimientos “por fuera” que determina una forma estructural).

El modo de producción como objeto de la historia nos conduce al análisis del modo en que se articulan los elementos de una estructura, es decir, a la consideración teórica de una invariabilidad de los elementos como estructurales y a la variabilidad del modo de articulación de estos elementos que constituyen los estados de la estructura o su coyuntura. En este sentido es que Balibar propone una primera “reducción” (Althusser y

Balibar, 2010, p. 222) en los textos de Marx: reducción a la invariabilidad de los elementos como estructurales - variabilidad de los modos de articulación de los elementos:

En primer lugar hay una reducción a lo absolutamente invariante de los elementos que pertenecen a toda estructura social (una base económica, formas jurídicas y políticas, formas ideológicas); en seguida hay un corte en periodos que reemplaza la continuidad histórica por una discontinuidad, una sucesión de estados de la estructura momentáneamente invariantes y que se modifican por medio de una mutación brusca (“revolución”): el antagonismo que provoca la mutación sólo puede ser definido por esta invariabilidad misma, es decir, por la invariabilidad de los términos que opone (Althusser y Balibar, 2010, p. 222)

Las variaciones históricas, es decir, las formaciones históricas, son los diferentes estados de la estructura. La variación de la combinación de los elementos invariantes de una estructura social.

Pensada la historia en estos términos, se diluye entonces cualquier posibilidad de cronología en términos de una sucesión de “acontecimientos históricos” dotados en sí mismos de una significación y origen.

La definición de todo modo de producción como una combinación de elementos (siempre los mismos) que no son sino virtuales antes de ser puestos en relación según un modo determinado, la posibilidad de efectuar sobre esta base la periodización de los modos de producción según un principio de variación de las combinaciones, merecen por sí solas retener la atención. En efecto, traducen el carácter radicalmente antievolucionista de la teoría marxista de la historia de la producción (y, en consecuencia, de la sociedad) (Althusser y Balibar, 2010, p. 246)

La definición de la historia a partir de la articulación de elementos que componen una estructura y que no preexisten a la estructura misma ni a su articulación nos conduce a la afirmación del antievolucionismo marxista. La variación histórica no está dada externamente –por la definición de un objeto externo a la propia ciencia, en el caso de la historia “los acontecimientos históricos dotados a sí mismos de sentido por los “espíritus de época”–; ni tampoco está dada la variación por un movimiento progresivo estructural. Lo que cae, de este modo, es una lectura que suponga una “teoría previa” sobre las formas concretas de la transformación histórica o una teoría abstracta del “desarrollo” histórico que actúe como filosofía acabada, enteramente exterior a la historia concreta.

La variación histórica materialista no supone una línea cronológica progresiva cuya forma de movimiento arrastre hacia un destino. Si leemos en Marx que todos los modos

de producción son momentos históricos y no que estos “momentos históricos” se engendran unos a otros “se rompe la identidad de la cronología y la de la ley de desarrollo interno de las formas que se encuentra en la raíz del evolucionismo como de todo historicismo de la ‘superación’” (Althusser y Balibar, 2010, p. 246).

No hay entonces garantías de que los elementos de un modo de producción pre existan en otro o existan con variaciones, sino que la materialidad de los elementos mismos está dada en el proceso de su articulación. En la forma articulada, antes de esta conjunción, los elementos suponen una “virtualidad” (Althusser y Balibar, 2010, p. 246) para una forma de la totalidad articulada.

Althusser (2010) sostiene que la construcción de una ciencia marxista como tal se basó (también) en un corte epistemológico en el que se estructuró un nuevo sistema conceptual, con un nuevo objeto de estudio: la historia, que establece su validez en una concepción de lo social como un *todo complejo estructurado*.

El distanciamiento que operan Marx –y Engels– con respecto a la crítica alemana y la filosofía alemana, especialmente la filosofía hegeliana y neo hegeliana, es analizada por Althusser y Balibar en varias oportunidades no sólo como un corte a nivel filosófico sino también epistemológico con respecto al idealismo.

En el caso de la problemática de la temporalidad, este corte toma la forma de lo que Althusser denomina historicismo, en tanto que se corta no sólo con la esencia del hombre como fundante de la historia y de la política, sino también con una esencia del *tiempo*. Un tiempo único, con un discurrir prospectivo y cronológico, y especialmente, contemporáneo.

Ahora bien, este “corte” epistemológico no supuso un “desgarro de cuajo” entre teoría e ideología, entre ciencia e interpretaciones, sino un proceso de distinción y un proceso de pugna en el campo de la propia teoría.

En este sentido, es que Balibar en *Para Leer el Capital* observa en el *Prefacio a la Contribución a la crítica de la economía política* (2008 [1859]) los primeros signos de este proceso de corte.

En el *Prefacio a la Contribución a la crítica de la economía política* (2008 [1859]) Balibar ya observa los elementos germinales de una distinción entre un historicismo y una ciencia de la historia (Balibar, 1969, p. 221). En *Para leer el Capital* (1969) Balibar afirma que Marx realiza una “doble reducción” en el concepto de historia que hacen de la historia una historiografía materialista y no una ideología historicista. Esta “doble reducción” que observa Balibar consiste en: 1. La identificación por parte de Marx de los elementos estructurales de una sociedad (y sus prácticas articuladas), y, 2. en el establecimiento de una periodización como contraposición a una linealidad cronológica (Althusser y Balibar, 2010, p. 222).

No obstante, el movimiento de esta “doble reducción” que propone Balibar establece las coordenadas para la lectura de una “ruptura epistemológica” en Marx (Althusser, 2010), podríamos decir que sólo nos otorga los “índices prácticos” (Althusser, 2010) en los cuales posar la mirada. “Índices prácticos” porque el abordaje de la historia como ciencia, y no como la sucesión de acontecimientos fijados externamente a la propia ciencia o como acontecimientos en una línea cronológica en el *Prefacio*... todavía se encuentran en algún punto “preñados” de la problemática filosófica anterior.

Con esto nos referimos a que, si bien Marx opera un distanciamiento con respecto a una problemática anterior, un distanciamiento con respecto a la historia como cronológica o como racconto de épocas, todavía sostiene ciertos resabios en torno a una concepción de la historia “clásica” o “tradicional” en dos particularidades: la utilización del concepto de época, y el de periodización para pensar la historia. Conceptos que suponen un reenvío a una problemática de la historia cronológica (ideológica) por oposición a una ciencia de la historia que constituye como objeto de estudio a las relaciones sociales de producción, reproducción, duración y variación.

La categoría de periodización introduce el problema de los cortes temporales, una selección temporal sobre una línea de tiempo ya establecida y cristalizada (ideológicamente) como un transcurrir temporal simple, unidimensional y progresivo. De este modo, el problema de la historia sería el establecimiento de los cortes, otorgando a la práctica de la segmentación el valor epistemológico. Es decir, una periodización “bien” o “mal” realizada establece los “buenos” o “malos” cortes sobre una linealidad temporal y su valor científico. En pocas palabras, la segmentación y periodización da por supuesto en cualquiera de sus formas un objeto “histórico epocal” ya constituido.

Lo mismo sucede con la categoría de época. La segmentación de una época supone la construcción, o bien de periodos temporales cuya definición está dada por “acontecimientos relevantes”, o bien de bloques definidos por periodos temporales o “espíritus de época” como aglomerado de ideas dominantes de un periodo.

Tanto la periodización como los bloques o estructuras epocales operan bajo (o sobre) la ideología dominante, en el sentido en que la producción teórica supone como base para realizar los cortes analíticos, a la cristalización ideológica dominante (ya sea de la concepción del tiempo en sí o de la amalgama cultural dominante que se puede pensar como el “espíritu de una época”); pero, además, ambos conceptos –la periodización y la segmentación– suponen una lógica de la sucesión. Un transcurrir del tiempo sucesivo que lleva de un periodo a otro, de una época a otra; es decir, suponen una lógica cronológica aún en la segmentación, ya que la cronología se apoya sobre la contemporaneidad de los tiempos múltiples, en uno único y continuo.¹⁰

¹⁰ Como para plantear una relación fecunda, nos resulta interesante pensar que es esta noción de tiempo la que Foucault (2008 [1969]) afirma que utiliza la llamada “historiografía tradicional”: los largos periodos históricos, las regulaciones constantes, los fenómenos tendenciales, los equilibrios estables, las continuidades seculares, las sucesiones lineales (Foucault, 2008 [1969]: 11). En una palabra, la historia tradicional basa su producción de conocimiento en la *continuidad*. Concepto que no sólo conlleva en términos de sucesión necesaria, sino que también establece los puntos de partida para pensar en términos de una “historia global” por oposición a una “historia general” (Foucault, 2008 [1969]: 20). La distinción entre historia global y general supone para Foucault el pensar en términos de regularidad o dispersión respectivamente. La historia global aúna el rostro de una época, las leyes que encuentran cohesión de manera global. La historia general despliega el espacio de la dispersión, la búsqueda de los cortes y los límites. La distinción entre una historia general y una historia global planteada por Foucault puede abordarse también como la inscripción de la historia dentro de lo ideológico o como la lucha de la historiografía por establecerse a contrapelo de la ideología. Un tiempo continuo – aun cuando suponga segmentaciones lineales – es una historia del *telos*, una historia que concibe un origen y una racionalidad teológica de la humanidad. Un *continuum* factible de ser restituido en un devenir. Una historia general que establezca cortes y series a partir de unidades de discurso que se basen en la irregularidad, en la dispersión del propio sentido, implica por el contrario al acontecimiento y al advenimiento de nuevas formas por oposición al despliegue de un fundamento. En este sentido es que las categorías de *época* y *periodización* como sucesión de segmentos en una linealidad que caracterizan a la historiografía clásica, implican una concepción de historia total; un origen factible de ser restituido y una proyección hacia un devenir – futuro. En la distancia entre ambas historias observamos la concepción de una *totalidad*, o, mejor dicho, la configuración o no de una totalidad plausible de ser homogeneizada bajo diversos nombres: civilización, humanidad, población global, etc. Subyace la operación ideológica de una totalización o la pugna por el establecimiento de un sistema científico que lea esta totalización y la delimite con sus propios conceptos.

El *Prefacio...* funciona entonces como un texto que señala la dirección del análisis histórico-científico, distanciado de una posición historicista o ideológica sobre la historia; o como una transición descriptiva hacia una ciencia de la historia, una fase necesaria como comienzo de una teoría (Althusser, 2015 [1969]).

En *Sobre la reproducción* (2015 [1969]) Althusser se encarga de desarrollar esto que también puede leerse en *La revolución teórica de Marx* con respecto a la relación de un “corte” entre la ciencia y la ideología. Corte que no proyecta una inconmensurabilidad entre los términos que separa, sino que es en sí mismo una transición, un corte continuado del pasado de la ciencia como ideología. Althusser sostiene que puede encontrarse en la teoría del Estado marxista una primera “fase descriptiva” una “teoría descriptiva”, aunque en estos términos se juegue una paradoja (Si es teoría, no es una descripción). La característica de esta “teoría descriptiva” para Althusser es que supone una “fase de transición” hacia una teoría a secas en donde no sólo se describa la realidad social, sino que también se dé cuenta de los mecanismos de su producción y los funcionamientos sociales. Althusser plantea que una “teoría descriptiva” es aquella que hace “corresponder perfectamente con la definición que da de su objeto la inmensa mayoría de los hechos observables en el dominio del que se ocupa” (Althusser, 2015 [1969]: 108). Podemos entonces ubicar a la “teoría descriptiva” como dentro del espectro ideológico, pero a su vez, ubicarla como una fase que es necesaria para la indicación del sentido en que debe constituirse la teoría. Un señalamiento, un índice necesario para la transición hacia una teoría científica: una fase de su propia constitución que la teoría exige, y que exige a su vez, el abandono de esta fase descriptiva que se encuentra en el “equilibrio inestable” (Althusser, 2015 [1969]: 109) entre la ciencia y la ideología.

Dicho esto, si tomamos entonces a la noción marxista de los “estados de estructura” del *Prefacio...* (Marx, 2008 [1859]) y si los leemos en una “dirección” analítica que opere un distanciamiento con respecto a una historiografía idealista o una historiografía clásica; los estados de la estructura no son más que las relaciones entre los elementos invariantes de toda estructura social, es decir, son los modos de producción mismos. La “periodización”, en estos términos, sería estrictamente la delimitación de un modo de producción con respecto a otros. Balibar (Althusser y Balibar, 2010) en este punto

sostiene que Marx en *El Capital* construye una “nueva noción de periodización” que supone la articulación de la estructura social, es decir la articulación específica del modo de producción capitalista (Althusser y Balibar, 2010, p. 242).

La “doble reducción” (Althusser y Balibar, 2010, p. 222) en el concepto de historia entendiendo al *Prefacio* como un punto de inicio de este corte continuado entre la ideología y la ciencia, consiste entonces en la identificación de la articulación de los elementos estructurales como objeto de la historia y en una periodización como la distinción entre los modos de producción.

Es entonces la construcción del objeto de la historia lo que definirá a la historia como ciencia o como ideología, aun cuando las propias teorías se auto- reconozcan como científicas.

Uno de los problemas que encuentra Althusser en la propia “reducción” de la práctica teórica de la historia a considerarla como una práctica “humana”, básicamente podríamos decir, la reducción de la práctica histórica a un *historicismo* y un *humanismo*, es la consideración culturalista de las relaciones sociales como relaciones humanas “historizadas” o “relaciones humanas intersubjetivas”.

En la reducción de todo conocimiento a relaciones sociales históricas, se puede introducir clandestinamente una segunda reducción, que considera las relaciones de producción como simples relaciones humanas. Esta segunda reducción descansa sobre una “evidencia”: ¿no es la historia, de punta a cabo, un fenómeno humano? (...) De esta manera se introduce la historia en la naturaleza humana, para hacer de los hombres contemporáneos efectos históricos, de los cuales son los sujetos, pero al hacerlo –y es aquí donde todo se decide– se habrán reducido las relaciones de producción a relaciones sociales, políticas e ideológicas, a “relaciones humanas historizadas”, es decir, a relaciones inter- humanas, a relaciones intersubjetivas.” (Althusser y Balibar, 2010, p. 152)

El objeto de estudio de la historia es inherente a la propia práctica teórica y no un objeto preexistente a la construcción de conocimiento. La historiografía clásica (y también la historiografía clasista) recaen ambas en el estudio de “objetos históricos” preexistentes a la práctica teórica, no sólo tomando como evidentes los cortes y periodos históricos sino también los cortes de sentido que suponen las historias parciales de un objeto (la historia del Estado, la historia del trabajo, la historia del reloj, etc.). Balibar afirma que el problema de las historias parciales es el problema de la localización de su objeto en una “totalidad de objetos históricos” (Althusser y Balibar, 2010, p. 277) y que

“esta localización siempre está ya adquirida para el discurso teórico (en el discurso que se pretende teórico), por una operación no teórica que se refiere a la evidencia más o menos inmediata en la que este objeto propone su existencia y su consistencia” (Althusser y Balibar, 2010, p. 277)

De este modo uno de los problemas que aqueja al historicismo es precisamente la construcción de su objeto de estudio como una referencia dada por fuera de la ciencia histórica. “La referencia” en tanto tal, sólo puede retomarse como un constructo ideológico, es decir, formado a partir de la articulación histórica de prácticas que determinan e inscriben al sentido de la referencia en la coyuntura determinada. Si se retoma como referencia a un objeto constituido como “hecho histórico” por fuera del propio sistema que lo constituye como tal, se retoma a su vez, su inscripción en una linealidad cronológica y en una configuración de sentido que son externas a la práctica teórica. El objeto de la historiografía no hace más que reproducir a la ideología dominante del tiempo: “La referencia sólo es posible como un efecto de la unidad histórica compleja de la articulación histórica de estas diferentes prácticas, pero tal como se da, tal como se refleja de manera no crítica en un lugar privilegiado que es la ideología de un tiempo” (Althusser y Balibar, 2010, p. 271).

La referencia a un objeto ya constituido de manera externa a la práctica teórica como el objeto de la ciencia de la historia, no supone otra cosa que la evidencia del gesto ideológico como práctica teórica. El “hecho histórico” se presenta a sí mismo como la evidencia primera “de lo que es” sobre “un tiempo” absoluto “que es”, pero el problema aquí es que se presenta como el objeto de una ciencia, de la auto denominada ciencia de la historia (Althusser y Balibar, 2010, p. 271).

La forma filosófica esencialista contra la cual se erige la teoría marxista, que implica un corte y también una distinción epistemológica entre el objeto real y el objeto de conocimiento “historia” (Althusser, 2010), es también una crítica ideológica con respecto a toda filosofía que se acople a las formas del relativismo temporal, llamado por Althusser *historicismo* (2010). Autopercebido como teoría de la historia *histórica*, no es más que una representación ideológica de la historia, el historicismo sólo puede ser “la expresión de su tiempo”. De hecho, la denuncia althusseriana en gran parte radica en cómo se ha leído a la propia teoría marxista como historicista sometiéndola y reduciéndola a “las contingencias de su propia “época histórica” (Althusser, 2019, p. 73).

El historicismo es una forma, relativamente moderna, de una vieja tradición filosófica: el *relativismo* temporal. Al mismo tiempo, también puede ser considerado como la forma del *empirismo* en el terreno del conocimiento de la historia (Althusser, 2019, p. 71).

Si todo lo que existe es histórico, es decir que su existencia es *relativa al tiempo* y que por lo tanto es *reductible al tiempo*, la propia práctica de producción de conocimiento también queda supeditada a la propia reductibilidad temporal. En el historicismo...

El conocimiento mismo de la historia es histórico, por lo tanto, relativo al tiempo y a las circunstancias temporales de su existencia. He aquí el relativismo: el conocimiento de la "historia" pertenece (sin residuo) a la historia de la que es ella conocimiento. En este círculo relativista reconocemos también el "círculo" empirista: el conocimiento del objeto historia forma parte del objeto-historia (Althusser, 2019, p. 73).

La teoría marxista no es historicista precisamente porque su objeto de estudio no es *histórico* ni un "hecho evidente" en la realidad histórica, sino que es un constructo producto de la práctica de producción de conocimiento. La realidad histórica deja los ropajes de la evidencia y lo dado, lo ideológico que la tiñe, para emerger en la teoría marxista sólo como resultado de un trabajo teórico: la producción de un sistema de conceptos teóricos, entre ellos, el de tiempo histórico.

Así como las leyes (teóricas) de la historia no son históricas, el concepto de tiempo histórico no es una cronología ni una sucesión de épocas relativas a una línea temporal prospectiva –todas figuras de una ideología dominante del tiempo–, sino que "es el tiempo de cada modo de producción, de los ciclos de la producción y la reproducción, etc." (Althusser, 2019, 75) Lo temporal del concepto de tiempo histórico son las transformaciones coyunturales en la pluralidad de los tiempos que componen la articulación del todo-temporal y no la validez temporal (o *relativa al tiempo*) de los postulados científicos sobre el tiempo histórico.

Romé en *For Theory* (2021) desarrolla como Althusser en *Que faire?* ([1978]2018) ya advertía sobre las consecuencias políticas que implicaba el historicismo bajo su forma concreta de la "aplicación" de la teoría a un caso "empírico observable" (Romé, 2021, p.30)

La pura idea de una "aplicación" de la teoría a lo "concreto visible" (aun siendo ésta una buena teoría), sólo puede ofrecer como resultado una "filosofía absoluta" que supone en sí misma la verdad de cualquier coyuntura y no un análisis de lo concreto. Esta tendencia, es tanto empirista como historicista, porque no problematiza su propia

concepción de tiempo histórico (y, por lo tanto, la totalidad histórica), y su impacto en el modo de concebir la relación entre teoría y estrategia. (Romé, 2021, p. 30).¹¹

La doble cara historicista-empirista de la anulación de la relación teoría-política aparece en el movimiento de la aplicación de la teoría al caso histórico, pero, además, se obtura una lectura verdadera de la coyuntura al no problematizar –ni construir– un concepto de tiempo histórico.

¹¹ La traducción es nuestra. Lo mismo aplica para todas las referencias siguientes tomadas de Romé, N. (2021) *For Theory*.

3. Temporalidad plural althusseriana

La concepción materialista de la totalidad compleja nos exige una noción de tiempo histórico que necesariamente se produce en contra del idealismo del tiempo de la Historia, de la génesis y del origen. A lo largo de la obra althusseriana encontramos diversos modos de lidiar con la problemática de la temporalidad y con la necesidad de un concepto de tiempo histórico acorde a una concepción de lo social materialista:

De modo insistente, por ejemplo, la imagen de “los dos extremos de la cadena” aparece en referencias a la dialéctica marxista, pero también a la cuestión de la temporalidad en el psicoanálisis y la filosofía en Maquiavelo; la “hora solitaria” evocada tanto por Marx como por Engels resulta otra figura frecuente; las diversas formas de indicar el problema del comienzo contra la temporalidad genética, como *encuentro*, *clinamen*, *conjunción*, entre tantas otras, vuelven una y otra vez a dar forma tentativa a un conjunto de interrogantes que persiste en diversos terrenos, la historia, la filosofía, la ideología, de modos a veces confluyentes, a veces contradictorios. Esa búsqueda a tientas tiene su momento de formulación más clara en la escritura althusseriana en sus desarrollos en tono a la *temporalidad histórica diferencial* (Collazo y Romé, 2020, p. 13).

La diferencialidad en la concepción de la temporalidad para la estructura social será fundamental para Althusser no sólo en tanto que permite establecer una discordancia con respecto a la contemporaneidad en el concepto de tiempo, sino que establece el punto de apertura para plantear la multiplicidad de niveles temporales operando estructuralmente.

La urdimbre de estructuras temporales articuladas diferencialmente constituye la forma específica del *tiempo histórico* en tanto que existencia específica de la totalidad social. Pero la articulación entre los diversos tiempos, entre las estructuras temporales, no opera a modo de sumatoria, sino que supone una articulación sobredeterminada, haciendo que sólo bajo la lógica de la experiencialidad vívida de lo ideológico los sujetos podamos asumir *un* tiempo singular en una dimensión progresiva/regresiva.

...sólo es posible dar un contenido al concepto de tiempo histórico definiéndolo como la forma específica de la existencia de la totalidad social considerada, existencia en la que intervienen diferentes niveles estructurales de temporalidad, en función de relaciones propias de correspondencia, no-correspondencia, articulación, desplazamiento y torsión que mantienen entre ellos, en función de la estructura de conjunto del todo. (Althusser y Balibar, 2010, p. 119)

Esta concepción del tiempo histórico a partir de una concepción de la temporalidad como plural y diferencial se sostiene en oposición a una concepción de la Historia y de su tiempo como homogéneo, ubicado por Althusser en la filosofía hegeliana. En oposición a una concepción homogénea del tiempo, en una continuidad del desarrollo

dialéctico de la Idea y en distancia a un concepto de Historia que suponga que la expresión de la esencia de la totalidad social se observa en la existencia del tiempo mismo como la inmediatez del Concepto.

Si hay algo en lo que se empeña Althusser es precisamente en tratar de restituir *también* al concepto de tiempo histórico una complejidad del pensamiento teórico que, situado dentro de las coordenadas de la crítica teórica, nos obliga a partir de *problemas reales* en la teoría para afectar los modos efectivos de nuestra realidad. En este punto, los avances althusserianos con respecto a una concepción de tiempo histórico acorde a la totalidad social marxista se estructuran sobre las nociones de una “descentralización articulada” (Althusser y Balibar, 2010, p. 115) de la estructura y de la contradicción sobredeterminada como operante en la torsión temporal, operando una no-contemporaneidad necesaria del presente en contraposición a una concepción idealista hegeliana en donde el presente siempre se encuentra en contemporaneidad consigo mismo. Para Althusser, la no-contemporaneidad es lo que caracteriza a toda estructura en tanto tal.

La complejidad de la unidad del todo estructurado como disparidad de existencia y de eficacia entre las estructuras temporales en función de su articulación diferencial, es lo que Althusser llamará el presente de la coyuntura, en donde “el presente de un nivel es, por así decirlo, la ausencia de otro, y esta coexistencia de una ‘presencia’ y de ausencias es el efecto de la estructura en su descentralización articulada” (Althusser y Balibar, 2010, p. 115).

La categoría de sobredeterminación es aquí fundamental nuevamente en la obra althusseriana porque permite establecer la cualidad diferencial en el modo de articulación de las estructuras temporales. Nos ofrece *la modalidad* de la articulación sobre la cual pensar el presente de la coyuntura como una red de desajustes, que operan tanto en la *articulación-presencia* como en la *articulación-ausencia*.

Ahora bien, la crítica de la distancia entre la concepción de un presente contemporáneo consigo mismo y un “presente de la coyuntura”, no es más que la afirmación de una operación teórica que marca sus límites en torno a lo ideológico. En donde lo ideológico funciona como la operación de construcción de la evidencia del tiempo como único, lineal y prospectivo, y en donde la complejidad de articulaciones diferenciales temporales se

licúa bajo el manto de lo simple, lo retroactivo/proyectivo y en la cadencia del tiempo del yo¹². En este sentido la ideología es para Romé “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.” (Romé, 2016, 104)

La operación de simplificación ideológica aparece en primera medida precisamente como marca de la contemporaneidad del presente consigo mismo, en donde los elementos de la estructura coinciden en esta contemporaneidad que habilita tanto la periodización como el establecimiento de un tiempo norma sobre el cual establecer continuidades. La operación ideológica dominante del tiempo será el aplanamiento, unificación y simplificación de las dimensiones temporales en una sola y misma temporalidad, que, como evidencia de una totalidad coherente se presenta bajo la figura de un presente absoluto.

Si “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 en la objetividad social –desigual, jerárquica, sobredeterminada–.” (Romé, 2016, p. 104), pensar la complejidad del tiempo histórico recuperando los procesos de sobredeterminación de una

¹² Usamos la caracterización de “tiempo cronológico”, “tiempo lineal”, “tiempo prospectivo” para caracterizar al tiempo ideológico del presente, precisamente para marcar el pliegue de la identificación del tiempo simple e imaginario de la historia con el tiempo de la biografía. Se pega de este modo, el tiempo del yo y el tiempo de la continuidad histórica para sostener el tiempo la biografía (subjética). De allí que la simplificación ideológica asuma la forma de la linealidad prospectiva de la vida –y, por lo tanto– de la muerte (del sujeto y del pueblo). Pero esto no quiere decir que observemos en la configuración efectiva del tiempo de nuestro presente, el tiempo neoliberal, una linealidad prospectiva. No nos detendremos en el desarrollo de este punto en esta tesis, pero en otras investigaciones hemos planteado este tema en particular y consideramos que en la actual coyuntura se observa un *régimen presentista del instante* en donde se conjugan tanto la vertiginosidad de la urgencia y del ya, la multiplicidad de momentos únicos en iteración, y, a su vez, la eternidad de la fugacidad. Este tema constituye nuestro objeto de tesis doctoral. Ver en Ré, C., *Temporalidad plural. Crítica ideológica del régimen temporal presentista en el tardo-capitalismo*. Especialización en Estudios políticos. 2019; Ré, C., *El régimen presentista del instante como configuración ideológica de nuestra coyuntura. Tiempo en pandemia y temporalidad plural althusseriana*. Revista Demarcaciones Número 9. ISSN 0685-8900, <http://revistademarcaciones.cl/numero-9/>; Ré, C. “Sobre la temporalidad diferencial o el advenimiento del desajuste” en “El asedio del tiempo. Estudios políticos althusserianos”, CLACSO, Bs. As, 2020. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Argentina/iigg-uba/20201124015210/Asedio-del-tiempo.pdf>, Ré, C., “La temporalidad neoliberal y sus gramáticas de producción de lo efímero y de lo inmediato” en *Política y subjetividad en la escena ideológica neoliberal*. Aportes de investigación crítica en comunicación. Editorial SIC (Sociales investiga en comunicación). FSOC. UBA. ISBN 978-950-29-1681-1. Págs. 112 a 122. http://comunicacion.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/sites/16/2018/07/Rome_Libro.pdf.

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.

El *modo de organización del tiempo* en un modo de producción es una de las marcas de su distinción con respecto a otros¹³. El capitalismo es también un modo específico de organización del tiempo, marcando una doble valencia: el tiempo es una relación social y una medida de las relaciones sociales (Arruza, 2018).

Althusser lee en la conceptualidad plural del tiempo histórico el entrecruzamiento de temporalidades que habitaban en la teoría marxista y que son necesarios a su concepción de totalidad social. En *El Capital* pueden observarse específicamente el entrecruzamiento de temporalidades a través del análisis que Marx realiza sobre el tiempo de la producción, el de la circulación y el de la reproducción en el modo de producción capitalista, pero también observamos que este entrecruzamiento de tiempos se “amalgama” en un todo temporal, en *un* tiempo capitalista. Un solo tiempo capitalista que no opera como un todo armónico, sino que opera de manera dislocada, obligado a combinar temporalidades discordantes.

En esta composición de *un* tiempo como la operación homogeneizante de *los tiempos* es en donde podemos observar el funcionamiento ideológico y en donde opera una formación ideológica específica y coyuntural sobre *el tiempo de nuestro tiempo*. Una modalización ideológica particular sobre la evidencia de que *el tiempo es uno* con sus específicas condensaciones ideológicas de sentido dominantes sobre la temporalidad del presente.

Si las configuraciones de sentido dominante sobre el tiempo en el capitalismo industrial fueron un régimen temporal prospectivo, proyectivo, linealmente progresivo con una noción de *avance y desgarró* que se ha metaforizado muchas veces con la fuerza de la locomotora; las configuraciones ideológicas sobre el tiempo del capitalismo tardío se estructuran en lo que denomino el *régimen temporal presentista del instante*.

¹³ Para este tema en particular ver: Tombazos, *Le Temps dans l'analyse économique. Les catégories du temps dans Le Capital*, Cahiers des saisons, París, 1994; Tomba, M., *Marx's Temporalities* (tr. P.D. Thomas y S. R. Farris), Historical Materialism Book, Series, Brill, Liden, 2012, Bensaïd, D. *La discordance des temps*, Les Éditions de la Passion, París, 1995.

En este capitalismo tardío de la financiarización, la flexibilización y de la pérdida de los derechos sociales y laborales adquiridos; bajo las figuraciones de la multiplicidad, la rapidez, la individuación, la fragmentación, la segmentación, la ubicuidad, la versatilidad y el relativismo con las que se ha caracterizado a nuestro presente¹⁴, la modalización particular del tiempo se consolida sobre la doble valencia de lo efímero del instante y de la atemporalidad que arroja su propia emergencia.

3.a Temporalidad y totalidad social

La concepción althusseriana de la complejidad temporal, la temporalidad múltiple y sobredeterminada, se deslinda de un tiempo base sobre el cual establecer criterios de anticipación o proyección. Althusser en *Para leer El Capital* afirma un todo complejo temporal estructurado, con diferentes estructuras temporales y articuladas diferencialmente.

Althusser no sólo distingue varios tiempos operando en la conformación de la coyuntura, sino que cada instancia de la formación social posee su propia temporalidad, una pluralidad de tiempos en las diversas prácticas que encarnan estas instancias. Son las diversas prácticas específicas que conforman lo que se llama las unidades o las instancias de una formación social, las que dotan de un tiempo específico y particular a cada nivel de la estructura. A su vez, esta estructura de tiempos, no opera como una multiplicidad de tiempos en sumatoria, sino que se engarza en una construcción compleja, en una forma sobredeterminada temporal.

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 (2010)* cómo 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.

¹⁴ Entre otros, se acercan a este diagnóstico: Williams, Davies, "Neoliberalismo 3.0. El nuevo neoliberalismo.", *New Left Review*, vol. 101, noviembre - diciembre 2016, pp.129-144, Maffesoli, Michel, *El instante eterno*, Buenos Aires, Paidós, 2001, Jameson, Fredric, *Ensayos sobre el posmodernismo*, Buenos Aires, Imago Mundi, Harvey, David, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Cambridge, Blackwell, 1989.

Allí en donde la filosofía hegeliana el modelo de la Historia dialéctico y progresivo se configura como instancias de la presencia del Espíritu, como su forma contemporánea; el tiempo no puede sino adquirir también un carácter expresivo como la carne de un elemento trascendental.

Allí en donde la filosofía marxista el modelo de la historia se configura en función de la estructura social, de un todo orgánico jerarquizado; el tiempo no puede sino adquirir un carácter múltiple y complejo.

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. Collazo (2017) sintetiza la distinción entre las diferentes concepciones de totalidad y temporalidad del siguiente modo:

Al tiempo histórico hegeliano, caracterizado entonces por la contemporaneidad del presente y la continuidad homogénea, se contraponen una temporalidad diferencial, en la cual “el presente de un nivel es, por así decirlo, la ausencia de otro, y esta coexistencia de una ‘presencia’ y de ausencias es el efecto de la estructura en su descentralización articulada” (Althusser y Balibar, 2010, p. 115). Esto quiere decir que la no contemporaneidad es una característica primordial de la estructura. Allí donde “la contradicción nace y renace” –para usar una expresión de Balibar– la temporalidad está sobredeterminada por una pluralidad de ritmos articulados que “permite pensar conjuntamente estructura y coyuntura” (Morfino, 2014, p. 9)

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 y Balibar, 2010, p. 105). La expresión del Concepto, a su vez, indica “la presencia total del concepto en todas las determinaciones de su existencia” (Althusser y Balibar, 2010, p. 105), o como afirma Romé (2019) la totalidad histórica y su complejidad es reducida a un presente contemporáneo:

Esta supone que la complejidad relacional de las prácticas sociales es reconducida a una existencia inmediata en un *presente contemporáneo*. La totalidad social resulta una *totalidad espiritual*, es decir una totalidad cuya complejidad se organiza inmediatamente en torno a un principio interior que despreja la eficacia de las diferencias entre sus partes. Es por ello que la *continuidad y contemporaneidad del tiempo* es posible como fenómeno de la continuidad de presencia del concepto en sus determinaciones positivas. (Romé, 2019, p. 102)

En Hegel, cada elemento es expresión de la esencia del todo, y a la vez, la esencia de la totalidad se expresa en cada elemento. De este modo, la relación entre los elementos entre sí sólo puede darse de manera inmediata – como expresión de la esencia – y en una forma de co-presencia.

... 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 y Balibar, 2010, p. 105).

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 y Balibar, 2010, 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 y Balibar, 2010, 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 todo coexisten siempre en el mismo

tiempo, en el mismo presente y son contemporáneos los unos a los otros en el mismo presente” (Althusser y Balibar, 2010, p. 104).

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 y Balibar, 2010, p. 107).

Enfatizamos, 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 y Balibar, 2010, 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. Tiempo prospectivo e imaginario que funciona sosteniendo la continuidad del sujeto –ideológico– como tal. Pêcheux denomina esta función de las formaciones ideológicas, precisamente como el proceso de “articulación-sostén” en la constitución subjetiva (Pêcheux, 2016, p. 141-153).

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 en la objetividad social –desigual, jerárquica, sobredeterminada. (Romé, 2016, p.104)

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.

El carácter múltiple de la temporalidad permite, a su vez, identificar el dominio ideológico de un tiempo lineal, irreversible y secuencial que se presenta como la experiencia ideológica de un tiempo absoluto. Pero esa representación, no es el tiempo de la historia, sino la absolutización imaginaria de uno de sus ritmos, sólo que tomado como la medida de los demás. (Collazo, 2017, p. 5)

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: El análisis crítico consiste entonces “en reconstruir la pluralidad diferencial de temporalidades que produce como efecto imaginario la continuidad lineal de la Historia” (Romé, 2019, p.93). Esta experiencialidad no sólo no supone una 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 y es necesaria a la totalidad social.

La verdadera historia no tiene nada que permita leerla en la continuidad ideológica de un tiempo lineal del que bastaría señalar las cadencias y cortar; posee, por el contrario, una temporalidad propia extremadamente compleja y, desde luego, perfectamente paradójica con respecto a la simplicidad sorprendente del prejuicio ideológico (Althusser y Balibar, 2010, p. 114)

3.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 inscriptos en su *estructura*, 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*.

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 (2010), 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 prescindiera 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*.

A diferencia de la lectura expresiva, la lectura sintomática, es la que al mismo tiempo lee la literalidad del texto que describe la existencia y muestra cómo esa lectura de la evidencia es posible gracias a la opacidad que le es inherente, ya que, para colmar el espacio total del texto, la evidencia necesita un hueco al cual llenar. En un mismo gesto, entonces, la lectura materialista produce de modo inmanente lo que la lectura ideológica esconde como su propia condición de posibilidad. (Collazo, 2017, p. 3)

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 y Balibar, 2010, 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 de ver, por lo tanto, en relación necesaria con el ver. (Althusser y Balibar, 2010, 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 y Balibar, 2010, 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 y Balibar, 2010, p. 24)

La relación entre el campo de lo visible y el campo de lo invisible, sólo 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 y Balibar, 2010, p. 95)

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 cronológico¹⁵, 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 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 estos 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, y a su vez, tal como señala Romé (2020) este desajuste es el índice de un problema esencial para pensar la articulación entre tiempo teórico y tiempo político, o, en otras palabras, entre el tiempo teórico y el tiempo del sujeto.

La temporalidad del desajuste –o el desajuste del Tiempo- no es una teoría acabada del tiempo, pero indica el lugar de un problema y la necesidad de su desarrollo: el problema de la articulación entre tiempo teórico y tiempo político, como índice de una temporalidad compleja y diferencial. En este esfuerzo, el llamado althusseriano a producir el concepto materialista del tiempo –batalla principal del llamado “teoricismo”– resulta entonces, como hemos procurado demostrar, una intervención en el campo filosófico por hacer posible un pensamiento singular de la política, en su condición práctica y realmente transformadora. Lo que no puede ofrecer la teoría –ideológica– del tiempo hegeliano –lo que se encuentra prohibido en ella– es la temporalidad compleja del todo sobredeterminado, cuyo principio de unidad coyuntural –“más o menos paradójico”– es la coexistencia en la actualidad del presente actual. Ese presente, lejos de ser el tiempo de la Presencia a sí del concepto, es el tiempo de la acción política –la única capaz de leer las condensaciones y desplazamientos, el eslabón en el que se juega toda la cadena, en definitiva, la condición singular (e inestable) de la coyuntura. (Romé, 2020, p. 52)

¹⁵ 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.

3.c Reproducción como temporalidad: duración y transformación

El proceso de articulación de una estructura está determinado por el modo de producción, el modo de organización de la producción organiza las relaciones sociales, las relaciones que mantienen entre sí las instancias de la estructura. Esta organización específica que toma forma es lo que determina, valga la redundancia, el grado de determinación de cada instancia en la totalidad. La instancia determinante de la totalidad social es el resultado de un modo específico de combinación de los elementos de la estructura. Es decir, la combinación de los elementos es lo que marca la determinación en última instancia (en el capitalismo, de la economía). La determinación en última instancia no es algo dado ni preexistente a la organización del modo de producción o a la estructura. La determinación de la instancia como la *última* está dada por la articulación específica de los elementos en un modo de producción. Así, la determinación en última instancia por la economía es el efecto de la articulación de los elementos del modo de producción capitalista y no a la inversa.

La economía es determinante en cuanto determina la instancia de la estructura social que ocupa el lugar determinante. No relación simple, sino relación de relaciones; no causalidad transitiva, sino causalidad estructural. En el modo de producción capitalista ocurre que este lugar está ocupado por la economía misma”. (Althusser y Balibar, 2010, p. 245)

La materialidad es el proceso de articulación y este proceso tiñe todas las relaciones sociales del modo de producción específico. La articulación define al movimiento de los elementos de la estructura; éste depende de las relaciones internas de la estructura. El modo de articulación, el “movimiento” de los elementos de la estructura es lo que define su consistencia, su existencia en el tiempo. Enfatizo: La consistencia de las relaciones sociales producto de la articulación específica en su forma-social está dada por su existencia en el tiempo, es decir, por su *duración*.

La relación entre la formación social y su temporalidad nos conduce entonces hacia la variabilidad de las formas y hacia la importancia de la reproducción de las relaciones sociales (y su lugar en la transformación) de las formaciones.

La consistencia de las relaciones sociales en una coyuntura específica no es más que su articulación duradera. Esta fórmula desarrollada por Althusser en *Sobre la reproducción* (2015) enfatiza la dimensión entrelazada entre las formas sociales y la

dimensión temporal como constitutivas del todo social. La materialidad de la articulación específica de las relaciones sociales debe su existencia al tiempo histórico y esta materialidad de la forma de lo social en el marxismo se ha desarrollado bajo la tónica de la reproducción.

La reproducción de las relaciones de producción en la tónica marxista clásica es un tema que se ha trabajado de manera exhaustiva tanto en las propias publicaciones de Marx como en los análisis de los diversos estudios marxistas. En particular, en la obra de Althusser, encontramos en los llamados “textos póstumos” una perspectiva sobre la problemática de la reproducción ligada a la temporalidad y al problema de la duración que nos es fecunda para el desarrollo de esta tesis. En particular retomaremos los desarrollos del volumen que se publicó en español en el 2015 titulado “Sobre la reproducción”, de su traducción del francés en el 2011, que incluye el famoso artículo de L. Althusser “Aparatos Ideológicos de Estado” publicado en 1970 y fragmentos escritos en una primera versión durante el año 1969 y una segunda versión sin fecha (pero que claramente fue anterior a la publicación de *Aparatos...*).

Afirmábamos que la materialidad específica de la articulación de las relaciones sociales debe su especificidad a su duración, o en términos de Althusser, a la reproducción de su forma.

El problema de la existencia continuada (duración) de las formaciones sociales, y los mecanismos que permiten su duración en el tiempo, implican en primera instancia el abordaje de lo social como un todo complejo estructurado y en segunda instancia, el desarrollo de la especificidad y efectividad de los mecanismos supraestructurales para la reproducción –eficacia de la duración– de las relaciones articuladas del todo.

Althusser continúa en la misma línea de trabajo por la cual inscribe su pregunta por el lugar de la superestructura en los procesos históricos, pero, además, avanza en la descripción de los elementos de la superestructura y sus mecanismos para pensar su eficacia específica en los procesos de reproducción de las relaciones sociales.

Althusser afirma que toda formación social “es el resultado de un modo de producción dominante” (Althusser, 2015, p. 82) y que “el proceso de producción pone en marcha las fuerzas productivas existentes bajo relaciones de producción definidas” (Althusser, 2015,

p. 82). Por lo que deduce lógicamente que “toda formación social debe, al mismo tiempo que produce, reproducir, las condiciones de su producción. Debe, por tanto, reproducir: 1/ las fuerzas productivas 2/ las relaciones de producción existentes” (Althusser, 2015, p. 82)

Si toda formación social se conforma en base a un modo de producción dominante que, a su vez, está conformado por la unidad de las fuerzas productivas (medios de producción y fuerza de trabajo) y las relaciones sociales de producción. El problema de la reproducción de la formación social implica pensar no sólo la reproducción de la producción sino también de las relaciones que implica esta producción. En el modo dominante de producción capitalista, las relaciones sociales de producción se conforman a través de la división social del trabajo como relaciones de explotación. La duración de la formación social dependerá entonces de la reproducción del modo de producción dominante de manera general y contradictoria (y las relaciones de producción – explotación en el caso del capitalismo), pero de la reproducción tanto de las fuerzas productivas como de las relaciones de producción existentes.

El problema entonces no es sólo la reproducción “de la producción”, sino también de asegurar los mecanismos que permiten la duración de la articulación de las relaciones sociales dadas, es decir, la reproducción de las relaciones de producción. Para Althusser, es precisamente esta la función específica de la superestructura.

En efecto, si bien la simple consideración de los mecanismos de la infraestructura económica (aquí no trataremos más que del modo de producción capitalista) permite dar cuenta de la reproducción de las condiciones de las fuerzas productivas, incluida la fuerza de trabajo, de ninguna manera permite dar cuenta de la reproducción de las relaciones de producción. (...) Es la superestructura la que asegura las condiciones de esta reproducción (mediante el Aparato Represivo del Estado) y esta reproducción misma (mediante los aparatos ideológicos de Estado). Por lo cual concluimos que toda superestructura estaba reagrupada y centrada en el Estado en sus aspectos: como poder de represión de clase y como poder de ideologización de clase. (Althusser, 2015, p.188)

Este párrafo destaca no sólo el lugar específico de la superestructura en la reproducción de las relaciones de producción, sino también el lugar de lo ideológico en el todo complejo social para pensar la duración de la formación en relación a la reproducción de las relaciones de producción, pero específicamente, en torno a su función de cohesión social como formadora de sujetos.

Asegurar la reproducción de las relaciones de producción, o la duración del modo de producción (capitalista) implica entonces que “cuajen” –para usar la figura althusseriana– y se establezcan determinadas relaciones de producción, es decir, es un proceso constante de mantenimiento del *status quo*.

El mantenimiento constante de la forma, el arduo proceso constante de reproducción de lo dado, implica un trabajo, un gasto, un movimiento, una pugna, que lejos está darse “por sí solo”. Es un proceso de trabajo de reproducción asegurado por mecanismos esencialmente ideológicos.

El carácter netamente procesual de la reproducción es fundamental para poder abordar al concepto en la complejidad de dimensiones que lo componen, entre ellas, la temporal¹⁶.

Para Althusser dar cuenta de cómo se estructura la perpetuación de las relaciones de explotación en el capitalismo es la condición necesaria para la posibilidad de interrupción de las mismas. Sólo a partir de observar las condiciones de la reproducción de las relaciones es que se pueden pensar las condiciones de la transformación o la revolución.

La reformulación de una teoría del Estado marxista a partir de la propuesta de los Aparatos Ideológicos de Estado junto con el Aparato Represivo de Estado funcionando en conjunto para asegurar las condiciones políticas e ideológicas de la reproducción de las relaciones de producción implica el detalle de una especialización de funciones de instituciones. El concepto de Ideología de Estado que desarrolla Althusser en el texto, si bien puede ser problemático por la declinación semántica misma que propone el concepto, es el puntapié para poder pensar en un conglomerado de prácticas en funcionamiento, por

¹⁶ No nos detendremos en este punto, pero nos gustaría comentar aquí que el concepto althusseriano de reproducción tomado en su énfasis procesual en articulación con una tópica derridiana de la crítica de la metafísica, nos permite retratar dos cuestiones que aparecen sintomáticamente en Althusser: y son la reproducción como repetición, que abordándola desde esta articulación nos inscribe en una noción de reproducción/repetición como diferencia, o la posibilidad de la transformación en la propia reproducción, la variación en la invariancia, la alteridad en la mismidad. Precisamente nos acerca a una noción de la “diferencia en la repetición”, planteada por Derrida en “Firma, acontecimiento y contexto” (1998) a partir de pensar las condiciones de la escritura como iterables, es decir, en el sentido de su reiteración. Esto implica una doble importancia para el concepto de reproducción althusseriano: no sólo la posibilidad propia de la transformación de las formas en la repetición (reproducción - iteración) sino que en Derrida la insistencia está puesta en la diferencia y reiteración *a pesar* del propio sujeto, es decir, en ausencia del sujeto es en donde se produce la diferencia. Pensando con Althusser los procesos de reproducción/transformación de las formaciones sociales y el lugar de los sujetos en esta transformación/reproducción, resulta sumamente interesante la articulación a la hora de su inscripción en los debates marxistas en torno a “la concientización de los pueblos/sujetos” o la historia como sucesiones de estrategias/acciones de los hombres.

oposición a una idea de “un sistema de ideas impuesto de una clase por sobre otra”. Esto también implica una pugna, una lucha de clases en la ideología y en los propios aparatos ideológicos de Estado.

La Ideología de Estado, dice Althusser, tiene por función, la cohesión y el mantenimiento del funcionamiento en conjunto de los distintos Aparatos Ideológicos de Estado. Esto sólo se materializa a través de la puesta en prácticas de la ideología dominante (Althusser, 2015, p.176). Pero, así como nunca suena la hora solitaria de la determinación en última instancia por la economía, tampoco la dominación de la ideología dominante (valga la redundancia) en la Ideología de Estado se realiza sin “chirridos” dirá Althusser. Sin chirridos ni entre los propios AIE (que tienen sus especificidades, prácticas y elementos propios) ni entre la propia lucha de clases en los aparatos. La operación de unificación que se realiza a partir de la ideología dominante toma aquí todo su espesor en tanto que, precisamente, operación. Operación como proceso de homogeneización (Romé, 2016).

Estas pugnas entre los AIE son también los puntos de contingencia, frágiles, en donde Althusser ubicará los lugares y objetivos privilegiados para la lucha de clases, y en donde ubicará la “temporalidad larga” de la lucha de clases ideológica, por oposición a la “temporalidad corta” de la lucha de clases política, en palabras de Balibar (2006). Podemos pensar una “temporalidad corta” también en el doble sentido que nos permite la palabra: corta porque irrumpe en el punto de contingencia de la estructura, precisamente, porque se juega coyunturalmente.

Es entonces en la bisagra de la reproducción/transformación, en donde la superestructura juega un papel fundamental en tanto que asegura la reproducción de las relaciones de producción mediante el sistema de las diferentes formas de la represión y de las formas ideológicas.

Al inscribir la especificidad de la superestructura en la reproducción de las relaciones de producción (y a la especificidad de la ideología en particular), Althusser demuestra dos grandes cuestiones: que la preocupación por la superestructura no es una preocupación “de segundo orden” y, de igual importancia, que el problema de la reproducción de las relaciones de producción no es un problema “supraestructural” sino

que es intrínsecamente estructural (aunque sea la superestructura la encargada de la reproducción de las relaciones de producción).

La reproducción para Althusser “no es más que la existencia continuada de la producción” (Althusser, 2015, p. 165). Es en la producción misma en donde aparecen siempre-ya las propias condiciones de la reproducción¹⁷:

Es en la producción, sólo en la producción y no en la reproducción donde se ejerce la explotación que es la condición material de existencia del modo de producción capitalista (Althusser, 2015, p. 165).

En esta dimensión del par reproducción/transformación (Pêcheux, 2003), entendemos que la barra nos muestra no sólo las dos caras de la moneda de un mismo proceso, sino a su vez, su necesidad y aversión. Entendemos en este punto que el salto que se produce entre la reproducción y la transformación de las relaciones de producción no puede ser más que un salto temporal, un *salto al mismo tiempo*, pero un *salto entre tiempos, en el mismo tiempo de la coyuntura*. Un salto *entre* los tiempos de una coyuntura, pero no un *salto de tiempo* en el sentido de un cambio radical en la estructura a partir de la toma del poder de Estado, por ejemplo.

La transformación de las relaciones opera necesariamente en *diversos tiempos* con procesos que se entretajan, cada uno con ritmo propio, articulado en la coyuntura, dando cuenta de la diversidad temporal que adquiere la lucha de clases. Es fundamental para cualquier transformación entonces, un trastocamiento de la estructura de los tiempos y la desnaturalización de la operación de naturalización de un tiempo único, cronológico y homogéneo como tiempo presente. Debemos dar cuenta, también, como operación crítica, de *los tiempos* que componen una coyuntura para poder construir ahí las condiciones de transformación del propio pensamiento.

¹⁷ Entendemos que este tema abre una polémica no saldada en el campo de estudios, pero no voy a abrir este debate en pos de continuar con el argumento de esta tesis. Tendré oportunidad de continuar esta discusión en otras instancias de la investigación.

4. Ideología en Althusser

Los esfuerzos teóricos de Althusser tanto por desarrollar un concepto de tiempo histórico materialista como por producir una crítica materialista con respecto a aquellos discursos ideológicos que se presentan como teóricos (como es el caso del *historicismo o el humanismo*), nos ofrecen una primera arista fundamental de la teoría de la ideología althusseriana para pensar las problemáticas articuladas de nuestra tesis: tiempo histórico y sujeto. En primera medida, entonces, la teoría de la ideología nos permitirá trazar este punto de demarcación entre los discursos científicos y los ideológicos, para distinguir la eficacia de estos últimos tanto en las estructuras ideológicas de las prácticas cotidianas como en las prácticas científicas, realizando así la necesaria crítica ideológica de la propia teoría en particular con respecto al historicismo y al humanismo.

En segunda medida, la teoría de la ideología althusseriana nos permite articular al problema del tiempo y del sujeto en un doble movimiento: a partir de otorgarnos elementos para entender la relación subjetiva de hombres y mujeres, su vivencia ideológica de la temporalidad, y a partir de otorgarnos elementos para pensar la configuración social de estas vivencias subjetivas como estructuras de significación cargadas afectivamente, y que, a su vez, forman parte constitutiva del todo social.

De este modo, la teoría de la ideología althusseriana articula a la construcción de la propia noción de tiempo de nuestra coyuntura –como vivencia significativa, social y estructural-estructurante de los sujetos– y a la propia conformación de las formas subjetivas que *viven* ese tiempo.

Althusser en *La revolución teórica de Marx* (2010 [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, 2010, 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, 2010, 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, o 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, 1958, 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, 2010, 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.

La teoría de la ideología althusseriana retoma el “cambio de problemática” (Althusser, 2010, p. 65) que realizan Marx y Engels en *La ideología alemana* con respecto a la filosofía hegeliana a partir de 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, y 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. La función práctica de la ideología implica tanto distinguir a la producción de conocimientos como una práctica científica, como rechazar al humanismo como científico por tratarse de una práctica

ideológica. “El antihumanismo teórico tiene por corolario el reconocimiento y el conocimiento del humanismo mismo como ideología” (Althusser, 2010, p. 190).

La distinción entre las prácticas ideológicas y científicas (entre el humanismo y el antihumanismo 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 y mujeres 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 en tanto “humanistas”, no podrían ser conceptos por ideológicos)– y la ideología en su función práctico-social demarca el modo por el 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 y mujeres 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 y mujeres 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 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.

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* (2010). Una lectura *sintomática* (Althusser y Balibar, 2010, p. 28) que permita cambiar “completamente los términos del problema” (Althusser y Balibar, 2010, 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 y Balibar, 2010, p. 28)

En el terreno de lo ideológico, el *desplazamiento en el terreno, pero en el mismo lugar* (Althusser y Balibar, 2010, p.33) que supone la lectura sintomal 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 Pêcheux) 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, 2010, 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, 2010, 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 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, 2010, 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, 2010, 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*.

En este sentido Balibar lee al fetichismo de la mercancía: la ilusión ideológica es la forma misma 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. Sólo una concepción ideológica del mundo pudo imaginar sociedades sin ideologías. (Althusser, 2010, 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, 2010, p. 192) para los seres humanos.

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, 2015, 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, 2010, 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 y mujeres 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 “vívida” 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, 2010, p. 193)

Las acciones de los hombres y mujeres 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, 2010, 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. Para decirlo de forma tosca; los hombres no “viven” el desarrollo de las fuerzas productivas que entran en contradicción con las relaciones sociales de producción, 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, 2010, 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 “vívida”, “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, 2010, 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. Especificidad de las relaciones, que sólo es distinguible analíticamente, 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 *vívida, imaginaria, cargada afectivamente* de los hombres y mujeres con las cosas.

La ideología más que un sistema de representaciones, es la organización de las relaciones vívidas 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 y mujeres 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 cómo 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, 2010, 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 sólo 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 conciencia, 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* conciencia 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 supo, la estructuración de la propia *forma*.

En la Ideología los hombres toman conciencia de su lugar en el mundo y en la historia (retomando a Marx), en el seno de esta inconciencia ideológica los hombres llegan a modificar sus relaciones vívidas con el mundo y a adquirir una nueva forma de inconciencia ideológica que se llama conciencia. (Althusser, 2010, p. 193)

La conciencia 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 conciencia. De la conciencia como efecto ideológico de un proceso de articulación de la estructura inconsciente y de las determinaciones históricas.

Nos gustaría destacar el antecedente que establece Sergio Caletti con respecto a un modo particular de leer el pensamiento de Althusser, articulando el vínculo de lo ideológico y lo inconsciente. En este sentido, Caletti afirma:

El sujeto, entonces, no es origen, no es centro, no es fundamento, no es fuente de sentido (...). No hay, pues, un “problema del sujeto”, hay una variedad de contextos en los que las subjetividades cobran cuerpo en y por las relaciones concretas respecto de las cuales operan los propiamente humanos dispositivos de la reflexividad. (Caletti, 2011, p. 45).

Observamos aquí la articulación entre lo ideológico y lo inconsciente, pero quisiéramos señalar, que, aquí podría observarse un pliegue de dos problemas que será fundamental desarmar para el desarrollo de nuestra tesis: la distinción entre el sujeto como estructural y la subjetividad como aquellas formas subjetivas que adquieren éstos coyunturalmente.

Volviendo entonces a la relación entre el inconsciente y la conciencia, y el acceso a lo que se sabe, 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, 2010, 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 conciencia 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 conciencia” (Althusser, 2010, p. 193). Sin pasar por la conciencia 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 reconocido en el orden de lo consciente. Porque la conciencia, así como es un producto de lo inconsciente desde Freud, es un producto ideológico desde Althusser.

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 al cual se adhiere racionalmente desde la “plena conciencia”. La relación de los sujetos con la ideología no es instrumental en tanto que 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, 2010, p. 194)

La relación de los sujetos con su ideología no es “exterior y lúcida de utilidad o astucia pura” (Althusser, 2010, 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, 2010, 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, 2015, 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, 2015, 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, 2015, p. 222)

No es entonces un problema en torno al modo en que 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 es de una apariencia activa y necesaria. No se puede prescindir de la “apariencia imaginaria” para pensar el lazo social.¹⁸

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.

¹⁸ Esta cuestión se ha constituido en uno de los pilares mas fuertes en los desarrollos actuales del campo de la teoría ideología, uno de los referentes más notables es el caso de S. Žižek.

5. Desustancialización subjetiva

Una concepción materialista del sujeto que retome a la noción como torsión entre estructuras temporales, obliga en primera medida al distanciamiento filosófico con respecto a todo esencialismo subjetivo y a todo subjetivismo humanista.

El sujeto no ya como entidad dada sino como formación implica considerar tanto al proceso de constitución de la forma, a las determinaciones operantes en esa constitución, como la sobredeterminación en estos procesos.

La condición de sujeto no alude, de nuestra parte, entonces, a la forma empirista del individuo sino a la instancia de constitución de una forma identitaria, de un nudo en el que se configuran los motivos y el sentido, que, a su turno, estarán participando de la organización de la red de diferencias. Un nudo en el que las relaciones comprometidas procesan la subjetivación del mundo bajo cierto régimen (valgan los ejemplos dados: regímenes de la sensibilidad, de la política, etc.), tanto como tienden a la vez –por los efectos performativos de su desempeño– a objetivar su propia producción de sentidos, a imprimir en las huellas de la historia su subjetividad (Caletti, 2011, p. 50)

En este sentido, y pensando en la construcción de una teoría materialista del sujeto, los intentos de articulación entre el marxismo y el psicoanálisis adquieren un nuevo espesor. Si bien la figura de Althusser se constituye como precursora para pensar esta articulación específica con respecto a la noción de sujeto¹⁹, no pueden dejar de nombrarse los esfuerzos con respecto a la articulación del psicoanálisis con el marxismo para pensar lo social de la Escuela de Frankfurt.²⁰

Althusser a fines del 64' y comienzos del 65' publica en “La Nouvelle Critique” el artículo *Freud y Lacan*. Allí su esfuerzo radica principalmente en establecer dos cuestiones sobre el psicoanálisis que permitirán trazar los lazos con una teoría del sujeto materialista, un sujeto que no se agota ni en su capacidad de agencia ni en la de reproducir las estructuras: En primer lugar, la delimitación del inconsciente como objeto del psicoanálisis por oposición al objeto de una “psicología del ego” basada en la persona; y

¹⁹ Recordemos su famoso artículo publicado en 1970, y ya mencionado anteriormente en esta tesis, “Aparatos Ideológicos de Estado” con los conceptos de *interpelación ideológica*, *centrado especular*, *relaciones imaginarias*, entre otros, para pensar específicamente la conformación del sujeto y las formas subjetivas coyunturales.

²⁰ “Eros y Civilización (1955)” de H. Marcuse se propone analizar las sociedades capitalistas a la luz del concepto freudiano de represión, a modo de ejemplo de la articulación entre ambas teorías.

en segundo lugar, la crítica ideológica tanto contra un subjetivismo de las “verdades interiores” del sujeto como de una psicología biologicista y filologista.

El humanismo aparece de diversas formas en nuestra coyuntura, pero no cesa de aparecer bajo lo que Althusser denominó como “psicología del ego”. Bajo las formas del subjetivismo o de la psicología biologicista, encontramos hoy en día a la ideología humanista, que, a su vez, se presenta a sí misma como teoría científica. De allí la necesidad de la crítica²¹.

De este modo, la relación entre el marxismo y el psicoanálisis en torno a una teoría del sujeto materialista se basa tanto en una crítica ideológica (la denuncia de la psicología del ego como ideológica) como de un trabajo fuertemente epistemológico que distinga a la psicología del psicoanálisis (Althusser, 1996). Y de allí la reivindicación tanto del “descubrimiento de Freud” como de la relectura del mismo por parte de J. Lacan que realiza Althusser, y que ubican al psicoanálisis como una disciplina crítica a la esencialización subjetiva.

Este doble movimiento es lo que le permitirá a Althusser trazar los puentes para los encuentros entre ambas disciplinas sin caer en una noción de la psicología esencialista que era la que en los 60’s circulaba mayoritariamente por el PC francés dada la preeminencia de los postulados de escuela psicoanalítica americana (contra los cuales se enfrentaba J. Lacan con su teoría y relectura de Freud).

La psicología era predominantemente considerada una ciencia al servicio de la sujeción y la servidumbre de los individuos al sistema de producción capitalista –en tanto que suponía la disposición de los elementos para la adaptación y aceptación de las condiciones de existencia de los hombres y mujeres–. De este modo, la psicología era considerada otro "opio de los pueblos" dentro de los movimientos marxistas.

En este sentido W. Montag agrega que la preocupación de Althusser con respecto al problema de la adaptación de los sujetos “como sujeción de los mismos y como ‘producción de individuos bien pensantes’” (Montag, 2013, p.11) es la misma que lleva a Lacan a una vida de preocupación sobre la institucionalización del psicoanálisis, un problema muy similar a la preocupación de Althusser a mediados de los sesenta sobre el

²¹ Ver punto 2.b de esta tesis para la distinción entre ciencia e ideología.

peligro que enfrentaba el Partido Comunista Francés de convertirse en un Aparato Ideológico de Estado (Montag, 2013, p.11). Es decir, el rechazo por parte del marxismo al psicoanálisis se debe en parte a esta indistinción entre los objetos de la psicología y del psicoanálisis, y, por ende, la imposibilidad de realizar una crítica ideológica sobre la ideología humanista de la persona, que se juega en la psicología del ego.²²

Althusser ubica al objeto del psicoanálisis precisamente allí donde resulta una especie de punto ciego para los hombres y mujeres “de bien” de nuestras sociedades, aquellos que han logrado precisamente, conformarse como tales (en relación al objeto del psicoanálisis)

los efectos, prolongados en el adulto superviviente, de la extraordinaria aventura que, desde el nacimiento a la liquidación del Edipo, transforma un animalito engendrado por un hombre y una mujer en una criatura humana (Althusser, 1996, p. 37).

5.a Antihumanismo subjetivo

El humanismo es definido por Althusser (2010) como la posición filosófica que sostiene una esencia humana universal que encarna en cada individuo y que a partir de allí puede dar cuenta de la historia y de las formas sociales. La crítica de Althusser al humanismo se centra, fundamentalmente, en el rechazo teórico a toda filosofía que se base en la categoría de Hombre, la humanidad como sujeto de la historia, el hombre como sujeto racional y consciente o la esencia humana. El humanismo adviene como el lugar teórico centrado antropológicamente, en donde las preguntas suponen la búsqueda de la esencia humana como problema filosófico fundamental.

Una matriz crucial para comprender el alcance de nuestro texto separa el mero hecho de definir al hombre o la naturaleza humana, del hecho de plantear explícitamente la pregunta “¿qué es el hombre?” (o “¿Cuál es la esencia humana?”) y, a fortiori, hacer de ella la cuestión filosófica fundamental. Entramos entonces en una nueva problemática que con Althusser podemos llamar humanismo teórico. (Balibar, 2006, p. 35)

²² Este mismo problema es el que se observa luego - y continúa observándose- con el propio concepto de ideología althusseriano. Se argumenta a favor del rechazo al concepto de ideología “general”, cuando, de hecho, lo que se efectiviza en el propio rechazo, es la afirmación de un concepto de ideología *humanista*, es decir, el concepto *ideológico de la ideología* y no el concepto de ideología althusseriano. Esto puede observarse en algunas lecturas de Foucault, Laclau y Mouffe, Butler, por ejemplo.

Bajo el par economicismo-humanismo, luego de la II Internacional, Althusser denuncia el “acoso al materialismo histórico” a través de la lectura de los textos del joven Marx (Althusser, 2010, p. 184).

Para el joven Marx, el “Hombre” no era solamente una exclamación que denunciaba la miseria y la servidumbre. Era el principio teórico de su concepción de mundo y de su actitud práctica. La “Esencia del Hombre” fundaba a la vez una teoría rigurosa de la historia y una práctica política coherente. (Althusser, 2010, p. 184)

Balibar destaca en este mismo sentido la insistencia del joven Marx en definir a la esencia humana en relación al *trabajo* y la *conciencia* (Balibar, 2006, p. 34), pero, que, deberíamos poner atención en el desplazamiento realizado *en* el propio concepto de *esencia*. En las *Tesis sobre Feuerbach*, la Tesis VI no rechaza de cuajo la categoría de esencia, sino que se limita a desplazarla hacia las relaciones sociales “Pero la esencia humana no es una abstracción inherente al individuo singular. En su realidad efectiva, es el conjunto de las relaciones sociales”. Marx recusa al mismo tiempo las posiciones filosóficas nominalistas y realistas al desplazar lo que hasta el momento se comprendía por esencia y por hombre (Balibar, 2006, p. 36). Marx rechaza, al afirmar que la esencia, paradójicamente, “son” “relaciones sociales”, tanto una noción de esencia que precede a los individuos, como una noción de esencia que suponga una prioridad de los individuos en tanto realidad primera a partir de la cual se abstraen los universales. De allí que Balibar lee en los textos de Marx una forma de la realidad social que denomina *transindividual* recuperando el término de Simondón, haciendo alusión a la realidad humana como lo que existe “entre los individuos, a raíz de sus múltiples interacciones” (Balibar, 2006, p. 38).

El rechazo a concebir el concepto de Hombre como fundante tanto de la subjetividad como de la historia es el núcleo del antihumanismo teórico sostenido por Althusser. En este punto, la crítica al concepto de Hombre como fundamento supone dos desplazamientos fundamentales para nuestra tesis, tal como se mencionaron en la introducción del acápite, y que se condensan en la crítica al humanismo teórico: el corrimiento de la conciencia como centro subjetivo y como lugar de emanación de la potencia, principio de acción y racionalidad del sujeto, y el alejamiento del sujeto como centro y hacedor de la historia, elementos que nos ofrecen tanto el marxismo como el psicoanálisis y que implican una reconsideración de la noción de tiempo en la totalidad social.

Para desarmar la circularidad idealista del humanismo y el historicismo, la teoría psicoanalítica nos ofrece una concepción no contemporánea del tiempo histórico que pone en cuestión cada figura genética e historicista de la temporalidad, y la teoría marxista nos permite leer la causalidad estructural que nos demanda asumir la articulación diferencial de las prácticas. (Romé, 2021, p. 69).

En este punto, el antihumanismo teórico althusseriano se ubica en línea tanto con la destitución yoica del psicoanálisis como con la crítica marxista a la economía política clásica y al idealismo.

La crítica marxista del humanismo teórico implícito en la economía política clásica acarreó enormes consecuencias en el terreno filosófico, ya que afirmar la especificidad de las leyes de la historia, cuestionar la idea de un sujeto dado constituyente, y comprender los mecanismos por los cuales una formación social asegura las formas de existencia de la individualidad que le son compatibles, eran movimientos solidarios. (Karczmarczyk, 2017, p.65)

Tal como enfatiza Romé (2021), sólo a partir de considerar a la totalidad social como una totalidad cuya consistencia está sobredeterminada, articulada diferencialmente por diversas estructuras, es que se puede sortear al humanismo

Como Althusser desarrollará en algunos de los ensayos compilados en *Pour Marx* (1965), es la consistencia sobredeterminada de la totalidad social (entendida como un ensamble complejo articulado de relaciones temporales contradictorias y desiguales) lo que ofrece la salida al problema del humanismo de la conciencia como interioridad, en donde la psicología del yo, la teoría política liberal y la filosofía jurídica se confinan ellas mismas. Pero, a través de un desplazamiento de la propia pregunta, desde el campo de la filosofía hacia la pregunta por las relaciones históricas, la consistencia sobredeterminada de la totalidad histórica también permite establecer una crítica ideológica más allá de una crítica de la alienación basada en un humanismo idealista (Romé, 2021, p.22)

Abordar entonces el problema del antihumanismo, para acercarnos a una teoría materialista del sujeto, implica asumir que la problemática de la subjetividad está inscrita en el desarrollo de una teoría del todo social.

El corte epistemológico que realiza Marx con respecto a la filosofía idealista para fundar un “nuevo continente científico” (Althusser, 1994, p. 96), el de la Historia, es también un corte con respecto a la antropología filosófica o la antropología especulativa (Althusser, 2010, p.108) cuyas premisas estructurantes suponen al Hombre como Fundamento.

El corte que realiza Marx en relación a la filosofía idealista supone para Althusser dos grandes “cuestiones”, una teórica y una política: la cuestión teórica implicó el

advenimiento de la ciencia de la Historia y de una nueva filosofía ligada a esta nueva ciencia: el materialismo dialéctico; y la cuestión política implicó la inscripción de la lucha de clases en el seno de este movimiento. El advenimiento de una nueva ciencia de la historia de las formaciones sociales y de un nuevo “continente científico” implica una lucha de clases en el campo teórico en tanto que “un continente, en el sentido de esta metáfora, nunca está vacío: se encuentra ya “ocupado” por disciplinas diversas, múltiples, más o menos ideológicas, y que no saben que pertenecen a ese “continente” (Althusser, 1994, p. 97). La emergencia de una nueva ciencia supone una reestructuración del campo teórico de tal modo que reconfigura el “continente” compuesto por diversas disciplinas. En este sentido es que la ciencia de Historia fundada por Marx supone una reconfiguración (y una lucha, que aún hoy se continúa librando) no sólo en torno al contenido de lo *histórico* – es decir, qué entendemos por ciencia de la historia – sino también en torno a lo que se considera *propriadamente como científico*.

La emergencia de la ciencia de la Historia como ciencia materialista supuso una ruptura epistemológica porque implicó un corte, una transformación de los elementos ideológicos de las filosofías idealistas. En este punto, el antihumanismo teórico supone el corte epistemológico con toda postura antropológica especulativa que afirme como fundamento y origen de los actos al Hombre –ya sea este como esencia, ya sea este como individuo empírico–. Una teoría materialista –científica– del sujeto implica entonces tanto la inscripción del proceso de su constitución en un proceso general del todo social sin desestimar los aportes del psicoanálisis en torno a una desustancialización del sujeto, como afirmar entonces un sujeto como un cúmulo de prácticas y conjunciones de relaciones sociales dislocadas. Sujeto que entonces no puede ser asimilado ni al individuo empírico (“lo que el hombre es/hace”) ni a la encarnación material de una esencia humana universal.

La distancia, el corte, de Marx con respecto a la filosofía hegeliana, supone para Althusser un “instrumento de trabajo teórico que transforma la materia prima teórica (que) es a su vez transformado por su trabajo de transformación” (Althusser, 1994, p. 104). La fundación de la ciencia Historia por parte de Marx y el corte con respecto a una filosofía especulativa implicó también un desplazamiento de las categorías filosóficas: “una nueva modalidad de la existencia, diría yo una nueva *práctica* de la filosofía” (Althusser, 1994, p. 105) que consisten para Althusser en el rechazo al sistema de base

de las categorías filosóficas clásicas que las sistematiza con la siguiente sinonimia: Origen= Sujeto= Objeto=Verdad=Fin = Fundamento (Althusser, 1994, p. 105), en donde el Fundamento se sostiene a partir de que el sujeto y el objeto se constituyan como origen teleológico de toda verdad y fin, en una secuencia circular.

Pero el corte de Marx no sólo implicó un rechazo a las trazas clásicas del idealismo alemán sino también a las posturas planteadas por los filósofos neohegelianos como Feuerbach –en particular, Althusser observa en lo planteado por Feuerbach una solución de compromiso con el idealismo–. Pero, tal como afirma Karczmarczyk (2017), el corte de Marx con respecto a una postura humanista nos conduce a un replanteo del problema de la ideología, y con esto, a toda una nueva problemática con respecto al sujeto.

La ruptura de Marx con el humanismo teórico suscitó el problema de las condiciones ideológicas de la reproducción de las relaciones de producción, provocando un replanteo radical de la manera en la que el problema de la ideología venía siendo pensado hasta entonces, al cuestionar severamente el presupuesto de un sujeto dado. (Karczmarczyk, 2017, p. 65)

El abrir camino hacia una noción materialista de la ideología que permita pensarla en consonancia con la reproducción de las relaciones de producción, supone a su vez, repensar una noción de sujeto que se inscriba en una desustancialización del mismo y que desarme tanto su equiparación con la categoría de persona como sus reducciones biologicistas. En este sentido Althusser trabajará la categoría de interpelación subjetiva.

El Hombre, la Humanidad, con mayúsculas, equiparan en el humanismo la figura del hombre con la de sujeto, lo que nos remite a una concepción de humanidad como esencia del hombre, esto es, una forma-hombre arquetípica que se presenta en cada ser humano como espécimen único dotado de una generalidad humana (empirismo del sujeto-idealismo de la esencia en términos de Althusser (2010)). Pero la equiparación no sólo opera con el par sujeto-hombre, sino que también se da con respecto a la persona y al individuo. Todas figuraciones que suponen un sujeto que se conforma en una temporalidad de la cronología (y de la biología) y que implican un sujeto conformado como espacio de agrupación entre lo individual y la conciencia; considerando a la conciencia, a su vez, como el lugar en donde se observa la presencia de sí y en donde se representa a la univocidad del individuo.

Entonces, un sujeto en sinonimia con Hombre, pero también con persona y con individuo. El sujeto se erige en tanto que univocidad racional y la conciencia como el lugar por excelencia de la manifestación del sí mismo. El sujeto para la formación ideológica humanista se inscribe en el marco del “horizonte absoluto de sentido del yo soy” (Balibar: 2007, 160), en el marco de las “experiencias del pensamiento que le permitan al sujeto existir por gracia propia” (Balibar: 2007, 163).

En el humanismo,

Hace falta, si nos transportamos al terreno de la enunciación, que la coincidencia entre individualidad y conciencia autorice la apropiación de un yo (o de un yo digo, yo pienso, yo vivo) y su puesta en relación con un nosotros más o menos inmediatamente identificado con la humanidad trascendentalmente distinguida del “mundo” o de la “naturaleza” de la que forma materialmente parte (Balibar: 2007, 163).

De este modo, los postulados clásicos de la antropología filosófica por los cuales el Hombre es equiparable al sujeto y entonces el sujeto es la esencia del Hombre, comprenden una noción de subjetividad idealista-humanista.

En el centro de la representación del hombre como «fundamento» de sus propios pensamientos, de sus propias acciones e historia, hay, desde hace tres siglos al menos, no sólo la valoración de la individualidad humana y de la especie humana como portadora de lo universal, sino también la representación del Hombre como (un, el) sujeto. La esencia de la humanidad, de ser (un) humano, que debería estar presente en la universalidad de la especie y en la singularidad de los individuos, a la vez como una determinación de hecho y como una norma o posibilidad, es la subjetividad. (Balibar, p. 185)

Aquí nos encontramos con el problema fundamental que traza el eje transversal de nuestra tesis: Balibar hace foco en el efecto unificador de la identidad-sujeto que aglutina al sujeto ideológico en su dimensión estructural y a la subjetividad en su carácter histórico. La configuración histórica subjetiva del Hombre como fundamento se pliega a través de la operación ideológica-imaginaria a la función estructural del sujeto.

Es necesario destituir la sinonimia hombre-sujeto, desarraigar la noción de esencia humana como una operación estructural, para considerar a las determinaciones históricas y materiales como productoras de subjetividades y no el origen de la historia en el sujeto, desarmando, a su vez, la propia categoría de origen.

A esta destitución particular entre las categorías de hombre y sujeto, necesaria para una perspectiva antihumanista teórica, Balibar la denomina en *Estructuralismo*, ¿una

destitución del sujeto? (2007) como “la destitución del sujeto-yo”. Renuncia de la esencia, pero también de una noción teleológica del sujeto, formación lineal del mismo: “primero un individuo, luego un sujeto”. Abandono del sujeto como lugar de encuentro entre lo individual y la conciencia. Conciencia que también se destituye de una perspectiva humanista, como lugar interior de reflexión de sí o como el espacio de la evidencia de la presencia del propio ser, para pasar a considerarse como un efecto, un producto de prácticas materiales, construcción de representaciones.

Adelantábamos que es en el mismo movimiento antihumanista de rechazo hacia la esencia humana y de destitución del par hombre-sujeto, que nos acercamos a una noción de totalidad social compleja y sobredeterminada y a una noción de sujeto que permita inscribirse ya no como origen ni ser de la historia.

En este punto, Althusser desarrolla la teoría de la interpelación ideológica, en un intento de engarzar ambas estructuras, o en palabras de Romé, en el intento de pensar la interpelación como el antihumanismo en términos de la identificación (Romé, 2021).

De acuerdo al ensayo de Marxismo y humanismo publicado en 1964, Althusser retoma la Tesis VI de Marx sobre Feuerbach, para reconocer en el discurso filosófico humanista a la estructura ideológica de una identificación, organizada en torno a una causalidad expresiva, que hace de cada sujeto empírico una expresión fenoménica de atributos abstractos y esenciales que parecieran emanar de una figura de Sujeto ideal y universal (Romé, 2021, p. 19)

Esta descripción del humanismo, que opera como una formación ideológica dominante en el campo de la filosofía, será la estructura que sostendrá el desarrollo posterior althusseriano de la interpelación ideológica; “Para Althusser, la relación de doble centrado especular se encuentra en el funcionamiento ideológico de la experiencia del sujeto como *causa sui*” (Romé, 2021, p. 20).

Porque, si bien preguntarse por el lugar del sujeto en la teoría althusseriana podría parecer, en principio, fijar la atención sobre un concepto que no trascendería más que como “el espacio en donde encarnan las relaciones sociales de producción” o el soporte “función Tragüer”, Althusser se encarga de desarrollar la utilidad de la categoría de sujeto para pensar lo ideológico y el entramado sujeto-individuo como su forma.

En ese sentido dice: “Ustedes y yo somos siempre-ya sujetos que, como tales, practicamos sin interrupción los rituales del reconocimiento ideológico, que nos garantizan que somos realmente sujetos concretos, individuales, inconfundibles y

(naturalmente) irremplazables (Althusser, 2015). Aquí el recurso a la categoría individual no viene más que a mostrar el modo en que opera el individuo como carnadura del sujeto ideológico (...) Althusser va tejiendo (o destejiendo) el núcleo del problema: la articulación histórica entre sujeto e individuo. Es en esa relación que sendas nociones devienen parte de un sistema de representaciones que forma parte de la totalidad social; es decir, una ideología. (Romé, 2011, p. 131)

La cita que precede, se inscribe en contraposición a las lecturas que ubican un desarrollo nimio de la categoría de sujeto en Althusser (así como la noción de individuo) o que ubican a la categoría como mera función de soporte estructural. Un ejemplo de esto último puede encontrarse en *Althusser, el infinito adiós*, en donde E. de Ípola argumenta que en las obras clásicas althusserianas (*Pour Marx, Lire le Capital*) no hay sujeto más que como “(...) eficaz en tanto operador ideológico, la categoría de sujeto carecería de toda pertinencia teórica. No hay sujeto más que como fantasma ilusorio de los individuos” (De Ípola, 2007, 138).

Creemos que la construcción de una categoría de sujeto materialista puede leerse en la obra de Althusser ya desde *Pour Marx, Lire le Capital, Sur la reproduction* y se mantienen como una “corriente subterránea”, para usar también una expresión de Ípola, a lo largo de la obra de Althusser.

Recuperemos las tesis que despliega Althusser en *Sur la reproduction (2015)*: la primera tesis, negativa, señala el modo en que los individuos se representan la realidad, “*La ideología representa la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia*”. La segunda tesis, positiva, destaca la materialidad ideológica distanciándose de una concepción idealista de la ideología: “*La ideología tiene una existencia material*”. Es en este movimiento de distanciamiento con respecto a una concepción idealista de la ideología, que liga al concepto con un sistema de ideas a las cuales el individuo adhiere racionalmente, que Althusser destacará la noción de sujeto.

La subjetividad es producto de estructuras que exceden al sujeto y que ocultan el proceso mismo de su constitución. El “yo” como tal, es el constructo ilusorio y de unidad coherente y referencial de la identidad.

El sujeto, distinto del yo, se desdobra entre una estructura inconsciente y una construcción imaginaria y simbólica que formula la realidad misma del hombre humano. Y allí, en este entramado de representaciones, afectos y relaciones imaginarias engarzadas en las relaciones reales, es donde ubicamos a la instancia de lo ideológico.

“*La ideología interpela a los individuos como sujetos*” afirma Althusser (2015) estableciendo la relación necesaria entre ideología y sujeto. Es *en y por* la ideología que los sujetos son interpelados y conformados, y a su vez, la interpelación es el proceso por el cual los sujetos mismos se reconocen como tales. En el proceso de la interpelación ideológica el sujeto se identifica como tal y se identifica con sus pares y con el llamado del Sujeto (centrado especular). De esta forma, el sujeto como efecto del discurso ideológico está presente en el discurso bajo un significante que lo aglutina – ya sea como yo, como nombre propio, entre otros – (Althusser, 1996). Pêcheux se encarga de desarrollar esta relación entre ideología y discurso a través de una teoría materialista del discurso y la inscripción de los sujetos en la relación en las formaciones ideológicas y las formaciones discursivas.

Una teoría materialista de los procesos discursivos no puede conformarse, para constituirse, con reproducir como uno de sus objetos teóricos el “sujeto” ideológico como algo “siempre ya dado”: (...) de hecho, esta teoría no puede ahorrarse una teoría (no subjetivista) de la subjetividad. (Pêcheux, 2016, p. 121)

Althusser también trabaja la relación entre ideología y discurso específicamente en *Tres notas sobre la teoría de los discursos (1996)* en donde ensaya sobre las diversas formas estructurales del sujeto. Entre ellas, plantea la articulación del discurso inconsciente con el ideológico, el arte y la ciencia. Es interesante como Althusser no sólo marca la distancia entre las diversas formas-sujeto a nivel estructural, sino que establece la relación que asume el sujeto con su marca en presencia del discurso ideológico (el yo). Entonces, podemos leer en *Tres notas...*, el punteo de varias formas sujeto que no tienen que ver con las subjetividades (como modalizaciones coyunturales).

El mecanismo por el cual se constituyen los sujetos para Althusser es el de la *interpelación ideológica*. En este proceso que 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.

Como bien afirma Pêcheux (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 sólo 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: “Sí, yo soy yo”.²³

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 que establece la cifra de un pensamiento estructurado en la *persona* que comanda su propio destino y elige “libremente” sus prácticas y sus ideas. Podemos pensar esta evidencia del sujeto como efecto de sentido a través de la hermosa metáfora que recuerda Pêcheux del Barón de Munchausen que se levantaba a sí mismo desde su cabellera, o algo más contemporáneo, las famosas pinturas de Escher. Esta ilusión, que comanda el destino del sujeto, se estructura sobre el funcionamiento de la sujeción de la interpelación al Sujeto, este lugar desde el cual el sujeto asume su lugar, y que Althusser denomina como *doblo centrado especular*.

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. Por medio del mecanismo de interpelación ideológica, los hombres y mujeres se constituyen en sujetos *en y por la ideología*, permitiéndoles experimentar el mundo en que viven, vivir el mundo, sentir el mundo, desde el lugar ilusorio de la creación y propiedad de sus prácticas y pensamientos. Mediante el funcionamiento del par *reconocimiento-desconocimiento* en el dispositivo de interpelación ideológica, se manifiesta la articulación de las estructuras inconscientes y las relaciones vívidas de los hombres y mujeres. El *reconocimiento*, como el complejo de operaciones imaginarias y simbólicas que sostienen los procesos de identificación del sujeto, se basa en el mecanismo de *desconocimiento* que sostiene la operación de *reconocimiento*.

El momento de identificación-interpelación en el que el sujeto asume el mandato es precisamente el momento de subjetivación/sujeción.

La propia expresión sujeto está cargada de una ambigüedad constitutiva, puesto que remite por una parte a la noción de una subjetividad libre, al principio de sus actos y,

²³ Hemos trabajado anteriormente con la teoría de J. Butler. Ver en cita al pie N°4.

por otra parte, a una estructura de sumisión y sujeción a Otro Sujeto, la que implica el descentramiento del primer sujeto, el sujeto sometido. (Gillot, 2010, p. 114)

Al fin y al cabo, el antihumanismo althusseriano es una reivindicación de un pensamiento de la diferencia, tal como destaca Catanzaro (2018). Se trata de hacer visible la ambigüedad constitutiva de todo sujeto, de balizar la distancia entre las figuraciones yoicas –siempre trazadas sobre un suelo ideológico– y las determinaciones históricas entramadas en ellas; y a la vez, de demarcar los límites de la teoría crítica, para pensar en el mismo movimiento sus obligaciones, de reclamar la necesidad de la práctica política.

El tema principal del antihumanismo althusseriano es –decimos– la diferencia. O bien, para mayor precisión: desde el punto de vista de la teoría, «antihumanismo», en el pensamiento de Althusser, nombra menos la posibilidad de pensar contra el hombre o a favor de la ciencia o por debajo o por encima de la política, que la posición indispensable para pensar la diferencia. Pensar la diferencia y quebrar una tutela, ese es –desde el punto de vista teórico– su impulso y, en ese sentido, el discurso antihumanista es un discurso de la emancipación. (Catanzaro, 2018, p. 40)

5.b Antiesencialismo del sujeto. Sujeto del inconsciente.

La “vuelta a Freud” que realiza Lacan para delimitar los alcances de la ciencia psicoanalítica –al inconsciente como su objeto de estudio, la teoría y el método de la práctica analítica– implican una delimitación dentro de la psicología que es imprescindible: la diferencia entre las categorías de individuo, sujeto y yo, que será la base para la distinción entre el sujeto moderno del ego y el sujeto del inconsciente del psicoanálisis.

Esta distinción es uno de los postulados principales del psicoanálisis, y, es lo que funda al psicoanálisis como una ciencia del sujeto excéntrico o descentrado por fuera de sí.

Si bien la alusión en diversos seminarios de Lacan al distanciamiento del psicoanálisis con respecto a un sujeto moderno occidental centrado en el ego toma la figura de la distinción con respecto al sujeto cartesiano, Lacan afirma que el concepto de ego no fue inventado por Descartes, sino que simplemente fue el autor que condensó la circulación de esta emergencia a mediados del siglo XVI y principios del XVII. (Lacan, 1988, p. 6-7). El sujeto descentrado del psicoanálisis supone tanto el descentramiento del sujeto con respecto a su conciencia como con respecto a sí mismo como con capacidad de controlar sus acciones y designios. El descentramiento en relación a la capacidad de comando de sí

del sujeto se observa tanto en relación a las posibles acciones o potencia del sujeto, como con respecto a las teorías subjetivistas que parten de la primacía de pulsiones internas o impulsos para caracterizar a lo subjetivo, de las cuales se distancia Freud en un comienzo.

Esta reflexividad (la del sujeto) da pie al descentramiento de la representación, la propia y la del mundo, da pie a un des-quicio cuyo emerger descentrado llamamos conciencia. No debería sorprender una afirmación de esta índole. La tradición filosófica enseña que sujeto es el titular de un acto específico, darse a sí mismo como objeto. Quedaría apenas por añadir, con auxilio del psicoanálisis, que este darse es el acto de un desconocimiento. (Caletti, 2011, p. 51)

Para una teoría materialista del sujeto, entonces, el desarrollo del psicoanálisis en torno a la desustancialización del sujeto es imprescindible. El sujeto no sólo ya no es atribuible de manera sinonímica a una persona, sino que el descubrimiento del inconsciente tampoco implica que éste sea la nueva forma de designar al alma. El inconsciente no opera como el reemplazo de una “forma espiritual” por otra, sino como una estructuración del sujeto a partir del lenguaje que cuyo propio proceso de estructuración sólo puede desconocer –en tanto desborda de manera constante la intención de significación del yo hablante–.

Cuando Freud instituye su objeto de conocimiento, el inconsciente, funda una nueva ciencia. El concepto de inconsciente para Freud, se aleja de lo que hasta ese entonces era considerado como tal. La filosofía y la psicología experimental del momento retomaban la categoría como oposición a lo consciente, es decir, como lo no sabido. Si se quiere, lo inconsciente era lo que escapaba a la conciencia, como por ejemplo en la biología el funcionamiento de los órganos del cuerpo. Freud no retoma la categoría de inconsciente, sino que crea una categoría completamente nueva que implicó no solamente la redefinición de lo inconsciente sino también de lo consciente. Desde la perspectiva de oposición entre el par consciente/inconsciente, el pensamiento quedaba relegado a la conciencia, pero no solamente el pensamiento, sino también todo lo caracterizado como psíquico que se correspondía con la capacidad consciente del sujeto de reflexión sobre sí, voluntad, elección, etc.

Mientras que tanto la psicología, como la filosofía o la medicina consideraban a lo psíquico ligado directamente a la conciencia, Freud afirmaba en 1900-1 que

Es preciso revertir la sobrestimación por la propiedad «conciencia»; es este un requisito indispensable para cualquier intelección correcta del origen de lo psíquico (Freud, 1976, p. 600)

La “intelección correcta de lo psíquico” estaba dada por la distinción entre lo consciente y lo inconsciente como procesos psíquicos normales, asumiendo que la vida psíquica era mucho más vasta que la vida consciente, y mucho más revolucionario aún, que dependía de los procesos del inconsciente.

Lo inconsciente es lo psíquico verdaderamente real, nos es tan desconocido en su naturaleza interna como lo real del mundo exterior, y nos es dado por los datos de la conciencia de manera tan incompleta como lo es el mundo exterior por las indicaciones de nuestros órganos sensoriales. (Freud, 1976, p. 600)

El reverso de la valoración del inconsciente por sobre la conciencia en los procesos psíquicos no sólo establece una lógica dinámica por oposición a una lógica binaria entre conciencia/inconciencia (esta última en general retomada como lo “no sabido” y factible, en última instancia, de “ser sabido”) sino que también establece un nuevo lugar para la conciencia como el lugar de la “percepción de las cualidades psíquicas”:

¿Qué papel resta en nuestro esquema a esa conciencia antaño todopoderosa y que todo lo recubría? Ningún otro que el de un órgano sensorial para la percepción de cualidades psíquicas.' De acuerdo con las ideas básicas de nuestro ensayo esquemático, sólo podemos concebir esa percepción-conciencia [Bewusstseinswahrnehmung] como la operación propia de un sistema particular para el cual es recomendable la designación abreviada Cc (Freud, 1976, p. 603).

De esta forma, el inconsciente es la base de la vida psíquica que estructura las manifestaciones conscientes, que estructura lo que llamamos conciencia. El sujeto de la razón se desvanece en su propio pensamiento inconsciente, inaccesible en su mayoría para el propio sujeto. La noción misma de pensamiento inconsciente es revolucionaria y plantea formaciones y mecanismos que exceden al conocimiento, un pensamiento no pensado que no implican un saber (ni un no-saber) y que, por, sobre todo, derriba una voluntad certera sobre sí.

Lacan introduce el concepto de inconsciente retomándolo de Freud para distinguir no sólo inconsciente – conciencia (como pares no ubicables en un mismo plano), sino que el inconsciente permite demostrar para Lacan la verdad del sujeto inconsciente inaccesible para el yo:

El inconsciente escapa por completo al círculo de certidumbres mediante las cuales el hombre se reconoce como yo. Es fuera de este campo donde existe algo que posee todo el derecho a expresarse por yo (je), y que demuestra ese derecho en la circunstancia de ver la luz expresándose a título de yo (je). Lo que en el análisis viene a formularse como,

hablando con propiedad, el yo (je), es precisamente lo más desconocido por el campo del yo. (Lacan, 2008, p.12).

A su vez, en la relación inconsciente-consciente para Freud la conciencia es “(...) un lejano efecto psíquico del proceso inconsciente” (Freud, 1976, p. 600) y es el punto central que retoma Lacan para el desarrollo de su teoría psicoanalítica de desustancialización del *cogito cartesiano* que será de vital importancia para el abandono de un humanismo ideológico en una teoría materialista del sujeto.

Lacan advierte en *Psicología y Metapsicología* (2008 [1954]) que, si bien Freud comienza asimilando la conciencia a los pensamientos y al yo, a lo largo de su obra termina por afirmar que la conciencia es "insituable" (Lacan, 2008, p.19). Todo el recorrido que realiza Lacan a partir de la lectura de Freud debe pensarse a partir del distanciamiento revolucionario propuesto por éste entre sujeto e individuo y entre conciencia y pensamiento.

Freud afirma que los sujetos son excéntricos en tanto que su eje subjetivo está por fuera de sí. La inteligencia, la razón y los pensamientos transparentes a sí mismos no constituyen el “centro” del sujeto, sino lo que Freud denominó “pensamientos inconscientes”.

Lacan realiza este retorno a Freud y este proceso de formulación de una teoría del sujeto “sin sujeto”, podríamos decir, a través de diversas fórmulas: la disociación del sujeto-yo, la distinción entre el “yo soy” y el “yo pienso”, la diferencia entre el sujeto del enunciado y el sujeto de la enunciación o a partir de la afirmación de un sujeto como el sujeto de la falta en ser.

El sujeto para Lacan no es sustancia sino falta, un efecto de articulación significativa en la estructuración inconsciente. Esta característica de falta y desustancialización nos resulta de vital importancia para poder abordar nuestra hipótesis de trabajo de un *sujeto entre tiempos*.

El sujeto es el resultado de la supervivencia en el proceso de devenir humano, los restos unificados de manera artificial y ortopédica que conforman la ilusión de unicidad sujeto-yo. Esta unicidad se conforma de manera ilusoria o fantasmática a través de una atadura significativa, o, mejor dicho, una constelación de ataduras significantes que signan

al yo y que se estructuran sobre operaciones inconscientes que son para el psicoanálisis lo que efectivamente marcan al sujeto en distinción con la conformación ilusoria (e ideológica desde la óptica althusseriana) del yo.²⁴

El presupuesto que estructura el psicoanálisis lacaniano que plantea un sujeto escindido, constituido a partir de su inscripción en el campo del Otro, será retomado por Althusser para desarrollar su teoría de la ideología.

Si en el psicoanálisis el sujeto se estructura a partir del lenguaje del inconsciente, el yo toma el lugar del sujeto centrado sobre sí mismo a partir de la inscripción en una matriz imaginaria-simbólica, en una ilusión de completitud, de auto transparencia y de sinonimia entre conciencia y pensamiento.

Pero el punto, tanto para Althusser como Lacan, es que la propia estructura que constituye (al sujeto o a la sociedad) está fallada-barrada. Hay una falla constitutiva que impide pensar en términos de una identidad plena y que abre el juego hacia la constitución de las identidades en términos precarios y relacionales, o en palabras del psicoanálisis, abre al juego del desplazamiento metonímico del deseo del sujeto (Lacan, 1988). Aquí tanto el sujeto como la estructura social aparecen en una lógica de la no unicidad (no-toda) que inscribe al sujeto de la falta en una estructura, a su vez, fallada.

Cuando se afirma desde el psicoanálisis que el sujeto es un significante para otro significante, no se afirma: “el sujeto es un significante” sino que es lo que representa un significante para otro significante. En este punto no sólo la relacionalidad se juega en la articulación significativa (metonímica) sino en que no hay un significante que defina al sujeto. En la imposibilidad de representación plena entre significante y sujeto es que se juega la incompletitud de la identidad del sujeto, la inexistencia de un significante que condense la completitud del ser. Ningún significante le otorga al sujeto una completitud

²⁴ Esta noción de sujeto como sujeto del inconsciente, que se estructura principalmente a partir de su inscripción en el orden significativo (en el registro del Orden Simbólico en términos lacanianos) a partir de la falta en el ser, es la noción de sujeto en Lacan que se encuentra en lo que se denominó como la primer etapa de la obra lacaniana en la etapa “estructuralista” y es la que utilizaremos principalmente en nuestra tesis debido a su articulación con la teoría althusseriana de la ideología. El propio Lacan define al psicoanálisis como la “elaboración histórica de la noción de sujeto” (Lacan, 1964, p.234) y la noción de sujeto adquiere diversas aristas y desarrollos a lo largo de la obra de Lacan en función del énfasis en los registros de lo Real, de lo Simbólico o de lo Imaginario.

ni una definición acabada de su ser. No hay un significante que dé cuenta de la totalidad del sujeto, así como no hay una totalidad unificada y centrada en sí misma.

La excentricidad disloca el eje subjetivo por fuera del propio sujeto, pero, además, el yo considerado como el ego moderno en términos de Descartes, no es ya un dato que se restituye con el pensamiento (propio) sino un drama, una conquista y un constructo. El sujeto está descentrado con respecto al yo. "Por ahora nos atendremos a esta metáfora tópica: el sujeto está descentrado con respecto al individuo. Yo es otro quiere decir eso." (Lacan, 2008, p.20)

La restitución del ego como dato central para el sujeto, es precisamente para Lacan, del "orden de la creencia" o en términos de Althusser, del orden de lo ideológico.

Esta convicción desborda la ingenuidad individual del sujeto que cree en sí, que cree que él es él, locura hartamente común y que no es una locura completa porque forma parte del orden de las creencias. Es evidente que todos tendemos a creer que nosotros somos nosotros (Lacan, 2008, p.23-24).

O en palabras de Althusser:

Tanto para ustedes como para mí, la categoría de sujeto es una "evidencia" primera (las evidencias son siempre primeras): está claro que ustedes y yo somos sujetos (libres, morales, etc.). Como todas las evidencias, incluso aquellas por las cuales una palabra "designa una cosa" o "posee una significación" (incluyendo por lo tanto las evidencias de la "transparencia" del lenguaje), esta "evidencia" de que ustedes y yo somos sujetos –y el que esto no constituya un problema– es un efecto ideológico, el efecto ideológico elemental. (Althusser, 2015, p. 187)

El ser humano "no nace con un yo". Lacan afirma al respecto que

(...) una unidad comparable al yo no existe en el origen, nicht von Anfang, no está presente desde el comienzo en el individuo, y el Ich debe desarrollarse, entwickeln werden. En cambio, las pulsiones autoeróticas están allí desde el comienzo. (Lacan, 1981, p. 178)

Para abordar esta restitución ilusoria del ego en el sujeto Lacan se vale de la lingüística retomando la obra de Freud y estableciendo una lectura sobre los procesos significantes en los sueños en relación a figuras retóricas (Lacan, 1988).

La analogía entre los mecanismos significantes freudianos y las figuras retóricas lingüísticas en *La instancia de la letra* (1988) nos ofrece el mecanismo de análisis crítico por el cual para el psicoanálisis pensar ambos procesos, de producción de significaciones

y de producción subjetiva, son instancias de la misma operación-relacionalidad significativa. En este sentido es que arribamos a otro de los puntos de vital importancia para pensar el antiesencialismo subjetivo como base para una teoría materialista del sujeto: La “producción” de los sujetos como tales es el momento en el que se produce la significación (sobre sí), pero, además, esta significación no opera a modo de una representación (una presentación de sí, distinguiendo ente y nominación) sino que es constituyente y soporta una dimensión necesaria del orden imaginario y afectivo.

En *El trabajo del sueño* Freud (1991) [1900-1] señala que opera un mecanismo de descentramiento del material psíquico que denomina desplazamiento. El desplazamiento se produce a partir de una traslación de la intensidad psíquica de los pensamientos latentes (oníricos) en la representación que constituye el contenido manifiesto del sueño. Los elementos con mayor intensidad psíquica, que constituyen lo que podría denominarse como el núcleo del sueño, aparecen (e inclusive pueden estar ausentes) desplazados del núcleo representado en el contenido manifiesto del sueño. De esta forma se produce un descentramiento en los núcleos manifiestos con respecto a los elementos significantes presentes en los pensamientos oníricos. Este descentramiento es esencial como mecanismo para eludir el deseo inconsciente y para franquear la barrera que implica su representación. El deseo inconsciente aparece así transferido en elementos significantes del contenido manifiesto del sueño.

Lacan, por su parte, observa en este proceso de desplazamiento una operación metonímica (Lacan, 1988, p.482). Mediante la metonimia se desplaza el deseo inconsciente en la cadena significativa y opera una elisión a través de la conexión entre significantes que no logran flanquear la barrera que introduce al significante en el campo del significado para generar el efecto de significación: “Es en la cadena significativa donde el sentido insiste, pero que ninguno de los elementos de la cadena consiste en la significación (...)” (Lacan, 1988, p. 482).

La significación resiste en la estructura metonímica mediante el desplazamiento de las intensidades psíquicas ya que, siguiendo a Freud, es el desplazamiento (la metonimia en la analogía de Lacan) la operación por excelencia del inconsciente para sortear la censura.

Ahora bien, el mecanismo por el cual el significante logra traspasar la barra e introducirse en el campo del significado logrando el efecto imaginario de significación,

es para Lacan, la metáfora que lee a partir del mecanismo de condensación en el trabajo del sueño freudiano.

Debido al trabajo de condensación realizado por el inconsciente, los elementos significantes del contenido manifiesto del sueño aparecen sobredeterminados, es decir, aparecen conformados a partir de la sobreimpresión de diversos pensamientos latentes. El material psíquico se condensa a partir de un proceso de omisión. Lo que se omite es la representación de determinados pensamientos latentes en el contenido manifiesto del sueño a partir de la sobreimpresión de varios pensamientos latentes en un contenido manifiesto, que Freud denominará punto nodal.

La condensación en el análisis del sueño opera entonces sobreimprimiendo diversos significantes, se sustituyen determinados elementos significantes por un significante que condensa los omitidos. La definición operativa que retoma Lacan para la metáfora es precisamente la sustitución de un significante por otro significante, y de este modo, en esta sustitución se logra el franqueamiento de la barra que separa los campos del significante y del significado, dando lugar a la significación.

El significante opera en el campo del significado a partir del traspaso de la barra que demarca los dos órdenes y la significación es entonces el producto de mecanismos inconscientes.

Y es en este lugar de emergencia de la significación en donde Lacan ubicará al lugar del sujeto. El sujeto entonces como efecto imaginario de una articulación significativa, como un efecto de sentido, constituye su identidad a partir de asumir un significante que sostiene la identidad del sujeto y que viene “cargado afectivamente”²⁵, sosteniendo las diversas significaciones que asume el yo en una ilusión de “identidad única”, de “unicidad del yo”, también, como efecto de significación.

En términos estrictos, para el psicoanálisis el sujeto no posee “identidad”, sino que adquiere diversas identificaciones significantes estructuradas a partir de los órdenes imaginario y simbólico, a partir del proceso que Lacan describe en *El estadio del espejo* (1981). Lo mismo ocurre con lo que entendemos por realidad, o por el propio cuerpo;

²⁵ Nos detendremos en este punto específicamente con el desarrollo de la identificación con El estadio del espejo.

están determinadas, también, por una matriz de construcción simbólica e imaginaria en la cual se entrelazan afectos, pulsiones y cargas libidinales.

El yo se conforma a partir de la identificación con el imago, que le devuelve el espejo u otro ejemplar de la misma especie. La imagen del otro que rebota en el *infans* se asume como totalidad del cuerpo en oposición a la realidad de fragmentación corporal e impotencia motriz en la cual se encuentra un bebé alrededor de los seis meses de vida.

A partir de esta primera identificación imaginaria, que como forma Lacan la llamará yo ideal, es la base sobre la cual se entroncarán las identificaciones secundarias ya en el yo (je) social.

El estadio del espejo como proceso, por el cual se constituye el sujeto mediante la constitución de una completitud –todavía ausente en el *infans*–, es la anticipación que permite la posterior emergencia del yo a través de la entrada en el orden simbólico.

La anticipación que se produce al asumir una imagen, como Gestalt, dirá Lacan, prefigura la alienación en el lenguaje, la entrada al orden simbólico y las distintas identificaciones simbólicas que constituyen al yo.

Pero el punto importante es que esta forma sitúa la instancia del yo, aún desde antes de su determinación social, en una línea de ficción, irreductible para siempre por el individuo solo: o más bien, que sólo asintóticamente tocará el devenir del sujeto, cualquiera sea el éxito de las síntesis dialécticas por medio de las cuales tiene que resolver en cuanto yo (je) su discordancia con respecto a su propia realidad (Lacan, 1981, p.100)

La emergencia del sujeto está signada por una exterioridad constitutiva. El yo (moi), en tanto imaginario, funda la ficción en la cual discurrirá el sujeto en su existencia. Pero no solamente la identificación imaginaria constituye al sujeto, sino que determina la relación del sujeto con el mundo, su experiencia cotidiana. Establece la relación –imaginaria– del individuo con su realidad.

El individuo parte de aprehender una imagen exterior que se asume como propia en unidad y sella al sujeto en una “forma ortopédica”, como “armadura por fin asumida de una identidad enajenante, que va a marcar con su estructura rígida todo su desarrollo mental” (Lacan, 1981, p.100)

El ser humano en la insuficiencia motriz con la que cuenta entre los 6 y los 18 meses de vida (es decir, en la incoordinación de su cuerpo y todavía lactante) se precipita en la distinción de una imagen completa de sí que luego asume como completitud a partir de los procesos de identificación

(...) no tiene todavía dominio de la marcha, ni siquiera de la postura en pie, pero que a pesar del estorbo de algún sostén humano o artificial (lo que llamamos andadera) supera en un jubiloso ajetreo las trabas de ese apoyo para suspender su actitud en una postura más o menos inclinada y conseguir, para fijarlo, un aspecto instantáneo de la imagen" (Lacan, 1981, p.99)

Esta imagen es asumida a través de un "rebote" de la imagen, del ambiente reflejado, del "complejo virtual a la realidad que reproduce" (Lacan, 1981, p. 99).

El aspecto instantáneo de la imagen que consigue el *infans* es el de una imagen completa de su yo, el sentido de unificación de un dinamismo libidinal que no coincide con su realidad motora. Por este motivo, la conformación del yo supone una anticipación de unificación que Lacan denomina como un proceso identificatorio, como "la transformación producida en el sujeto cuando asume una imagen, cuya predestinación a este efecto de fase está suficientemente indicada por el uso, en la teoría del término antiguo imago." (Lacan, 1981, p.100)

Las identificaciones en el estadio del espejo implican el mecanismo de la imago y de la Gestalt:

(...) esa forma definible en el complejo espacio-temporal imaginario que tiene por función realizar la identificación resolutive de una fase psíquica, dicho de otro modo, una metamorfosis de las relaciones del individuo a su semejante. (Lacan, 2008b, p. 185)

La imago, como Gestalt en el humano, implica una función formativa que es a la vez una alienación, en tanto que conforma al sujeto en la asunción de una imagen externa a sí mismo, dada por el otro y soportada por el Otro, a partir de la identificación imaginaria y simbólica en el estadio del espejo.

La anticipación enajenante del sujeto que consiste en asumir una imagen externa a sí como completitud de sí, en completa discordancia con el proceso de maduración fisiológica del dominio del cuerpo, signa la relación del sujeto con la vivencia y experimentación de sí mismo y de su propio mundo: El yo es el efecto de sentido de

completitud a partir de la identificación con otro (imago) que no es él pero que lo conforma como él mismo.

La exterioridad constituyente de la imagen especular es un funcionamiento esencial para el sujeto-yo:

Esta imagen es funcionalmente esencial en el hombre, en tanto le brinda el complemento ortopédico de la insuficiencia nativa, del desconcierto, del desacuerdo constitutivo, vinculados a la pre maturación del nacimiento. (Lacan, 1984, p. 138)

La función especular actúa para Lacan como “el umbral del mundo visible, si hemos de dar crédito a la disposición en espejo que presenta en la alucinación y en el sueño la imago del cuerpo propio” (Lacan, 1981, p. 100).

Si bien la función formativa de la Gestalt en los organismos puede ser reconocida biológicamente (Lacan utiliza para esto los ejemplos de la paloma o del grillo peregrino que necesitan de la función especular con otro individuo de la especie para la maduración de la gónada o para el paso de la forma solitaria a la forma gregaria respectivamente en cada especie), pero la particularidad en la especie humana es lo que la función especular produce a nivel de la causalidad psíquica en el ser humano.

El estadio del espejo es vivido como una dialéctica temporal que proyecta decisivamente en historia la formación del individuo: el estadio del espejo es un drama cuyo empuje interno se precipita de la insuficiencia a la anticipación; y que para el sujeto, presa de la ilusión de la identificación espacial, maquina las fantasías que se sucederán desde una imagen fragmentada del cuerpo hasta una forma que llamaremos ortopédica de su totalidad, y a la armadura por fin asumida de una identidad enajenante, que va a marcar con su estructura rígida todo su desarrollo mental. (Lacan, 1981, p. 101)

En esta dialéctica temporal cuya proyección estipula la conformación del sujeto en una dislocación temporal fundante mediante un proceso de identificación descentrada de sí *en continuum*, el sujeto se asume como sí a través de formas fantasmáticas.

6. El tiempo del sujeto

La construcción de la temporización *en* el sujeto desde el psicoanálisis nos ofrece la problematización del *tiempo del sujeto*, para poder pensar en conjunto, en un encuentro, con el problema del tiempo histórico que hemos desarrollado al comienzo de esta tesis.

La ausencia de temporalidad del inconsciente –que ya destacaba Freud como “eterno” y que luego será retomada por Althusser para pensar la estructura de la Ideología en general (Althusser, 2015)– en contraposición a la temporalidad de los mecanismos de trabajo del inconsciente (desplazamiento, condensación y sobredeterminación) establecen un punto de encuentro importante para pensar el cruce de ambas teorías en torno a la forma de pensar la propia forma de la causalidad y la noción de tiempo (histórico y del inconsciente). En Freud el tiempo del trabajo del inconsciente aparece como un tiempo complejo, con una causalidad compleja que no puede reducirse al principio lógico de la no contradicción, ni a una estructura articulada en relaciones simples biunívocas, y, por ende, tampoco a un tiempo lineal sucesivo que pueda ser remitido a un tiempo cronológico. Esta misma descripción de estructura es la que podríamos recuperar para pensar la causalidad estructural en la teoría marxista y que describe Althusser en *Para leer el Capital* (2010).

En cuanto a la conformación de los sujetos, en la teoría psicoanalítica, tanto en Freud como en Lacan el tiempo aparece como fundamental. A tal punto que la temporización emerge como categoría necesaria en el desarrollo de la constitución del aparato psíquico y de la configuración de sentido-representacional del tiempo y de sí del propio sujeto.

El psicoanálisis nos muestra que, del mismo modo que en la totalidad social marxista, en la propia conformación de la vida psíquica del sujeto opera una articulación diferencial de estructuras temporales. El punto será entonces, abordar en qué sentido podemos establecer un pensamiento del encuentro entre ambas articulaciones diferenciales de estructuras temporales.

Para pensar la temporización *en* el sujeto, Freud estableció la distancia entre un tiempo biográfico y un tiempo inconsciente, que luego Lacan se ocupa de retomar para desarrollar una nueva concepción teórica en sus *Escritos* sobre la emergencia de “los

tiempos” en la constitución del sujeto (Lacan, 2008c). Miller por su parte también retoma la problemática de la temporización en la constitución del sujeto y la liga a la emergencia y al acontecimiento (Miller, 2004).

En principio, en el propio pasaje de lo que Althusser denomina del individuo al sujeto observamos un movimiento de traslación en donde la figuración del tiempo no sólo es retrospectiva, sino que opera un tiempo estructurante, un tiempo lógico en la conformación del sujeto del inconsciente, articulado con lo que Althusser denomina el sujeto ideológico (yo).

El movimiento de un “retoño de hombre” a un “sujeto humano”, tal como lo define Althusser (1996), nos señala una traslación que no puede sino pensarse en una de sus aristas como un pasaje temporal. El movimiento por el cual se constituye un sujeto implica una paradoja en donde efectivamente no hay posibilidad de pensar un “sujeto no sujeto”. Es a partir del sujeto mismo desde donde puede pensarse el proceso de su constitución. Ese “nacer o no ser” al que alude Althusser.

El psicoanálisis se ocupa, en sus únicos supervivientes, de otra lucha, de la única guerra sin memorias ni registros de que la humanidad finge no haber librado jamás, la que cree haber ganado siempre por anticipado, simplemente porque para ser tal la humanidad debe haber sobrevivido a esa guerra, y vivir y darse a luz como cultura en la cultura humana (Althusser, 1996, p. 36).

El pasaje de individuo a sujeto en términos de Althusser supone la entrada en el orden simbólico por lo que sólo puede constituirse en torno a un tiempo lógico y no cronológico. No hay una instancia “previa al sujeto del sujeto”. La única forma de acercamiento al conocimiento de la formación de un sujeto como constructo es a partir de las marcas, de las secuelas del proceso que arroja su forma. La paradoja fundacional del sujeto no sólo es su descentramiento excéntrico, sino que la forma de acceder a la “cuestión previa” es desde el sentido del presente de un sujeto siempre-ya conformado.

Esta operación de retrospectividad en la conformación del sujeto opera a su vez sobre la excentricidad constitutiva²⁶ en tanto que operación de *desdoblamiento*: El surgimiento del sujeto en la excentricidad radical de sí mismo “no puede ser comprendido sino en un grado segundo de otredad, que lo sitúa ya a él mismo en posición de mediación con

²⁶ Ver apartado “Antiesencialismo del sujeto...”

relación a su propio desdoblamiento con respecto a sí mismo, así como con respecto a un semejante” (Lacan, 1988, p. 504)

La retrospectividad y el desdoblamiento sobre sí del sujeto en el proceso mismo de su conformación – y en el propio ser del sujeto – se fundan en retomar al sujeto como una dislocación temporal conjunta entre lo que Freud denominó como el tiempo del inconsciente y el tiempo de la biografía (Freud, 1991). Desde Lacan, podemos pensar esto mismo como la dislocación entre tres registros temporales del sujeto: un registro *simbólico* en donde se establecen las coordenadas espacio-temporales de la cronología y la progresividad, un registro *imaginario* ligado directamente al deseo que embate contra la representatividad cronológica del tiempo y un registro *real* del tiempo completamente inaccesible para el sujeto dada su imposibilidad de simbolización.

La fundación del psicoanálisis a partir de la emergencia de un sistema conceptual y un objeto de estudio ligado al sujeto del inconsciente se encuentra íntimamente relacionado a la temporalidad. En la obra freudiana la distinción entre un tiempo cronológico del yo y un tiempo del inconsciente es fundamental para pensar no sólo la diferencia específica entre ambos procesos psíquicos (formaciones de la conciencia – formaciones del inconsciente) sino también sus articulaciones y sus sobreimpresiones.

En el propio proceso de construcción de su objeto de estudio, Freud necesariamente debe distinguir para poder tratar clínicamente a sus pacientes entre este tiempo biográfico del yo y el tiempo psíquico del inconsciente, en donde no sólo no hay una construcción cronológica, sino que hay procesos de sobredeterminaciones temporales que inciden de manera desigual sobre las configuraciones del presente del yo.

Así pues, antes de que Freud elabore una teoría que pudiéramos calificar de psicoanalítica, al incidir claramente en la trascendencia de la biografía, se abre a la función estructurante de la historia individualmente considerada y, consecuentemente, al problema del tiempo, sosteniendo la eficiencia del pasado en el presente y paradójicamente la eficiencia del presente sobre lo pasado. Extraña relación que implica que dos momentos de la existencia, dándose separados en el tiempo cronológico son simultáneos en, por así decirlo, otra dimensión temporal, sólo así puede pensarse en su mutua influencia. (Giménez, 1988, p. 90)

El tiempo del inconsciente, esta “otra dimensión temporal” en la que aparecen plegados el “pasado” y el “presente” del tiempo cronológico de la biografía, funciona como estructurante de los procesos psíquicos conscientes, estableciendo las coordenadas que estructuran al propio sujeto –y con las cuales articula la dimensión de lo ideológico, en términos de Althusser–.

En la Carta 39 a Fliess (1991, p.438) Freud afirma que en el propio aparato psíquico es producto de una “*discordancia temporal* entre el momento de la percepción, su reconocimiento y el de la significación de esa percepción” (Freud, 1991, p. 438)

Esta discordancia entre el aprehender lo exterior y su significación sólo se da a partir de una temporalidad dislocada que es lo que constituye al propio sujeto, en tanto que instituye la posibilidad de la significación misma. El movimiento retrospectivo en la conformación de la significación marca para siempre su llegada *tardía*. La significación *siempre-ya llega tarde* con respecto al instante, en tanto que sólo puede darse *apres-coup*, sólo puede darse retrospectivamente en una dislocación efectiva del tiempo, que paradójicamente, se vive como progresiva desde el tiempo yoico.

El funcionamiento dislocado que engendra al propio aparato psíquico en Freud supone entonces un movimiento de dislocación de tiempos y una operación de *simultaneidad*. El aparato psíquico opera en un doble tiempo simultáneo con respecto a sí mismo en un espacio donde “el escenario de los sueños es otro que el de la vida de las representaciones de la vigilia” (Freud, 1976, p. 529), y de allí su dislocación.

De allí que podemos afirmar que la *temporalidad otra* que implica el (imposible) “antes de la significación” no puede ser pensada más que de manera retrospectiva y desde la misma matriz simbólica producto de su propia creación: una concepción temporal que sitúa al tiempo a partir de representaciones progresivas del transcurrir que el sujeto *vive* como evidentes desde la matriz ideológica que constituye este tiempo homogéneo del transcurrir progresivo de la vida y de la conciencia.

El acontecimiento que opera en la constitución del sujeto como humano y por el cual se inserta en la red simbólica y comienza a operar bajo las leyes y normas sociales establecidas, señala un espacio temporal del sujeto que emerge en una temporalidad social

como una matriz imaginaria y simbólica que a la vez se diferencia tanto de una temporalidad del inconsciente como de una temporalidad psicológica del yo.

La especificidad del tratamiento del tiempo tanto en Lacan como en Freud nos permiten en primera medida desarmar el orden cronológico y de la sucesión como la evidencia de la norma temporal. No sólo en los términos de una dislocación de tiempos disímiles sino en una reversión de esta linealidad constitutiva por la sucesión cronológica del tiempo ideológico (o imaginario-simbólico) del yo.

Y la reversión no opera solamente en el orden de una contraposición de los sentidos (es decir, de una “vuelta hacia atrás de la sucesión”) sino de una total reestructuración de las relaciones que comportan “lo anterior” y “lo posterior” en la producción de significación (y del sujeto).

En “El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada” (2008c) vuelve en sus *Escritos* a recuperar el tratamiento de la temporalidad freudiana para plantear la distancia entre un tiempo lógico que funciona de manera atemporal pero que decanta una impronta de la relacionalidad subjetiva (en tanto necesariamente implica una dimensión significante a-a', o en tanto necesariamente implica una relación con respecto a otro²⁷) y un tiempo psicológico como efecto de la estructura significante que determina una posición subjetiva.

El tiempo es un efecto de estructura. Lacan trae aquí la noción de tiempos subjetivos diferenciados, articulados a la lógica del significante. Desde esta consideración podemos llamarlos estructuras temporales. Eso significa que una estructura significante determina una posición subjetiva –el sujeto es el efecto del significante– Las estructuras significantes determinan igualmente una modulación temporal. (Miller, 2004, 385)

Para Lacan el tiempo en tanto tal sólo puede ser del orden del sujeto del inconsciente, del orden del significante. En cuanto estructura atemporal, lógica, el tiempo deja de funcionar como temporalidad, porque toda su cualidad temporalizada está dada como efecto de significación significante, como efecto subjetivo.

Esto puede leerse también en Freud cuando en 1907 agrega en una nota al pie en *Psicopatología de la vida cotidiana* que “Los procesos del sistema Icc son atemporales,

²⁷ Ver apartado “Antiesencialismo del sujeto...”

es decir, no están ordenados con arreglo al tiempo, no se modifican por el transcurso de este ni, en general, tienen relación alguna con él” (Freud, 1976, 184)

El desdoblamiento y simultaneidad del tiempo en Lacan es a partir de un tiempo lógico estructurante que inaprehensible para el sujeto establece las condiciones de su propia constitución y fija las coordenadas de una temporalidad subjetiva. Pero esta estructura lógica, lejos de conformarse en relaciones estables y determinadas, es una estructura que fija la emergencia de la contingencia a causa de una falta constitutiva. El tiempo lógico es el tiempo del Otro, del Otro barrado, que se ofrece y ofrece la indeterminación subjetiva. “La indeterminación se opone a la determinación superyoica de la repetición, es lo que inscribe esta ruptura de la causalidad donde reconocemos al sujeto (Miller, 2004, 236).

La temporalidad subjetiva, el tiempo psicológico en palabras de Lacan, producto de la lógica significante es el tiempo por el cual se tiene “conciencia” de la sucesión temporal (imaginaria y simbólica) que estructura una concatenación cronológica. Esta temporalidad subjetiva de la sucesión, de la percepción y de la sensación, articula necesariamente la relación identificatoria (imaginaria) con el otro y con las modalizaciones afectivas que supone una temporización (la urgencia, la desidia, la velocidad, la lentitud...)

“El tiempo de la vida”, del discurrir cronológico, supone una linealidad de los sucesos del “uno después del otro” que aseguran un origen identificable de los actos. Esta temporalidad de la *vivencia*, de la experiencialidad, no es otra que la que en términos de Althusser llamamos ideológica. La temporalidad *sentida*, la temporalidad de la sensación, es el tiempo del *sentido*.

El tiempo psicológico o el tiempo subjetivo es un tiempo ideológico, una temporalidad, una modalización afectiva específica del tiempo, en tanto que opera como una matriz representativa que cargada afectivamente determina la relación del sujeto con respecto al tiempo: *cómo el sujeto vive el tiempo*. Porque no es sino a través del tiempo que nos percibimos como sujetos, en el propio movimiento y en la duración temporal *nos sentimos vivir*.

Y allí en donde un tiempo biográfico aparece ligado a un origen y a una historia causal que encadena una sucesión de actos, emerge un yo. Allí en donde el tiempo se desvanece bajo la imposibilidad de su aprehensión, allí en donde las causas del sujeto todavía no suponen al propio sujeto, opera el inconsciente como estructura.

El sujeto es entonces efecto de una articulación temporal lógica estructural que determina una modalización del tiempo subjetiva que no puede sino ser sucesiva en tanto vívida, en tanto yoica. Pero la emergencia del sujeto para el psicoanálisis se da precisamente en ese lugar en donde opera simultáneamente un *doble tiempo*: una escansión que rompe la cadena signifiante y detiene el deslizamiento del sentido, pero a la vez, irrumpe con la operación de metaforización que condensa y funda un nuevo sentido sobre el que irrumpe. Irrumpe *en el tiempo*, fundando *el propio tiempo en el cual se inscribe*. Esta es la paradoja temporal en la que se signa la constitución del sujeto.

El sujeto encarna en sí mismo la paradoja constitutiva del dislocamiento del tiempo, la alteridad del tiempo del Otro y la linealidad sucesiva del tiempo del yo. Y esta paradoja sólo puede ser abordada a partir de una lógica retrospectiva que permita la resignificación y combinación de “lo anterior” y “lo posterior” en la linealidad vívida del yo, con la estructura lógica de la atemporalidad inconsciente y con lo simbólico como matriz articuladora de lo representativo con lo imaginario.

7. Para una teoría materialista del sujeto

La *dislocación temporal* que se produce en el sujeto para su propio advenimiento será para nosotros el punto de encuentro con una concepción del tiempo histórico como temporalidad plural y diferencial que funciona como articulación de *estructuras dislocadas*. Es precisamente allí, en el encuentro contingente de la *dislocación estructural* en donde ubicamos al sujeto.

La urdimbre de estructuras plurales en articulación jerárquica diferencial que Althusser utiliza para pensar el concepto de tiempo histórico en la totalidad marxista, aloja una concepción de una temporalidad compleja que en sí misma es una temporalidad *dislocada* en una estructura de estructuras *dislocadas*. La articulación de los tiempos entre sí no es una operación de relacionalidad ni homogénea ni direccional, sino que supone los efectos de un tiempo ausente de un tiempo de tiempos, el tiempo de la producción, sobre las articulaciones efectivas de la diversidad de tiempos de cada coyuntura. La forma articulada de tiempos opera en este juego dislocado de la presencia-ausencia tiempo(s) por sobre otro(s) en sus efectos.

Este mismo desajuste que Althusser plantea para leer el tiempo histórico es el que puede observarse en la constitución del sujeto del psicoanálisis. El propio Althusser afirma:

De la misma manera que sabemos desde Freud que el tiempo del inconsciente no se confunde con el tiempo de la biografía que, por el contrario, es preciso construir el concepto de tiempo del inconsciente para llegar al de la biografía, de la misma forma es necesario construir los conceptos de los diferentes tiempos históricos que nunca son dados por la evidencia de la continuidad del tiempo (...) sino que deben ser contruidos a partir de la naturaleza diferencial y de la articulación diferencial de su objeto en la estructura del todo (Althusser, 1970, 113)

En este sentido Romé (2019) enfatiza que a través del concepto de tiempo histórico marxista y la noción de temporalidad plural althusseriana – que aloja en su seno al concepto de sobredeterminación – es que también podremos distinguir el proceso de producción de una experiencialidad temporal como efecto imaginario de una Historia con mayúsculas, lineal e ideológica y que coincide con los “tiempos de la vida” o los tiempos de la biografía del individuo en términos de Freud.

Es la tónica de la totalidad marxista como combinación sobredeterminada y transindividual de procesos prácticos, la que convoca el planteamiento del problema de un tiempo de tiempos cuya intelección coincide con una operación de lectura que desmota el dispositivo tónico-temporal de una Conciencia, conveniente al “tiempo de la vida”. La posibilidad misma de inteligir la complejidad temporal forma una unidad con el desajuste de esa interioridad fenoménica que hace de la Historia el despliegue de una Inteligencia o el reino de la Vida. (Romé, 2019, p. 99)

Allí donde el despliegue de la Historia o el Sujeto se sirvan de la completitud y la evidencia del devenir uno, lo imaginario e ideológico tendrá su lugar asegurado. Por contraposición, tanto el proceso de constitución del sujeto y como de lo social implica una *dislocación* necesaria para pensar su unidad (constituida a partir de la falta).

Si pensamos la constitución del sujeto desde una teoría materialista²⁸ entendemos que el sujeto no es efecto de su interioridad más plena ni puede pensarse de manera aislada a la totalidad social, precisamente porque es, también, efecto de aquella. Pero es efecto de aquella justo en el punto de no totalidad de la estructura, justo en el punto en donde se articulan de manera contingente ambas dislocaciones; aquella del sujeto y de la estructura social.

En este sentido, nuestra hipótesis sostiene que la dislocación en la temporalidad opera en la constitución del sujeto en un doble nivel: tanto en el propio proceso de constitución subjetiva –en los términos de la temporalidad propia de construcción/distinción de un sujeto-yo–, como en el proceso de su inscripción en la articulación diferencial de estructuras temporales.

La dislocación está presente tanto en el propio devenir sujeto como en la *temporización* en la que se inscribe de manera estructural y es precisamente *en* la dislocación en donde encontramos el punto de encuentro entre la estructuralidad diferencial del tiempo histórico y del tiempo del sujeto. La relación entre el complejo temporal y el sujeto no es otra que la cifra del dislocamiento. Dislocamiento del tiempo *en* el sujeto y dislocamiento de los tiempos como proceso de emergencia del sujeto.

²⁸ Ver apartado 5

Consideramos entonces a partir de lo desarrollado a lo largo de la tesis, que el abordaje de la relación entre el tiempo histórico y la constitución del sujeto desde una posición materialista se ve obligada a partir de un supuesto y un abandono:

1. El abandono de toda posición filosófica esencialista: antihumanismo teórico y antihistoricismo.
2. La afirmación de una *doble dislocación temporal* articuladas en la constitución del sujeto: la *dislocación de la estructura de la totalidad social* y la *dislocación de la estructura del sujeto*.

La conjunción de ambas dislocaciones es lo que nos permite afirmar al sujeto como una *torsión temporal*, ubicándolo justo en el punto de encuentro de las dislocaciones en donde emerge como un *sujeto dislocado* no sólo de sí, sino del complejo de estructuras temporales operantes en la totalidad social, un sujeto *entretiempos*.

Desde nuestra hipótesis, el desajuste mismo de las temporalidades que se entretajan en una totalidad estructurada habilita la emergencia del sujeto. El sujeto se constituye en la dislocación y como evidencia de la “disjunción” temporal. Porque la diversidad de estructuras temporales que constituyen el ritmo de una coyuntura interviene de forma dislocada en la conformación subjetiva. Operan en la constitución subjetiva no ya en su forma articulada, sino en sus torsiones, en sus modos diferenciales, en sus jerarquías, en sus diferencias.

El punto fundamental de una teoría materialista del sujeto es la justeza de pararse en un lugar que rechaza tanto el regodeo de la funcionalidad estructural por el cual el sujeto sólo opera como soportando externalidades que lo exceden, como a las filosofías de la (auto)exaltación subjetiva en donde el sujeto es el origen y determinación de su ser –y de la historia–. En este lugar incómodo que inscribe en el estructuralismo toda una problemática del sujeto, marcando su propia huida, para citar a Balibar, es que podemos pensar una teoría materialista del sujeto de la temporalidad diferencial. Un sujeto de la dislocación que permita articular una imbricación de estructuras (sociales, psíquicas) allí en donde se erige su estructuralidad, es decir, su falta.

La afirmación de un abordaje relacional, por el contrario, debe admitir la multiplicidad del ser, la apertura y heterogeneidad de los regímenes de producción de lo real y admitir, con ello, la posibilidad de entender estos distintos regímenes como efecto del carácter contingente (indeterminado) de las formas de entretajerse de las diferencias: si la

cuestión del sujeto es aquella de los procesos de subjetivación y objetivación, esto es los de su imbricación en el mundo que lo precede, que habita y que recrea, cae de su peso que estos procesos de imbricación estarán igualmente sometidos a la diferenciación (Caletti, 2011, p.48)

La importancia de la lógica del no-todo lacaniana para pensar la estructuralidad de la estructura en términos del psicoanálisis, o en palabras de Althusser, la noción de la causalidad estructural, nos conducen a la incorporación de la categoría de sobredeterminación para pensar el tiempo histórico como esa urdimbre de tiempos articulados diferencialmente en oposición a un tiempo homogéneo y continuo de la historia.

El problema comienza cuando el estructuralismo excluye al sujeto como problemática o, en palabras de Miller (1987), “cuando la actividad estructuralista rechaza temporalidad y subjetividad en el espacio neutralizado de la causa, se obliga a garantizar a sus objetos ya constituidos refiriéndolos a “la vida social”, a “la cultura”, a la antropología, incluso a la biología (p.9). En cambio, el estructuralismo debería asumir que la problemática del sujeto se sitúa *justo allí*, en la estructura:

El estructuralismo psicoanalítico, en nuestra opinión, realiza su exportación legítima, dado que sus objetos son experiencias: una subjetividad ineliminable se sitúa allí, y se desarrollan según su tiempo interior, indiscernibles del progreso de su constitución. La topología de la estructura no contradice por lo tanto su dinámica, que escande el desplazamiento de los elementos. (Miller, 1987, p. 9)

En la articulación entre lo que plantea Miller con respecto a la estructuralidad de la estructura, y que resume en la siguiente tesis: “Dos funciones califican nuestro concepto de estructura: la estructuración, o acción de la estructura, y la subjetividad, *sujetada*.” (Miller, 1987, p. 9), y la teoría althusseriana, encontramos de vital importancia al uso que realiza Althusser de la categoría de *sobredeterminación*.

La categoría de sobredeterminación en la teoría althusseriana es fundamental como punto articulador para pensar tanto al sujeto como al tiempo histórico porque nos obliga a alejarnos de una concepción de la totalidad social como estructura articulada de elementos, sino como conjunción de prácticas sociales, como articulación de procesos sociales.

Sobredeterminación, en este sentido, es la clase de causalidad que puede figurarse como una estructura de estructuras en donde la transformación material de la naturaleza sólo

puede ser pensada como determinada por relaciones sociales: procesos complejos en donde ambos, objetividad y subjetividad, toman forma. (Romé, 2021, p.164)

Althusser piensa al funcionamiento estructural como una “articulación de instancias conflictivas sin centro, que no tienen más unidad que la unidad de su funcionamiento conflictivo” (Althusser, 1996: 208), dando lugar a una lucha teórica a través de la puesta en jaque del par estructura-coyuntura como oposición, no sólo abriendo la problemática a nuevas discusiones en el campo del propio estructuralismo con respecto al lugar de la lucha política, sino también al lugar de lo ideológico, y del sujeto.

A través de la categoría de sobredeterminación (la contradicción sobredeterminada) no se puede sostener una concepción de lo social estamental en donde las relaciones entre los elementos sean concebidas como biunívocas o tampoco en términos de la invariabilidad de la estructura - variabilidad del acontecimiento. La introducción de la contingencia como el elemento necesario de la estructura deshace la concepción de una estructura como eterna o ahistórica que sólo opera una transformación por la acción histórica del sujeto/acontecimiento.

De este modo, una reintroducción de la política como fuerza interviniente en el plano histórico de la estructura – esto es, a la posibilidad de pensar la coyuntura en términos de “combinación” y no de “combinatoria” – corresponderá una recuperación de la dimensión política e ideológica propia de la constitución de los elementos devenidos en efectos, en la medida en que estos efectos son, a la vez, las condiciones de inteligibilidad y soportes de la propia existencia de estructura (Romé, Livszyc y Gassmann, 2011, p. 162)

La teoría althusseriana permite así pensar no sólo que la historia no posee una temporalidad unívoca, prospectiva y lineal, sino que “la temporalidad plural es precisamente la marca de la contingencia de la estructura, de su ser no destino, sino efecto, permanentemente revocable, de un tejido de encuentros, de historias, de ritmos” (Morfino, 2014, p. 36)

En sintonía con Miller, Balibar (2007) sostiene que, precisamente, la estructuralidad de la estructura también puede, y debe pensarse, a partir de la inscripción del proceso de constitución subjetiva como proceso estructural. Pero, así como el estructuralismo, posestructuralismo o “estructuralismo más allá de su propia constitución explicativa”

(Balibar, p. 165, 2007) lleva las marcas de su propia huida, lo hace también el propio sujeto.

Es en este punto, y trasladando el movimiento de fuga y destitución del estructuralismo -posestructuralismo al proceso de conformación subjetiva, es el sujeto el que puede pensarse *en el límite* o *como el límite* (Balibar, 2007). Un sujeto que bajo la figura de la “tachadura”, así como las palabras, “sigue siendo perceptible, para decir su no-verdad, que, no obstante, es el único acceso del que disponemos hacia la verdad que puede comunicarnos” (Balibar, 2004, p.57)

Todo el proceso de constitución subjetiva supone *una tachadura* del sujeto, una inscripción y una destitución del mismo; un trazar “las vías de entrada” y las de “salida” del laberinto de la estructura (Balibar, 2007:162) a partir del movimiento estructuralista-postestructuralista, que Balibar denomina como “la reinscripción del límite a partir de su irrepresentabilidad” (Balibar, 2007, p. 165).

Entonces, en relación al propio proceso de constitución subjetiva,

(...) el movimiento típico del estructuralismo reside en una operación simultánea de deconstrucción y reconstrucción del sujeto, o de deconstrucción del sujeto como arché (causa, principio, origen) y de reconstrucción de la subjetividad como efecto, es decir de pasaje de la subjetividad constituyente a la subjetividad constituida. (Balibar, 2007, p. 164)

Pero sobre este proceso de destitución del sujeto-yo y de reconstrucción de la subjetividad como efecto de la estructura, opera, a su vez, sobredeterminadamente, otro proceso de institución del límite estructural de *destitución-inscripción*. Esto es lo que Balibar encuentra en el propio sujeto. En el sujeto como un proceso constante *hacia un límite* que está siempre-ya en juego, un *límite* que no puede ser “tocado” pero que siempre-ya está operando, por lo que opera sobre lo imposible de representar, o más que re-presentar, presentar. Imposibilidad de su propia presentación en tanto que establecimiento de su significación.

Entonces, tenemos una doble destitución. Destitución del sujeto-yo y sobredeterminación del movimiento de destitución por un movimiento de *alteración de la subjetividad* como una desnaturalización, exceso o suplemento. A manera de una

imposibilidad de la experiencia (o de una condición de la experiencia como “experiencia de lo imposible”).

La irrepresentabilidad inherente del límite de la estructura, que es lo que más adelante llamamos como el hiato de la estructura, es lo que *modula, da forma* al proceso de constitución subjetiva. Proceso que se inscribe, *siempre*, en el borde, el punto de imposibilidad de inteligibilidad, pero que paradójicamente, está *siempre dentro*, demarcando a la propia estructura en su estructuralidad. El sujeto, lejos de establecer el “punto de fuga”, lo que escapa a la estructuralidad, es lo que da *forma* a la estructuralidad misma en el bucle de la irrepresentabilidad. Es el proceso de insistencia en la consecución de la inteligibilidad, de la (i)representación subjetiva, podemos decir, lo que opera al movimiento subjetivo. El proceso de articulación de relaciones y su desajuste, su desenfoco, la instauración en la irrepresentabilidad de un límite y su intento perpetuo de representación.

La tachadura de este resultado siempre inacabado, tendencial, se hace por tanto necesaria sobre la unidad supuesta, como estableciendo la forma del proceso que insiste y corroe a la vez a la representación del sujeto. Muestra, a modo paradójico de la no-verdad/verdad del proceso, tanto su inscripción estructural como la imposibilidad inherente de su inscripción completa. Porque el proceso mismo de sujeción-subjetivación determinado estructuralmente, es, en el mismo movimiento, el desajuste del sujeto. Desajuste operado en el proceso complejo de la estructura, que es la evidencia de la irrepresentabilidad fundante (inherente) que signa al proceso de subjetivación. De este modo, el movimiento de subjetivación-sujeción, lleva en sí mismo su propia huida: la irrepresentabilidad inherente del límite de la estructura que muestra el desajuste necesario de la estructura (Balibar, 2007, p. 6), pero lo muestra bajo la necesidad del pasaje de la estructura por estas formas subjetivas que constituye.

El sujeto como hiato y repliegue, a la vez, y como el punto de destitución de la esencia y del yo, así como también de un sujeto de la Historia, nos permiten pensar un proceso-sujeto que se configura en haces de presencias y ausencias, como un *proceso que consiste y cuaja* en la irrepresentabilidad de un hiato y en su repliegue en la estructura. Un hiato que debe pensarse no sólo como una hiancia a nivel “topográfico” o “de estrato”, sino como un desgarramiento a nivel temporal, una apertura hacia la multitemporalidad.

8. A modo de cierre

Esta tesis recupera los desarrollos de la teoría de la historia y de la temporalidad en Althusser y los postulados de la teoría del psicoanálisis, para avanzar, en sus cruces productivos, en una teoría materialista del sujeto.

La apuesta teórica de esta tesis se inscribe en una radical desustancialización del sujeto, tanto a partir del antihumanismo teórico como del antihistoricismo. Apuesta que, surge a partir del diagnóstico de un agotamiento del movimiento subjetivista y de la expresión de su síntoma: la incapacidad de nombrar la diferencia entre subjetividad y sujeto.

En este punto, nos es fundamental distinguir al sujeto como forma estructural y a subjetividad como las modalizaciones de esta forma que no pueden sino ser históricas. El pliegue – muy común – de estas dos categorías en el campo académico, acarrea problemas no sólo en términos teóricos sino también en términos políticos.

Se ha recuperado a lo largo de esta tesis el desarrollo de la teoría de la historia en la llamada “tradicción materialista” y la relación establecida entre historia, tiempo y la totalidad social, para luego problematizar el carácter epistemológico de la propia historia y la importancia de la distinción entre ciencia e ideología para la historiografía. Se ha revisitado la teoría de la teoría de la temporalidad múltiple en Althusser, como el vínculo para pensar la relación sujeto-historia y la temporalidad. Sólo a través de una teoría de la temporalidad histórica compleja podremos establecer un objeto de la ciencia histórica que evada al esencialismo de la cronología y no contemporaneidad, por un lado, y el lugar del sujeto en su inscripción estructural y sus formas históricas, por otro. El carácter plural de la temporalidad y su homogeneización ideológica bajo *un solo tiempo*, el tiempo cronológico de la vida y del sujeto, nos condujo a introducir la explicación y desarrollo de la teoría de la Ideología en Althusser y su relación con la constitución subjetiva. Relación que no puede pensarse sino a través de una desustancialización subjetiva, tanto a través del psicoanálisis como del antihumanismo teórico de Althusser. Por último, establecimos las coordenadas *del tiempo del sujeto* a partir de una doble dislocación estructural.

La *inscripción no inscripta* en un movimiento filosófico que no se constituye más que por la experiencia de la puesta a prueba de los propios límites, en contraposición a “la construcción de su consistencia” (Balibar, 2007: 157), es lo que signa, asimismo, a la propia *conjunción* conceptual en torno al sujeto –y sus derivaciones: subjetivación, formas subjetivas, sujeción, hacer-se sujeto, sujetarse, subjetividad, *sumisión* y *sometimiento* (en algunas traducciones) y hasta *esclavitud* (en algunas otras traducciones)–. Derivaciones que no hacen más que señalar el espesor de la problemática de su *inscripción en fuga* en la estructura y el “juego de palabras *objetivo*, enraizado en la propia historia de la lengua y las instituciones” que gobierna “toda la historia del pensamiento occidental sobre la categoría filosófica del ‘sujeto’” (Balibar, 2000: 188)

Como signado por un destino hecho carne, marcado a fuego, la tensión entre irrepresentabilidad y representación del sujeto se juega en su propio *nombre* –como también en el nombre *propio*–.

Una desustancialización radical de la problemática del sujeto lleva a plantearse la heterogeneidad pragmática de los plexos de su constitución y despliegue: por una parte, la Historia no es Una, ni Uno el sujeto la anima (Caletti, 2011, p. 47).

El sujeto, como efecto de la contingencia en la *disjunción* de dislocaciones estructurales, como un efecto de la dislocación producto de la articulación diferencial de estructuras temporales, nos aleja tanto de la pregunta antropológica metafísica sobre el fundamento de la humanidad –y la sinonimia humanidad/sujeto– como de una historia teleológica, lineal y prospectiva –cuyo centro es el Hombre–.

Pensar al sujeto siempre desde una doble impronta, desde una ambivalencia constitutiva es pensarlo en una constitución cuya temporalidad es compleja. Un complejo temporal, que, en su doble encarnadura estructural (procesos temporales sociales y proceso temporal de la propia constitución subjetiva), opera sobredeterminadamente en la configuración de una unidad ilusoria de completitud, siempre inacabada, siempre tendencial, que modela determinadas figuras subjetivas y determinadas figuraciones coyunturales del tiempo. Un tiempo ideológico, vívido, lineal y concatenado. La unidad ilusoria de un tiempo llano, proyectivo y unidimensional, que signa lo ideológico. Un tiempo contemporáneo, un tiempo que coincide consigo mismo.

9. Bibliografía

A

Althusser, L. (1974). *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*. México: Siglo XXI.

Althusser, L. (1982). “El marxismo como teoría finita” en *Discutir el Estado. Posiciones frente a una tesis de Luis Althusser*. México: Folios Ediciones.

Althusser, L. (1988). “La Filosofía un campo de batalla”, en *Filosofía y Marxismo*. Entrevista por Fernanda Navarro. México: Siglo XXI.

Althusser, L. (1996). *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*. México: Siglo XXI.

Althusser, L. (1994). “La querrela del Humanismo” en *Écrits philosophiques et politiques, tomo II*. Francia: Stock-IMEC.

Althusser, L. (2002). *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arena.

Althusser, L. (2003). *Marx dentro de sus límites*. Madrid: Akal.

Althusser, L. (2007 [1985]). “La única tradición materialista”, en *Youcali, Revista de las artes y el pensamiento*. Nro. 4. diciembre de 2007, pp. 132-154.

Althusser, L. (2008). *La soledad de Maquiavelo*. Madrid: Akal.

Althusser, L. (2010). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.

Althusser, L. (2011). *La filosofía como arma para la revolución*. México: Siglo XXI.

Althusser, L. (2014 [1963]). *Psicoanálisis y ciencias humanas*. Buenos Aires: Nueva visión.

Althusser, L. (2015 [1969]). *Sobre la reproducción*. Madrid: Akal.

Althusser, L. (2015b). *Iniciación a la Filosofía para no filósofos*. Buenos Aires: Paidós.

Althusser, L. ([1978]2018) *Que faire?* Paris: PUF.

Althusser, L. (2019). *Escritos sobre la historia*. Santiago de Chile: Doble Ciencia-Pólvora.

Althusser y Balibar ([1969] 2010). *Para leer El Capital*. México: Siglo XXI.

Arditi, B. (2000). *El reverso de la diferencia*. Caracas: Nueva Sociedad.

Aricó, J. (1982). *Marx y América Latina*. México: Alianza Editorial Mexicana.

Arruza, C. (2018) "El Género como Temporalidad Social: Butler (y Marx)" en Revista Intersecciones. Teoría y crítica social, (ed. Or. en Historical Materialism, Volumen 23, Número 1, páginas 28 – 52. Trad. Alondra Carrillo).

Arruza, C. Bhattacharya, C. Fraser, N. (2019). *Manifiesto de un feminismo para el 99pc*. Madrid: Herder.

B

Balibar, E. (2000). "Sujeción y subjetivación", en Benjamín Arditi (ed.), *El reverso de la diferencia: identidad y política*. Caracas: Nueva Sociedad.

Balibar, E. (2004). *Escritos por Althusser*, Buenos Aires: Nueva Visión.

Balibar, E. (2006). *La filosofía de Marx*, Buenos Aires: Nueva Visión.

Balibar, E. (2007) [2001]. "El estructuralismo: ¿una destitución del sujeto?" En Revista Instantes y Azares - Escrituras Nietzscheanas, N°4-5, año VII.

Balibar, E. (2013). *Ciudadanía*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Bensaïd, D. (1995) *La discordance des temps*, París: Les Éditions de la Passion.

Bhattacharya, T. (2018). "Cómo no saltarse a la clase: la reproducción social del trabajo y la clase obrera global" En Revista Intersecciones. Teoría y crítica social, agosto 2018. (Ed. Or. "How not to Skip Class: Social Reproduction of Labor and the Global Working Class", en Viewpoint Magazine, 2015. Trad. Barón, C. y Martín, F.) Disponible en <https://www.intersecciones.com.ar/2018/08/12/como-no-saltarse-a-la-clase-la-reproduccion-social-del-trabajo-y-la-clase-obrera-global/>

Bisserier, L. (1993), *El potencial escriturario: tiempo y origen en la estructura del Inc*. En *Redes de la Letra*, N° 2, Ediciones Legere, Buenos Aires.

Bloch, E. (1978). *Héritage de ce temps*. Paris: Payot.

Bosteels (2013), *El marxismo en América Latina. Nuevos caminos al comunismo*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional – Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional.

Borón, Atilio, Javier Amadeo y Sabrina González (2006). *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso).

Bracaletti, S. (2013). "Per una analisi della temporalita nel Capitale" en *Tempora Multa, il governo del tempo*. Milano: Mimesis.

Britos, C. (2017) "Lo que el estructuralismo puede indicar a la política (tras aprenderlo de ella)" en Actas Coloquio internacional: 50 años de Lire le Capital, octubre de 2015, Buenos Aires.

Butler, J. (1997). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid: Catedra.

Butler, J. (1988). "Actos performativos y constitución del género; un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista" en *Theatre Journal* N°3.

C

Caletti, S. (2006), "Decir, autorrepresentación, sujetos. Tres notas para un debate sobre política y comunicación". En: *Revista Versión*, Núm. 17, UAM-X, pp. 19-78.

Caletti, S. (2011). *Sujeto, política, psicoanálisis. Discusiones althusserianas con Lacan, Foucault, Laclau, Butler y Žižek*. Buenos Aires: Prometeo.

Caletti, S. (2021). *Agon. Comunicación, política y espacio público. Notas para repensar la democracia contemporánea*. Buenos Aires: En prensa.

Catanzaro, G. e Ipar E., (2003), *Las aventuras del marxismo*. Buenos Aires: Gorla.

Catanzaro, G. (2017) "Sobre la reproducción" En *Actas Coloquio internacional: 50 años de Lire le Capital*, octubre de 2015, Buenos Aires.

Catanzaro, G. (2018), "Para una dialéctica de la igualdad. Revisitación del «antihumanismo» de Althusser cincuenta años después" en *Delito y Sociedad*, N°45, año 27, 1° semestre.

Catanzaro, G. (2020), "(Crítica del) humanismo y la moral (ización)" en *Revista La Biblioteca, Dossier especial primavera 2020 "Resquebrajaduras del presente. Virus, neoliberalismo y humanidades"*.

Collazo, C. (2016). "Althusser y Derrida. La lectura como intervención política" en *Decalages 2, Volumen 2, Issue 1*, 17.

Collazo, C. (2017), "Temporalidad plural y lectura crítica de la coyuntura" en *International Conference "Plural Temporality and Anachronisms, The Marxist Tradition Against the Grain"*, University of Padova, 18-19 December, 2017.

Collazo, C. y Romé, N. (et. al.) (2020). *Asedio del tiempo. Estudios políticos althusserianos*. Buenos Aires: IIGG-CLACSO.

Cortés, M. (2017) "La desesperación materialista. Las estrategias de Louis Althusser frente a la crisis del marxismo" en *Actas Coloquio internacional: 50 años de Lire le Capital*, octubre de 2015, Buenos Aires.

D

Davies, W. (2016). "Neoliberalismo 3.0. El nuevo neoliberalismo.", *New Left Review*, vol. 101, Noviembre – diciembre 2016, pp.129-144.

De Gainza, M. (2019). "Spinoza para la crítica del mundo contemporáneo" en Spinoza. XIV Coloquio. Repensar la potencia revolucionaria de la modernidad, Universidad de Playa Ancha, p. 89 - 101.

De Gainza, M. (2017). "As imagens, o conceito e a política, entre Althusser e Spinoza" discurso e materialismos: historicidade e conceito, Pontes Editores, Campinas; Año: 2017; p. 227 - 244.

De Gainza, M., Catanzaro, G. e Ipar E., (2016), *Teoría política crítica*, Teseo, Buenos Aires.

Derrida, J., (1989). *La escritura y la diferencia*, Barcelona: Anthropos.
Derrida, J., (1998). "La différance"; "Firma, acontecimiento, contexto", en *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Editorial Cátedra.

De Ípola, E., (1970). "La intervención llamada lectura" en *Lectura y política* a propósito de Althusser, Lecturas de Althusser. Buenos Aires: Galerna.

De Ípola, E., (2007). *Althusser, el infinito adiós*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Dominguez, E. (2017), "En torno al Bosquejo del concepto de tiempo histórico" en Actas Coloquio internacional: 50 años de Lire le Capital, octubre de 2015, Buenos Aires.

Dussel, E. (1983). *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Buenos Aires: CLACSO.

Dussel, E. (1990). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana: Un comentario a la tercera y a la cuarta redacción de 'El Capital'*. México: Siglo XXI.

F

Federici, S., (2015), *Calibán y la bruja. Mujeres cuerpos y acumulación originaria*, Ciudad autónoma de Buenos Aires, Tinta Limón.

Federici, S., (2018), *El patriarcado del salario*, Ciudad autónoma de Buenos Aires, Tinta Limón.

Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI: México.

Foucault, M. (1988) «El sujeto y el poder»: en Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow: Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica. Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México, 1988, pp. 227-244.

Foucault, M. (2001) *Dits et écrits I. 1954-1975*. Paris: Quarto Gallimard.

Foucault, M. (2008 [1969]). *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México.

Fraser, N. (2015) *Fortunas del feminismo*. Madrid: Traficantes de sueños.

Freud, S. (1976 [1900-1901]), "Lo inconciente y la conciencia. Lo real" en *Obras Completas S. Freud. Volumen 5*, Buenos Aires: Amorroutu.

Freud, S. (1991) *Fragmentos de la correspondencia con Fliess, Carta 39, Carta 52, en Obras Completas*. Buenos Aires: Amorroutu.

Freud, S. (1991) *El trabajo del sueño; La etiología de la histeria, La interpretación de los sueños; Revisión de la teoría de los sueños; Lo inconsciente*. en *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorroutu.

Frosini, F., (2009) *Da Gramsci a Marx. Ideología, verita e política*, DeriveAprodi, Roma.

G

García Linera (2008). *La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Bogotá: CLACSO.

Giménez Segura M. (1988), "El tiempo y la historia en la obra de Freud" en *Anuario de psicología* Núm. 38 Departamento de Psicología Básica, Universidad de Barcelona.

Gillot, P. (2010). *Althusser y el psicoanálisis*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Grüner, E. (2010). *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*. Buenos Aires: Edhasa.

H

Harvey, D. (1989) *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Cambridge: Blackwell.

Hennessy, R. (1993). *Materialist feminism and the politics of discourse*. New York: Routledge.

Hennessy, R. (1997) *Materialist feminism: a reader in class, difference, and women's lives*. New York: Routledge.

Honneth A. (2009) *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad*. Madrid: Machado.

J

Jameson, F. (1991) *Ensayos sobre el posmodernismo*. Buenos Aires: Imago Mundi.

K

Karczmarczyk, P. (2017). "El antihumanismo teórico de Louis Althusser" en *Jornada Filosofía y Humanismo en el siglo XX. Maestría en Filosofía (UNQ). La Letra del Encuentro, Intercambios*. Universidad Nacional de Quilmes. Año II, 4ª.

Karczmarczyk, P., Romé, N. y Starcenbaum M. (2017), Actas Coloquio internacional: 50 años de Lire le Capital, octubre de 2015, Buenos Aires.

Kohan, N. (2018). "Marx sobre nuestra América" en CLACSO: Nuestra América. Desafíos y Alternativas N°19, mayo de 2018.

Kohan, N. (2011). *Marx en su tercer mundo*. Buenos Aires: Biblos.

L

Lacan, J. (1964). *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1981), "El estadio del espejo como formador de la función del yo [*je*] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica" (1946). En *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Lacan, J. (1981b), *El Seminario, libro 1: Los escritos técnicos de Freud (1953-1954)*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J., (1984). *El Seminario, libro 3: Las psicosis (1955-1956)*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J., (1988). "La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud" en *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Lacan, J., (2008 [1954]) "Psicología y Metapsicología" en *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica. 1954-1955*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J., (2008b) "Acerca de la causalidad psíquica" (1946). En *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Lacan, J. (2008c). El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma. En *Escritos 1*. Buenos Aires: Paidós.

Laplanche, J. y Pontalis, J.-B. (1971), *Diccionario de psicoanálisis*. Barcelona: Labor.

Lowy, M. (2007). *El marxismo en América Latina del 1909 a nuestros días* (Antología). Santiago de Chile: Ediciones LOM.

M

Maffesoli, M. (2001). *El instante eterno*. Buenos Aires: Paidós.

Mariátegui, J., (2007) *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Venezuela: Ed. Biblioteca Ayacucho.

Marx, K. (1968) [1844] "Introducción a la Crítica de la filosofía del derecho en Hegel" en Hegel, F. *Crítica de la filosofía del derecho*. Buenos Aires: Ed. Claridad.

Marx, K. (1989) [1857]. *Introducción general a la crítica de la economía política de 1857*. México: Siglo XXI.

Marx, K., (2008 [1859]) *Prefacio a la Contribución a la crítica de la economía política*. México: Siglo XXI.

Marx, K. (2009). *El Capital*. México: Siglo XXI.

Marx, K. y Engels, F. (1958) [1845] *La ideología alemana*, parte I, sección A, Ed. Pueblos Unidos, Montevideo.

Miller, A. (1987). *Matemas I*. Buenos Aires: Manantial.

Miller, A. (2004). *Los usos del lapso*. Buenos Aires: Paidós.

Mohanty, Ch. (2008) “Bajo los ojos de occidente. Academia Feminista y discurso colonial” en Liliana Suárez Navaz y Aída Hernández (comps) *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas los Márgenes*. Madrid: Cátedra.

Montag, W. (2013) *Althusser and his contemporaries: philosophy's perpetual war*. United States: Duke University Press.

Montag, W. (2017) “*Lire le Capital: el teatro sin autor de Louis Althusser*” en Actas Coloquio internacional: 50 años de Lire le Capital, octubre de 2015, Buenos Aires.

Morfino, V. (2009). *Spinoza e il non contemporáneo*. Verona: Ombrecorte.

Morfino, V. (2012). *Maquiavelli: tempo e conflitto*. Milano: Mimesis.

Morfino, V. (2013). *Tempora Multa, il governo del tempo*. Milano: Mimesis.

Morfino, V. (2014). *El materialismo de Althusser*. Santiago de Chile: Palinodia.

Morfino, V. (2015). *El tiempo de la multitud*. Santiago de Chile: Doble Ciencia Editorial.

Murillo, S. (2008), *Colonizar el dolor. La interpelación ideológica del Banco Mundial en América Latina, el caso argentino desde Blumberg a Cromañón*. Buenos Aires: CLACSO.

O

Ogilvie, B. (2000). *Lacan. La formación del concepto de sujeto*. Buenos Aires: Nueva Visión.

P

Parker, I. y Pavón-Cuéllar, D. (coords) (2017). *Marxismo, psicología y psicoanálisis*. Ciudad de México: UMSNH y Paradiso.

Pavón-Cuéllar, D. (2014). Elementos políticos de marxismo lacaniano. México D.F.: Paradiso.

Pavón-Cuéllar, D. (2017), “Dos gestos del marxismo althusseriano ante el sujeto: ruptura con la psicología y articulación con el psicoanálisis” en Esquizia. Revista de Psicoanálisis, Filosofía y Ciencias Sociales, año 2, núm. 1, pp. 64-84.

Pavón-Cuéllar, D. (2019). Psicología crítica. Definición, antecedentes, historia y actualidad. Ciudad de México: Itaca y UMSNH.

Pêcheux, M. (2003). “El mecanismo del reconocimiento ideológico”. En Žižek, S. (comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: FCE.

Pêcheux, M. (2014) “¡Osar pensar y osar rebelarse! Ideologías, marxismo, lucha de clases”, *Décalages*, Vol. 1, Iss. 4. , 2014. (Disponible online: <http://scholar.oxy.edu/decalages/vol1/iss4/14>).

Pêcheux, M. (2016). *Las verdades evidentes. Lingüística, semántica, filosofía*. Buenos Aires: Ediciones del Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini.

Q

Quijano, A. (2014), *Textos de fundación*. Buenos Aires: Ediciones del signo.

R

Ré, C. (2009) “La pregunta es cómo en el curso de las repeticiones constitutivas del género es posible intervenir: Entrevista a Judith Butler” en Revista de la Facultad de Ciencias Sociales, N°74. ISBN:1666-7301, Buenos Aires, pp. 40-41.

Ré, C. (2011). "El lugar del sujeto. Abordaje crítico de sobre la problemática de la identificación en la constitución del sujeto" en Caletti, S. (comp). Sujeto, política, psicoanálisis. Discusiones althusserianas con Lacan, Foucault, Laclau, Butler y Žižek. Buenos Aires: Prometeo.

Ré, C. (2011b) “La constitución del sujeto en Butler a partir de la teoría de Althusser” en Caletti, S., Sosa M. y Romé N. (comp.), *Lecturas de Althusser. Proyecciones de un campo problemático*. Buenos Aires: Imago Mundi.

Ré, C. (2019) *Temporalidad plural. Crítica ideológica del régimen temporal presentista en el tardo-capitalismo*. Especialización en Estudios políticos: Disponible en la web de la Facultad de Cs. Sociales, UBA.

Ré, C. (2020) “Sobre la temporalidad diferencial o el advenimiento del desajuste” en Collazo C, y Romé, N. (et. al.) (2020). *Asedio del tiempo. Estudios políticos althusserianos*. Buenos Aires: IIGG-CLACSO.

Ré, C. (2018) “La temporalidad neoliberal y sus gramáticas de producción de lo efímero y de lo inmediato” en *Política y subjetividad en la escena ideológica neoliberal. Aportes de investigación crítica en comunicación*. Buenos Aires: Editorial SIC (Sociales

investiga en comunicación). FSOC. UBA. ISBN 978-950-29-1681-1. Disponible en http://comunicacion.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/sites/16/2018/07/Rome_Libro.pdf

Ré, C. (2017 [2011]). El lugar del sujeto. Buenos Aires: SIC. Facultad de Ciencias Sociales, UBA.

Ré, C., (2021) El régimen presentista del instante como configuración ideológica de nuestra coyuntura. Tiempo en pandemia y temporalidad plural althusseriana. Revista Demarcaciones Número 9. ISSN 0685-8900, <http://revistademarcaciones.cl/numero-9/>

Ré, C. (2021b) "Pluralismo e hiper-narcisismo en el feminismo neoliberal: una aproximación materialista" en Materialismos feministas, Revista Latinoamericana del Colegio Internacional de Filosofía, N°8.

Romé, N. (2015). *La posición materialista*. La Plata: EDULP.

Romé, N. (2016) "El presente totalitario de la ideología neoliberal". *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Universidad del Zulia, Venezuela, Año 21 (74).

Romé, N. (2018), "Presentación. Pensar en la coyuntura neoliberal" en *Política y subjetividad en la escena ideológica neoliberal. Aportes de investigación crítica en comunicación*. Buenos Aires: Editorial SIC (Sociales investiga en comunicación). FSOC. UBA. ISBN 978-950-29-1681-1. Disponible en http://comunicacion.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/sites/16/2018/07/Rome_Libro.pdf

Romé, N., (2019) Si può leggere il tempo? Topica, pratica e temporalita nella problematica althusseriana, Quaderni Materialisti, N°18, Ed. Mimesis.

Romé, N. (2020) "El puro verde es tan gris. Althusser y la crítica del Tiempo Absoluto"

en Collazo C, y Romé, N. (et. al.) (2020). *Asedio del tiempo. Estudios políticos althusserianos*. Buenos Aires: IIGG-CLACSO.

Romé, N. (2021), *For Theory*. London: Rowman & Littlefield.

Roudinesco, E. (1993 [c. 1986]), *La batalla de los cien años, vol.2: Historia del psicoanálisis en Francia (1925-1985)*. Madrid: Fundamentos.

T

Tomba, M. (2012) *Marx's Temporalities* (tr. P.D. Thomas y S. R. Farris). Liden: Historical Materialism Book, Series, Brill.

Tombazos, (1994). *Le Temps dans l'analyse économique. Les catégories du temps dans Le Capital*. París: Cahiers des saisons.

Traverso, E. (2018) *Melancolía de izquierda. Marxismo, historia y memoria*. Buenos Aires: FCE.

V

Valentine, J. (2000) “Antagonismo y subjetividad” en Arditi, B. *El reverso de la diferencia*. Caracas: Nueva Sociedad.

Vattimo, G. (1992). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Gedisa.

Z

Zavaleta Mercado, R. (1992). *50 años de historia*. Bolivia: Los amigos del libro.

Zavaleta Mercado, R. (1990). *El poder dual*. Bolivia: Los amigos del libro.

Žižek, S. (1992). *El sublime objeto de la ideología*. México: Siglo XXI.