



Tipo de documento: Tesis de Maestría

Título del documento: Reproducción y revolución : conocimiento, historia y subjetividad en la reconceptualización althusseriana de la ideología

Autores (en el caso de tesis y directores):

Fernando Cocimano

Gisela Catanzaro, dir.

Datos de edición (fecha, editorial, lugar,

fecha de defensa para el caso de tesis): 2021

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





Tesis para optar por el título de Magister en Teoría Política y
Social
Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires

Reproducción y Revolución.
Conocimiento, historia y subjetividad en la reconceptualización
althusseriana de la ideología

Fernando Cocimano

Directora: Gisela Catanzaro

Buenos Aires, julio de 2021

Resumen

La tesis explora el problema de la “reproducción” a la luz del vínculo entre ideología y sujeto en la obra de Louis Althusser. Polemizando con las lecturas que vieron al antihumanismo como una perspectiva conservadora, así como con las críticas que tendieron a identificar la filosofía althusseriana con una concepción teoricista y determinista del conocimiento y la historia, esta tesis se propone demostrar que Althusser no busca erradicar la problemática del sujeto y de la transformación histórica sino, precisamente, pensarlas. Según nuestra lectura, la pregunta por la reproducción articula, en Althusser, la pregunta por la historia (como lucha de clases) y la pregunta por el sujeto y su relación con lo ideológico, apostando simultáneamente a una transformación en la forma dominante de comprender la práctica cognitiva (como un “ver”). El objetivo principal de este trabajo consiste en mostrar que el problema de la reproducción toma cuerpo, en la filosofía de Althusser, a partir de una articulación específica entre la teoría marxista de la lucha de clases y la teoría freudiana del inconsciente, y que esa articulación entre Marx y Freud-Lacan producida por Althusser exige pensar las condiciones ideológicas de la reproducción bajo dos tesis fundamentales, a saber: 1) el primado de la lucha de clases sobre las clases en sí mismas y sus efectos en la materialidad de la ideología (pensada desde la teoría de los “aparatos ideológicos del Estado”; 2) el primado de lo inconsciente sobre la conciencia en la conceptualización del mecanismo de la interpelación ideológica. Esta articulación nos permite sostener, por un lado, que la cuestión de la transformación política es central en la filosofía de Althusser, y, por otro lado, problematizar tanto la reducción humanista-psicologista del sujeto a la conciencia (al yo), como también la reducción estructuralista que convierte al sujeto en un mero efecto pasivo de la estructura.

En lo que concierne a la estructura concreta de mi exposición, el primer capítulo aborda la crítica de Althusser a las categorías idealistas de Sujeto, Origen y Fin para pensar la relación entre filosofía, ciencia e ideología. Es el problema de la “ruptura epistemológica”. Este rodeo por el problema del conocimiento tiene por objeto mostrar que la reflexión sobre el “el cambio de terreno” operado por Marx en su crítica de la economía política depende de una operación de lectura filosófica que resulta impensable al margen de la intervención de un sujeto que, a partir de dialogo con el psicoanálisis lacaniano, no puede pensarse ya ni como “sujeto constituyente” ni como un mero resultado de procesos estructurales.

En el segundo capítulo nos detenemos en el modo en que Althusser expone el contrapunto entre la teoría marxista de la historia y las ideologías humanistas-idealistas de la historia. El análisis de la ruptura de Marx con su “conciencia filosófica anterior” (Feuerbach, Hegel) y con la economía clásica (Smith, Ricardo), que abordaremos a partir de una exposición de los conceptos centrales del pensamiento althusseriano (“proceso sin sujeto ni fin”, “lucha de clases”, “sobredeterminación”), nos permitirá mostrar que la pregunta por la reproducción depende, en el planteo de Althusser, de una redefinición de las nociones clásicas de “causalidad” y “temporalidad”. Aquí el concepto de “sobredeterminación” es movilizado por Althusser para recusar el dualismo estructuralista entre estructura e historia, en un movimiento teórico que abre la posibilidad de pensar al sujeto político de la transformación más allá de la oposición entre el estructuralismo (el sujeto como efecto de la estructura) y el subjetivismo humanista (el sujeto como autodeterminación).

Por último, en el tercer capítulo analizamos la teoría althusseriana de la ideología en dos pasos con el objeto de pensar tanto su vínculo con la teoría freudo-lacaniana del inconsciente (en los conceptos de “interpelación”, “efecto sujeto”, “intemporalidad”, “inconsciente”), como su relación con la problemática marxista de la reproducción-revolución de las relaciones de producción (en la teoría de los “aparatos ideológicos del Estado”). La articulación de Althusser con Lacan resulta sumamente productiva en la medida en que permite pensar un concepto de sujeto (escindido, descentrado) que no puede ser asimilado ni a un efecto pasivo de la estructura ni a una instancia trascendente “más allá” de la “interpelación. En ese sentido, el rodeo por todas estas dimensiones del pensamiento althusseriano está al servicio, en nuestra exposición, de refutar la supuesta ausencia de una reflexión sobre la política y el sujeto en el pensamiento althusseriano.

Abstract

The thesis explores the problem of "reproduction" in light of the link between ideology and subject in the work of Louis Althusser. Polemizing the readings that saw anti-humanism as a conservative perspective, as well as the criticisms that tended to identify Althusserian philosophy with a theoretical and deterministic conception of knowledge and history, this thesis aims to show that Althusser does not seek to eradicate both the problem of the subject and the problem of historical transformation but, precisely, to think about them. According to our reading, the question about reproduction articulates, in Althusser, the question about history (as a class struggle) and the question about the subject and its relationship with the ideological, and at the same time requires a transformation in the dominant way of understanding the cognitive practice (as a "see"). The main objective of this work is to show that the problem of reproduction takes shape, in Althusser's philosophy, in a specific articulation between Marxist theory of class struggle and Freudian theory of the unconscious, and that this articulation between Marx and Freud-Lacan produced by Althusser requires thinking about the ideological conditions of reproduction under two fundamental theses, namely: 1) the primacy of class struggle over the classes themselves and its effects on the materiality of ideology (theorized in the concept of the "ideological state apparatuses"); 2) the primacy of the unconscious over consciousness in the conceptualization of the ideological interpellation mechanism. This articulation allows us to argue, on the one hand, that the question of political transformation is central to Althusser's philosophy, and, on the other hand, to problematize both the humanist-psychologist reduction of the subject to consciousness (to the self), as well as the structuralist reduction that turns the subject into a mere passive effect of the structure.

Regarding the concrete structure of my exposition, the first chapter addresses Althusser's critique of the idealistic categories of Subject, Origin and End in order to think about the relationship between philosophy, science and ideology. It is the problem of the "epistemological rupture". This detour around the problem of knowledge aims to show that the reflection on the "change of terrain" operated by Marx in his critique of political economy depends on a philosophical reading operation that is unthinkable regardless of the intervention of a subject that, based on a dialogue with Lacanian psychoanalysis, it can no longer be thought of either as a "constituent subject" or as a mere result of structural processes.

In the second chapter we stop at the way in which Althusser exposes the counterpoint between the Marxist theory of history and the humanist-idealist ideologies of history. The analysis of Marx's break with his "previous philosophical consciousness" (Feuerbach, Hegel) and with classical economics (Smith, Ricardo), which we will approach from an exposition of the central concepts of Althusserian thought ("process without subject or end", "class struggle", "overdetermination"), will allow us to show that the question of reproduction depends, in Althusser's argument, on a redefinition of the classical notions of causality and temporality. Here the concept of "overdetermination" is mobilized by Althusser to challenge the structuralist dualism between structure and history, in a theoretical movement that opens the possibility of thinking about the political subject of transformation beyond the opposition between structuralism (the subject as an effect structure) and humanistic subjectivism (the subject as self-determination).

Finally, in the third chapter we analyze the Althusserian theory of ideology in two steps in order to think about both its link with the Freudo-Lacanian theory of the unconscious (in the concepts of "interpellation", "subject effect", "timelessness", "Unconscious"), such as its relationship with the Marxist problem of the reproduction-revolution of the relations of production (in the theory of the "ideological state apparatuses"). Althusser's articulation with Lacan is extremely productive insofar as it allows us to think of a concept of the subject (split, off-center) that cannot be assimilated either to a passive effect of the structure or to a transcendent instance "beyond" the "interpellation". In this sense, the detour through all these dimensions of Althusserian thought is at the service, in our exposition, of refuting the supposed absence of a reflection on politics and the subject in Althusserian thought.

INDICE

INTRODUCCIÓN.....	9
1. La problemática teórica antihumanista: el problema de la reproducción- transformación	10
2. Subversión del sujeto: Althusser y Lacan, una alianza teórica.....	15
3. Partitio.....	18
CAPÍTULO I	
MARX Y FREUD, UNA TEORÍA MATERIALISTA DE LA LECTURA Y DEL CONOCIMIENTO	20
1.1: El objeto de <i>El Capital</i>	20
1.2: El conocimiento como proceso y corte continuado: filosofía, ciencia e ideología en la problemática althusseriana	31
1.3: Spinoza, Hegel y Marx: la dialéctica en cuestión.....	37
1.4: La ciencia es ciencia de la ideología.....	43
CAPÍTULO II	
LA QUERRELLA DEL HUMANISMO. LA HISTORIA Y LOS FINES DEL HOMBRE	48
2.1: Hay más de un Marx: historia y sujeto en el pensamiento de Marx.....	48
2.2: Primacía de la lucha de clases sobre las clases: la historia como proceso sin Sujeto ni Fin(es).....	51
2.3: No hay producción sin reproducción: crítica de las concepciones economicistas y neoanarquistas de la sociedad y la historia	58
2.4: Sobre la relación Hegel-Marx: el problema del vínculo entre causalidad y temporalidad	67
2.5: La dialéctica materialista "en acción": contradicción, sobredeterminación y temporalidad plural	74
CAPÍTULO III	
UNA CONCEPCIÓN PRODUCTIVA DE LA IDEOLOGÍA: IDEOLOGÍA Y SUJETO EN ALTHUSSER.....	91
3.1: Marx y la ideología: alienación y fin de la ideología	91

3.2: La ideología como proceso de sujeción y subjetivación: la escena de la interpelación.....	95
3.3: Althusser y el psicoanálisis: Freud y Lacan	105
3.4: El carácter productivo de la Ley: identificación y separación en el proceso de devenir sujeto.....	113
3.5: Reproducción y Revolución: la lucha de clases y sus efectos en la materialidad de los aparatos ideológicos del Estado	126
 PALABRAS FINALES.....	 136
 BIBLIOGRAFÍA.....	 147

AGRADECIMIENTOS

La escritura de una tesis siempre involucra a otros. En primer lugar, quiero agradecer a Gisela Catanzaro quien dirigió y alentó de un modo sutil y comprometido la realización de este trabajo desde sus inicios. Me gustaría agradecer a mis profesores y colegas que han formado parte del equipo de investigación a su cargo: Ezequiel Ipar, Mariana de Gainza, Claudio Veliz, María Steygmayer, Agustín Prestifilippo, Lucía Wegelin, Pablo Villarreal, Oriana Seccia y Gustavo Robles. Con algunos de ellos compartimos desde hace algunos años la labor docente en la Cátedra de Teorías de la Ideología de la Carrera de Ciencias Políticas, Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Muchas de las preguntas que se articulan en este trabajo son deudoras de la actividad que venimos realizando en conjunto. Agradezco cada uno de los aportes de mis compañeros y muy especialmente a Mariana de Gainza por sus valiosas observaciones y sugerencias.

También quiero agradecer a mis compañeros de cohorte por sus iniciativas y discusiones que enriquecieron ampliamente los debates transcurridos durante la cursada. Quisiera mencionar particularmente a Carolina Collazo, quien leyó y discutió conmigo algunos de los pasajes aquí presentados. A mi amigo Claudio, colega e interlocutor lúcido de muchos de los planteos aquí expuestos.

Le agradezco, finalmente, a mi compañera Carla, su acompañamiento incondicional y su indispensable ayuda en el proceso de investigación y escritura.

Introducción

“Sí, estamos unidos en primer lugar por esta institución que es el espectáculo, pero unidos más profundamente por los mismos mitos, por los mismos temas, que nos gobiernan sin nuestro consentimiento, por la misma ideología espontáneamente vivida. Sí, aunque sea por excelencia el del pobre, como en El Nost Milan, comemos el mismo pan, tenemos los mismos estallidos de cólera, las mismas rebeliones, los mismos delirios (al menos en la memoria donde rueda sin cesar ese posible inminente), la misma desesperación frente a un tiempo que ninguna Historia mueve. Sí, como Madre Coraje, tenemos la misma guerra a la puerta, y a dos pasos de nosotros, y más aún la misma horrible ceguera, la misma ceniza en los ojos, la misma tierra en la boca. Tenemos la misma aurora y la misma noche, rozamos los mismos abismos: nuestra inconsciencia. Compartimos sin duda la misma historia, y es por allí por donde todo comienza” (Louis Althusser).

Con frecuencia se ha señalado que el pensamiento de Althusser adolecía de una reflexión sobre la política. Esta carencia respondería a motivos diversos. Uno de esos motivos estaría ligado al “teoricismo”, por el cual el problema de la política quedaría enteramente subsumido al problema epistemológico. En ese sentido, Jacques Rancière, en *La Lección de Althusser* (1975), ha criticado el “elitismo teórico” de Althusser, su insistencia en la distancia que separaría eternamente el universo de la práctica científica respecto del reconocimiento ideológico (erróneo) en el que están inmersas las masas. Aquí, el gesto despolitizador estaría ligado a su “cientificismo elitista” que se colocaría por encima del “desconocimiento” de las masas.

A su vez, un segundo grupo de autores ha leído la obra althusseriana a partir de una dicotomía entre “determinismo” y “contingencia”. Así, Laclau y Mouffe señalan en *Hegemonía y estrategia socialista* que Althusser habría quedado preso —pese a los avances en dirección a una teoría de la articulación contingente de las identidades políticas a partir del concepto de “sobredeterminación”— de una concepción determinista de la estructura social, a partir de la conservación de la categoría de “determinación en última instancia por la economía”, que anularía la dimensión instituyente de lo político (Laclau y Mouffe, 2004).

Por último, la negación de la política estaría dada por "el antihumanismo teórico" sostenido por el filósofo francés, el cual que bloqueaba, en su guerra contra el sujeto autónomo de la tradición filosófica, toda posibilidad de transformar políticamente las relaciones sociales (Thompson (1980); Frank (1984)). Este sesgo conservador se reforzaría, además, al considerar al sujeto como un "efecto de la ideología", y al reducir la ideología a un mecanismo homogéneo en favor de la reproducción de las condiciones de dominación.

En la presente tesis nos propondremos problematizar dichas lecturas mediante un análisis del vínculo entre ideología y sujeto a la luz del problema de "la reproducción de las relaciones sociales de producción". El objetivo principal de este trabajo consiste en mostrar que el problema de la reproducción toma cuerpo, en la filosofía de Althusser, a partir de una articulación específica entre la teoría marxista de la lucha de clases y la teoría freudiana del inconsciente, y que esa articulación entre Marx y Freud-Lacan producida por Althusser exige pensar las condiciones ideológicas de la reproducción bajo dos tesis fundamentales, a saber: 1) el primado de la lucha de clases sobre las clases en sí mismas y sus efectos en la materialidad de la ideología (pensada desde la teoría de los "aparatos ideológicos del Estado"; 2) el primado de lo inconsciente sobre la conciencia en la conceptualización del mecanismo de la interpelación ideológica. Esta articulación nos permite sostener, por un lado, que la cuestión política es un problema central en la filosofía de Althusser, y, por otro lado, problematizar tanto la reducción "humanista-psicologista" del sujeto a la conciencia (al "yo), como también la reducción "estructuralista" que convierte al sujeto en un mero efecto pasivo de la estructura.

1. La problemática teórica antihumanista: el problema de la reproducción-transformación.

La pregunta por la reproducción de las formaciones sociales es una pregunta que atraviesa el conjunto de la obra de Althusser, desde sus textos tempranos sobre la filosofía de Marx y su vínculo con la lectura lacaniana de Freud hasta sus trabajos tardíos sobre Maquiavelo y "el materialismo del encuentro". Aquí nos detendremos en la primera parte de ese recorrido, donde en torno a la problemática de la reproducción se anudan una serie de cuestiones centrales en la filosofía de Althusser, que van desde la necesidad de producir un concepto de causalidad histórica (la sobredeterminación) capaz de pensar la política y la historia por fuera de toda ilusión teleológica, hasta la necesidad de pensar la

constitución “imaginaria” del sujeto y los mecanismos inconscientes que “garantizan” la sujeción a determinados mandatos ideológicos.

En *Sobre la reproducción* (2015), Althusser afirma que el gran problema teórico y político abierto por la ciencia marxista de la historia es el de pensar las condiciones que hacen posible la duración de las formaciones sociales. Althusser sigue aquí una indicación precisa de Marx, que sostiene que “la condición última de la producción es la reproducción de las condiciones de la producción” (Althusser, 2015: 81). Esto quiere decir, para Althusser, que la producción no designa un espacio autosuficiente sino que requiere, para ser existir, para reproducir sus condiciones, del complejo superestructural. En este marco, Althusser sostendrá que para conceptualizar las condiciones que hacen posible la reproducción de las relaciones de producción es preciso “salir del ámbito de la producción”, puesto que las condiciones que garantizan la reproducción de la fuerza de trabajo se encuentran fuera de la empresa, más precisamente, en el conjunto de instituciones y prácticas que constituyen lo que el filósofo francés denominó “aparatos ideológicos del Estado”.

De esta perspectiva, las relaciones de producción/explotación “funcionan” con la ideología. Es la ideología -y no la represión- la que hace posible la reproducción de las condiciones de la producción. Ahora bien, si la pregunta por la reproducción no puede ser planteada partiendo de la “producción”, del ámbito de la empresa, como pensaría el economicismo, tampoco es posible partir del Hombre, como si este fuera el origen o el fundamento último del todo social. Althusser sostiene que la ciencia marxista de las formaciones sociales solo fue posible a condición de reducir “a cenizas el mito filosófico (teórico) del hombre” (Althusser, 1968: 190), en tanto causa última de las determinaciones de una formación social. En ello reside la posición antihumanista teórica sostenida por Althusser en su relectura de Marx. ¿Cómo leer la crítica althusseriana del humanismo?

La crítica de Althusser al humanismo y a las filosofías de la conciencia en general fue leída por distintos autores marxistas (como Sanchez Vazquez, Thompson, John Lewis) como una aberración “estructuralista” que paralizaba, en su desplazamiento respecto del sujeto autónomo, toda posibilidad de acción política emancipatoria. En efecto, la recusación del sujeto autoconsciente para conceptualizar los procesos históricos constituye el centro de la polémica de Althusser con el “humanismo marxista”. En su “Respuesta a John Lewis”, destinada a poner de relieve la diferencia que separa al materialismo marxista de todo humanismo filosófico, Althusser define al marxismo

humanista (categoría en la que ingresan autores tan diferentes como John Lewis, el joven Georg Lukács, Jean-Paul Sartre) como una “reacción” teórico-política que, apoyándose en los textos de juventud de Marx, se propone combatir la tendencia economicista que desde la II Internacional no dejó de acosar al materialismo histórico.

Contra cierta concepción fatalista de la historia, centrada en la fe en el desarrollo de las fuerzas productivas como condición ineludible del advenimiento de la revolución, el marxismo humanista se propone subrayar que es el hombre el que hace la historia, entendiendo por ello la capacidad del hombre de rehacer la historia ya hecha, “trascendiendo, por ‘la negación de la negación’, las condiciones dadas” (Althusser, 1974: 22).

Ciertamente, la crítica de Althusser al humanismo debe ser pensada en relación con la problematización estructuralista de la pretensión de autonomía y transparencia del sujeto moderno. Sin embargo, como explica Étienne Balibar, esta crítica del sujeto en términos de conciencia, de presencia a sí mismo, no debe confundirse con un desconocimiento de la subjetividad

el movimiento típico del estructuralismo reside en una operación de simultánea 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: 164).

Como sugiere Balibar, el rasgo propio del estructuralismo de Althusser (y de Lacan) es inscribir al sujeto en la tesis estructuralista. Contrariamente a lo que habitualmente se cree, de lo que se trata en la hipótesis estructural no es de “eliminar” al sujeto, sino de asumir la tarea de pensarlo

Requiero simplemente que se admita –contrariamente a una tesis obstinada– que la cuestión del sujeto jamás dejó de acompañar al estructuralismo, de definir su orientación. Y en realidad no estoy lejos de pensar que el estructuralismo es uno de los pocos movimientos filosóficos que intentó no solamente nombrar al sujeto, o asignarle una función fundadora, o situarlo, si no además pensarlo (Balibar, 2007: 165).

Sin embargo, la afinidad de la filosofía althusseriana con el estructuralismo debe ser matizada. El mismo Althusser nos dice que el estructuralismo no es una filosofía, sino una ideología constituida a partir de fragmentos de diversas disciplinas (la lingüística de Saussure, la antropología de Lévi-Strauss) y cuya unidad está dada por cierto “antipsicologismo” y “antiempirismo”. Es posible sostener que la afinidad del

materialismo althusseriano con el estructuralismo reside en la deconstrucción de toda noción de “Origen” o Principio que no remitiría a nada más que así mismo y que, en tanto tal, es capaz de funcionar como principio absoluto de legibilidad de lo real. En efecto, la noción estructuralista de “estructura”, cuyo modelo lo provee la lingüística saussuriana, disuelve todo “en sí”: en el sistema de la lengua nada significa en sí mismo, puesto que todo elemento solo es lo que los otros no son, lo que implica que ningún término puede comportar identidad consigo. De allí la definición de la lengua como un “sistema de diferencias sin términos positivos”.

Del mismo modo, la dialéctica materialista puesta en juego por Marx en su crítica de la economía política, dice Althusser, hace el vacío de todo “origen”, interrumpiendo, de ese modo, el gesto idealista que reduce la complejidad de lo real a un principio originario que sería su verdad. Si vamos a la *Introducción a la crítica de la economía política de 1857*, veremos que allí, al reflexionar sobre los conceptos de la economía política, Marx señala que es imposible remontarse al origen de lo universal simple de la “producción”, ya que “cuando hablamos de producción nos referimos siempre a la producción en un estado determinado del desarrollo social, es decir a un todo social estructurado” (Althusser, 1968: 162). Si no existe producción sin sociedad, entonces la producción, lejos de ser una entidad autosuficiente, solo resulta legible en relación con la distribución, el intercambio y el consumo. Por tanto, “nada más simple —escribe Marx— para un hegeliano que identificar producción y consumo”, pero esto es un error, ya que se trata de una relación irreductible a la dialéctica esencia/fenómeno. En palabras de Marx

El resultado al que llegamos no es que la producción, la distribución, el intercambio y el consumo sean idénticos, sino que constituyen las articulaciones de una totalidad, diferenciaciones dentro de una unidad (...) Una producción determinada determina por lo tanto, un consumo, una distribución, un intercambio determinados y relaciones recíprocas determinadas de estos diferentes momentos. A decir verdad, también la producción, bajo su forma unilateral, está, por su parte, determinada por los otros factores (Marx, citado en Althusser, 1968: 171).

Como leemos, en el todo estructurado la producción (la estructura determinante) no asume la forma de un espíritu que, en tanto origen, es capaz de reducir el conjunto de los elementos a su interioridad, sino que designa una *estructura que es al mismo tiempo determinada*. El objeto del materialismo histórico es precisamente la teoría de la naturaleza específica del todo estructurado, y por tanto del conjunto de sus “niveles” y del tipo de articulación y determinación que los vincula entre sí.

Si bien este aspecto explica cierta “afinidad involuntaria” de la filosofía materialista con el estructuralismo en la querella contra el humanismo y las filosofías de la conciencia en general, en sus “Elementos de autocrítica”, donde “responde” respecto a su relación con el estructuralismo, Althusser define la tendencia general de este último como: “racionalista, mecanicista, pero por encima de todo formalista” (2008: 191) y localiza esa tendencia formalista y mecanicista del estructuralismo en la concepción lévi-straussiana de la estructura de lo real como una “combinatoria formal de elementos indistintos”. Esto lo diferencia de la posición marxiana. Aunque Marx se sirve de nociones afines al pensamiento estructuralista (como las nociones de “combinación”, “estructura”, etc.) no por ello cae en un formalismo, en tanto esos conceptos se hallan en su pensamiento sometidos a otros –tales como los de “lucha de clases”, “proceso”, de “contradicción”, de “tendencia”, de “dominación”, etc.–, que definen sus límites de validez:

Marx habla claramente de la “combinación” de elementos en la estructura de un modo de producción. Pero esta combinación (*Verbindung*) no es una combinatoria formal. Por ejemplo, no se trata de deducir (por consiguiente de prever) los diferentes modos de producción “posibles” mediante el juego formal de las diferentes combinaciones posibles de elementos [...] Marx emplea constantemente los conceptos de lugar y de función, y el concepto de *Träger* (“portadores”), como soporte de relaciones: pero no lo hace para evacuar realidades concretas, para reducir a los hombres reales a puras funciones de los soportes, sino para hacer inteligibles los mecanismos, aferrándolos en su concepto, y, partiendo de ellos (porque es la única vía posible), dotar de inteligibilidad las realidades concretas que no pueden aferrarse sino mediante este rodeo de la abstracción. Pero Marx no es por ello, sin embargo, so pretexto de que utiliza los conceptos de estructura, de elementos, de lugar, de función, de *Träger*, de relaciones, de determinación por las relaciones, de formas y formas transformadas, de desplazamiento, etc., un estructuralista, porque no es un formalista” (2008: 192).

Es interesante conectar este pasaje con lo que Althusser señala en *Ser marxista en filosofía*, ya que ello nos permitirá captar que el problema con el formalismo estructuralista no consiste simplemente en que pierde de vista “la realidad concreta”, sino en su tendencia fuertemente “armonicista”. Althusser sostiene que los presupuestos filosóficos del estructuralismo levistraussiano se revelan en una línea de continuidad con los presupuestos de la tradición idealista de la filosofía. Esta afinidad está dada por la persistencia, en la obra de Lévi-Strauss, de la concepción del todo como una “totalidad cerrada y complementaria consigo misma”. En esta concepción del conocimiento, Althusser encuentra un sesgo fuertemente “ordenancista”

Lo que constituye una nueva impostura es esa pretensión filosófica de querer constituir lo que Lévi-Strauss llama, en su júbilo de filósofo autodidacta, un “orden de los órdenes” [...] una impostura sutil, pero que se remonta al sueño leibniziano de la característica universal, es que ese orden se ordena por sí solo, se instaure por su cuenta y asigna a cada ser su lugar y su función para que quede asegurado el reinado del orden (2017: 66).

Por aquí pasa la demarcación fundamental de Althusser con respecto al estructuralismo. Lo que lo distingue del marxismo no es simplemente el primado del proceso sobre la estructura, sino la afirmación del primado de la contradicción sobre el proceso: “el marxismo no es un estructuralismo, y no lo es no porque afirme el primado del proceso sobre la estructura, sino porque afirma el primado de la contradicción sobre el proceso” (Althusser, 2008: 192). El descubrimiento marxista de la “plusvalía” como la ley fundamental del modo de producción capitalista, y, por consiguiente, de la lucha de clases como el motor de la historia, desmantela toda idea de totalidad armónica para pensar el conocimiento y la historia.

Ese conflicto agónico, que surge de la propia estructura de la producción, impide a la sociedad constituirse como una totalidad cerrada sobre sí misma, obligándonos a conceptualizar la unidad de una formación social (dependiente de un modo de producción específico) como una “articulación de instancias conflictivas sin centro, que no tienen más unidad que la unidad de su funcionamiento conflictivo” (1996: 208). Dicho de otro modo, el descubrimiento de Marx no puede ser pensado bajo el concepto de una estructura ahistórica, en el sentido de una combinatoria formal de elementos cuyos lugares y funciones están fijados de antemano. De ahí la apelación, por parte de Althusser, al concepto psicoanalítico de “sobredeterminación” para pensar el tipo de “unidad disyunta” puesta en juego por la teoría marxista de la historia.

Por ello sostendremos que el antihumanismo teórico que Althusser enfatiza en su “retorno a Marx”, no debe ser entendido en los términos de una simple “subordinación del sujeto a la estructura”; antes bien, se trata de un movimiento crítico que, a partir de un diálogo con el psicoanálisis lacaniano, abre la posibilidad de pensar un concepto de sujeto irreducible a su figura humanista o estructuralista.

2. Subversión del sujeto: Althusser y Lacan, una alianza teórica.

La negativa a fundar en el concepto de “Hombre” entendido como sujeto autoconsciente la explicación tanto de la subjetividad como de las formaciones sociales y de su historia, constituye el corazón de la “problemática anti-humanista teórica”

sostenida por Althusser en su “retorno a Marx”. En ese sentido, la crítica althusseriana del humanismo tiene por objeto central el desplazamiento de la conciencia como fuente y principio de unificación de las representaciones y prácticas del sujeto. Es por ello que, como ha señalado entre otros Pascale Gillot (2010), el antihumanismo teórico de Marx debe ser leído en una estrecha relación con la crítica lacaniana de la identificación de la conciencia (el “yo”) como el centro de la actividad subjetiva. En ese sentido, lo que intentaremos mostrar aquí es que el objetivo de la teoría althusseriana de la ideología, cuyos conceptos implican un dialogo fundamental con el psicoanálisis (Freud y Lacan), es *subvertir* la categoría de sujeto¹.

La afinidad entre las intervenciones de Marx y Freud se funda, en la lectura de Althusser, en la profunda unidad existente entre el *corte* que el primero produjo en el campo de las formaciones sociales y el *corte* que el segundo inscribió en los modos de entender la existencia subjetiva. La constatación de que tanto las sociedades humanas como los individuos se encuentran marcados por una discordia ineliminable es lo que vincula “el retorno a Marx” propiciada por Althusser, con “el retorno a Freud” alentado por Lacan. Althusser sostiene que estos dos cortes deben ponerse en relación, y el principio de esta articulación reside en que uno y otro conducen a desplazar la categoría filosófica idealista de “Sujeto” como Origen y Causa única de la historia y de sí mismo en el marco de una teoría general de “la causalidad estructural” o “sobredeterminación”. Como se sabe, la tesis de Althusser es que Marx produce, en *El capital*, un concepto de causalidad que, sin embargo, no teorizó en un plano estrictamente filosófico, es decir que ese concepto, que guía la concepción marxista de la determinación del todo social por las relaciones sociales de producción, no fue explícitamente tematizado por Marx.

Es para dar cuenta de este problema que Althusser apela a la categoría psicoanalítica de “sobredeterminación”. Esta transferencia de un concepto analítico a la teoría marxista no es, dice Althusser, un préstamo arbitrario, sino un movimiento necesario, puesto que en los dos casos está en cuestión el mismo problema teórico: ¿con qué concepto pensar la eficacia de una estructura sobre sus elementos? En “La acción de la estructura”, Jacques Alain Miller condensa de un modo preciso el espíritu de esta “alianza teórica”

¹ A propósito del vínculo entre la teoría althusseriana de la ideología y la teoría lacaniana del inconsciente, ver los trabajos de Pablo Livsyc (2011) y Martina Sosa (2011).

Conocemos dos discursos de la sobredeterminación: el discurso marxista y el discurso freudiano. Dado que el primero está hoy liberado por Louis Althusser de la hipoteca que hacía pesar sobre ella concepción de la sociedad como sujeto histórico, así como el segundo lo fue por Jacques Lacan de la interpretación del individuo como sujeto psicológico, unirlos nos parece ahora posible. Sostenemos que los discursos de Marx y de Freud son susceptibles de comunicarse por medio de transformaciones reguladas, y de reflejarse en un discurso unitario (Miller, 1987: 20)

Sin embargo, esta afinidad en torno a una puesta en crisis de las filosofías del Origen y del Sujeto, no debe llevarnos a postular una “identidad de objetos”, que conduciría, por caso, a postular una relación de continuidad entre la economía psíquica inconsciente y el campo general de la lucha de clases. Es Fredric Jameson quien en “Imaginario y simbólico en Lacan” expone de un modo preciso la posición de Althusser en torno a este problema

Decir que tanto el psicoanálisis como el marxismo son materialismos es simplemente afirmar que cada uno revela un área en el que la conciencia humana no es “señora en su propia casa”; claro que las áreas que cada uno descentra son diferentes entre sí, la de la sexualidad y la de la dinámica de clase de la historia social (Jameson, 2014: 147).

Antes que imaginar una conexión inmediata entre la economía libidinal y los conflictos de clase, como puede encontrarse en la tradición del “freudo-marxismo”, Althusser se propone mostrar los efectos subversivos que estas dos teorías producen en el campo del discurso filosófico, y, particularmente, en lo que concierne al vínculo entre ideología y sujeto. En ese sentido, y como intentaremos mostrar, la conexión entre Marx y Freud está al servicio, en la búsqueda de Althusser, de la construcción de una “nueva práctica de la filosofía”, entendida como “intervención”; y del abandono de nociones prefreudianas de la ideología (como mera “expresión ideal invertida e ilusoria de la realidad real”) y del sujeto que aún perviven en el discurso marxista (sobre todo en su vertiente humanista-historicista) y que minan su potencialidad teórica y política.

En resumen, la necesidad de que la ciencia marxista de la historia se haga cargo de los problemas abiertos por “el descubrimiento freudiano” es una apuesta central de Althusser en su búsqueda por pensar las condiciones ideológicas de la reproducción de las condiciones de la producción. Siguiendo a Michel Pêcheux (2016), sostenemos que la crítica althusseriana de las filosofías del sujeto y la conciencia en general puede ser leída no como el decreto de “la muerte del sujeto”, sino como el esbozo “de una teoría no subjetivista del sujeto en los términos de una teoría de las condiciones ideológicas de reproducción-transformación de las relaciones sociales” (2016: 123).

3. Partitio.

De este modo, intentaremos mostrar que la pregunta por la reproducción articula, en Althusser, la pregunta por la historia (como lucha de clases) y la pregunta por el sujeto y su relación con lo ideológico, apostando simultáneamente a una transformación en la forma dominante de comprender la práctica teórica. En relación a la estructura concreta de mi exposición, el primer capítulo está dedicado a la crítica de Althusser a las categorías idealistas de Sujeto, Origen y Fin para pensar la relación entre filosofía, ciencia e ideología. Es el problema de la “ruptura epistemológica”. Este rodeo por el problema del conocimiento tiene por objeto mostrar que la reflexión sobre el “el cambio de terreno” operado por Marx en su crítica de la economía política depende de una operación de lectura filosófica que, como mostraremos, resulta impensable al margen de la intervención de un sujeto que, a partir de dialogo con el psicoanálisis lacaniano, no puede pensarse ya ni como “sujeto constituyente” ni como un mero resultado de procesos estructurales.

En el segundo capítulo nos detenemos en el modo en que Althusser expone el contrapunto entre la teoría marxista de la historia y las ideologías humanistas-idealistas de la historia. El análisis de la ruptura de Marx con su “conciencia filosófica anterior” (Feuerbach, Hegel) y con la economía clásica (Smith, Ricardo), que abordaremos a partir de una exposición de los conceptos centrales del pensamiento althusseriano (“proceso sin sujeto ni fin”, “lucha de clases”, “sobredeterminación”), nos permitirá mostrar que la pregunta por la reproducción depende, en el planteo de Althusser, de una redefinición de las nociones clásicas de “causalidad” y “temporalidad”. Aquí el concepto de “sobredeterminación” es movilizado por Althusser para recusar el dualismo estructuralista entre estructura e historia, en un movimiento teórico que abre la posibilidad de pensar un sujeto político más allá de la oposición entre el estructuralismo (el sujeto como efecto de la estructura) y el subjetivismo humanista (el sujeto como autodeterminación).

Por último, en el tercer capítulo analizamos la teoría althusseriana de la ideología en dos pasos con el objeto de pensar tanto su vínculo con la teoría freudiana del inconsciente (en los conceptos de “interpelación”, “efecto sujeto”, “intemporalidad”, “inconsciente”), como su relación con la problemática marxista de la reproducción-revolución de las relaciones de producción (en la teoría de los “aparatos ideológicos del Estado”). La articulación de Althusser con Lacan resulta sumamente productiva en la

medida en que permite pensar un concepto de sujeto (escindido, descentrado) que no puede ser asimilado ni a un efecto pasivo de la estructura ni a una instancia trascendente “más allá” de la “interpelación. En ese sentido, el rodeo por todas estas dimensiones del pensamiento althusseriano está al servicio, en nuestra exposición, de refutar la supuesta ausencia de una reflexión sobre la política y el sujeto en el pensamiento althusseriano.

Capítulo 1. Marx y Freud: una teoría materialista de la lectura y del conocimiento

1.1: El objeto de *El capital*

La querella en torno al concepto de historia constituye uno de los puntos más altos de la apuesta teórica de Althusser. Marx abre, según él, “el continente historia al conocimiento científico”. Pero, esa fundación de una ciencia de la historia por parte de Marx, nos dice Althusser, no sólo significa una revolución en los modos de conceptualizar el tiempo histórico de las sociedades humanas, sino que también supone una transformación radical en las formas de pensar el conocimiento. La crítica marxista de la economía política designa, en Althusser, el surgimiento de una “nueva problemática teórica”. Por eso, antes de exponer la ruptura que el descubrimiento marxista de la “plusvalía” produce en el campo de la economía política y de la teoría de la historia, es necesario que nos detengamos en esa noción de “problemática”.

Según Emilio de Ipola (2007: 80)², la noción de problemática resulta central en la filosofía de Althusser, en la medida que define el estatuto mismo de la teoría, es decir, la estructura que unifica todos los elementos de un pensamiento. En palabras de Althusser

Pensar la unidad de un pensamiento ideológicamente determinado [...] bajo el concepto de “problemática”, es permitir la puesta en evidencia de la *estructura sistemática típica*, que unifica todos los elementos de un pensamiento; es, por lo tanto, descubrir un *contenido determinado* a esta unidad, que permite, a la vez, concebir el sentido de los elementos de la ideología considerada, y *poner en relación esta ideología con los problemas legados o planteados a todo pensador por el tiempo histórico en que vive* (Althusser, 1968: 53).

En efecto, lo que define a una teoría no es simplemente su objeto, aquello de lo que habla, sino su problemática teórica³, es decir, sus preguntas fundamentales, las

²“En cuanto al aporte original del propio Althusser, sólo unos pocos advirtieron y encomiaron la propuesta de una noción a todas luces novedosa y de indudable valor heurístico: nos referimos a la antes mencionada noción de ‘problemática’ (...) Pese a que esta categoría fue pocas veces retomada de manera explícita por Althusser, su importancia no debe ser subestimada pues ella subyace en todas sus propuestas futuras” (p. 79). Si bien la noción de problemática es presentada por Althusser para explicar un aspecto relativo al tipo de unidad y de funcionamiento de la ideología, el área de relevancia de dicha categoría excede ampliamente, prosigue de Ipola, el terreno ideológico. De hecho, su campo de aplicación es extensible a la estructura y funcionamiento de cualquier sistema de conceptos o nociones: ideológicos, científicos o filosóficos” (de Ipola, 2007: 80).

³“Ahora bien, no se puede esperar una respuesta de los elementos mismos, ya que el objeto de que hablamos no califica el pensamiento directamente. Nunca he sabido que todos los autores que han hablado de clases sociales, más aún, de lucha de clases antes de Marx, hayan sido considerados marxistas por la simple razón de haberse referido a objetos en los cuales debía detenerse un día la reflexión. No es la materia de la reflexión lo que caracteriza y califica la reflexión, sino la modalidad de la reflexión, es decir, la problemática fundamental a partir de la cual son pensados los objetos de este pensamiento” (Althusser, 1968: 54).

preguntas que le hace a su objeto, preguntas que si bien se articulan en un sistema de conceptos que es preciso pensar en su especificidad, en su “autonomía relativa” dirá Althusser, son también una *respuesta* a los problemas que la coyuntura histórica es capaz de exponer en un determinado momento. De modo tal que es *en* la pregunta misma, en el modo de reflexionar acerca de un objeto donde hay que buscar la mistificación ideológica o por el contrario la relación adecuada con el objeto.

El humanismo es una teoría ideológica de la historia porque reduce la historia a la pregunta por el Hombre. Si Marx rompe con esta problemática ideológica, no es porque ofrezca una respuesta diferente a esta pregunta, sino porque cambia la pregunta misma. Marx abre una nueva problemática teórica irreductible a la problemática humanista no porque afirme, como sostiene Georg Lukács⁴, que el verdadero sujeto de la historia no son los “pueblos”, como dijera el idealismo hegeliano, sino el proletariado (Lukács, 1985). Esa respuesta deja intocada, sugiere Althusser, la problemática ideológica del sujeto que la sostiene. La pregunta por la historia no es, para el Marx de *El capital*, la pregunta por el sujeto *de* la historia, sino la pregunta por *las condiciones de reproducción-revolución de las relaciones sociales de producción*.

El desplazamiento de la categoría de sujeto del *centro* de la historia funda, en Althusser, la distinción entre “ciencia e ideología”. Sin embargo, para entender el sentido de esa distinción, debemos hacer un *rodeo* por la forma en que Marx se aleja, en *El capital*, de lo que Althusser llamará el “mito religioso de la lectura”. Este rodeo es necesario en la medida en que el antihumanismo teórico que este último lee en Marx y Freud no solo supone una “revolución” en los modos de conceptualizar la historia y la subjetividad, sino que supone, al mismo tiempo, una redefinición en los modos de pensar (y practicar) la ciencia y la filosofía.⁵ En relación a este punto, debemos decir que la necesidad de la filosofía, la defensa de su existencia subrayada insistentemente por Althusser en su “retorno a Marx”, tiene una dimensión eminentemente polémica, en la medida en que se afirma con el objeto de atacar los discursos marxistas del “fin de la filosofía” que constituían el clima en el que se formó su trabajo, a saber: la subsunción de la filosofía o bien en la ciencia, o bien en la política. En palabras de Althusser

⁴ En efecto, fue Lukács quien forjó el concepto de “Sujeto de la historia”, al identificar completamente el proceso objetivo del desarrollo capitalista con el proceso de transición subjetivo de la clase revolucionaria, pasando de la alienación a la conciencia de sí; en el capitalismo, la conciencia se encuentra reificada, por ende, negada, en tanto tal, mientras que en el comunismo será totalmente liberada, por lo tanto, realizada (Balibar, 2004: 83).

⁵ A propósito del problema de la lectura y su relación con el concepto de historia y de totalidad social en la obra de Althusser, ver Catanzaro (2003) y Gainza (2011).

Conocimos entonces la tentación grande y sutil del “fin de la filosofía” a la que nos conducían algunos textos enigmáticamente claros de la juventud (1840-1845) y de la ruptura (1845) de Marx. Los más militantes, y los más generosos, consideraban el “fin de la filosofía” como su “realización”, y celebraban la muerte de la filosofía en la acción, en su realización política y en su verificación proletaria, poniendo a su servicio, sin reservas, la famosa *Tesis sobre Feuerbach*, en la que en un lenguaje teórico esquivo opone la transformación del mundo a su explicación. Desde allí al pragmatismo teórico no había, no hay, sino un paso. Otros, de espíritu más científico, proclamaban el fin de la filosofía en el estilo de ciertas formulas positivistas de *La ideología alemana*, donde ya no es el proletariado y la acción revolucionaria quienes se encargan de la realización, en consecuencia, de la muerte de la filosofía, sino la ciencia pura y simple (1968: 19).

Sin embargo, la defensa de la práctica filosófica frente a su reducción “positivista” o “politicista” no implica en absoluto poner a la filosofía por encima de tales prácticas no filosóficas. La relación de la filosofía con las ciencias y con la política es un aspecto central en la problemática althusseriana. Ahora bien, ¿cuál es el estatuto del vínculo de la filosofía con las ciencias? Haciendo suya una tesis de Engels, Althusser señala que las grandes revoluciones científicas provocan siempre trastocamientos importantes en la filosofía, a condición, claro está, de que la filosofía se haga cargo de dicho *corte* (Althusser, 2010: 200). De allí la tesis althusseriana según la cual los descubrimientos respectivos de Marx y Freud exigen, al mismo tiempo, una redefinición en los modos de pensar la filosofía. Esta articulación demanda, según Althusser, la elaboración de una nueva filosofía materialista que sea capaz de clarificar la novedad que está en juego en el nacimiento de dichas “ciencias”. Como sostiene Étienne Balibar, el problema central de la empresa de Althusser

puede describirse así: ¿qué clase de filosofía de la ciencia es susceptible de discutir, reconocer y experimental el carácter científico del materialismo histórico (el marxismo) y, más en general, un modo revolucionario de saber científico concerniente a la sociedad, la práctica y el comportamiento humano? La pregunta no se plantea solamente a propósito del marxismo, sino también, sin duda, del psicoanálisis (Balibar, 2004: 9)

De modo tal que la existencia de las ciencias es, según Althusser, la condición que hace posible la existencia de la filosofía. De allí la tesis althusseriana según la cual el descubrimiento marxista de la plusvalía, que “abre el continente historia al conocimiento científico”, supone, al mismo tiempo, una redefinición en los modos de pensar la filosofía.

Del mismo modo, el descubrimiento freudiano del inconsciente es un acontecimiento que incumbe a la filosofía, un acontecimiento que esta última no puede

ignorar. En este punto, la recuperación althusseriana de ciertos conceptos psicoanalíticos (sobredeterminación, síntoma, inconsciente, etc.) tiene como objetivo desplazar las categorías centrales del discurso filosófico tradicional (Sujeto, Objeto, Origen, Fin) para producir no una “nueva filosofía”, sino para abrir “una nueva práctica de la filosofía”, lo que implica, en Althusser, la exigencia de *leer* de otro modo.

En el “Prefacio” a *Para leer el capital*, Althusser se refiere a lo que está en juego en las intervenciones de Marx y Freud

A partir de Freud comenzamos a sospechar lo que quiere decir escuchar, por lo tanto, lo que quiere decir hablar (y callarse); comenzamos a sospechar que ese “quiere decir” del hablar y del escuchar descubre, bajo la inocencia de la palabra hablada y escuchada, la profundidad de un segundo discurso, completamente distinto, el discurso del inconsciente. Me atrevería a sostener que a partir de Marx deberíamos comenzar a sospechar lo que, por lo menos en teoría, quiere decir leer y, por tanto, escribir (Althusser, 2010: 20).

La articulación entre Marx y Freud producida por Althusser en torno al problema de la lectura implica, como veremos a continuación, la problematización de toda ilusión de inmediatez y completitud para pensar el conocimiento. A eso apunta la crítica al mito religioso de la lectura, al círculo idealista-empirista cuya matriz ideológica consiste en el postulado de una *continuidad* de esencia entre lo real y su concepto.

El mito religioso de la lectura remite, dice Althusser, a la ilusión de una “lectura inmediata”, que concibe a lo real como manifestación espiritual, y al conocimiento como reconocimiento inmediato, como “visión” de la presencia de su causa en la superficie misma de las cosas. En esta lectura inmediata de la esencia “abstracta”, de la verdad, en la transparencia de su existencia “concreta”, en cada manifestación “fenoménica”, escribe Althusser

Se expresa el modelo religioso del Saber Absoluto hegeliano, ese Fin de la Historia, donde el concepto se hace al fin visible a cielo descubierto, presente en persona entre nosotros, tangible en su existencia sensible, donde *este* pan, *este* cuerpo, *este* rostro y *este* hombre son el Espíritu mismo. Esto nos pone en la vía de comprender que la nostalgia de una lectura a *libro abierto*, y del *Gran libro del mundo* de Galileo, es más vieja que toda ciencia, que rumia sordamente aun en los fantasmas religiosos de la epifanía del adviento y en el mito fascinante de las Escrituras, donde, vestida con sus palabras, la verdad tenía por cuerpo el libro: la *Biblia* (2010: 21).

Según el mito religioso de la lectura la verdad se manifiesta en el mundo del mismo modo que, según las escrituras, Dios habla en su creación, esto es, de un modo

inmediato. Es precisamente el supuesto espiritual (hegeliano) de una presencia inmediata del concepto en cada manifestación fenoménica (“presente en persona entre nosotros”), el que determina a esta concepción del conocimiento y de lo real como una concepción “religiosa”. Dentro de esta perspectiva ideológica, la verdad, como Dios, habita en persona “en todas las cosas”, es decir que cada una de las determinaciones de la vida social es *expresiva* de la verdad que la habita y que “habla en ellas” como su esencia o espíritu.

En esta postulación de una continuidad, de una “complicidad religiosa entre el Logos y el Ser”, entre el discurso del conocimiento del mundo y el mundo en su propio ser, que hace de la escritura la manifestación inmediata de lo verdadero, y de lo real, la expresión de una voz, el conocimiento se reduce a un “ver”, a la “visión” de un objeto dado, transparente a la mirada del hombre, y donde “todo el pecado de la ceguera, lo mismo que toda la virtud de la clarividencia pertenecen por derecho al ver” (Althusser, 2010: 24). Bajo esta ideología religiosa del conocimiento, la verdad del objeto se nos da a simple vista, en su transparencia inmediata, por lo que solo basta ajustar la mirada para reconocerla.

Asimismo, es preciso relacionar esta ilusión de immediatez con otra concepción no menos viva y que tiene todas las apariencias de ser la transcripción profana de aquella: la concepción empirista del conocimiento (Althusser, 2010: 40). El empirismo, dice Althusser, es una variación de la ideología de la visión, cuya diferencia estriba en que la verdad no se manifiesta de un modo inmediato, sino que se encuentra “oculta tras la superficie inesencial”. La lectura empirista supone que el conocimiento de lo real requiere de un desdoblamiento del objeto en una esencia profunda y una apariencia fenoménica que solo habría que “hacer a un lado” para dar con la esencia de lo real. En otras palabras, el empirismo supone la existencia de un objeto que contiene en sí su propio conocimiento, conocimiento que el científico solo tiene, por lo tanto, que *extraer*.

De allí que el modo de lectura empirista se asemeje a una operación de limpieza, en tanto la práctica de conocimiento tan solo debería limpiar toda la escoria del mundo fenoménico para dar con la esencia oculta, con la verdad del objeto. En ello radica el matiz con la ideología de la visión, que pareciera poder prescindir de ese procedimiento de extracción y limpieza, puesto que basta con “mirar bien”, con *reconocer* en cada objeto la presencia de la verdad en su immediatez. En cualquier caso, la práctica de la lectura no

alude a un trabajo ni a un proceso, puesto que el concepto es una parte interna del objeto que tan solo hay que extraer o reconocer⁶.

Sin embargo, hay en Marx otro tipo de lectura que ya no busca ni leer en su transparencia inmediata la voz que habla y dota de sentido al texto, ni develar un núcleo esencial tras la insencialidad del fenómeno, sino que alude, como señala Mariana de Gainza, a “una lectura que busca en las presencias y ausencias de un ‘texto’, en una relación específica y necesaria entre visibilidades e invisibilidades, la lógica compleja de su articulación” (Mariana). Se trata de una práctica de la lectura que exige pensar “la identidad necesaria y paradójica del no ver y del ver en el mismo ver” (Althusser, 2010: 26). Esta lectura “sintomal” Althusser la encuentra “en acto” en el capítulo sobre la cuestión del “valor” en *El Capital*.

Allí, Marx señala que los clásicos partían de la siguiente pregunta ¿cuál es el valor del trabajo? La respuesta, luego de un largo rodeo, afirma que “el valor del trabajo es el valor de los medios de subsistencia necesarios para la reproducción del trabajo” (2010: 27). Esta respuesta “justa” —dirá Marx— pone en crisis, sin embargo, los presupuestos teóricos de la economía política clásica, en la medida en que la respuesta a la que arriba el análisis no resuelve el problema tal como había sido enunciado al inicio, sino que “cambia completamente los términos del problema”, que ya no es *el valor trabajo sino el valor fuerza de trabajo*.

Es entonces Marx quien, con el señalamiento de esa diferencia producida y desconocida a la vez, nos hace ver los “lapsus”, lo “reprimido” en la respuesta de la economía clásica, y también lo que el texto clásico dice sin decirlo, y no dice al decirlo: “No es Marx quién interviene para imponer al texto clásico, desde afuera, un discurso revelador de su mutismo, *es el texto clásico mismo el que nos dice que se calla: su silencio son sus propias palabras* (2010: 27). De este modo, es el texto clásico, la respuesta a la que llega la que, *leída al pie de la letra*, designa la *falta* en el texto, la *ausencia* de su pregunta.

⁶ “¿Hay necesidad de demostrar todavía que esta problemática de la concepción empirista del conocimiento está unida, como a su doble, a la problemática de la visión religiosa de la esencia en la transparencia de la existencia? La concepción empirista puede concebirse como una variación de la concepción de la visión, con la sencilla diferencia de que la transparencia no está dada en ella de golpe, sino que está separada de ella precisamente por ese *velo*, por esa escoria de la impureza, de lo inesencial que nos sustrae la esencia. Esto es lo que la abstracción *pone de lado*, por medio de sus técnicas de separación y limpieza, para entregarnos la presencia real de la esencia pura y desnuda, cuyo conocimiento ya no es más que la simple visión” (Althusser, 2010: 43).

Es ese *exceso* a la vez producido y desconocido por la economía clásica el que permite a Marx formular la pregunta no enunciada por los clásicos⁷. Lo que hace Marx, dice Althusser, es formular la pregunta, producir el concepto presente y desconocido en los vacíos del discurso clásico: el concepto de “fuerza de trabajo”. Pero al hacerlo no “completa” la teoría de los economistas clásicos. El concepto de fuerza de trabajo es el “síntoma” de la economía política en sentido estricto, es decir que como tal es un “problema” que solo puede pensarse o resolverse cambiando todo el campo de la problemática en la que el objeto era pensado. Así, Marx no continua ni enriquece la teoría económica clásica, sino que opera respecto a ella un cambio de terreno conceptual. El descubrimiento marxista de la plusvalía abre, en una palabra, la “ciencia marxista de la historia”.

La “ruptura epistemológica” designa este punto de “no retorno”, el comienzo de una nueva problemática teórica. Esta ruptura, que depende de una operación de lectura, no es una ruptura de la ideología en general, sino que se produce desde y respecto a un campo ideológico determinado, en este caso la economía política clásica. Aquí es importante destacar que el par ciencia-ideología no existen cada uno por su lado, al modo de la verdad y el error, sino que es “el *corte* el que produce de manera *retrospectiva* el otro específico de la ciencia, aquello de lo cual se separa. En lo descubierto de la ciencia se puede intentar localizar el 'borde' del corte, el lugar ideológico en el que se localiza, en forma de respuesta sin pregunta, el necesario cambio de terreno” (Badiou, 2013: 115).

La teoría de la lectura que Althusser lee en Marx y Freud nos obliga a pensar de manera totalmente nueva la relación de la ciencia con la ideología. Es necesario pensar las relaciones de la ciencia con la ideología de la que surge (“y que continúa acompañándola sordamente en el curso de su historia”) no como una oposición simple y externa (la verdad contra el error), sino como un “proceso” de transformación tendencial, pues así podremos evitar la tentación racionalista-idealista que consiste en distribuir los términos como si configuraran espacios diferentes y opuestos externamente: no está por un lado la ideología y por el otro la ciencia, sino que siempre ya estamos frente a esa conjunción ciencia-ideología: “Los únicos discursos *conocidos* como *ideológicos* lo son en la retrospección de una ciencia” (Badiou, 2013: 125). En eso consiste la importancia

⁷ “Si Marx puede ver lo que escapa a la mirada de Smith, es porque él ha ocupado ya ese nuevo terreno que la antigua problemática había producido, sin darse cuenta, en lo que había de respuesta nueva” (Althusser, 2010: 33).

la teoría althusseriana de la lectura y su énfasis en concebir la *diferencia* entre ciencia e ideología de un modo *inmanente* y *procesual*.

Como decíamos, la lectura sintomal ya no confronta el texto económico clásico con lo que Marx pudo “ver”, sino que confronta al texto de Smith y Ricardo consigo mismo, con el fin de “oír” la presencia de lo no-dicho al interior de lo que es dicho: “Tal es la segunda lectura de Marx: una lectura que nos atreveremos a llamar ‘sintomática’, en la medida en que descubre lo no descubierto en el texto mismo que lee y lo refiere, en un mismo movimiento, a otro texto, presente por una ausencia necesaria en el primero” (2010: 33). La lectura sintomática desdobra el texto y lee lo ilegible *en* lo legible o, lo que es lo mismo, tiende a hacer manifiesto lo que está latente, entendiendo por ello no la restitución de una presencia oculta, sino una *transformación* de aquello que en cierto sentido existe ya. Se trata de una operación de lectura que lee, *en* el discurso manifiesto de la ideología, la existencia de *otro discurso* que *pulsa* entre las líneas de primero, produciendo formaciones sintomáticas precisas, como el lapsus. En esta “lectura de doble alcance”, como la llama Althusser, no se trata entonces de confrontar al texto con una verdad exterior, sino de leer lo que el texto produce “sin saberlo” por el modo en que está articulado.

El énfasis en leer aquello que el texto ideológico produce sin saber delata que la ideología no es sinónimo de “error” para Marx. La teoría no viene “desde afuera” a sustituir el discurso ideológico (falso) por “otro discurso” (verdadero) de su propia invención: “La ciencia produce el conocimiento de un objeto cuya existencia está indicada por una región determinada de la ideología” (Badiou, 2013: 123). En efecto, lo que señala Althusser en su lectura de Marx es que es necesario leer en el discurso ideológico, en aquello que efectivamente dice, las *huellas* de lo que tuvo que *reprimir* – en el caso de la economía política clásica, la plusvalía-- para poder constituirse como tal. Esto significa que la lectura materialista, a diferencia de la lectura religiosa, no divide lo real en una “esencia verdadera” y una “apariencia falsa”, sino que *la diferencia producida* por la lectura sintomal *es la de lo real respecto de sí mismo*, como dice Althusser

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 a lo real, ambos inscritos en su *estructura*, y en tal forma que tornan ilegibles sus propios efectos y hacen de la ilusión de una lectura inmediata el último y el colmo de sus efectos (Althusser, 2010: 22).

A contramano de toda tentativa idealista-empirista de desdoblar lo real en los términos de un “núcleo profundo y verdadero” y una “apariencia falsa”, la teoría de la lectura althusseriana sostiene que el *desajuste*, la *distancia es interior* a lo real. El método empleado por Marx en su lectura de la economía política apunta menos a corregir desde afuera los límites de un determinado discurso sobre lo real que a conceptualizar la estructura de lo real –en este caso un discurso teórico- en su *inmanencia* compleja, en su tensión interna, esto es, como una *totalidad internamente dislocada*. De esto se deduce que la estructura del discurso teórico presente en la lógica de la lectura sintomal, es la de un “todo sin clausura” (Althusser, 2008). Podemos, a partir de aquí, empezar a percibir la “revolución teórica” de Marx, que consiste en recusar la pretensión idealista de una totalidad armónica para pensar el conocimiento y la historia.

La lección de la lectura sintomal es precisamente que toda universalidad, que todo conjunto o estructura está agujerada, lo que implica que la contradicción, la falta es inmanente a la estructura, no trascendente. Althusser nos conduce a pensar, de este modo, que el *exceso* es *inmanente* al campo en el que surge. Al mismo tiempo, para captar esa carencia o exceso inmanente hace falta algo diferente a una mirada aguda o atenta, es necesario, dice Althusser, “una mirada *instruida*, una mirada renovada, producida por la *reflexión* del cambio de terreno, donde Marx sitúa la transformación de la problemática” (2010: 32).

Las nociones de “mirada instruida”, de “reflexión del cambio de terreno” indican la necesidad “de un cambio inminente en el concepto de sujeto”, escribe Roque Farrán comentando la noción althusseriana de lectura sintomal, pues tales nociones “son operaciones que exigen ser efectuadas más allá de la oposición entre el voluntarismo subjetivista y la estructura impersonal predeterminada” (Farrán, 2013: 226). De lo que se deduce que el “punto sintomático”, la “ausencia específica del sistema” solo es legible en tanto la *intervención* de un sujeto es capaz de indicarla: “Es Marx quién así nos hace ver los blancos en el texto de la respuesta de la economía clásica” (2010: 27). Algunas páginas más adelante, en una nota a pie de página, Althusser sugiere que existe una relación necesaria entre la mutación del campo de la problemática, el cambio de terreno -que, vuelve a decir, es un cambio “en el lugar”- y la posición del sujeto: “con todo rigor habría que hablar de mutación del modo de producción teórica y del cambio de la función del sujeto provocado por esa mutación del modo” (2010: 33).

La teoría de la lectura sintomal nos exige conceptualizar no solo la ausencia o falta estructural de una determinada ideología teórica, sus “puntos sintomáticos”, sino que

indica la necesidad de pensar las condiciones de su transformación real, lo que no puede pensarse al margen de un sujeto que, como sugiere Althusser, no preexiste a la intervención en la que adviene como tal. No es posible concebir el cambio de terreno al margen de toda intervención de un sujeto que, como veremos en lo que sigue, no puede concebirse ya como origen, es decir, como un “sujeto constituyente”, unitario y consciente de sí. Aquí es donde la relación de Althusser con Lacan se vuelve central. En la tercera parte de nuestra exposición nos detendremos en detalle en la tematización lacaniana de inconsciente y sus efectos en la reflexión althusseriana sobre el vínculo entre sujeto e ideología. Aquí nos limitaremos a señalar la reapropiación althusseriana de ciertas categorías psicoanalíticas para conceptualizar el lugar de intervención del sujeto en la práctica teórica.

En efecto, los conceptos de “discurso del inconsciente” y de “síntoma” recuperados por Althusser para rechazar toda noción de “completitud” para pensar el conocimiento, remiten efectivamente a la teoría lacaniana del inconsciente, articulada en torno a la noción de “significante de la falta en el Otro”. Asimismo, la recuperación de la teoría freudo-lacaniana del inconsciente por parte de Althusser demuestra que la cuestión del sujeto es un problema clave de su filosofía. De lo que se trata es, para el filósofo francés, de movilizar la teoría del inconsciente con el objeto de desarticular la identificación filosófica y psicológica tradicional del sujeto con el “yo”

La idea misma de una psicología supone cierta cantidad de estructuras fundamentales que la hacen posible. Estas estructuras fundamentales son las que identifican tres realidades de diferente estatuto: el individuo, el sujeto y el yo. La psicología no es posible más que por la identificación de estos tres términos, es decir, por la pre-suposición teórica que requiere que el sujeto sea un individuo que posee la estructura de un ego (Althusser, 2014: 94).

Esta operación de centración del sujeto en el "yo" es lo que caracteriza el gesto básico de la psicología, y es lo que explica su incompatibilidad radical con el psicoanálisis, en la medida en que dicha operación pasa por alto, dice Althusser, la función del “yo” en el sujeto, que es precisamente la de ser, como mostró Lacan - desde “El estadio del espejo” (2003) hasta sus últimos trabajos-, no una función de “síntesis”, sino una función de desconocimiento. Este señalamiento de Lacan es central para Althusser, en la medida en que no solo indaga la estructura imaginaria de reconocimiento-desconocimiento constitutiva del yo del sujeto, sino también y sobre todo, lo que resulta de esa determinación, a saber: la imposibilidad de reducir el “sujeto” –la trama simbólica

inconsciente - al “yo”. La división del sujeto no es la división entre el yo y el otro, sino entre imaginario, simbólico y real. De allí la necesidad de elaborar una “topología” del sujeto, esto es, de conceptualizar el registro imaginario en su articulación con el registro de lo simbólico y lo real para dar cuenta de los distintos planos en los que se estructura la condición subjetiva.

Al detenerse en el vínculo entre estos órdenes, Althusser subraya con Lacan la primacía del Orden Simbólico —que es el mismo del inconsciente— respecto al orden imaginario del yo. En la afirmación de esta dependencia del sujeto respecto al Orden Simbólico reside el gran descubrimiento de Lacan, según Althusser, que consiste en demostrar, en última instancia, que el “animalito humano” es siempre-ya sujeto, es decir que está, antes aun de su nacimiento, necesariamente sometido a un orden simbólico preexistente, que es, según Lacan, el orden del inconsciente, en tanto “discurso del Otro”. El gran Otro, “lugar del poder y del significante”, tiene primacía sobre el sujeto, toda vez que el sujeto es un efecto del significante. En la medida en que solo existe a partir del significante que recibe del campo del Otro, la unidad del sujeto está irremediablemente pérdida, lo que Lacan designa como “falta en ser” (Althusser, 1996: 42).

Sin embargo, la tesis de Lacan en “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, es que la falta afecta no solo al sujeto, sino también y sobre todo, al gran Otro, es decir, que el Otro también está castrado, marcado por la falta. En el lugar del Otro, de la autoridad simbólica, encontramos un hueco, una falla constitutiva, esto es, la falta de un significante privilegiado que totalice el ser del sujeto. En una palabra, el objeto descubierto por Freud nos obliga a abandonar la idea una estructura simbólica completa, sin restos, en la medida en que el inconsciente, escribe Lacan, “no puede contarse allí más que como falta” (Lacan, 2005: 779). Esta concepción materialista de la estructura simbólica como no-toda le permite a Lacan explicitar su distancia con el estructuralismo, al sostener que el significante que funciona como punto de amarre del sujeto del deseo no es, como en Lévi-Strauss, un “significante dotado de un valor simbólico cero” susceptible de completar la estructura simbólica, sino el significante de la falta “de ese símbolo cero”⁸.

⁸ “Observemos bien por consiguiente lo que se opone a que se confiera a nuestro significante S (A) el sentido del Mana o de cualquiera de sus congéneres. Es que no podemos contentarnos con articularlo por la miseria del hecho social, aunque fuese acosado hasta un pretendido hecho total. Sin duda Claude Lévi-Strauss, comentando a Mauss, ha querido reconocer en él el efecto de un símbolo cero. Pero en nuestro caso nos parece que se trata más bien del significante de la falta de ese símbolo cero” (Lacan, 2005: 81).

Que el inconsciente es la falla en la estructura simbólica quiere decir que hay algo en el sujeto descubierto por Freud que se resiste a toda representación significativa, y en ese sentido, el deseo solo resulta legible no en un “más allá del significante”, en un “núcleo profundo” y localizable, sino en la discontinuidad de la cadena significativa, más precisamente, en los lapsus, que testimonian la imposibilidad de un orden simbólico pleno, sin restos. De este modo, la insuficiencia de la estructura simbólica abre la vía de lo que Lacan llamará, en “Posición de inconsciente”, “la separación”, esto es, la capacidad del sujeto de activar una separación respecto a la cadena significativa, la posibilidad de “atacar”, dice Lacan, la cadena “en su punto de intervalo” (2005: 802). De este modo, el problema que Althusser y Lacan indican con sus respectivas formulaciones (causalidad estructural, significante de la falta en el Otro) es el de pensar, por un lado, que aquello que resulta excesivo respecto a un campo o estructura dada es inmanente a él y, por el otro, la necesidad de la intervención de un sujeto (escindido, descentrado) que no puede ser asimilado ni a un efecto pasivo de la estructura ni una instancia trascendente “más allá” de la “interpelación”.

Dicho esto, lo que nos interesa destacar ahora es que el método de la lectura sintomal, en tanto teoría de los *huecos*, de los *excesos* del discurso, implica, en la lectura althusseriana de Marx, una redefinición en los modos de entender el vínculo entre filosofía, ciencia e ideología.

1.2: El conocimiento como proceso y corte continuado: filosofía, ciencia e ideología en la problemática althusseriana.

La lectura crítica de Marx demuestra que lo que la economía política no ve no es un objeto preexistente, que hubiera podido ver y no vio, sino un objeto que ella *produce* por sí misma y que no existe antes de ella. En una palabra, lo que la economía política no ve es lo que ella *hace*. A esto apunta a Marx cuando señala que la economía clásica “cambió completamente los términos del problema” inicial, produjo de este modo un nuevo problema, pero “sin saberlo” (2010: 29). Esa ceguera no es producto de un déficit subjetivo, tampoco se debe —solamente— a una “complicidad de clase”, sino que nos remite a la problemática teórica que guía la conceptualización de los fenómenos económicos en la economía clásica, es decir, a su empirismo.

En efecto, la economía clásica toma sus objetos como “dados”, visibles y mensurables. De allí que confunda la plusvalía con sus formas concretas de existencia,

como el interés, la renta, etc. La crítica de Marx ataca precisamente la ilusión de una tal percepción inmediata del objeto, al subrayar –bajo la distinción entre el objeto real y el objeto de conocimiento-- que el objeto de conocimiento no existe por sí mismo, que es preciso no tomarlo de las evidencias de la realidad social, sino *producirlo*. Asimismo, los fenómenos económicos son dispuestos por la economía clásica en un “espacio homogéneo”, regido por una “causalidad mecánica”, donde un determinado fenómeno puede ser explicado mediante su remisión a una causa en una relación inmediata y lineal. Esto se debe al fundamento implícito de la economía clásica, a lo que Althusser llamará su “antropología ingenua”, a saber, “el sujeto consciente de sus necesidades”, “el *homo oeconomicus*”: la concepción empirista de los hechos económicos remite al “sujeto de necesidades” como el principio elemental que estructura el campo económico como un campo homogéneo y plano (2010: 175).

Contra el empirismo de la economía clásica, que hace del sujeto de necesidades el principio explicativo fundamental de la actividad económica, Marx afirma la determinación por la “estructura de las relaciones de producción”. Al definir a los fenómenos económicos mediante la producción de su concepto, el concepto de “relaciones de producción”, Marx nos presenta los fenómenos económicos no en un espacio homogéneo dependiente de un sujeto y sus “necesidades”, sino como “una estructura inscrita en una totalidad compleja”. Lo económico entonces no puede poseer la cualidad de un dato inmediatamente visible, ya que su conocimiento requiere del concepto de la *estructura* de lo económico (definido por la unidad de las relaciones de producción y las fuerzas productivas, unidad en la que las relaciones de producción tienen primacía), el que requiere a su vez el concepto de la estructura del todo social, de sus diferentes niveles y articulaciones específicas.

La teoría marxista de la historia (o el “materialismo histórico”) es la teoría de la naturaleza específica de esa “totalidad compleja” y por tanto del conjunto de sus “niveles” y del tipo de articulación y determinación que los vincula entre sí. En ese sentido, Marx produce una mutación en el campo del pensamiento no por afirmar “la primacía de la producción” sobre el resto de las prácticas, sino porque revoluciona las formas de pensar el todo social. Esto significa que la noción de “estructura” no viene a ocupar aquí el lugar del Sujeto de necesidades, sino a desplazarlo.

De este modo, toda tentativa teórica que no elabore el concepto de su objeto, sino que pretenda leerlo en la inmediatez del dato permanece presa de la ideología empirista. Es por ello que para dar cuenta del tipo de la problemática teórica puesta en juego por la

lectura sintomática de Marx es necesario abandonar, dice Althusser, el mito empirista de la visión y de la lectura inmediata, y concebir el conocimiento como *producción* (2010: 29). Esta concepción antiempirista del conocimiento sostiene, en continuidad con la gran lección de la ciencia moderna, que el objeto no puede ser definido por su apariencia inmediata visible o sensible, sino por la producción del concepto de este objeto (Althusser, 2010: 199). Lo que debemos retener de esto es que la ciencia trabaja, siempre, no sobre hechos puros, - “la realidad real”-, sino sobre determinadas representaciones ideológicas sobre lo real histórico elaboradas por las ideologías teóricas existentes. El trabajo del pensamiento consiste precisamente en transformar un conjunto de nociones y representaciones ideológicas que constituyen su materia prima, en conceptos.

De modo tal que solo accedemos a un conocimiento adecuado de la historia a partir de una deconstrucción de las “ideologías de la historia”, representadas aquí por la economía clásica. Es decir que el surgimiento de la ciencia implica un *corte*, una *ruptura* con la ideología. Pero dicha discontinuidad es frágil, alude a un trabajo infinito que carece de garantías. En ese sentido, la noción de “lectura sintomal”, que Althusser construye a partir de la crítica de Marx a la economía política clásica y de la conceptualización lacaniana del inconsciente como “discurso”, exige pensar la relación de la ciencia con la ideología (de la que surge) no como una simple superación o como un acontecimiento definitivo, sino como un “corte continuado”.

Las nociones de lectura sintomal y corte continuado implican, por un lado, que la ideología no puede ser disipada mediante su conocimiento, como pensaría una perspectiva positivista, y, por el otro, que no todo en la ideología es ideología. La posibilidad del surgimiento de la ciencia en Althusser depende de una operación de lectura inmanente capaz de leer aquello que, en la ideología, suena a hueco: la ciencia althusseriana se asocia a la producción de ciertos vacíos en una determinada ideología teórica antes que a la configuración de un saber que se erigiría en un más allá incontaminado. Asimismo, que la ciencia es “ciencia de la ideología”, tesis central del materialismo althusseriano, quiere decir que la emergencia de una ciencia, que produce una ruptura en un determinado espacio teórico, requiere, para existir, de una reflexión filosófica. Es la filosofía la que debe, mediante una elaboración conceptual capaz de proseguir el campo abierto por la ciencia, evitar que la ruptura producida por la ciencia sea “neutralizada” por el mismo campo ideológico del que surge. Es decir que es la filosofía la que debe sostener la diferencia de lo científico respecto a lo ideológico, la que

debe retrazar esa diferencia, vaciando el lugar de las respuestas ideológicas que sin cesar buscan cerrar ese espacio, ocupándolo.

De esto se deduce que las “ausencias”, las “invisibilidades” de la teoría no pueden ser leídas como un defecto en la visión subjetiva, sino que es necesario reconducir el problema de lo “visible” y lo “invisible”, de lo “presente” y lo “ausente” a la estructura específica de la problemática teórica que la sostiene

El campo de la problemática es el que define y estructura lo invisible como lo excluido definido, excluido del campo de la visibilidad y definido como excluido, por la existencia y estructura propia del campo de la problemática (...) Así ocurre con el oxígeno en la teoría de la química flogística, o con la plusvalía y la definición del “valor del trabajo” en la economía clásica. Estos nuevos objetos y problemas son necesariamente invisibles en el campo de la teoría existente, porque no son objetos de esa teoría, porque son sus objetos prohibidos (...) Son invisibles porque son rechazados por derecho, relegados fuera del campo de lo visible, y por eso su presencia fugitiva en el campo, cuando ocurre (en circunstancias sintomáticas muy particulares), pasa inadvertida, se convierte literalmente en una ausencia imperceptible, puesto que toda la función del campo consiste en no verlos, en impedir su visión. (Althusser, 2010: 31).

Es necesario asumir, por tanto, que las invisibilidades de una teoría no pueden ser pensadas como *exteriores* al campo de lo visible. Como señala Althusser, lo invisible es constitutivo de lo visible y no lo exterior a lo visible. Lo invisible no es lo que se encuentra fuera de lo visible, “en las tinieblas exteriores de la exclusión, sino las *tinieblas interiores de la exclusión*, interiores a lo visible mismo, puesto que es definida por la estructura de lo visible” (2010: 31). La insistencia de Althusser en la inmanencia de lo invisible en lo visible tiene por objetivo evitar “una falsa idea” sobre la naturaleza o estatuto del campo teórico, una concepción empirista según la cual el campo teórico “es un espacio limitado por otro espacio fuera de él” (Althusser, 2010: 32). Por el contrario, el límite, lo excluido, es interno. En palabras de Althusser

Este otro espacio está también en el primero, que lo contiene como su propia denegación; este otro espacio es el primer espacio en persona, que no se define sino por la denegación de lo que excluye dentro de sus propios límites. Es lo mismo que decir que representa para él solamente límites *internos* y que lleva su exterior dentro de sí mismo. La paradoja del campo teórico consiste así en ser, si queremos salvar la metáfora espacial, un espacio *infinito* porque es *definido*, o sea, sin límites, sin fronteras *exteriores* que lo separen de nada, justamente porque está definido y limitado dentro de sí al llevar en sí la finitud de su definición, la cual, excluyendo lo que él no es, hace de él lo que es. Su definición (operación científica por excelencia) es lo que entonces lo hace, a la vez, infinito en su género y marcado dentro de sí, en todas sus determinaciones, por aquello que su propia definición excluye de él *en él mismo* (Althusser, 2010: 32).

La teoría de la lectura sintomal que Althusser lee en Marx y Freud apunta a captar precisamente el *exceso inmanente* que afecta a toda estructura, lo que Badiou llamará “lo excluido específico, la falta pertinente, es decir: la determinación o ‘estructuralidad’ de la estructura” (2013: 133). En ese sentido, toda su reflexión sobre la lectura y la ruptura epistemológica sugiere que el “acontecimiento”, el exceso en la estructura reclama la posición de un sujeto capaz de leerlo y, sobre todo, de continuarlo. Un sujeto que, como hemos señalado, no preexiste a esa operación, sino que se constituye en esa intervención, sin la cual el cambio de terreno es impensable.

En ese sentido, la conceptualización sobre la lectura sintomal nos obliga a pensar de manera totalmente nueva la relación de la ciencia con la ideología. Sí, como sugiere esta dialéctica de ausencias y presencias, de visibilidades e invisibilidades, “lo otro” de la ciencia, su “impensado” no es *externo* a ella, como si tuviéramos de un lado “la verdad” y del otro “el error”, sino *interior* al campo teórico, es necesario asumir que es la atención sin descanso a ese no-saber, a esos “lapsus” o discontinuidades en el discurso lo que define a una práctica teórica crítica: “una ciencia progresa y vive solo de saber escuchar lo que en ella suena a hueco” (Althusser, 2010: 35).

Es por ello que la ciencia marxista de la historia no tiene garantizado su derecho a la existencia. La discontinuidad que Marx produce en el campo de las ideologías de la historia implica, para Althusser, un “punto de no retorno” solo en la medida en que *el corte sea continuado*. Y es aquí donde interviene la filosofía. La necesidad de elaborar una autorreflexión crítica inmanente sobre la práctica teórica y sus condiciones de producción constituye, para Althusser, una de las tareas centrales de la filosofía marxista que, en tanto filosofía, no puede concebirse por lo demás ni como un “Saber Absoluto”, -es decir, como la Verdad de las Ciencias-, ni como Verdad de la política. Es interesante notar que, contrariamente a la imagen difundida de su obra temprana como torpemente cientificista, Althusser encuentra el concepto central de la dialéctica materialista (el concepto de “sobredeterminación”) en ciertos pasajes de la obra teórica de Marx y en la práctica política de la lucha de clases popular (articulada en el pensamiento de Lenin y Mao): “Partiremos de las prácticas en las que podemos encontrar en acción la dialéctica marxista en persona: la práctica teórica (A) y la práctica política (B) marxistas” (Althusser: 1968: 142). Esta indicación es sumamente importante porque muestra, por un lado, que la filosofía depende de prácticas “no filosóficas” y, al mismo tiempo, subraya la necesidad de tematizar el anudamiento específico entre filosofía, ciencia y política, evitando cualquier ilusión de sutura o identificación entre las prácticas. En eso consiste

la importancia de la afirmación althusseriana de “la primacía de las prácticas sobre la teoría”, que apunta precisamente a pensar la filosofía bajo la dependencia de sus condiciones prácticas. Ahora bien, en este entrelazamiento de prácticas diversas ¿cómo actúa la filosofía?

La noción de lectura de síntomas resulta muy sugerente para captar el modo en que Althusser piensa la práctica filosófica, en la medida en que hace de la filosofía no una teoría ya constituida sino una *intervención* en un campo conflictual siempre-ya ocupado. En este punto, la noción de lectura sintomal anticipa la definición de la filosofía como “intervención” que poco tiempo después Althusser elaborará sucesivamente en el “Curso de filosofía para científicos” y en “Lenin y la filosofía”. La noción de intervención, que evoca el estatuto *polémico* de la práctica filosófica, es asimismo fundamental para entender la crítica althusseriana del humanismo y de las filosofías de la conciencia. ¿Qué queremos decir con esto? Que el antihumanismo teórico, la definición del hombre no como origen y causa de sí, sino como efecto de la ideología, esto es, como sujeto sujetado, no debe ser concebido como una definición exhaustiva con respecto al sujeto, sino que merece ser leída precisamente como una intervención *en* el conflicto. Se trata, para recuperar otra figura central de la filosofía althusseriana, de “torcer el bastón” en una dirección contraria a su curvatura dominante, entendiendo por ello la necesidad de afirmar el carácter dependiente del sujeto como única condición hacia la pregunta materialista por su “surgimiento”.

En ese sentido, para comprender la crítica althusseriana de la noción de sujeto, es de suma importancia captar cómo concibe Althusser la crítica filosófica. En relación a este punto, podemos afirmar que para la crítica materialista no se trata de renunciar a las nociones filosóficas heredadas de “sujeto”, “contradicción”, “dialéctica”, “totalidad”, puesto que en Althusser dichas nociones resultan indispensables para conmovir la herencia idealista de la que forman parte. Es por ello que la posición materialista en filosofía tiene poco que ver, en Althusser, con una crítica “externa” de la tradición filosófica occidental; antes bien, se trata de un trabajo al interior de la conceptualidad heredada, esto es, de la necesidad de *leer* de otro modo, aludiendo con ello a un modo de habitar una constelación teórica donde, mediante una serie de desplazamientos, los

conceptos son vueltos contra sí⁹. Este procedimiento crítico Althusser lo llamo “estrategia filosófica”, y lo aprendió leyendo a Spinoza

¡Pero Spinoza empezaba por Dios! Empezaba por Dios, y en el fondo (lo creo, como toda la tradición de sus peores enemigos) era ateo (como Da Costa y tantos otros Judíos portugueses de su tiempo). Suprema estrategia; empezaba por cercar la suprema plaza fuerte de su adversario y así no sospechoso de ser un adversario declarado, y redistribuía esa fortaleza teórica, dándole completamente la vuelta, del mismo modo en que se da la vuelta a los cañones dirigiéndolos contra el ocupante (Althusser, 1985: 138).

De este modo, las nociones de “lectura sintomal”, de “intervención” sugieren que ese campo conflictual que *es* la filosofía no puede pensarse bajo la imagen dicotómica de una oposición simple y externa entre “sistemas” –materialismo e idealismo–, donde cada tendencia en filosofía existe en su propio campo, en sus propias condiciones de existencia, hasta que un día se encuentran y se enfrentan. Althusser subraya, por el contrario, las formas de *contaminación*, de sobredeterminación de unos lenguajes por otros, poniendo de relieve que la filosofía materialista no existe nunca en su pureza, sino que alude siempre a una práctica en permanente tensión con su otro, en este caso el idealismo. Así, toda filosofía debe realizar el rodeo de otras filosofías para definirse y captarse a sí misma en su diferencia. De acuerdo con esto, el materialismo debe ir a buscar lo que es exterior al idealismo dentro de él. ¿Acaso Marx, con ayuda de Althusser, no arrebató la categoría materialista fundamental de “proceso sin sujeto” del seno del idealismo hegeliano? (Gosgharian, 2017: 21).

1.3: Spinoza, Hegel y Marx: la dialéctica en cuestión.

Es este rechazo de toda concepción de la filosofía como un Saber Absoluto lo que está detrás de la necesidad, subrayada por Althusser, de recusar la categoría idealista de Sujeto para pensar el conocimiento y la historia. Ahora bien ¿cuál es la especificidad de la filosofía marxista? De otro modo ¿en qué consiste la diferencia de la dialéctica de Marx respecto a la dialéctica hegeliana? Es aquí donde debemos detenernos en la noción althusseriana de “proceso sin sujeto ni fin(es)”. Este concepto constituye, según Althusser, la principal herencia de Marx respecto a Hegel.

⁹ Este modo de entender la posición en materialista en filosofía deja ver una profunda afinidad entre Althusser y la deconstrucción derridiana. Para un análisis del vínculo entre Althusser y Derrida a propósito del problema de la lectura y el conocimiento, ver (Collazo, 2017).

En efecto, “Marx se hallaba próximo a Hegel”, concede Althusser, pero por razones diversas a las enunciadas. Su afinidad no tiene que ver con la famosa “inversión” materialista de la dialéctica por parte de Marx, sino con la posición crítica de Hegel respecto a los presupuestos teóricos de la filosofía burguesa clásica: “Para decirlo en una palabra, Marx se hallaba próximo a Hegel por la insistencia de éste en recusar toda filosofía del Origen y del Sujeto (2008: 225). La afinidad de Hegel con Marx y –como veremos- con Spinoza, reside en la recusación de la concepción subjetivista trascendental de la verdad y del conocimiento.

Hegel, nos dice Althusser, desplaza toda figura del Origen para pensar el conocimiento y la historia. Esa *tachadura* de todo Origen (“el Ser es la Nada”), que Althusser lee en la *Lógica* de Hegel, tiene por objeto subrayar la imposibilidad de asentar el proceso de conocimiento en una realidad primera (en un Sujeto) que sería su fundamento.¹⁰ La singularidad de la dialéctica consiste precisamente en rechazar toda tentativa susceptible de subordinar la verdad filosófica, que para Hegel y Marx es resultado de un proceso y no un a priori, a una garantía formal. La ilusión de un Origen, de un Sujeto trascendental como fundamento del conocimiento que garantizaría su verdad, condición de toda “teoría del conocimiento”, no tiene lugar en la dialéctica.

Ello significa, dice Althusser, que en Hegel la historia es concebida como un proceso dialéctico sin sujeto: “esta categoría de *proceso sin sujeto*, que, desde luego, hay que arrancar a la teleología hegeliana, representa, sin duda, la principal deuda teórica que ata a Marx con Hegel” (1974a: 76). Sin embargo, Hegel no hizo justicia a esta exigencia. Porque si bien la dialéctica hegeliana recusa todo Origen, esa misma dialéctica lo proyecta en el “Fin” de un *Telos* que hace, a su vez, de su proceso un Origen, un Sujeto: el Fin está ya dado en el Origen. Entonces, no hay Origen asignable en Hegel, pero ello es así porque el proceso en su conjunto es en sí mismo su propio Origen. No hay Sujeto en Hegel, pero ello es así porque el devenir-Sujeto de la sustancia, como proceso consumado de negación de la negación, es el Sujeto del proceso mismo (Althusser, 2008: 227).

Hegel restablece la problemática del Origen en la noción de “negación de la negación”, que constituye para Althusser la estructura teleológica de la dialéctica

¹⁰ “El comienzo de la *Lógica* es la teoría de la naturaleza no originaria del origen. La *Lógica* de Hegel es el origen afirmado-negado, primera formulación de un concepto que Derrida ha introducido en la reflexión filosófica, la *tachadura*” (Althusser, 1974a: 78).

hegeliana¹¹. De modo tal que, en última instancia, hay un Sujeto en Hegel, y ese Sujeto es la teleología misma. Es por ello que Althusser apelará a Spinoza para desarrollar las categorías filosóficas acordes a la ruptura marxiana: “hemos dado el rodeo por Spinoza para ver un poco más claro en la filosofía de Marx” (2008: 195). A diferencia de la sustancia hegeliana, la sustancia spinozista, en la medida en que no deviene sujeto, despeja la vía inmanente para una dialéctica capaz de pensar el conocimiento y la historia pero sin reintroducir las nociones ideológicas de Origen, Fin, Trascendencia

Spinoza, por su parte, comienza por Dios, pero para negarlo como Ser (Sujeto) en la universalidad de su única potencia infinita (Deus = Natura). Mediante lo cual Spinoza, como Hegel, rechaza toda tesis de Origen, de Trascendencia, de Mundo del Más Allá, aunque se halle disfrazada en la interioridad absoluta de la esencia. Pero con esta diferencia (porque la negación spinozista no es la negación hegeliana) de que en el vacío del Ser hegeliano se medita, por negación de la negación, la dialéctica de un Telos (Telos = Fin), que llega en la historia a sus Fines: los del Espíritu, subjetivo, objetivo y absoluto (...) El haber “comenzado por Dios” (y no por el ser vacío) protege para siempre a Spinoza de todo Fin, que incluso cuando ha “desbrozado su vía” en la inmanencia, es todavía figura y tesis de Trascendencia. El rodeo por Spinoza nos descubría así por diferencia una radicalidad de la que carece de Hegel. En la negación de la negación, en la *Aufhebung*, él nos permitía descubrir el Fin: forma y lugar privilegiados de la “mistificación” de la dialéctica hegeliana (Althusser, 2008: 195).

Asimismo, al igual que Marx, Spinoza cuestiona, dice Althusser, la problemática idealista trascendental de “las condiciones de posibilidad a priori” del conocimiento al afirmar que “lo verdadero se indica a sí mismo”, no como adecuación a una Presencia o Norma trascendente a la que debería corresponder, sino como producto de un proceso de conocimiento que se manifiesta en su *producción* misma, y cuyo resultado arroja un objeto de conocimiento que es irreducible al objeto real. De este modo, en contra del empirismo latente del idealismo hegeliano, Spinoza afirma que el objeto del conocimiento es diferente del objeto real.

La posición materialista de Spinoza (y de Marx) reside precisamente en la deconstrucción de la pulsión identitaria de la dialéctica hegeliana, esto es, en desplazar las nociones de Sujeto, Origen y Fin para pensar el conocimiento y la historia, y con ellas, toda posibilidad de una correspondencia del sujeto con el objeto, del proceso de conocimiento con el proceso real. Esto significa que el criterio de verdad del

¹¹ “Aquello que estropea irremediabilmente la concepción hegeliana de la historia, como proceso dialéctico, es su concepción teleológica de la dialéctica, inscrita en las mismas estructuras de la dialéctica hegeliana en un punto en extremo preciso: la *Aufhebung* (superación-que-conserva-lo-superado-como-superado-asumido), expresada inmediatamente en la categoría de negación de la negación” (Althusser, 1974a: 73).

conocimiento no existe fuera de la práctica teórica, ya sea en los hechos dados, ya sea en un Sujeto trascendental. No hay criterio alguno que nos garantice la validez del conocimiento: es la práctica (teórica) la que decide. Esta posición spinozista “no carece de afinidad con ‘el criterio de la práctica’, tesis mayor de la filosofía marxista: porque este ‘criterio’ marxista no es exterior sino interior a la práctica, y esta práctica es un proceso” (Althusser, 2008: 197).

En efecto, Althusser sostiene que en la *Introducción a la crítica de la economía política de 1857*, que constituye a sus ojos el esbozo de la dialéctica materialista, “Marx combate a Hegel a través de Spinoza” (2008: 232). Releyendo ese texto, destaca que en Marx el proceso de conocimiento no es, como en Hegel, la producción de lo real, sino su conocimiento. El “error” de Hegel consiste, según Marx, en esa identificación, por la cual el pensamiento, lejos de apropiarse de lo concreto-real, aparece como la producción de lo concreto-real mismo. Al mismo tiempo, contra el empirismo, Marx sostiene que el proceso de conocimiento, el pasaje de lo abstracto a lo concreto, se da “en el pensamiento”, es decir, no se deduce del objeto real, no es su expresión ni está contenido en su interioridad: el conocimiento es una práctica que tiene lugar *en* el pensamiento. Es por eso que cuando leemos en Marx que “el método científico correcto” consiste en partir de lo abstracto para producir lo concreto, no debemos confundirnos y pensar que lo abstracto designaría la teoría misma, mientras que lo concreto designaría lo real.

En esa confusión han caído, según Althusser, las distintas interpretaciones “historicistas” del marxismo que leyeron, cada una a su modo, la especificidad de la dialéctica materialista como la afirmación de “un concreto real” frente a las “abstracciones” del concepto. Althusser constata allí una paradoja: al pretender ser “concreta”, esta concepción pretende ser “verdadera”, es decir que pretende ser conocimiento, pero ha comenzado por negar la realidad de la práctica que produce, precisamente, conocimiento. Es por ello que, para Althusser, la insistencia compulsiva en “la práctica, la realidad viva, lo concreto” esconde, bajo una pretensión “materialista”, un deseo inmediateista de transparencia que no dice su nombre. Por el contrario, la tesis fundamental del materialismo consiste en la no identidad entre lo real y su concepto. Esto quiere decir que el pasaje de lo abstracto a lo concreto, de lo general a lo particular, es

interior al proceso de conocimiento, conocimiento que concierne, sin dudas, al concreto real, pero ese concreto real subsiste tanto antes como después, externo al pensamiento¹².

Si no se respeta esta no identidad entre el objeto real y el objeto de conocimiento, escribe Althusser

Se cae necesariamente ya sea en el idealismo especulativo, ya sea en el idealismo empirista. En el idealismo especulativo, si se confunde junto con Hegel el pensamiento y lo real reduciendo lo real al pensamiento, ‘concibiendo lo real como producto del pensamiento’; en el idealismo empirista, si se confunde el pensamiento con lo real, reduciendo el pensamiento de lo real a lo real mismo. En los dos casos esta doble reducción consiste en proyectar y realizar un elemento en el otro: en pensar la diferencia entre lo real y su pensamiento como una diferencia que ya sea interior al pensamiento mismo (idealismo especulativo), ya sea interior a lo real mismo (idealismo empirista) (Althusser, 2010: 97; énfasis del autor).

Como vemos, para Althusser el idealismo es efectivamente un teoricismo que identifica la génesis del concepto con el proceso de producción de lo real. Pero la inversión de este esquema, esto es, la génesis del concepto por lo real no nos arroja en el materialismo, sino en el empirismo, que, como sostiene Althusser, no es sino la otra cara del idealismo.

El hacer estallar la indistinción empirista-idealista es el punto de partida para una filosofía materialista, la cual subraya que es necesario evitar que el concepto *sea* la realidad, es decir, que la realidad sea producto del concepto, y que la realidad contenga, en sí misma, su propio concepto. El rechazo de esta indistinción idealista-empirista asume la forma, en Althusser, de una problematización de “la escena especular dual” que concibe al conocimiento como el acto de una conciencia que tiene frente a sí la materia del mundo como su otro especular.

Esa relación especular del Sujeto y el Objeto, entendido éste último como el reflejo del Sujeto, estructura según Althusser, las categorías de la epistemología idealista. La problematización de toda relación identitaria entre el sujeto y el objeto, entre objeto real y el objeto de conocimiento constituye uno de los principales blancos del filósofo

¹² “El proceso que produce lo concreto-de-pensamiento se desarrolla por entero en la práctica teórica: concierne, sin duda, al concreto-real, pero ese concreto-real ‘subsiste, antes como después, en su independencia, externo al pensamiento’ (Marx), sin que pueda jamás ser confundido con ese otro ‘concreto’ que es el conocimiento” (Althusser, 1968: 153).

francés. Esto se debe a que Althusser sostiene que el pecado idealista-empirista por excelencia es precisamente la ilusión de una correspondencia entre lo real y su concepto¹³.

De modo tal que cuando Marx afirma que el proceso de producción de conocimiento ocurre “en el pensamiento”, no cae en un idealismo del Sujeto, de la conciencia o el pensamiento, ya que el pensamiento no es, en Marx, la facultad de un sujeto trascendental o de una conciencia absoluta a quien el mundo haría frente como materia, sino que asume una condición *procesual*. En Marx, la práctica teórica se desarrolla como un *proceso* bajo *relaciones* heterogéneas en su ritmo y eficacia, es decir, como una práctica *inmanente* a otras prácticas. Este pensamiento, escribe Althusser

Es el sistema históricamente constituido de un *aparato de pensamiento*, basado y articulado en la realidad natural y social. Este pensamiento es definido por el sistema de las condiciones reales que hacen de él, si puedo arriesgar esta fórmula, un *modo de producción* determinado de conocimientos. Como tal, este pensamiento está constituido por una estructura que combina (Verbindung) el tipo de objeto (materia prima) sobre el cual trabaja, los medios de producción teórica de que dispone (su teoría, su método y su técnica, experimental u otra) y las relaciones históricas (al mismo tiempo teóricas, ideológicas y sociales) en las que produce (Althusser, 2010: 47; énfasis del autor).

La definición del conocimiento como un “aparato articulado en la realidad natural y social” tiene por función destituir toda idea de jerarquía del pensamiento sobre las prácticas no teóricas: en Marx la práctica teórica se encuentra desde siempre afectada por relaciones políticas, económicas e ideológicas, que le proporcionan directa o indirectamente lo esencial de su “materia prima”.

Asimismo, la tematización de esas determinaciones no teóricas es central para Althusser, puesto que es su atención singular aquello que permite que la práctica teórica no permanezca ciega a sus condiciones de producción. Esa (auto)reflexión filosófica del conocimiento sobre aquello que lo determina es el único modo de evitar que la teoría marxista devenga en ideología o en mera técnica al servicio de imperativos sociales y políticos externos. La intervención filosófica tiene la función de impedir, mediante una elaboración conceptual capaz de proseguir el campo abierto por la ciencia de la historia, que los procesos de conocimiento se detengan en conceptos fijos, en formulas establecidas.

¹³ Escribe Althusser: “Esta ilusión especulativa, ya denunciada por Feuerbach, consiste en la identificación del pensamiento y del ser, del proceso de pensamiento y del proceso del ser, del concreto de pensamiento y del concreto real. Éste es el pecado especulativo por excelencia: el pecado de abstracción que invierte el orden de las cosas, y considera el proceso de autogénesis del concepto (abstracto) como el proceso de autogénesis de lo real (concreto)” (1968: 156).

Cabe destacar, en ese sentido, que la práctica teórica marxista no solo está desde siempre afectada por prácticas no-teóricas, sino que esas determinaciones, que ponen en marcha “la actividad del pensamiento”, no son eliminables por el conocimiento. Esta dimensión es importante para comprender la relación de la ciencia con la ideología en la perspectiva althusseriana. El conocimiento no es la “superación de” la ideología, sino su crítica. El materialismo se distingue del idealismo y de todo racionalismo estrecho precisamente en la afirmación de que el conocimiento no disipa la efectividad de las representaciones ideológicas, sino que nos permite comprender su mecanismo.

Este aspecto resulta central no solo para comprender que la noción althusseriana de ciencia es ajena a todo racionalismo estrecho, sino también y sobre todo, que la consideración del sujeto como una noción ideológica no puede ser entendida como su exclusión del campo de los problemas teóricos, como si se tratara de un “error” que habríamos superado. La crítica althusseriana de la categoría idealista de Sujeto no implica, como insisteremos a lo largo de nuestra exposición, su reemplazo por otra noción, sino que puede ser leída, como señala Balibar, como una redefinición de lo que entendemos por sujeto.

1.4: La ciencia es ciencia de la ideología.

Como señalamos, el conocimiento trabaja, siempre, no sobre hechos puros, - sino sobre determinadas representaciones ideológicas sobre lo real histórico elaboradas por las ideologías teóricas existentes. Althusser ilustra las condiciones de ese proceso transformación mediante la distinción de “tres generalidades”. En el proceso de conocimiento tal como Marx lo concibe intervienen, dice Althusser: 1) materiales ideológicos; 2) instrumentos teóricos o abstracciones científicas y por último, 3) lo concreto de pensamiento. Ahora bien, la relación entre las intuiciones o representaciones ideológicas (Generalidad I) y lo concreto de pensamiento (Generalidad III) no es una relación de superación, ni de continuidad, sino una relación de transformación, transformación de materiales ideológicos en conceptos.

En relación al vínculo entre conocimiento e ideología, Althusser se apoya también en Spinoza, más precisamente, en la conceptualización del proceso de conocimiento articulado en los “tres géneros de conocimiento”. En efecto, como el mismo Althusser reconocerá en diversos textos, detrás de las generalidades mentadas en *Pour Marx* se encuentran los “tres géneros de conocimiento” de Spinoza: lo vivido, las nociones

comunes y, por último, el conocimiento del tercer género. En el autor del *Tratado teológico político*, dice Althusser, encontramos la primera crítica al concepto “ideológico de ideología”, donde la ideología no es considerada como un simple error o un problema que atañe al saber, sino que designa una “relación imaginaria fundada en la relación de los hombres con el mundo” (Althusser, 2008: 196). Esta realidad de la ideología, en tanto “relación imaginaria” que estructura la relación del hombre con el mundo, dice Althusser, es lo que pone en juego el primer género de conocimiento, es decir que el primer género nos ofrece “algo muy distinto de un ‘conocimiento’, en realidad el mundo material de los hombres tal como ellos lo *viven*” (Althusser, 2008: 196).

La ideología no es, de este modo, una ilusión que ocultaría “la realidad”, sino que *es* la realidad tal y como los hombres la perciben bajo la materialidad de lo imaginario. Por consiguiente, la producción de ideas adecuadas, el pasaje de lo “vivido” al segundo y tercer género de conocimiento, no debe ser pensado como una “liberación” de lo imaginario, sino como su transformación. Al afirmar que el conocimiento designa un proceso de transformación de determinadas formaciones ideológicas y no una superación de *la* ideología, se vuelve imposible toda idea de una ruptura completa entre la ciencia y la ideología. Si bien Althusser sostiene la distinción entre ciencia e ideología, distinción sin la cual la idea misma de conocimiento crítico sería imposible, afirma que tal relación debe ser pensada por fuera de la escena racionalista-evolucionista que coloca el problema en términos de “verdad” y “error”, cuya teleología subyacente nos permite pensar una superación de la ideología por la ciencia. En palabras de Althusser

La distinción teóricamente esencial y prácticamente decisiva entre la ciencia y la ideología, tiene razones para defenderse de las tentaciones dogmáticas o científicas que la amenazan directamente, puesto que debemos aprender, en este trabajo de investigación y de conceptualización, a no usar esta distinción de manera que restaure la ideología de la filosofía de las Luces, sino que, por el contrario debemos aprender a tratar la ideología, la que, por ejemplo, constituye la prehistoria de una ciencia, como una historia real que posee sus leyes propias y como la prehistoria real cuya confrontación real con otras prácticas técnicas y otras adquisiciones ideológicas o científicas ha podido producir, en una coyuntura teórica específica, *el advenimiento de una ciencia no como su fin, sino como su sorpresa* (Althusser, 2010: 52).

La ciencia marxista solo puede ser concebida, por tanto, como “ciencia de la ideología” (Althusser, 2010: 52). Podemos percibir ya desde aquí que la ideología es, en Althusser, un elemento del que no podemos nunca “liberarnos” del todo, en tanto designa una condición interna del pensamiento y de la existencia humana. Es por ello que debemos entender el concepto althusseriano de ciencia no como un lugar seguro al que

habríamos llegado, sino como una práctica teórica que carece de garantías, en la medida en que para existir debe producir una y otra vez la distancia con las conceptualizaciones ideológicas existentes. En ese sentido, Althusser piensa la temporalidad del corte inaugurado por la teoría de Marx no como un acontecimiento puntual, sino como un “corte continuado” (Althusser, 2008: 129). Las nociones de “retroactividad”, de “corte continuado”, que Althusser moviliza para pensar la temporalidad específica del proceso de producción de conocimientos, recusan de plano toda representación “evolucionista” para pensar las relaciones entre la ciencia y la ideología.

A partir de lo expuesto, sostenemos que la reflexión althusseriana sobre la relación entre filosofía, ciencia y la ideología es una lección no sobre la “omnipotencia de las ideas”, como suelen repetir sus detractores, sino una lección materialista a la vez sobre la necesidad y sobre la fragilidad de la teoría. La noción central de corte continuado alude precisamente al hecho de que la teoría no es sino una intervención destinada a “desaparecer en la producción de sus propios efectos” (Althusser, 2008: 237). Es decir que la ruptura teórica producida por el surgimiento de una ciencia nueva, no es más que un corte que se propone para ser anulado, ya que una vez producido “se incorpora a lo real de pleno derecho y desaparece en él”. En cierto modo, ese ha sido el destino de las rupturas teóricas producidas por Marx y por Freud, el de ser “digeridas” o “neutralizadas” por el mismo campo ideológico del que surgen (el humanismo, la psicología). De allí la insistencia de Althusser en que “únicamente la producción de nuevos conocimientos mantiene vivos los antiguos”, y para ello es necesario una reflexión filosófica materialista capaz de intervenir y distinguir, en la ciencia, lo que en ella es conocimiento de lo que es mistificación.

La relación de la filosofía con las ciencias es uno de los aspectos centrales de la reflexión althusseriana sobre la historia como proceso de reproducción-transformación. A lo largo de nuestra exposición hemos mostrado que la necesidad de pensar las prácticas en su especificidad, sin resolver la una en la otra está ya presente en los textos tempranos de Althusser abocados a definir la singularidad de la dialéctica materialista. La primacía de las prácticas sobre la teoría apunta precisamente a pensar la filosofía bajo la dependencia de los procesos prácticos de las ciencias y de la política. Unos pocos años después, en el “Curso de filosofía para científicos” y en “Lenin y la filosofía”, Althusser avanzará una serie de proposiciones destinadas a precisar la función de la filosofía. La primera es que la filosofía no es una ciencia. La filosofía no tiene objeto (en el sentido en que una ciencia tiene un objeto propio), sino que tiene, por el contrario, *un campo de*

intervención, que concierne a la vez a las ciencias y a la política. Lejos de encontrarse por encima de ellas, la filosofía depende enteramente de esas “condiciones” externas. Esta relación de inmanencia entre la filosofía y sus condiciones prácticas implica que la filosofía siempre está, dice Althusser siguiendo a Hegel, “en retardo” respecto a las novedades producidas en los procesos científicos y políticos: “La filosofía -y esto es lo que anticipa Althusser, escribe Badiou- enuncia, o declara, que hay verdades, pero solo puede hacerlo bajo la condición de que las haya” (Badiou, 2008: 78).

Como hemos señalado, una de las apuestas centrales del filósofo francés a la hora de pensar la reproducción-transformación consiste en subrayar la necesidad de que la filosofía no permanezca inmune a los efectos producidos por los grandes descubrimientos científicos de Marx y de Freud. La tarea de la filosofía consiste precisamente en elaborar conceptos capaces de captar lo que en esas prácticas (teóricas y no teóricas) designa un “exceso” en relación al saber ideológico dominante. Pero ese exceso solo se convierte en ocasión de una transformación solo si la intervención de un sujeto lo hace legible. Y esto vale tanto para el dominio teórico como para el terreno político. En efecto, que el sujeto filosófico no preexiste a esa operación de intervención es algo que Althusser afirma en “Lenin y la filosofía”. Allí, al referirse nuevamente al vínculo central de la filosofía con la ciencia, Althusser sostiene que el sujeto filosófico es concebido como la *nada* de un *acto*, es decir, como el *vacío una distancia tomada* (Althusser, 2008: 141). El sujeto no es más que una intervención, un acto que “traza una línea de demarcación” en el interior del dominio teórico entre lo científico y lo ideológico.

Y en ese cruce entre filosofía, ciencia e ideología, como hemos intentado mostrar, se abre la posibilidad de pensar otra noción de sujeto. Si bien Althusser no ofrece una teoría completa y positiva del sujeto, sus reflexiones sobre la “lectura sintomal”, sobre “el cambio de terreno”, y, como veremos en lo que sigue, su interpretación de las condiciones de la ruptura revolucionaria a partir de los textos de Lenin y Mao, así como su reflexión sobre el vínculo entre ideología, inconsciente y subjetividad reclaman la necesidad de pensar de un modo articulado el problema de la reproducción-transformación y el problema de la subjetividad. De allí se deriva la necesidad de elaborar una práctica filosófica que no bloquee, como es el caso de las filosofías idealistas-humanistas, el desarrollo del conocimiento científico abierto por el surgimiento de esas dos “ciencias conflictivas”, sino que sea capaz de producir nuevos conocimientos científicos. Como veremos a continuación, las filosofías del Sujeto son “ideológicas” precisamente porque lejos de abrir nuevas vías para un correcto planteamiento de los

problemas teóricos y políticos, “traban” y hacen retroceder al conocimiento más acá de los descubrimientos de Marx y de Freud.

Capítulo 2: La querella del humanismo: la historia y los fines del Hombre

2.1: ¿Hay más de un Marx? Consideraciones sobre el vínculo entre historia y sujeto en el pensamiento de Marx.

Cabe ahora concentrarnos en la crítica althusseriana del humanismo en tanto teoría ideológica de la historia, esto es, en la crítica a la concepción marxista-humanista del Hombre como “sujeto *de* la historia”. Esa crítica del humanismo marxista pone en acto la lectura sintomal, toda vez que de lo que se trata es de “leer a Marx contra Marx”. En efecto, Althusser sostiene que Marx no pudo escribir *El capital* sino a condición de una crítica radical del humanismo teórico feuerbachiano, que le sirvió de fundamento teórico durante los años de juventud (1840-1845). El humanismo teórico del joven Marx se estructura en torno a los conceptos de “esencia humana” y “alienación”. Así, Althusser sostiene que en “las Obras de juventud” (los *Manuscritos de 1844*, la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, *La cuestión judía*, etc) la historia es comprendida por Marx como un proceso de *alienación* cuyo sujeto es el Hombre como “ser genérico”.

El lugar de Feuerbach en esta genealogía crítica del concepto de hombre es central, puesto que allí encontramos, dirá Althusser, la síntesis más acabada de la problemática humanista. En Feuerbach, la esencia del hombre es el principio central de su filosofía. El hombre es, para Feuerbach, la medida de todas las cosas

No hay nada en su mundo que no sea para él: o mas bien nada en su mundo que no sea él, porque todos los objetos de su mundo son sus objetos únicamente en la medida en que son la realización y la proyección de su esencia. Los objetos de su percepción no son sino su modo de percibirlos, los objetos de su pensamiento su modo de pensarlos, los de su afección tan solo su modo de ser afectado. Todos sus objetos son esenciales en la medida en que lo que ellos le dan es siempre tan solo su propia esencia, proyectada en ellos. El hombre es así Sujeto y sus atributos esenciales, objetivados bajo la forma de objetos, siempre le reenvían únicamente a su propia esencia. El hombre está siempre en el hombre, el hombre no sale nunca del hombre, porque —pequeña frase que Marx ha copiado de Feuerbach (...) el mundo es el mundo del hombre y el hombre es el mundo del hombre (Althusser, 2008: 239).

En “La querella del humanismo” (1967), Althusser señala que la antropología feuerbachiana, en la medida en que define el género humano, la esencia específica del hombre por su “conciencia de sí”, no es sino una teología, donde el “Hombre” es otro nombre de Dios, en tanto está dotado de atributos o facultades trascendentales, tales como auto-conciencia, auto-creación, etc. Asimismo, esta ecuación idealista de la esencia humana con la conciencia hace de los objetos del mundo un *reflejo* del Sujeto, una

objetivación de su esencia. Por ello Feuerbach puede decir, con aprobación de Marx, que la noción de género humano no designa más que “la sociedad”, ya que la sociedad no es, en cada una de sus dimensiones, sino la manifestación de la esencia del hombre.

En tanto la objetividad en general —“el mundo” para Feuerbach— debe ser comprendida como una objetivación-exteriorización de sí de la esencia del hombre, no es nada que pueda valer “por sí mismo”, es solo el resultado, el producto de la conciencia. Esto significa, dice Althusser, que la relación del sujeto con el objeto no es posible sino sobre el fondo de una *estructura centrada*, es decir, una relación en la que el centro está constituido por el sujeto, de donde emana un espacio de objetos concéntricos a este centro, objetos objetivantes de la esencia de ese sujeto, que es, por tanto, el sujeto *constituyente*. De este modo, la filosofía de Feuerbach reposa sobre la identidad de esencia entre el sujeto y el objeto, y esta identidad se explica por la omnipotencia de la esencia del hombre que se proyecta en la realización de sí que son sus objetos.

Cabe destacar, asimismo, que esta teoría de la esencia humana, esta primacía teórica de la conciencia estructura la teoría marxista del “trabajo alienado” (Althusser, 1967: 19). En los *Manuscritos*, Marx sostiene que el gran mérito de Hegel es haber concebido el trabajo como “la esencia revelada del hombre”. El trabajo entendido de este modo no designa aun, como en los textos de madurez, a la actividad humana específica mediante la cual los hombres, bajo condiciones materiales de producción específicas, producen los objetos necesarios para su reproducción vital. Lo que Marx piensa bajo la categoría de trabajo es la *objetivación*, la *realización* del hombre.

En el trabajo el hombre *objetiva* su esencia (sus “fuerzas genéricas”) bajo la forma exterior de los productos de su trabajo. En el objeto de su trabajo, el hombre se reconoce a sí mismo en el mundo que él ha creado. Pero, en la esfera de la economía capitalista, esta *realización* del hombre en el trabajo se manifiesta como una *pérdida* del hombre y del objeto. La noción de alienación expresa precisamente esta *inversión* mediante la cual el objeto que produce el trabajo se autonomiza y lo confronta como algo *ajeno*, como un poder *independiente* del productor. Alienación que se prosigue en la propia actividad humana que, al igual que sus productos, se le aparece al hombre como un poder extraño. Así, mediante el concepto de alienación, Marx muestra el proceso por el cual el hombre, al verse enajenado tanto de los productos como de su trabajo mismo, se encuentra, al mismo tiempo, alienado de sí mismo.

A diferencia de Feuerbach, para quien la alienación es un fenómeno que ocurre exclusivamente en el ámbito de la conciencia, para Marx se trata de un fenómeno

histórico-social. Esto quiere decir que lejos de constituir un error cognitivo, la alienación de la conciencia humana se funda en la alienación del trabajo. De allí que la *superación* de la alienación, que constituye el *sentido* y el *Fin* de la historia para el joven Marx, solo será posible a condición de abolir esa condición —el trabajo alienado— que aparece como la causa de la “deshumanización” del hombre.

De ello resulta que la revolución ya no será solamente política, sino “humana”, para restituir al hombre su esencia enajenada en la forma fantástica del dinero y del poder (Althusser, 1968: 187). En ese sentido, no es casual que en los *Manuscritos* Marx defina al comunismo como “apropiación real de la esencia humana por el hombre y para el hombre”). En suma, el comunismo es pensado aquí como ese estado de transparencia en el que al fin el Hombre puede *reapropiarse* de su esencia enajenada en la propiedad, la religión y el Estado, y así realizarse como ser genérico.

Como vemos, la historia no es más que la historia del hombre, de su *realización*, es decir, la historia de su pérdida y su reconquista. De modo tal que es una misma esencia la que se aliena y supera su alienación: la esencia humana

La historia es la enajenación y la producción de la razón en la sinrazón, del hombre verdadero en el hombre enajenado. En los productos enajenados de su trabajo (mercancías, Estado, religión), el hombre realiza sin saberlo su esencia del hombre. *Esta pérdida del hombre, que produce la historia y el hombre, supone una esencia preexistente definida.* Al fin de la historia, este hombre, convertido en objetividad inhumana, no podrá sino volver a tomar en sus manos, como sujeto, su propia esencia enajenada en la propiedad, la religión y el Estado, para llegar a ser un hombre total, un hombre verdadero (Althusser, 1968: 186).

Según Althusser, Marx comienza “a ajustar cuentas con su conciencia filosófica anterior” en *La ideología alemana* (2014). Allí, los conceptos idealistas de conciencia y de esencia humana son sometidos a una crítica radical, y sustituidos por un dispositivo conceptual nuevo, compuesto por las nociones de fuerzas productivas, modo de producción, ideología, división del trabajo, etc.

En efecto, a la hora de establecer las premisas de la concepción materialista de la historia, Marx coloca el problema de la conciencia después de haber considerado la producción de la vida material, la reproducción de la vida y la cooperación de los individuos en las entidades sociales. De modo que la conciencia no aparece como la causa, sino como un efecto del proceso histórico

Solo ahora después de haber considerado cuatro momentos, cuatro aspectos de la relación histórica primaria, comprobamos que el hombre también posee “conciencia”, solo que aun así no se trata de una conciencia “pura”. Desde el principio el “espíritu se ve afligido por la maldición de estar “cargado” de materia, que aquí hace su aparición en la forma de agitadas capas de aire, de sonidos, en suma, de lenguaje (Marx, 2014: 25)

Es preciso interpretar la historia, no de conformidad con la propia conciencia de la historia, es decir, a partir de aquello que los hombres dicen o se representan, sino de acuerdo con la “base real”. La noción de base real, que otros textos designarán con el término de “relaciones de producción”, está constituida aquí por “los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida” (Marx, 2014: 16).

La concepción materialista de la historia parte, de este modo, de los individuos empíricos que viven en condiciones materiales socio-históricas, y que producen, por la puesta en obra de sus “fuerzas productivas”, en “relaciones de comercio mutuo” aquello que pueda satisfacer sus necesidades vitales. El objeto de la ciencia marxista de la historia no es entonces, para el Marx de *La ideología alemana*, la “esencia humana”, el hombre definido por su conciencia de sí, sino el “hombre real”, “el individuo viviente” que actúa bajo condiciones de producción determinadas.

Estos hombres actuantes son la presuposición “primera” de la nueva concepción de la historia, son los “sujetos originarios” de una historia que es “su producción” misma. Esto implica, para Althusser, que la pregunta por la historia sigue estando subordinada, en Marx, a una pregunta por el hombre. Es cierto que ya no se trata de la idea abstracta e idealista del Hombre como esencia o género, son los individuos, los “productores”, quienes aparece ahora como los sujetos de la historia. Pero, aún así, la historia sigue siendo un *proceso con sujeto*.

En otras palabras, la noción de individuo real es antes una continuación que una ruptura con la problemática humanista. Y esto se debe, dice Althusser, a que la categoría de individuo no es un problema para Marx sino la solución misma. Antes que constituir un objeto problemático a dilucidar, el individuo es la evidencia de la que hay que partir. De ello resulta que el idealismo, la teleología, la idea misma del hombre-sujeto como principio de legibilidad de la historia, continúa estructurando la teoría de Marx.

2.2: Primacía de la lucha de clases sobre las clases en sí mismas: la historia como proceso sin Sujeto ni fines.

Althusser sugiere que esta teoría humanista de la historia, centrada en la noción de “individuo real”, será puesta en cuestión en *El Capital*, donde Marx rechaza que se pueda encontrar en el hombre la explicación última de la sociedad y la historia. Como vimos, esta ideología del sujeto constituye la filosofía implícita de la economía política clásica, que Marx crítico al rechazar la noción de “homo oeconomicus”, en la que se define al hombre como un “sujeto consciente de sus necesidades” y que hace del sujeto el principio explicativo del proceso histórico.

En *El Capital*, Marx nos da a entender que lo que determina a una formación social y lo que permite su conocimiento no es el Hombre, sino la estructura de la sociedad, es decir, las relaciones sociales de producción. Los sujetos, lejos de designar el origen de la relación social de producción, no son sino los “soportes” de una relación o los “portadores” de una función en el proceso de producción, que se encuentra asimismo determinado por las relaciones de producción y las relaciones que de ella se derivan¹⁴. La inversión del “sujeto constituyente” en “sujeto constituido” -para utilizar la terminología de Balibar- es aquí total.

Ahora bien, ¿cómo debemos entender la noción de “soporte”? Lo primero que debemos señalar es que la consideración del hombre como “portador de funciones intercambiables” en el proceso de producción no “conduce a despreciar a los hombres y a paralizar la lucha revolucionaria”, sino que da cuenta de un modo crítico de los efectos de sujeción que la relación de producción capitalista produce en los hombres de la producción. A eso apunta Althusser en su “Defensa de tesis en la universidad de Amiens”, donde señala que la consideración del individuo no como “originariamente libre”, sino como “dependiente” e “intercambiable”, no es el resultado de una decisión teórica indiferente a la suerte de los hombres reales, sino que es el efecto actual de la dominación histórica ejercida por la lucha de clases capitalista sobre la lucha de clases popular

Es realmente importante que entendamos por qué Marx considera, pues, a los hombres únicamente como “soportes” de una relación...No es en absoluto porque reduzca a los hombres en su vida concreta a simples portadores de funciones: los considera como tales, porque la relación de producción capitalista los reduce a esta simple función en la infraestructura, en la producción, es decir, en la explotación. Efectivamente, el hombre

¹⁴ Como señala Marx en el prefacio a la primera edición de *El capital*: “Dos palabras para evitar posibles equívocos. No pinto de color de rosa, por cierto, las figuras del capitalista y del terrateniente. Pero aquí solo se trata de personas en la medida en que son la personificación de categorías económicas, portadoras de determinadas relaciones e intereses de clase. Mi punto de vista, con arreglo al cual concibo como proceso de historia natural el desarrollo de la formación económico-social, menos que ningún otro podría responsabilizar al individuo por relaciones de las cuales él sigue siendo socialmente una creatura por más que subjetivamente pueda elevarse sobre las mismas” (2006: 8).

de la producción, considerado como agente de la producción, no es más que eso para el modo de producción capitalista, determinado como simple soporte de la relación, completamente anónimo, intercambiable, dado que puede ser echado a la calle si es obrero, hacer fortuna o ir a la quiebra si es capitalista. En todo caso, el hombre de la producción se halla sometido a la ley de una relación de producción, que es una relación de explotación, por consiguiente, una relación antagonista de clase, se halla sometido a la ley de esta relación y sus efectos (2008: 243).

La crítica marxista de la economía política desplaza toda idea del Hombre como *sujeto originario* del proceso de producción y reproducción de la vida material, lo que significa, para Althusser que la historia no puede ser pensada como la realización de un Sujeto, sea el hombre o la clase. En esta perspectiva, la noción ideológica de sujeto libre se ve desplazada por el concepto de “proceso”.

En efecto, Althusser extrae de *El Capital* la categoría central de “proceso sin sujeto”, concepto que está en la base de todos los análisis de *El capital* (1974a: 97)¹⁵. La historia es, para el materialismo histórico, un *proceso sin sujeto ni fin*. Ahora bien, en su “Respuesta a John Lewis”, Althusser deja en claro que lo que se cuestiona en el concepto de “proceso sin sujeto” no es la tesis marxista de que los hombres son activos *en* la historia, sino la pretensión teórica de una concepción humanista de explicar la historia partiendo de la esencia humana, del sujeto humano *libre*

No se trata de refutar las adquisiciones del materialismo histórico: que los individuos sean agentes-sujetos en la historia, y por lo tanto activos en la historia, bajo la determinación de las formas de existencia de las relaciones de producción y reproducción. Se trata de una cosa completamente distinta: saber si la historia puede ser pensada *filosóficamente*, en sus modos de determinación, bajo la categoría idealista de *Sujeto*. La posición del materialismo dialéctico me parece clara. No se puede aprehender (begreifen: concebir), vale decir *pensar* la historia real (proceso de reproducción y de revolución de formaciones sociales) como susceptible de ser reducida a un Origen, una Esencia o una Causa (aunque sea el Hombre) que sería su Sujeto -el Sujeto, este “ser” o “esencia” planteado como *identificable*, vale decir existente bajo la forma de la *unidad* de una *interioridad* y (teórica y prácticamente) responsable (la identidad, la interioridad y la responsabilidad son constitutivas, entre otras, de todo sujeto), capaz por lo tanto de *rendir cuentas* del conjunto de los ‘fenómenos’ de la historia. (Althusser, 1974: 78)

La historia de la reproducción y transformación de las formaciones sociales no puede ser pensada bajo la noción humanista de sujeto entendida como “la unidad de una interioridad”. Althusser es de la idea de que esta reducción del sujeto a la interioridad, al

¹⁵ “Pero hablar de proceso sin sujeto implica que la noción de sujeto es una noción ideológica. Si consideramos seriamente esta doble tesis: 1) el concepto de proceso es un concepto científico; 2) la noción de sujeto es una noción ideológica” (1974a: 79).

individuo no es meramente una “idea falsa” que bastaría con criticar para que deje de producir efectos en las ideas y prácticas de los sujetos. Es, por el contrario, la ideología fundamental de la modernidad burguesa, cuyos términos –interioridad, individuo, conciencia, independencia- estructuran de un modo masivo lo que entendemos por sujeto. Esto quiere decir que la idea del “yo libre” como determinación fundamental de la subjetividad es una ilusión que estructura hasta tal punto nuestras prácticas e ideas que Althusser no dudará en afirmar que es “la evidencia primera” (2015: 227), de la que participa la interpretación humanista del marxismo. De allí la necesidad de recusar la lógica humanista de la interioridad para elaborar un concepto materialista de sujeto.

Asimismo, Althusser señala que la tesis humanista según la cual “el hombre *hace* la historia” no solo es problemática en términos teóricos, en la medida en que restituye una problemática premarxista del hombre como *originariamente libre*, sino que también resulta sumamente problemática en términos políticos, ya que corre el riesgo de reproducir la ideología que se propone combatir, es decir, la ideología de aquellos que tienen mucho interés en que se hable de “el hombre” y *no* de las masas, de “el hombre” y *no* de las clases y de la lucha de clases” (Althusser, 1974: 52).

En efecto, la crítica marxista del homo oeconomicus implica, según Althusser, la necesidad de recusar el presupuesto ideológico burgués según el cual el individuo es el elemento originario, la causa última del proceso histórico. Es decir que se trata de una crítica que toca el corazón de la ideología burguesa, a saber: la idea de “libre elección”. La crítica del humanismo es la crítica a esa metafísica del individuo creador, capaz de trascender con su acción las constricciones materiales que le impone la historia. Es preciso recordar que es esa ideología la que Marx atacó en el capítulo 24 de *El capital*.

Como se sabe, a la hora de explicar el origen del modo de producción capitalista, los ideólogos del capitalismo elaboraron el mito –cuya actualidad no necesitamos recordar-- por el cual el surgimiento del capitalismo estaría dado por el “espíritu emprendedor” del individuo que, mediante de su trabajo y su espíritu frugal, fue capaz de ahorrar y después intercambiar

En esta acumulación original los ideólogos del capitalismo contaban la historia edificante del capitalismo, como los filósofos del derecho natural cuentan la historia del Estado. Al principio había un trabajador independiente, que tenía tal ardor en el trabajo y tal espíritu de frugalidad que pudo ahorrar y después intercambiar. Cuando pasó un pobre, le prestó el servicio de alimentarlo a cambio de su trabajo, generosidad que le permitió incrementar su patrimonio y obtener el devengo de otros servicios del mismo género de otros desgraciados por el bien de éstos. De ahí la acumulación de capital: por el trabajo, la

ascesis, la generosidad. Sabemos cómo responde Marx: con la historia de los pillajes, de los robos, de las exacciones, con la desposesión violenta de los campesinos ingleses expulsados de sus tierras y de sus granjas destruidas para que se encontraran en la calle, con otra historia sobrecogedora y totalmente diferente de la cantinela moralizante de los ideólogos del capitalismo (Althusser, 2008: 342).

Frente a esa historia edificante sobre los orígenes del capitalismo, que constituye al día de hoy un elemento central de la ideología de las clases dominantes, Marx nos da entender que en el origen del capitalismo no encontramos la voluntad del individuo, sino un proceso de despojo que transforma a los productores en “mercancías”, es decir, en un elemento intercambiable más en el proceso de producción y reproducción de la vida social.

A su vez, es importante subrayar que la crítica del hombre como sujeto libre no solo no elimina el problema de la subjetividad¹⁶, sino que su cuestionamiento abre en lugar de bloquear la posibilidad de pensar las condiciones reales de la práctica política revolucionaria. Solo que se trata de una política que no se basa ya en el mito del hombre como sujeto de la historia

Que desaparezca “el hombre sujeto de la historia” no quiere decir que desaparezca el problema de la acción política. ¡Completamente al contrario! La crítica del fetichismo burgués de “el hombre” le da toda su fuerza, sometiéndola a las condiciones de lucha de clases, que no es una lucha individual sino que deviene una lucha de masa organizada por la conquista y la transformación revolucionaria del poder de Estado y de las relaciones sociales (Althusser, 1974: 38)

Frente a la ideología humanista, centrada en la capacidad del hombre de negar lo dado, de transformar-trascender la historia, el materialismo histórico afirma, dice Althusser, que “son las masas las que hacen la historia” y que “la lucha de clases es el motor de la historia” (1974: 32).

Ahora bien, inmediatamente Althusser sugiere que ambas tesis no están al mismo nivel. En la primera, “las masas hacen la historia”, el acento está puesto en las clases explotadas y en su potencia de *transformación* de las relaciones sociales. En la segunda, el acento está puesto en la *lucha*, no en las clases: “Es preciso someter la Tesis 1 (las masas hacen la historia) a la Tesis 2 (la lucha de clases es el motor de la historia)” (1974: 34).

¹⁶ “Que ‘el hombre’ de John Lewis desaparezca no quiere decir que los hombres reales desaparezcan. Para el materialismo histórico son, sencillamente, algo completamente distinto de ejemplares, multiplicados a voluntad, de la imagen burguesa originaria de ‘el hombre’, sujeto libre por naturaleza (Althusser, 1974: 37).

Polemizando con aquellas conceptualizaciones "subjetivistas" que afirman que las clases existen *antes* de la lucha (Althusser coloca aquí al modelo de la guerra), el materialismo sostiene una *primacía de la lucha de clases sobre las clases en sí mismas*, esto es, "la primacía de la contradicción sobre los contrarios que se enfrentan" (Althusser, 1974: 34). Esta tesis, que define la singularidad de la posición dialéctica materialista en filosofía, afirma que lo unifica a los contrarios es su "contradicción". En ese sentido, la noción althusseriana de lucha de clases debe ser entendida bajo la tesis ontológica que identifica las nociones de "lucha y de "existencia", lo que equivale a decir, sostiene Balibar, que "la identidad es siempre división" (2004: 62).

El primado de la contradicción sobre los contrarios implica que las clases no son entidades positivas que preexistirían a la lucha, no son sujetos preexistentes (burguesía/proletariado) que existen cada una por su lado con sus respectivos intereses e ideologías, sino que es la lucha de clases la que *divide* a las clases *en* clases¹⁷. Al mismo tiempo, y contra todo optimismo voluntarista, la primacía de la segunda tesis sobre la primera quiere decir que la "potencia revolucionaria de las masas" solo es tal en función de la lucha de clases, es decir, no alcanza con considerar lo que sucede del lado de las clases explotadas, sino que es necesario mirar lo que ocurre del lado de las clases explotadoras.

De este modo, Althusser sostendrá que el marxismo piensa la historia como un *proceso* —"sin orígenes ni fines"— cuyo motor no es el hombre y su conciencia, sino la lucha de clases¹⁸:

La historia es por cierto un "proceso sin Sujeto ni Fin(es)", cuyas *circunstancias* dadas, donde "los hombres" actúan como sujetos bajo la determinación de *relaciones* sociales, son el producto de la *lucha de clases*. La historia no tiene, por lo tanto, en el sentido filosófico del término, un Sujeto, sino un motor: la lucha de clases (1974: 81).

Como vemos, el antihumanismo filosófico que Althusser lee en Marx supone una ruptura con la categoría idealista de Hombre como centro absoluto, como origen radical,

¹⁷ Como veremos en el capítulo 3, el principio de la primacía de la lucha (de clases) sobre las clases en sí mismas es central para comprender el concepto althusseriano de reproducción, ya que implica, respecto a la ideología, la imposibilidad de asignar, a cada clase en particular, "su ideología propia", como si cada una viviera "al margen de la lucha de clases" en su propio campo, con sus propias condiciones de existencia, sus instituciones, sus "hábitos" y "mentalidades" específicas, lo que llevaría a concebir la lucha ideológica de clases como el encuentro de dos mundos distintos preexistentes (Pêcheux, 2014: 4).

¹⁸ "Si esto está claro, el problema del 'sujeto' de la historia desaparece. La historia es un inmenso sistema 'natural-humano' en movimiento, cuyo motor es la lucha de clases. La historia es un proceso, y un proceso sin sujeto (1974: 36).

como causa única de la historia. Este desplazamiento del sujeto clásico asume la forma, como veremos en el tercer capítulo de nuestra exposición al analizar la teoría althusseriana de la interpelación, de una pregunta por la *constitución* de los individuos en sujetos. En cualquier caso, es claro que para Althusser no se trata de “eliminar” el problema del sujeto, sino de estudiar su constitución: "El problema de la *constitución* de los individuos *en* sujetos históricos, activos en la historia, nada tiene que ver, en principio, con el problema ideológico del Sujeto de la historia o de los sujetos de la historia" (Althusser, 1974: 76).

Es preciso destacar, asimismo, que la lucha de clases no se reduce a una relación entre hombres. Las relaciones de producción no son relaciones intersubjetivas, que pondrían frente a frente a sujetos, sino relaciones de clases, en la medida en que involucran no solo a los hombres agrupados en clases, sino también y sobre todo, la relación de esos hombres con los medios de producción. De este modo, el concepto de relaciones de producción nos enfrenta a una estructura no de “dos”, sino de “tres” términos, en la que la relación de las clases entre sí está determinada por la distribución entre ellas de los medios de producción (Althusser, 2015a: 111).

Esto significa que la lucha de clases se encuentra *enraizada* en la materialidad del “modo de producción”, que constituye la “estructura” de una formación social dada. La consideración de las condiciones materiales de la lucha de clases es central no solo para evitar recaer en un esquema humanista que reduciría las relaciones de clase a relaciones intersubjetivas, sino también para no confundir la lucha de clases con una “revuelta” de los explotados *contra* la explotación. Eso es olvidar, dice Althusser, que como mostró la teoría marxista de la acumulación originaria, esas condiciones de explotación son ya, en sí mismas, un *resultado* de la lucha de clases

Uno se hace una falsa idea de la lucha de clase al considerar que sería *el hecho de la revuelta de la clase obrera* contra la injusticia social, la desigualdad y hasta la explotación capitalista; en suma, reduciendo la lucha de clase a la lucha de la clase obrera contra sus condiciones de explotación dadas y a la réplica de la burguesía a esta lucha. Esto es olvidar que las condiciones de la explotación existen antes, que el proceso de constitución de las condiciones de la explotación obrera es la forma fundamental de la lucha de clase burguesa, esto es, que la explotación es ya lucha de clase y que la lucha de clase burguesa es anterior. Toda la historia de la acumulación primitiva puede considerarse como *la producción de la clase obrera por la clase burguesa*, en un proceso de lucha de clase que crea las condiciones de la explotación capitalista (2015: 268).

En efecto, la tesis althusseriana de un primado de la lucha sobre las clases debe ser suplementada: se trata de una primacía de la lucha de clases burguesa por sobre la

lucha de clases popular. Esta precisión es importante para nosotros en la medida en que establece: 1) la necesidad de pensar, como veremos a continuación, el proceso de producción material de constitución de las clases como una relación de contradicción *desigual*; 2) la exigencia de conceptualizar las condiciones no económicas que permiten que esta relación de dominación se reproduzca. Detengámonos entonces en la conceptualización marxista del proceso de producción.

2.3: No hay producción sin reproducción: crítica de las concepciones economicistas y neoanarquistas de la sociedad y la historia.

Para comprender el concepto marxista de lucha de clases, o sea, para entender la ley que “mueve” la historia, es preciso hacer intervenir el concepto de “modo de producción”. Aquí nos concentraremos en el modo en que Althusser desarrolla las distintas dimensiones del concepto de “modo de producción” en *Sobre la reproducción*. Allí, el primado de la lucha de clases (sobre las clases) como clave de intelección del proceso de reproducción-transformación, que Althusser indicará mediante la tesis del “primado de las relaciones de producción sobre las fuerzas productivas”, tiene por objetivo conceptualizar las condiciones ideológicas y políticas de reproducción-transformación del orden social capitalista por fuera de toda idea de garantía. De esto se deduce que la perpetuación de las relaciones de producción-explotación depende de relaciones no económicas que tienen su propia especificidad y su propia efectividad en el proceso de reproducción-transformación. Es decir que el modo de producción capitalista no se reduce, en la perspectiva althusseriana de la reproducción, a las relaciones económicas, sino que articula el conjunto de relaciones políticas, ideológicas y teóricas que intervienen en el proceso.

Es precisamente el escamoteo de la lucha de clases en toda su complejidad de niveles –económico, político e ideológico– la que define a las dos ideologías con las que Althusser polemiza abiertamente en *Sobre la reproducción*: por un lado, el economicismo, que niega la centralidad de las relaciones de producción-explotación en nombre de la primacía de las fuerzas productivas, del despliegue de las tecnologías en cuyo fin se cifran las soluciones “neutrales”, técnicas, de la sociedad; por el otro, el neoanarquismo, que identifica la explotación con la “represión”, reduciendo la lucha de clases a una mera oposición externa entre la explosión insurreccional de las masas y el Estado represor. En esta representación “policial” de lo social, la ideología se reduce a la

pura y simple represión. Por el contrario, el primado de la lucha de clases (sobre las clases) afirmado por Althusser es central para pensar la relación existente entre ideología y política más allá de los dualismos de orden y ruptura, continuidad y discontinuidad.

Althusser nos recuerda que para Marx el modo de producción (o “estructura” de una formación social) está constituido por la unidad del proceso de trabajo, a menudo designado como “fuerzas productivas”, y “las relaciones sociales de producción”, que aluden a las formas sociales de apropiación de los medios de producción que son, como veremos a continuación, formas de apropiación de clase. El proceso de trabajo combina tres elementos: 1) el trabajo del hombre; 2) la materia prima sobre la cual trabaja; 3) y los medios e instrumentos de producción. En todo proceso de trabajo, los agentes del proceso de trabajo deben estar “cualificados”, es decir, deben ser capaces de utilizar correctamente los instrumentos de trabajo. Por eso, en este proceso el acento está puesto no en los hombres sino en los medios de producción, ya que “el nivel técnico de los agentes de un proceso de trabajo siempre está determinado por la naturaleza de los instrumentos de trabajo y, más en general, por los medios de producción” (Althusser, 2015: 58).

Pero el carácter determinante de los medios de producción y sus revoluciones bajo el efecto del desarrollo de la tecnología no conduce a Marx a un determinismo tecnológico, ya que el proceso de trabajo resulta abstracto si se lo piensa independientemente de las relaciones sociales de producción: “Del mismo modo que por el sabor del trigo no sabemos quién lo ha cultivado, ese proceso no nos revela bajo qué condiciones transcurre, si bajo el látigo brutal del capataz de esclavos o bajo la mirada ansiosa del capitalista” (Marx, 2006: 223).

En efecto, el proceso de producción no es posible más que cuando los medios de producción, que no trabajan solos, son puestos en acción por la fuerza de trabajo. De modo tal que las fuerzas productivas no pueden funcionar más que en y bajo determinadas relaciones de producción. De allí Althusser extraerá la tesis de que, en esa totalidad articulada que es el modo de producción, son las relaciones de producción las que, dentro de los límites materiales de las fuerzas productivas, resultan determinantes para definir un modo de producción específico (2015: 56)¹⁹.

¹⁹ Es lo que afirma Marx: “Cualesquiera que sean las formas sociales de la producción, los trabajadores y los medios de producción siguen siendo siempre los factores. Pero unos y otros solo lo son en estado virtual, en tanto que se encuentran separados. Para una producción cualquiera es preciso su combinación. Es la manera especial de operar esta combinación la que distingue las diferentes épocas económicas por las cuales ha pasado la estructura social” (citado por Althusser en 2010: 189).

Siguiendo a Marx, Althusser sostiene que a diferencia del modo de producción feudal, en el modo de producción capitalista las relaciones sociales de producción hacen aparecer una *distinción* entre los productores inmediatos, cuya fuerza de trabajo está en acción en la producción, y los propietarios de los medios de producción, quienes se apropian sin contrapartida del excedente —la plusvalía— de los productos del trabajo del obrero. En ese sentido preciso, “las relaciones de producción capitalistas son las relaciones de la explotación capitalista” (Althusser, 2015: 64).

El modo de producción capitalista se caracteriza entonces por separar los medios de producción de la fuerza de trabajo, en una operación de despojo (“la acumulación originaria”) que no deja a la fuerza de trabajo más opción que “vender su propio trabajo” en el mercado. A partir de aquí, “el obrero es libre”, dice Marx, en el doble sentido de que por una parte dispone de su fuerza de trabajo en cuanto mercancía suya, y de que, por otra parte, carece de otras mercancías para vender.

De ese modo, la fuerza de trabajo deviene una “mercancía” más a ser intercambiada por dinero en el mercado. En eso consiste la “igualdad y la libertad” que define la relación de intercambio en el mercado

La fuerza de trabajo, como mercancía, solo puede aparecer en el mercado en la medida en que y por el hecho de que *su propio poseedor* —la persona a quien pertenece esa fuerza de trabajo— la ofrezca y venda como mercancía. Para que su poseedor la venda como mercancía es necesario que pueda disponer de la misma, y por tanto que sea *propietario libre* de su capacidad de trabajo, de su persona. Él y el poseedor de dinero se encuentran en el mercado y traban relaciones mutuas de calidad de *poseedores de mercancías* dotados de los mismos derechos, y que solo se distinguen por ser el uno vendedor y el otro comprador; ambos, pues, son *personas jurídicamente iguales* (Marx, 2006: 203).

El modo de producción capitalista surge del *encuentro* entre “el poseedor de los medios de producción” y el “trabajador libre” como vendedor de su fuerza de trabajo. Ahora bien, el descubrimiento de Marx consiste en mostrar que la fuerza de trabajo es una mercancía sumamente peculiar, en tanto es capaz de producir ese “plus-valor” que hace posible la existencia del modo de producción capitalista, al mismo tiempo que muestra su “falla” estructural, en la medida en que desmiente la pretensión ideológica-burguesa de un intercambio equivalente de mercancías como principio universal del modo de producción capitalista.

De este modo, el descubrimiento marxiano de la “plusvalía” pone en escena una “asimetría”, una “no-relación” irreductible que funciona como un límite intrínseco que impide toda representación de la sociedad en los términos una totalidad armónica, es decir

que impide toda confianza en la realización –bajo el capitalismo- del anhelo de un "acuerdo entre lo singular y lo universal, entre la parte y el todo", y es esa imposibilidad inmanente la que constituye, como veremos al analizar la recuperación althusseriana del concepto psicoanalítico de “sobredeterminación”, el fundamento del concepto marxista del “todo complejo con dominante”.

Aquí es necesario subrayar que la relación de explotación no es una “circunstancia accidental” o el efecto contingente de la producción mercantil, sino que el capitalismo es un modo de producción que tiene por “motor” no la producción de objetos susceptibles de satisfacer necesidades sociales, tampoco la transformación “incesante” de los instrumentos de producción -como piensa cierto economicismo tecnologicista-, sino la producción de plusvalía y la producción (ampliada) del capital mismo. Como se recordará, Marx distingue entre la “plusvalía absoluta”, que refiere a la tendencia del capital a aumentar la duración de la jornada de trabajo, de la “plusvalía relativa”, que es, dice Althusser, “la forma número uno de la explotación contemporánea”.

La plusvalía relativa se origina, no por una extensión de la jornada laboral, sino por la intensificación de la mecanización de la producción, que, a raíz de la incorporación cada vez más importante de las tecnologías en el proceso de producción, permite producir la misma cantidad de productos que antes en un tiempo sensiblemente menor. Este incremento de la productividad, que en la actualidad se manifiesta en la tendencia a la automatización, lleva consigo una mayor explotación de la fuerza de trabajo, un tipo de explotación que es ciertamente más sutil, ya que al ser menos visible que la extensión de la jornada laboral, resulta más difícil de percibir como tal.

Por consiguiente, la ley del capitalismo no es más que la producción de plusvalor acrecentada ininterrumpidamente, la transformación de la plusvalía arrancada a los obreros en capital, y no “la revolución incesante de los medios de producción” bajo el efecto del desarrollo de la tecnología, que no es más que un medio que permite esa valorización. Como decíamos, la evolución de las fuerzas productivas resulta ininteligible si se la comprende al margen de la relación de dominación del capital sobre el trabajo en la producción. Si esto es así, la alternativa al capitalismo, la transición hacia un nuevo modo de producción no puede estar dada por un “aumento en el desarrollo de las fuerzas productivas”, sino por una mutación de las relaciones de producción-explotación.

Es precisamente el rechazo de la relación social de explotación lo que define a la tendencia economicista-tecnocrática presente al interior del marxismo, centrada exclusivamente en el desarrollo de las fuerzas productivas, en el “ímpetuoso desarrollo

de las ciencias y las técnicas” como condición de una sociedad emancipada. Esta unilateralización conduce a una negación de la política en nombre de la primacía de las fuerzas productivas, del despliegue de las tecnologías en cuyo fin se cifran las soluciones “neutrales”, técnicas, de la sociedad” (2015: 247). La interpretación economicista del marxismo se apoya, cabe destacar, en ciertos pasajes de Marx, como el funesto –en palabras de Althusser- prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859. Allí, Marx sugiere que una revolución social, es decir, la transición de un modo de producción a otro, depende exclusivamente del desarrollo de las fuerzas productivas. Este tecnologicismo lo encontramos también en *Miseria de la filosofía*, donde Marx dice: “con el molino de agua tenés el feudalismo, con la máquina de vapor tenés el capitalismo”. Son, entonces, “las fuerzas productivas las que son el motor del cambio”. (Althusser, 2015: 248).

Lo que está en juego aquí es cómo pensar la transformación histórica, el surgimiento de lo nuevo. A tal punto es importante la cuestión de dónde poner el acento, si en las relaciones de producción o en las fuerzas productivas, que, en palabras de Althusser: "La historia del movimiento obrero se podría escribir considerando la respuesta dada a la pregunta: en la unidad de las fuerzas productivas/relaciones de producción, ¿a qué elemento otorgar teórica y políticamente la *primacía*? (2015: 251). La respuesta de Althusser:

Unos respondieron (en sus textos y en sus actos): la primacía hay que otorgársela a las fuerzas productivas: Bernstein, Kautsky, los líderes de la II Internacional, y Stalin. Los otros respondieron: la primacía hay que otorgársela a las relaciones de producción. Son Lenin y Mao. No por casualidad, Lenin y Mao condujeron a sus Partidos comunistas a la victoria de la Revolución. Yo simplemente planteo la siguiente pregunta ¿Cómo, si Lenin y Mao hubieran adoptado por un solo instante la tesis central del Prefacio (...) cómo podrían Lenin y Mao haberse puesto por un solo instante al frente del Partido y de las masas, y hacer triunfar la Revolución socialista? (2015: 252).

Esquemáticamente diríamos que los que conceptualizan la historia de las formaciones sociales a partir de la tesis del primado de las fuerzas productivas, piensan lo nuevo como la “realización” teleológica de una posibilidad que ya está ya presente dentro de lo viejo: el Fin ya está contenido en el Origen. En esta perspectiva evolucionista, la transición de un modo de producción a otro es pensada como la “maduración”, la “actualización” de un contenido ya existente; en cambio, quienes afirman –en la línea de Marx, Lenin y Mao- el primado de las relaciones de producción, y, en consecuencia, de la lucha de clases en el modo de producción en su conjunto, rechazan toda ilusión

teleológica. Es decir que asumen que la dialéctica del pasaje de lo viejo a lo nuevo carece de toda “necesidad”, y que, precisamente por ello, es posible y se impone una intervención política que carece de garantías.

Este punto es central: en el evolucionismo economicista, la dialéctica funciona como la garantía filosófica del advenimiento de la revolución y el socialismo. El rechazo de estas nociones de idealistas de “prematuración” obliga a Althusser a pensar la eficacia específica de la política y de la ideología en el proceso de reproducción-transformación de las relaciones sociales de producción-explotación. Ahora bien, la política y la ideología, como mostraremos, no pueden ser pensadas al margen de la dimensión subjetiva. Es por ello que el surgimiento de lo nuevo –el comunismo- no depende de ninguna ley del desarrollo o garantía objetiva, sino de la constitución de una fuerza política capaz de articular las distintas formas de la lucha de clases –económica, ideológica y política- “en un nudo decisivo”.

En efecto, es el primado de las fuerzas productivas sobre las relaciones de producción lo que está detrás de la tesis de Kautsky contra Lenin, acusándolo de “voluntarista”, esto es, de haber “hecho la revolución demasiado pronto” en un país atrasado, en el que las fuerzas productivas estaban lejos de haberse desarrollado lo necesario para merecer otro tipo de relaciones de producción. Frente a esta fetichización economicista de la técnica, que reduce la complejidad histórica a la materialidad mecánica y abstracta de las fuerzas productivas, la insistencia althusseriana en la primacía de las relaciones de producción tiene por objeto poner la política “en el puesto mando”²⁰. Esto quiere decir que no hay despliegue de las fuerzas productivas que prepare automáticamente el derrumbe del capitalismo. En una palabra, la revolución es un problema político, no técnico.

En resumen, el conocimiento de las formaciones sociales a partir no de su “conciencia de sí” sino de su modo de producción y de sus tendencias contradictorias específicas constituye, para Althusser, el nervio crítico del antihumanismo teórico de Marx. Asimismo, vemos que Althusser sostiene, a contramano de todo tecnocratismo economicista, que *en* la unidad articulada que define a un modo de producción, las relaciones de producción constituyen la determinación decisiva, ya que determinan no solo las formas de apropiación del excedente económico, y con ello, la capacidad de

²⁰ En palabras de Althusser: “el primado de las relaciones de producción no tiene más que un sentido: invitar a pensar que la explotación es lucha de clases, y que las cuestiones técnicas y tecnológicas cumplen un papel en el modo de producción capitalista, pero subordinadas a la lucha de clases” (2003: 77).

desarrollo de las fuerzas productivas, sino también las relaciones aparentemente “técnicas” de la división y de la organización del trabajo (Althusser, 2015: 69).

En efecto, la división social es el fundamento de la división técnica del trabajo, esto es, de la distinción entre “trabajo manual” y “trabajo intelectual” que rige la organización y la dirección del proceso de trabajo. Esta distribución desigual de las actividades, así como de los puestos de trabajo en función de la pertenencia de clase consagra, dice Althusser, el monopolio de ciertos empleos (ligados a ciertos “saberes”), reservados a una parte del personal (los ingenieros, cuadros y técnicos superiores, directores), y el confinamiento perpetuo en los empleos subalternos (y la prohibición del saber) para la otra parte del personal (los obreros). De modo tal que el monopolio de ciertos saberes por parte de los primeros tiene como contrapartida, para la inmensa mayoría de los obreros, “una prohibición práctica: la prohibición de salir de las formas de saber en los que la explotación los aprca” (Althusser, 2015: 73).

No es posible pensar, por consiguiente, la organización del proceso de trabajo en el capitalismo sin la sanción de esta dominación de clase. En ese sentido, Althusser entiende la crítica marxista de la economía política como la imposibilidad de hacer de la economía un ámbito meramente económico. En una palabra: la economía es política. En ello radica la línea de demarcación entre Marx y la ideología tecnocrática

En este nivel, el argumento número uno de la lucha de clases capitalista consiste en la impostura ideológica de la naturaleza puramente “técnica” de la división, de la organización y de la dirección del trabajo. Ahora bien, nosotros defendemos, con Marx, lo contrario de esta mistificación y declaramos que todas las formas en las que se ejercen las funciones presuntamente “técnicas” de la división del trabajo son el efecto directo e indirecto de las relaciones de producción dominantes, aquí y ahora de las relaciones de producción capitalistas. En virtud de lo cual afirmamos que toda división técnica del trabajo es en realidad una *división social del trabajo* (Althusser, 2015: 71).

De este modo, la tesis de una primacía de las relaciones de producción sobre las fuerzas productivas aleja a Althusser de toda concepción “funcionalista” que haría de la estructura un conjunto de lugares y funciones impermeable a las clases y su lucha. Por el contrario, Althusser enfatiza el papel de la lucha de clases en la estructura misma del modo de producción, toda vez que considera a las relaciones de producción como relaciones de “explotación” y no como meras relaciones técnicas o jurídicas.

En ese sentido, el proceso de trabajo no es solo el lugar en el que se ejerce la dominación del capital sobre el trabajo, sino que es también, y sobre todo, el terreno de una lucha “sin orígenes ni fines”. Es precisamente por esto que es necesario

conceptualizar la producción, así como la tecnología y la organización del trabajo, como una cristalización —inestable por definición— de una relación desigual de fuerza entre las clases, es decir, como una relación de explotación y no como “represión”.

Así como es necesario no reducir las relaciones de producción-explotación a simples relaciones “jurídicas” o “técnicas”, es preciso también no confundir la explotación con la “represión”. Con esta distinción, Althusser está polemizando con las concepciones “neoanarquistas” que, surgidas del movimiento de Mayo del 68, sostienen que “la esencia de la explotación a la represión”. Esa confusión teórica y política tiene como consecuencia una segunda reducción: la de la acción de la ideología a la pura y simple represión.

Pensar que la explotación es represión produce, de este modo, una mistificación doble, en la medida en que: 1) reduce la explotación, que es una relación de lucha de clases (desigual), a una noción abstracta de represión ejercida por “el Poder”; 2) soslaya que las relaciones de producción-explotación funcionan o se reproducen gracias no a la violencia, sino a la ideología, sustituyendo, de ese modo, el problema de la sujeción que ejerce la ideología burguesa por el papel represivo que ejerce la policía. En esta representación “policial” de la sociedad “la represión se convierte en el centro de los centros, la esencia de la sociedad de explotación de clase capitalista” (Althusser, 2015: 217).

Desde Platón sabemos, dice Althusser, que en una sociedad de clases la simple represión no puede asegurar por sí sola la reproducción de las relaciones de producción. “Mas nuestros modernos dirigentes revolucionarios anarquistas no lo saben (Althusser, 2015: 219). Por eso, es indispensable, teórica y políticamente, mostrar por qué mecanismos la ideología logra esa proeza de “hacer marchar” a los hombres sin necesidad de la presencia policial. Como hemos señalado, la cuestión central puesta de relieve por Marx y que Althusser se propone pensar es ¿qué es lo que garantiza la reproducción de las condiciones de producción-explotación? Esta pregunta no puede responderse sino a condición de recusar toda perspectiva economicista que considere al proceso de producción material “desde el punto de vista de la producción”.

Este desplazamiento está requerido por el hecho de que, para garantizar las condiciones del proceso de producción, no alcanza simplemente con reproducir y renovar “los medios de producción” (materia prima, instalaciones, instrumentos de producción, etc). Es importante agregar, asimismo, que tampoco basta con garantizar la reproducción “material” de la fuerza de trabajo mediante el salario, porque para que la producción

funcione es necesario que la fuerza de trabajo sea “competente”, apta para funcionar en el complejo sistema de producción, según las exigencias de la división social-técnica del trabajo. Y la cuestión central acá es que para dar cuenta de la cualificación de la fuerza de trabajo es necesario salir del ámbito de la empresa, “porque la reproducción de la fuerza de trabajo ocurre esencialmente *fuera* de la empresa” (2015: 83).

En efecto, la reproducción de la fuerza de trabajo tiende a asegurarse ya no en la producción misma, sino fuera de ella, esto es, por medio del conjunto del sistema de los aparatos ideológicos del Estado. Aquí Althusser considera al aparato ideológico escolar como aquel en el cual los sujetos no solo adquieren una serie de técnicas y saberes prácticos, sino que aprenden también y sobre todo, “las reglas del buen uso”, que Althusser identificará con “las reglas de la *moral*, de la *conciencia*, lo cual quiere decir, reglas del respeto hacia división social-técnica del trabajo y del orden establecido por la dominación de clase” (2015: 86).

Esto significa que la reproducción de la fuerza de trabajo exige no solamente una reproducción de su cualificación, sino, al mismo tiempo, *una reproducción de su sumisión a la ideología dominante*. En este marco, la ideología ya no puede ser concebida como una “región externa” a la producción material, donde la relación entre ambas instancias se limitaría, en el mejor de los casos, a la famosa “acción recíproca” de la superestructura sobre una base económica considerada, en lo esencial, como autosuficiente, precisamente porque “es *en* las formas y *bajo* las formas de la sujeción ideológica como se asegura la reproducción de la cualificación de la fuerza de trabajo” (2015: 86). En una palabra, no hay producción sin reproducción.

Por consiguiente, la teoría materialista de la historia no se limita al análisis del ámbito de la producción, pues los mecanismos que hacen posible la reproducción-transformación de las condiciones de la producción exceden el espacio de la producción económica. De allí la necesidad de elevarse “al punto de vista de la reproducción”, esto es, de asumir el punto de vista de las condiciones ideológicas y políticas de la reproducción de la base económica. Lejos de habilitar una posición reproductivista, ubicarse en el punto de vista de la reproducción implica asumir “el punto de vista de la lucha de clases como proceso de conjunto” (2015: 259). El punto de vista de la reproducción significa, escribe Balibar, “que toda invariancia (relativa) presupone una relación de fuerzas. O, si se quiere, que toda continuidad estructural es el efecto necesario de una contingencia irreductible en la que, en cada momento, reside la posibilidad latente de una crisis” (2004: 61).

Como podemos a ver, la noción althusseriana de lucha de clases impide hacer del hombre o la clase un sujeto de la historia²¹. *De lo que se trata ya no es de determinar cuál es el sujeto de la historia, como si este ya existiera como algo dado, sino de pensar la constitución del sujeto a partir de un análisis de la relación entre la lucha de clases y los “aparatos ideológicos del Estado”, en tanto instancias que hacen posible la reproducción-transformación de las relaciones de explotación.* En efecto, los aparatos ideológicos del Estado, sostiene Balibar, son definidos por Althusser como "el lugar y la apuesta" de la lucha de clases, en la que se gana o se pierde el dominio material de una clase, fuera de la cual la permanencia de la relación de producción-explotación fundamental (a saber, el asalariado) sería simplemente imposible" (2004: 61).

De ello resulta, como veremos en lo que sigue al analizar el concepto de “sobredeterminación”, que la superestructura —ideología, Estado, derecho— no es, como sugieren ciertas fórmulas de *La ideología alemana*, un *epifenómeno* de lo que sucede en la base, sino que es *la condición misma de la reproducción de las condiciones de la producción*. De acuerdo con esto, la pregunta por la reproducción-transformación conduce a Althusser a conmovier, mediante el concepto de *sobredeterminación*, el esquema causal expresivo —heredado de Hegel— con el cual el marxismo tendió a pensar las relaciones entre estructura y superestructura, un esquema en el que la superestructura no es más que un reflejo de la base económica. La ruptura con esta concepción del todo social está al servicio, como veremos a continuación, de un nuevo concepto de historia capaz de pensar el surgimiento imprevisible de lo nuevo, la posibilidad del cambio por fuera de toda ilusión teleológica.

2.4: Sobre la relación Marx-Hegel: el problema del vínculo entre causalidad y temporalidad

Como vimos en el primer capítulo de nuestra exposición, en la que analizamos la relación de Marx con Hegel con respecto al problema del conocimiento, la tesis fundamental de Althusser es que entre la dialéctica hegeliana y la dialéctica materialista no hay una relación de continuidad, sino de *ruptura* real. Pero, contrariamente a lo que pensó el economicismo marxista, la diferencia de Marx con el idealismo hegeliano no

²¹ “Por mi cuenta diría: los hombres (plural) concretos son necesariamente sujetos (plural) en la historia, puesto que actúan en la historia en tanto sujetos (plural). Pero no hay Sujeto (singular) de la historia (Althusser, 1974: 76).

reside en el énfasis en la producción de la vida material para la comprensión de las realidades históricas, sino en el *modo* de pensar “la determinación de los elementos del todo social por la estructura del todo”.

La tesis de Althusser es que en *El Capital* está presente “en estado práctico” un concepto de “causalidad” que, sin embargo, Marx no ha elaborado en un plano estrictamente filosófico. Se trata de un concepto que Marx *practicó* en sus análisis, pero al que no le dio una elaboración filosófica explícita. En efecto, la noción de una “estructura compleja” para pensar la historia se encuentra “indicada” por doquier en los textos teóricos y políticos de Marx, y particularmente –dirá Althusser- en la reflexión de los políticos marxistas (Lenin y Mao), pero nunca explícitamente tematizada. En ese sentido Marx, al igual que Freud según Lacan, no dispuso de los conceptos necesarios para pensar la especificidad de su descubrimiento. Dicho de otro modo, Marx se vio obligado a pensar su objeto con los conceptos teóricos existentes, esto es, con los conceptos hegelianos. Es por ello que la necesidad de elaborar la dialéctica acorde al objeto de Marx implica, en Althusser, una confrontación con la dialéctica hegeliana.

La recuperación althusseriana de Spinoza y de Freud como los verdaderos “antecedentes teóricos de Marx” apunta precisamente a dar forma conceptual a esa dialéctica existente solo en estado práctico en los análisis de Marx y de Lenin. Recordemos los términos con los que Marx —según Althusser— expresa intuitivamente su “descubrimiento teórico”:

En todas las formas de sociedad es una producción determinada y las relaciones que ella engendra la que asigna rango e importancia a todas las otras producciones y a las relaciones engendradas por aquellas. Es una iluminación general donde están sumergidos todos los colores y que modifica las tonalidades particulares. Es un éter que determina el peso específico de todas las formas de existencia que se destacan en él (Marx, citado en Althusser y Balibar, (2010: 203).

De este pasaje, Althusser retiene un punto que será capital en su argumentación: la determinación de la estructura (de la producción) sobre sus elementos no puede reducirse a la primacía de un *centro*, es decir que la relación de la estructura con sus elementos no puede ser pensada bajo la idea –profundamente metafísica- de la unidad expresiva de una esencia interior con sus fenómenos. Como veremos en detalle en lo que sigue, el tipo de determinación mentado en el pasaje de Marx (lo que Althusser llamará “sobredeterminación”) no hace de las relaciones de producción la Causa única del proceso

histórico, sino que expresa en un lenguaje metafórico una idea de determinación que exige conceptualizar “el peso específico” de esas otras relaciones y su eficacia sobre la propia estructura de la producción.

De este modo, el problema planteado por Marx ¿con qué concepto pensar la eficacia de una estructura sobre sus elementos? Pone en crisis tanto la noción cartesiana de una causalidad lineal y mecánica, como también el tipo de causalidad expresiva, inscripta en la tradición de Leibniz y Hegel

Muy esquemáticamente, se puede decir que la filosofía clásica (lo Teórico existente) disponía, en todo y para todo, de dos sistemas de conceptos para pensar la eficacia. El sistema mecanicista de origen cartesiano, que reducía la causalidad a una eficacia transitiva y analítica, no podía convenir, sino al precio de extraordinarias distorsiones, para pensar la eficacia de un todo sobre sus elementos. Se disponía, sin embargo, de un segundo sistema concebida precisamente para dar cuenta de la eficacia de un todo sobre sus elementos: el concepto leibniziano de la expresión. Es este modelo el que domina todo el pensamiento de Hegel. Pero supone en sus ideas generales que el todo del que se trata sea reductible a un principio de interioridad único, es decir, a una *esencia* interior, de la que los elementos del todo no son entonces más que sus formas fenomenales, el principio interno de la esencia que está en cada punto del todo (2010: 202).

El problema de la determinación del todo por su estructura planteado por Marx no puede ser pensado bajo las nociones idealistas de causalidad, sino que es necesario apelar al concepto de “causalidad ausente”²², cuya genealogía teórica Althusser remite a Spinoza y Freud. En efecto, el descubrimiento de Marx –y el de Freud, cabe agregar aquí– nos confronta a la necesidad de pensar la eficacia de una *causa ausente*, la determinación de una estructura que, en tanto tal, no es *exterior* a los fenómenos que determina, al modo de una causalidad trascendente, tampoco es un *principio interior* que sostendría con sus elementos una relación de esencia a fenómeno, sino que es *inmanente a sus efectos*. Es decir que la causalidad está ausente en el sentido de que la estructura no existe más que en sus efectos

La estructura no es una esencia *exterior* a los fenómenos económicos que vendría a modificar su aspecto, sus formas y sus relaciones y que sería eficaz sobre ellos como una causa ausente, ausente ya que exterior a ellos. La ausencia de la causa en la “causalidad metonímica” de la estructura sobre sus efectos no es el resultado de la exterioridad de la estructura en relación a los fenómenos económicos; es, al contrario, la forma misma de

²² “Proponerse pensar la determinación de los elementos del todo por la estructura del todo era plantearse un problema absolutamente nuevo dentro de la mayor confusión teórica, ya que no se disponía de ningún concepto filosófico elaborado para resolverlo. El único teórico que tuvo la inaudita audacia de plantear este problema y de esbozar una solución fue Spinoza, pero la historia lo sepultó en los espesores de la noche. Es solo a través de Marx quien, sin embargo, lo conocía mal, como comenzamos apenas a adivinar los rasgos de este rostro pisoteado” (Althusser, 2010: 202).

la interioridad de la estructura como estructura en sus efectos. Esto implica, entonces, que los efectos no sean exteriores a la estructura (...) por el contrario, esto implica que la estructura sea inmanente a sus efectos, causa inmanente a sus efectos en el sentido spinozista del término, de que toda la existencia de la estructura consista en sus efectos (Althusser, 2010: 204).

La recusación de toda noción de causalidad simple para pensar la relación entre elementos e instancias del todo social es central ya que, como veremos, para Althusser el problema de las condiciones ideológicas de reproducción-transformación del orden social no puede ser explicado exclusivamente por el mero despliegue de la lógica interna del modo de producción. Para ello es necesario dilucidar la relación siempre específica entre el modo de producción y los niveles político e ideológico que definen la unidad del todo social. En otras palabras, la tesis marxista de una determinación “en última instancia” por la producción y reproducción de la vida material para pensar los procesos históricos exige, para su correcta comprensión, de una conceptualización de la sociedad como un *todo complejo sobredeterminado*

La tesis de Althusser es que el descubrimiento de Marx abre “el continente historia al conocimiento científico”. Un continente, como sabemos, nunca está vacío: “el continente de la Historia estaba ocupado antes de Marx por las filosofías de la historia” (Althusser, 1973: 55). Althusser se propone mostrar que lo que distingue a la dialéctica marxista de la dialéctica hegeliana no es una simple diferencia de los objetos a los cuales se aplicaría (el mundo de la Idea en Hegel, el mundo de lo real en Marx). Esto se debe, ante todo, a que la dialéctica no se “aplica”.

En las interpretaciones de la dialéctica marxista como una “inversión” de la dialéctica hegeliana está implícita una concepción -no dialéctica- de la dialéctica como método en sí, indiferente al objeto del cual ella es ley. Contra esta interpretación anti-dialéctica, Marx sostiene, al igual que Hegel, que la dialéctica no es escindible de su objeto. Por tanto, cuando el autor de *El Capital* se refiere a la necesidad de “invertir” la dialéctica hegeliana para “descubrir el núcleo racional encubierto en la envoltura mística”, la mistificación no puede ser, dice Althusser, un elemento exterior al método, sino que está presente *en* el método mismo

Marx llega a decir que *la dialéctica sufre “una mistificación en manos de Hegel”*, habla de su “*aspecto mistificador*” y de su “*forma mistificada*” y opone precisamente esta *forma mistificada* de la dialéctica hegeliana, *la forma racional* de su propia dialéctica. Es difícil poder decir en forma más clara que la *envoltura mística no es sino la forma mistificada* de la dialéctica misma, es decir, no un elemento relativamente exterior a la dialéctica (como el “sistema”), sino un elemento *interno, consustancial a la dialéctica*

hegeliana. No basta entonces haberla separado de su primera envoltura (el sistema) para liberarla. Es necesario liberarla también de esa segunda envoltura que se le pega al cuerpo, que es, me atrevo a decir, su propia piel, inseparable de ella misma, que es ella misma hegeliana hasta en su principio. Digamos entonces que no se trata de una extracción sin dolor, y que este aparente descortezamiento es en verdad una desmitificación, es decir, una operación que transforma lo que ella extrae (Althusser, 1968: 74; el destacado es del autor).

En ese sentido, la metáfora de la inversión debe ser leída no como una inversión del sentido de la dialéctica, sino como una *mutación* de las *estructuras* mismas de la dialéctica. Esto quiere decir que Marx recusa las categorías que fundan la singularidad de la dialéctica hegeliana, esto es, conceptos tales como “negación”, “negación de la negación”, “Origen-Fin”, desaparecen como categorías desprovistas de toda validez filosófica. Pero lo que Althusser quiere mostrar es que en Marx no solo aparecen conceptos ajenos a la problemática hegeliana para pensar la historia—estructura, superestructura, ideología dominante—, sino también y sobre todo, que es la relación entre los términos la que se encuentra seriamente subvertida.

¿Cómo se agrupan estos nuevos términos? Por un lado, la estructura (base económica: fuerzas productivas, relaciones de producción); por el otro, superestructura (el Estado y todas las formas jurídicas, políticas e ideológicas). Ahora bien, si en Hegel el Estado es “la verdad de” la sociedad civil y la familia, en Marx la sociedad civil no es “la verdad del” Estado, como una interpretación especular se apresuraría a afirmar. Porque, en Marx, la relación de lo económico y lo político no puede ser pensada como una relación de esencia a fenómeno; se trata, por el contrario, “de una concepción nueva de la relación de las instancias determinantes en el complejo estructura-superestructura que constituye la esencia de toda formación social”. Como señala Althusser

Marx nos da los “dos extremos de la cadena” y nos dice que entre ellos hay que buscar...: de una parte, *la determinación en última instancia por el modo de producción* (económico); de la otra, *la autonomía relativa de las superestructuras y su eficacia específica*. Con ello rompe claramente con el principio hegeliano de la explicación a través de la conciencia de sí (ideología), pero también con el tema hegeliano *fenómeno-esencia-verdad de...* Realmente, nos enfrentamos a *una nueva relación entre nuevos términos* (1968: 91; el destacado es del autor)

La dialéctica puesta en juego por Marx en su crítica de la economía política y en sus análisis del modo de producción capitalista, rechaza toda idea de una determinación simple para pensar la historicidad de las formaciones sociales. Esto significa que la teoría marxista de la historia no sustituye un principio de determinación simple por otro, la Idea

por la Economía, sino que desplaza la posibilidad de todo centro. Este desplazamiento asume la forma, en la lectura de Althusser, de una crítica a las nociones de causalidad y temporalidad presentes en la concepción hegeliana de la historia: “Es necesario interrogar con rigor la estructura del todo social para descubrir allí el secreto de la concepción de la historia en la cual se piensa el devenir de ese todo social” (2010: 107).

El concepto hegeliano de tiempo histórico –tal como está desarrollado en las *Lecciones sobre filosofía de la historia*– reúne dos categorías centrales de su filosofía: la continuidad homogénea y la categoría de presente o contemporaneidad del tiempo. Althusser se detiene particularmente en la segunda categoría, ya que “es la condición de la primera y es la que nos va a entregar el pensamiento más profundo de Hegel” (2010: 104). La noción de contemporaneidad nos remite a la estructura específica del concepto hegeliano de totalidad. Si el tiempo histórico es, como afirma Hegel, la existencia de la totalidad social, es necesario precisar cuál es la estructura de esa totalidad histórica. El todo hegeliano, escribe Althusser

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 o artística o filosófica, no es jamás sino la presencia del concepto a sí mismo en un momento histórico determinado. Es en este sentido que la copresencia de los elementos los unos con los otros y la presencia de cada elemento del todo están fundadas en una presencia previa en derecho: la presencia total del concepto en todas las determinaciones de su existencia (Althusser, 2010: 105).

La totalidad social hegeliana está organizada en torno a un principio, entendido como un principio interno, simple y espiritual. Este principio, que constituye la unidad interna de la totalidad hegeliana, no es ninguna parte determinada del todo, sino que reside en todo lugar. En ese sentido, se trata de un principio que se manifiesta como *la verdad de* todas las determinaciones concretas de la sociedad: económicas, políticas, jurídicas, etc. Pero como no hacen más que *expresar* de un modo inmediato la unidad interna del todo, esas determinaciones son negadas en su especificidad, pues no son más que una exteriorización del principio simple que, en tanto tal, no es jamás afectado por nada diferente de sí.

Cuando las instancias de la vida social pueden explicarse mediante su remisión a un origen, principio o causa única, las prácticas se indistinguen y la temporalidad histórica se simplifica. Ya que, como señala Althusser, la simplicidad del principio afecta no solo el modo de comprender la relación “sincrónica” entre las partes del todo social, sino que

afecta también el modo de concebir la relación “diacrónica” de la totalidad histórica con su pasado²³. En efecto, es precisamente el escamoteo de las diferencias en la expresividad del principio la que permite postular una relación de *contemporaneidad* entre las partes del todo social. Esto quiere decir que hay un mismo tiempo —el presente— que comparten la economía, filosofía, la política, las leyes, el arte, etc. En Hegel hay una *primacía absoluta del presente*, que pone de relieve esta operación ideológica que tiende a desconocer la especificidad temporal de las prácticas al remitirlas a un mismo “tiempo fundamental”, donde lo que se sustrae es la dimensión del pasado y del futuro.

Asimismo, al pensar la existencia de las totalidades históricas bajo la categoría de contemporaneidad del presente, el pasado no puede ser más que “la memoria de sí” de este presente, y el futuro no es más que la proyección de sí del presente absoluto. El pasado, bajo este esquema, no tiene ningún derecho sobre el presente, ninguna eficacia real, pues no es más que su “antesala”. Por eso es “digerible”, dice Althusser. Y es esa neutralización de toda sobrevida del pasado en el presente la que permite a Hegel postular al presente como pleno y contemporáneo a sí. Este presentismo, que remite a la matriz teleológica de la dialéctica hegeliana, vuelve imposible toda reflexión sobre la práctica política revolucionaria, ya que, para Althusser, la pregunta por la política solo es posible allí donde la teoría hace lugar a un no-saber. Es este límite a la pretensión totalizante de la teoría el que abre, según Althusser, la posibilidad de una *anticipación* subjetiva política capaz de leer, en el presente, las huellas del *porvenir*. El concepto hegeliano de tiempo histórico, escribe Althusser, “prohíbe toda *anticipación* del tiempo histórico, todo saber que nos lleve al *futuro*” (Althusser, 2010: 105). De allí que, en sentido estricto, “no pueda existir una política hegeliana” (2010: 106)²⁴.

Ahora bien, para Hegel ningún principio es idéntico a sí mismo. Es esa contradicción en el principio la que constituye el auténtico motor de la historia. Hay historia porque los principios que organizan a las totalidades sociales se han mostrado como contradictorios. Hegel es el filósofo de la contradicción, pero Althusser agrega: de la “contradicción simple” (Althusser, 1968: 82). La simplicidad de la contradicción hegeliana reside no solo en el hecho de que “opone dos entidades iguales simplemente afectadas por el signo contrario”, reduciendo la heterogeneidad del conflicto social a una

²³ “Este principio interno contiene en él, como ecos, todos los principios de las formaciones históricas pasadas, pero como ecos de sí mismo, y a ello se debe que no tenga sino un centro” (Althusser, 1968: 83).

²⁴ “El que no haya saber sobre el futuro impide que haya una ciencia de la política, un saber que nos lleve a los efectos futuros de los fenómenos presentes. Es por esto por lo que, en sentido estricto, no hay política hegeliana y, de hecho, jamás se ha conocido hombre político hegeliano” (Althusser, 2010: 106).

oposición lógica, sino también y sobre todo, en que piensa al conflicto no bajo la figura de una *sobredeterminación efectiva* sino como una *interiorización acumulativa*.

La dialéctica hegeliana requiere del supuesto de una unidad simple que se divide en dos contrarios. No obstante, estos dos contrarios son la misma unidad, pero en la dualidad; la misma interioridad, pero en la exterioridad. Serán, entonces, nuevamente uno, habiendo reconstituido una nueva unidad simple, producto de la *negación de la negación* (Althusser, 1968: 163)²⁵. La “negación de lo negación” constituye -para Althusser-, la categoría clave de la dialéctica de hegeliana, y ella nos permite ver de un modo preciso el tipo de contradicción que, según Hegel, mueve a las totalidades sociales, esto es, una contradicción simple, en la medida en que está *orientada teleológicamente* hacia un *fin*, que es su superación en una unidad mayor.

Al pensar la contradicción como el desarrollo de una unidad simple, Hegel se ve obligado a afirmar la negatividad como una mera antesala de lo positivo, negándole así toda realidad. De modo tal que el conflicto, “el mal en la historia”, al que Hegel le hace lugar en su dialéctica, está desde siempre, dice Althusser, al servicio de una reconciliación cuyo advenimiento prepara. Esto se debe, en última instancia, a que Hegel piensa el conflicto desde el horizonte de su superación.

2.6: La dialéctica materialista en acción: contradicción, sobredeterminación y temporalidad plural.

En resumen, la conceptualización hegeliana de la historia es ideológica porque reduce todos los elementos que forman la vida concreta de un mundo histórico a un principio interno que constituye su verdad. Ahora bien, Hegel puede hacer eso solo a condición de considerar la realidad histórica “como la exteriorización-enajenación de un principio espiritual interno que no es, en definitiva, sino la forma abstracta de la conciencia de sí de ese mundo: su conciencia religiosa o filosófica, es decir, su propia ideología” (Althusser, 1968: 84).

²⁵ “Vemos cómo la implacable lógica de este modelo hegeliano liga rigurosamente entre sí los siguientes conceptos: simplicidad, esencia, identidad, unidad, negación, escisión, enajenación, contrarios, abstracción, negación de la negación, superación, totalidad, simplicidad, etc... Nos encontramos aquí con la dialéctica hegeliana en su integridad: es decir, dependiendo integralmente de este supuesto radical de una unidad originaria simple, desarrollándose en el seno de ella misma por la virtud de la negatividad y no restaurando nunca, en todo su desarrollo, más que esta unidad y esta simplicidad originarias, en una totalidad cada vez más ‘concreta’ (Althusser, 1968: 163).

En efecto, ese principio espiritual, que Hegel concibe como centro único de determinación, es la Idea. En ese gesto, que hace de lo concreto-real una objetivación/enajenación del pensamiento, reconocemos la cara más tradicional del discurso hegeliano. El idealismo absoluto de Hegel se cifra precisamente en esta reducción de lo real al concepto. Marx, dice Althusser, desplaza este esquema identitario al producir —“en estado práctico”, como vimos— un concepto de causalidad que permite pensar la relación entre filosofía e historia por fuera de toda ilusión de identidad. De ello resulta que, como veremos a continuación, la concepción hegeliana de la historia no se encuentra simplemente invertida en Marx, sino suprimida, en la medida en que son desplazadas las categorías que la fundan: totalidad expresiva, negación, negación de la negación, etc. Por ello, la especificidad de la dialéctica materialista solo resulta legible a partir de una interrogación del concepto marxista de “contradicción”.

Con el concepto de sobredeterminación Althusser se propone determinar, en primer lugar, la especificidad del concepto marxista de “contradicción”. En esa búsqueda, el filósofo francés encuentra en “la teoría leninista del eslabón más débil” la sobredeterminación “en acción”. Lenin se propone explicar una “excepción”, a saber: que la revolución no explotó donde “debería”, en los países desarrollados donde la contradicción capital-trabajo está “más desarrollada”, sino en Rusia, que representaba, en el sistema de Estados imperialistas, el punto más débil (Althusser, 1968: 77).²⁶ Cabe agregar, asimismo, que la “debilidad” de la Rusia zarista no tiene nada que ver con un presunto “subdesarrollo”, sino que es más bien el resultado “de la acumulación y exasperación de todas las contradicciones entonces posibles en un solo Estado” (1968: 77).

En ese sentido, la noción de sobredeterminación viene a problematizar el esquema evolucionista según el cual podríamos, desde la teoría, definir a priori el eslabón más débil de la cadena. Como se puede ver, la configuración de este esquema —idealista—

²⁶ En verdad, para ser precisos deberíamos decir que todas las revoluciones efectivas que marcaron el siglo XX, (en Rusia, China y Cuba) vuelven sumamente problemática la representación evolucionista-marxista de la historia, según la cual la revolución tiene como condición absoluta la existencia de desarrollo máximo de las fuerzas productivas, que de ese modo entran contradicción con las relaciones de producción vigentes; de donde se deduce que la revolución debía ocurrir en los países donde el capitalismo se encontraría sumamente desarrollado. Pero la historia, sugiere Althusser, ha sido implacable con este esquema: “No es en la Inglaterra del siglo XIX ni en la Alemania de principios del XX donde la revolución ha tenido lugar, no es en los países más avanzados, sino en otra parte, en Rusia, y después en China, en Cuba, etc. ¿Cómo pensar este desplazamiento de la contradicción principal del imperialismo sobre el eslabón más débil y correlativamente cómo pensar el estancamiento de la lucha de clases en los países en los que parecía triunfante, sin la categoría leninista de desarrollo desigual, que remite a la desigualdad de la contradicción, a su sobredeterminación? (Althusser, 2008: 231).

depende de la posibilidad de distinguir *la* contradicción, que determina el sentido del proceso sin jamás ser afectada por él, y sus manifestaciones contingentes, que no son más que su fenómeno. En cambio, lo que Lenin muestra es que *solo a partir del acontecimiento revolucionario* se revela que Rusia *es* el eslabón más débil en la cadena imperialista.

Esto implica que el *sentido* del proceso, lejos de poder ser definido a priori, solo puede ser determinado a posteriori, *retroactivamente*. De este modo, la experiencia Rusa pone en cuestión, en la lectura de Lenin, la posibilidad de establecer una norma y sus respectivas “desviaciones”, obligándonos a asumir, como escribirá Althusser, “el desvío como norma”. Nos exige asumir, en otras palabras, que la historia avanza *por el lado malo*

Debemos entender por ello el lado menos bueno para los que dominan. Entendamos también, sin forzar las palabras, el lado menos bueno para aquellos que... esperan la historia desde el *otro lado*, los social-demócratas alemanes de fines del siglo XIX, por ejemplo, que creían ser llevados, en corto plazo, al triunfo socialista por pertenecer al Estado capitalista más poderoso, en plena expansión económica, y encontrándose ellos mismos en plena expansión electoral (...) Creían, evidentemente, que la Historia avanza por el *otro lado*, el “bueno”, aquel del *más grande desarrollo económico*, de la más grande expansión, de la *contradicción reducida a su más pura purificación* (la del Capital y el Trabajo). Olvidaban que todo ello ocurría en una Alemania armada de un poderoso aparato de Estado y que contaban con una burguesía que, desde hacía mucho tiempo, se había tragado “su” revolución política a cambio de la protección policiaca, burocrática y militar de Bismarck y luego de Guillermo, a cambio de los beneficios gigantescos de la explotación capitalista y colonial, rodeada de una pequeña burguesía chauvinista y reaccionaria. Olvidaban que esta purificación tan simple de la contradicción era simplemente abstracta: la contradicción real se confunde de tal modo con estas “circunstancias” que no es discernible, identificable ni manuable sino *a través de ellas y en ellas* (Althusser, 1968: 79).

Si la historia no avanza de un modo lineal, ello se debe a que el “motor” de la historia”, la lucha de clases, “presenta la particularidad sorprendente de ser desigual”²⁷. Esta desigualdad, que remite a la *asimetría* de la relación de producción/explotación, es constitutiva de la unidad del todo marxista, que no puede entonces ser ya la unidad expresiva de un principio simple.

²⁷ La noción de “desigualdad” es central en el planteo de Althusser y tiene, como veremos en lo que sigue, diversas significaciones. En nuestra exposición, el término desigualdad remite, en primer lugar, a las condiciones materiales desiguales que estructuran la relación de explotación. En segundo lugar, la noción de desigualdad alude al peso desigual de las instancias del todo social. Por último, la desigualdad concierne al problema de la “no-contemporaneidad” como característica definitoria del concepto marxista de historia.

Asimismo, en la medida en que se trata de una *contradicción real*, “su enfrentamiento reproduce las condiciones de su enfrentamiento en lugar de superarlas en la bella elevación y reconciliación hegeliana” (Althusser, 2008: 230). En ese sentido preciso, la categoría de negación de la negación se muestra sumamente inadecuada para conceptualizar la conflictividad abierta por la lucha de clases. Esto se debe no solo a que la contradicción es insuperable, sino también y sobre todo, a que su desarrollo no puede predeterminarse precisamente porque es *desigual*.

Es aquí donde debemos retomar la pregunta marxista-althusseriana por la “transformación-reproducción”, pues lo que está en juego en la reflexión althusseriana sobre la contradicción no es otra cosa que la pregunta por el vínculo entre estructura e historia (o “coyuntura”). En línea con lo expuesto en la introducción y en el capítulo 1, lo que nos interesa mostrar en lo que sigue es que, contrariamente a las lecturas que tienden a inscribir su reflexión sobre el concepto de “causalidad estructural” o “sobredeterminación” en una problemática “estructuralista”, la pregunta por la estructura no excluye, en Althusser, el problema del “acontecimiento”, del surgimiento imprevisible de lo nuevo. Su apuesta consiste, por el contrario, en pensar conjuntamente estructura e historia. A eso alude el concepto de sobredeterminación, que Althusser toma, dice Bruno Bosteels, “para articular la historia y la estructura sin separarlas en términos de hecho empírico concreto y el principio trascendental u ontológico abstracto” (2010: 161).

Asimismo, esta necesidad de pensar de un modo articulado estructura y coyuntura abre la posibilidad de pensar un concepto de sujeto más allá de la oposición entre el subjetivismo humanista (el sujeto como autodeterminación, conciencia de sí) y el estructuralismo (el sujeto como un efecto pasivo de la estructura). El objetivo de la reflexión althusseriana sobre la causalidad estructural consiste en interrogar, escribe Bosteels, “cómo una estructura se apodera y se convierte realmente en historia...o, para decirlo a la inversa, cómo la historia acontecimentaliza y periodiza la estructura de una situación dada en el escenario de una *intervención subjetiva*” (Bosteels, 2010: 161). Lejos de eliminar el problema del sujeto y de la transformación histórica, a continuación mostraremos que la teoría de la sobredeterminación nos enfrenta a la necesidad de conceptualizar las nociones de estructura, historia y sujeto en su articulación específica.

Cabe precisar, asimismo, que aquí la noción de “desigualdad” ya no designa solo una contradicción real, insuperable, sino que alude también a la temporalidad compleja de la contradicción, a lo que Althusser llamará “la ley del desarrollo desigual de las contradicciones” (1968: 176). La idea de una ley universal del desarrollo desigual como

constitutiva a toda formación social, es lo que Althusser se propone pensar con el concepto de sobredeterminación. La reflexión althusseriana sobre la contradicción tiene por objetivo atacar la matriz metafísica de las filosofías de la historia según la cual el desarrollo no lineal de la contradicción no sería más que un efecto derivado de circunstancias particulares (por ejemplo, el imperialismo), o que solo es resultado de relaciones externas (por ejemplo, la desigualdad de desarrollo económico entre países “avanzados” o “retrasados”). Por el contrario, la ley de la desigualdad “no conoce excepción”

La gran ley de la desigualdad no tiene ninguna excepción. Esta desigualdad no acepta ninguna excepción porque ella misma no es una excepción: una ley derivada producto de circunstancias particulares (por ejemplo, el imperialismo) o que interviene en las interferencias de desarrollo de formaciones sociales distintas (por ejemplo, la desigualdad de desarrollo económico entre países “avanzados” o “retrasados”, colonizadores o colonizados, etc.) Por el contrario, es una ley primitiva anterior a estos casos particulares y, justamente, capaz de dar cuenta de estos particulares, en la medida misma en que no es producto de su existencia (1968: 176)

En la medida en que la desigualdad de las contradicciones determina la condición misma de existencia del todo social, concierne también a las relaciones de esta formación social con otras formaciones sociales de madurez económica, política e ideológica diferentes. Ahora bien, es la desigualdad interna la que funda, la que permite explicar la desigualdad externa, y no a la inversa como piensa el mecanicismo

No es por lo tanto la desigualdad externa la que, cuando interviene, funda la existencia de la desigualdad interna (por ejemplo, en los encuentros llamados de “civilizaciones”), sino, por el contrario, la desigualdad interna es la que existe primero, y funda tanto el papel de la desigualdad externa como los efectos que esta segunda desigualdad ejerce dentro de las formaciones sociales en presencia. Toda interpretación que remite los fenómenos de la desigualdad interna a la desigualdad externa (por ejemplo, que explica la coyuntura “excepcional” que existe en Rusia en el 17 solo por las relaciones de desigualdad externa: relaciones internacionales, desigualdad de desarrollo económico entre Rusia y el Occidente, etc.), cae en el mecanicismo (...) en una teoría de la acción recíproca entre lo de afuera y lo de adentro (Althusser, 1968: 176)

En ese sentido, “la ley de la desigualdad” implica que en todo proceso histórico complejo nos enfrentamos a una estructura de contradicciones múltiples y desiguales que es preciso captar en su especificidad diferencial. De modo tal que la contradicción marxista jamás es “pura”, esa es la marca que trae la sobredeterminación. Por eso la sobredeterminación no es un mero “pluralizar” la contradicción como creyó Deleuze

(2002: 207), sino que más bien señala una multiplicidad que siempre-ya deconstruye la posibilidad de una contradicción simple, pura, originaria.

Esta heterogeneidad de contradicciones desiguales, con sus ritmos y temporalidades específicas, es lo que vuelve imposible toda idea de causalidad mecánica o expresiva para pensar la temporalidad histórica, cuya matriz teleológica reside en la garantía ideológica por excelencia: el Origen. A diferencia del “presente hegeliano”, donde la diversidad de una formación social no es sino la expresión de una contradicción simple, el concepto materialista de historia alude a un *proceso sobredeterminado*, donde la posibilidad de reconducir esa complejidad a un origen simple es descartada por completo.

Sin embargo, no se trata para Althusser de afirmar meramente que la única ley es la diferencia, que la diferencia de las contradicciones es la condición misma de existencia de la contradicción, sino que es necesario dar cuenta de la relación de la ley con la singularidad del caso. Sí, como dice Althusser citando a Mao, “no hay nada en el mundo que se desarrolle de una manera absolutamente igual”, entonces la ley de la desigualdad de la contradicción, que afecta a toda sociedad de clases, no puede sin embargo desconocer la especificidad de la formación social en la que cobra cuerpo.

De lo que se trata en este énfasis dialectico a la vez en el *desajuste* estructural y en la *singularidad* histórica, es de pensar no solo la multiplicidad heterogénea de contradicciones que *contaminan* de un modo irreversible a la contradicción de clase - volviendo imposible toda idea de simplicidad y “pureza” para pensar los procesos históricos-, sino también la *condensación* política de las diferentes contradicciones en una determinada coyuntura histórica. En la comprensión de esta complejidad reside la genialidad teórica y política de Lenin.

Frente a la contradicción hegeliana, entendida como el desarrollo enajenado de una unidad simple, la práctica política de la lucha de clases y la reflexión de Lenin revelan, dice Althusser, que la contradicción de clase es indistinguible de sus condiciones históricas específicas. Así, la contradicción se encuentra siempre “especificada por las formas de la superestructura (Estado, ideología, etc.); especificada por la situación histórica interna y externa” (1968: 86). Esto significa que en el terreno de la historia real nunca nos enfrentamos con la contradicción burguesía-proletariado en estado puro, sino siempre con una multiplicidad de contradicciones que, lejos de ser un mero fenómeno de la contradicción fundamental, siempre-ya la afectan.

En efecto, Lenin muestra que el proceso que dio lugar a la Revolución de Octubre no fue el resultado de una purificación de la contradicción de clase, sino que tuvo su causa en la *acumulación y exasperación* de un conjunto de contradicciones que no tenían el mismo origen, ni el mismo sentido y que sin embargo se *fusionaron* en una “unidad de ruptura” que desencadenó el proceso revolucionario²⁸. Sin embargo, nada garantiza ese encuentro, es decir, no hay teleología alguna que predisponga el encuentro entre los elementos. Para ello es preciso, sugiere Althusser leyendo a Lenin, la emergencia de una subjetividad política susceptible de “condensar” esa trama de elementos diversos y operar un forzamiento de la estructura, es decir, una transformación real de las relaciones sociales de producción

Lenin no se equivocó al discernir en esta situación excepcional y sin “salida” (para las clases dirigentes), las condiciones objetivas de la revolución en Rusia, y al forjar, en ese partido comunista que fue una cadena sin eslabón más débil, las condiciones subjetivas, el medio de asalto decisivo contra ese eslabón débil de la cadena imperialista (Althusser, 1968: 79).

Las “condiciones objetivas”, la crisis no puede, por sí sola, provocar una situación de ruptura revolucionaria, lo que implica que la “situación excepcional”, el *exceso* en la estructura solo se convierte en ocasión de una transformación si la intervención de un sujeto lo hace legible. No es posible pensar la práctica política al margen de sus “condiciones subjetivas”. Nuestra hipótesis es que esta idea de que la política es impensable al margen de la subjetividad, que Althusser afirmará explícitamente tanto en *Maquiavelo y nosotros* como en sus textos sobre la crisis del marxismo (sobre todo en *Marx dentro de sus límites*), ya está presente “en estado práctico” –para usar sus términos– en su reflexión sobre la política y la historia, articulada en torno al concepto de sobredeterminación. En efecto, es el rechazo de la teleología, del objetivismo de las

²⁸ “Contradicciones de un régimen de explotación feudal reinante, bajo la impostura los popes, sobre una enorme masa campesina ‘inculta’, al comienzo mismo del siglo XX, tanto más feroz cuanto más aumentaba la amenaza, circunstancia que acercó singularmente la a la revolución obrera. Contradicciones de la explotación capitalista e imperialista desarrollada en grandes escalas en las grandes ciudades y en los barrios suburbanos (...) Contradicción de la explotación y las guerras coloniales, impuestas a pueblos enteros. Contradicción gigantesca entre el grado de desarrollo de los métodos de la producción capitalista (...) y el estado medieval del campo. Exasperación de la lucha de clases en todo el país, no solamente entre explotadores y explotados, sino aun en el seno de las clases dominantes mismas (grandes propietarios feudales ligado al zarismo autoritario, policiaco y militarista; pequeños nobles que fomentaban constantemente conjuras; grandes burgueses y burguesía liberal en lucha contra el zar (...)) Finalmente, y no es lo menos singular, la ‘tregua’ inesperada que el agotamiento de las naciones imperialistas ofreció a los bolcheviques para “abrirse paso” en la historia, el apoyo involuntario pero eficaz de la burguesía franco-inglesa, que queriendo desembarazarse del zar, hizo, en el momento decisivo, el juego a la revolución (Althusser, 1968: 77).

“leyes de la historia”, el que abre el espacio para una intervención política que, en la medida en que carece de garantías, no puede ser pensada haciendo abstracción del orden de lo subjetivo. Según Badiou

Mediante expresiones como “toma de partido”, “elección”, “decisión”, o “militante revolucionario”, Althusser *indica* que lo que está en cuestión en la política es precisamente del orden de lo subjetivo. Digamos que el punto al que Althusser nos conduce, sin que se pueda decir que él lo refleje, es el siguiente ¿se puede pensar que hay lo subjetivo sin sujeto? (...) Es hacia este enigma de lo subjetivo sin sujeto como indicador intrafilosófico de la política que se orienta todo lo que conviene llamar el aparato típico de Althusser (Badiou, 2009: 55).

Al poner en crisis toda explicación teleológica para pensar la temporalidad histórica, la sobredeterminación, que da a la contradicción marxista su especificidad, permite pensar la política en su eficacia específica, esto es, en su capacidad de operar una transformación de la estructura real: “solo ella (la sobredeterminación) permite comprender las variaciones y las mutaciones concretas de una complejidad estructurada como lo es una formación social”, escribe Althusser. Y agrega: “no como variaciones y mutaciones ‘accidentales producidas por las ‘condiciones exteriores sobre un todo estructurado fijo’, sino como ‘reestructuraciones concretas’, inscritas en el “juego” de cada contradicción; en esencia, el “juego” de las articulaciones de la estructura compleja con dominante que se refleja en ellas” (Althusser, 1968: 174).

La conceptualización marxista de la contradicción impide, por tanto, hacer de la política y la ideología un mero epifenómeno de la base económica. No obstante, vale la pena destacar que la teoría de la singularidad de los elementos de la superestructura — política, ideología, Estado, etc.— debe todavía, dice Althusser, ser en gran parte elaborada. En el tercer capítulo nos detendremos en los efectos que la teoría de la sobredeterminación produce en los modos de conceptualizar la ideología en la teoría althusseriana.

Lo que nos interesa destacar ahora es que el objeto de la práctica política marxista no es la estructura en general, sino la estructura tomada en coyuntura, lo que Lenin llama “el momento actual”. Lenin, dice Althusser, actúa no sobre el Imperialismo en general, sino “sobre lo concreto de la situación, de la coyuntura de Rusia, sobre lo que él denomina tan notablemente ‘el momento actual’, ese momento cuya actualidad define su práctica política como tal” (1968: 146). Ahora bien, Althusser está interesado en subrayar que la complejidad temporal del momento actual leninista, cifrada en ese entrelazamiento

sorprendente de elementos heterogéneos, está lejos de ser una aberración contingente de la historia. En verdad, esta situación solo se presenta como “excepción”, como “desvío”, para una dialéctica que solo ve en la complejidad una manifestación de lo simple, donde la multiplicidad de conflictos que atraviesan una coyuntura histórica no son más que meros epifenómenos de la “gran contradicción”.

Por el contrario, es esa contradicción exasperada, “excepcional” y compleja lo que la dialéctica tiene que pensar como la *norma* de los procesos histórico-políticos. De ahí la apelación, por parte de Althusser, al concepto psicoanalítico de “sobredeterminación” para fundar teóricamente el tipo de “unidad disyunta” puesta en juego en la teoría leninista del eslabón más débil (y en los análisis histórico-políticos de la tradición marxista). En palabras de Althusser

Para entender este concepto (de sobredeterminación) hagamos un rodeo a partir de un concepto familiar (...) cuando Marx, Engels, Lenin, Stalin y Mao explican que “todo depende de las condiciones”; cuando Lenin describe las “circunstancias” de la Rusia de 1917; cuando Marx (y toda la tradición marxista) explica a través de miles de ejemplos que, según el caso, es tal o cual contradicción la que domina, etc., hacen uso de un concepto que puede parecer empírico: estas “condiciones” (...) Ahora bien, este concepto es esencial al marxismo, justamente, porque no es un concepto empírico: la comprobación de lo que existe...Es, por el contrario, un concepto teórico, fundando en la esencia misma del objeto: el todo complejo siempre-ya-dado. Estas condiciones no son, en efecto, sino la existencia misma del todo en un “momento” determinado, o “momento actual” del hombre político, es decir, la relación compleja de condiciones de existencia recíprocas entre las articulaciones de la estructura de un todo. Por ello es teóricamente legítimo hablar de las condiciones (1968: 171).

Como vemos, es el rodeo por la práctica política de la lucha de clases el que le impone a Althusser la necesidad de pensar en conjunción estructura y coyuntura, es decir, “la existencia del todo complejo en una coyuntura determinada”. Lo que el “momento actual” leninista pone en escena es precisamente el carácter sobredeterminado de la estructura social en su existencia concreta, histórica. Asimismo, es necesario pensar teóricamente la relación del todo con sus contradicciones, ya que la crítica a la totalidad expresiva no significa “sacrificar la unidad sobre el altar del pluralismo”, sino algo bien diferente: sostener que la unidad de la que habla el marxismo es la unidad de la complejidad misma. Es afirmar que el todo complejo posee la unidad de una estructura articulada dominante (Althusser, 1968: 167).

En resumen, el concepto de sobredeterminación impide el postulado de una estructura simple (la contradicción capital-trabajo) para pensar los procesos históricos. Recuperando el texto de Mao sobre la contradicción, Althusser sostendrá que en todo

proceso histórico nos enfrentamos a una estructura de contradicciones múltiples y desiguales. A diferencia de la contradicción hegeliana, la contradicción marxista está siempre “sobredeterminada” por cuanto se desarrolla en el interior de una totalidad compleja con dominante. Esto significa que si bien toda formación social dependiente de un modo de producción específico está atravesada por una multiplicidad de contradicciones irreductibles a un centro simple que les provea de sentido, siempre hay una contradicción *dominante* que prevalece sobre el resto y articula el campo político social. Ahora bien, esta contradicción (dominante) no está predefinida de una vez y para siempre. De allí la necesidad de distinguir, por una parte, la contradicción *determinante* en última instancia, la contradicción capital-trabajo, de la contradicción que asume el papel *dominante* en una coyuntura histórica específica.

En ese sentido, el concepto de sobredeterminación implica que el “juego” diferencial entre los elementos —que impide que las “contradicciones secundarias” sean un mero epifenómeno de la “contradicción principal”— se halla unificado por la *determinación* en última instancia por las relaciones de producción, que no funciona, como podemos ver, como esa esencia interior hegeliana a la que todo remitiría, sino que señala el carácter *desigual* de las contradicciones que atraviesan al todo social. Aquí es necesario recordar que, para designar el tipo de determinación requerido por esa totalidad compleja, Althusser hablará de una “causalidad estructural” o, en la línea de Spinoza y Freud, de la eficacia de una “causa ausente”. Como ya vimos en apartados anteriores, esto supone una fenomenal deconstrucción del concepto clásico de causalidad, ya que la noción de una “causa ausente” vuelve imposible la distinción entre una causa y su efecto, o mejor: se trata de una causa que no precede a sus efectos, sino que solo existe *en* sus efectos, en esas existencias singulares y concretas que son las coyunturas históricas. En palabras de Althusser

Que los efectos no sean exteriores a la estructura, no sean un objeto, un elemento, o un espacio preexistentes sobre los cuales vendría a imprimir su marca; por el contrario, esto implica que la estructura sea inmanente a sus efectos, causa inmanente a sus efectos en el sentido spinozista del término, de que toda la existencia de la estructura consista en sus efectos (Althusser, 2010: 204).

Si la estructura *determinante* que constituye la unidad del todo —en este caso la determinación en última instancia por las relaciones de producción— no supone un esencia anterior y superior a las condiciones que la expresan, sino una estructura que solo existe *en* esa trama de contradicciones que en sus desplazamientos y condensaciones

definen la dinámica real del proceso histórico, entonces no es posible identificar a priori a la economía con la contradicción *dominante*.

Como decíamos, el concepto de sobredeterminación no implica desconocer la existencia de una *dominancia*. De lo que se trata más bien es de subrayar que, como muestra los análisis de Lenin y Mao, “el empleo de los papeles cambia dentro de ella: la contradicción principal pasa a ser secundaria, una contradicción secundaria toma su lugar, el aspecto principal pasa a ser secundario, el aspecto secundario pasa a ser principal” (Althusser, 1968: 175). Que la causa esté ausente quiere decir entonces que la relación entre los elementos no puede ser nunca una relación de esencia a fenómeno, una relación lineal, sino que es necesario pensar la relación de la estructura con sus contradicciones en los términos de desplazamiento y condensación.

Dicho de otro modo, la contradicción de clase es determinante en última instancia en el sentido en que *afecta* a todas las demás contradicciones y establece la jerarquía de las eficacias respectivas de las otras, pudiendo colocar en la posición de instancia dominante a la política, a la ideología o a la economía misma (de Ipola, 2007: 88). De allí la necesidad de no confundir determinación con dominación²⁹. Esta confusión solo puede precipitar al marxismo en el economicismo

El economicismo es el que identifica, por adelantado y para siempre, la contradicción-determinante-en-última-instancia con el papel de contradicción dominante, que asimila para siempre tal o cual “aspecto” (fuerzas de producción, economía, práctica) con el papel principal, y tal otro “aspecto” (relaciones de producción, política, ideología, teoría) con el papel secundario, cuando la determinación en última instancia por la economía se ejerce, justamente, en la historia real, en las permutaciones del papel principal entre la economía, la política y la teoría, etc. (Althusser, 1968: 177).

La teoría de la sobredeterminación le permite a Althusser concebir a la lucha de clases como otra cosa que una esencia o principio último que -al modo del Espíritu hegeliano- dota de sentido a los fenómenos histórico-políticos. Cuando Althusser habla de la lucha de clases como una "causalidad ausente", quiere decir que solo podemos captarla en sus efectos, esto es, siempre de un modo desplazado, impuro, involucrando al conjunto de relaciones políticas, ideológicas y económicas que en su anudamiento

²⁹ Según de Ipola, “la estructura determinante ejerce su causalidad en tanto establece la jerarquía de las eficacias respectivas de las otras, pudiendo colocar en la posición de instancia dominante a la política (feudalismo), a la ideología (ciertas sociedades primitivas) e inclusive la economía misma (el capitalismo) (2007: 88). En su conversación con la filósofa mexicana Fernanda Navarro, Althusser afirma: “todo puede ser determinante ‘en última instancia’, es decir, todo puede dominar. Marx lo decía de la política en Atenas y de la religión en Roma, en una teoría no dicha del desplazamiento de la dominancia (que Balibar y yo tratamos de teorizar en Para leer el capital)” (Althusser, 1988: 34).

específico delinear las condiciones de la lucha de clases al interior del todo complejo con dominante. Este rechazo a pensar la contradicción a partir de un “origen” o “esencia” simple es central para comprender el concepto marxista de historia y totalidad social, pues “no se puede pesar el todo complejo fuera de sus contradicciones” (1968: 169). De modo tal que debemos construir el concepto “totalidad” a partir del concepto marxista de contradicción. El todo marxista, escribe Althusser

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 o 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, 2010: 107; énfasis del autor).

Aquí debemos señalar que contrariamente a lo que sostienen Laclau y Mouffe (1985: 135), la conservación del principio de determinación en última instancia por parte de Althusser no significa la restitución de una necesidad trascendente o “Significado trascendental”; antes bien, es precisamente lo que obliga a considerar el índice de eficacia específico de esas otras instancias y relaciones que constituyen al todo. En otras palabras, la determinación en última instancia por la economía nos permite pensar la *diferencia real* de las instancias, su autonomía relativa y su desarrollo *desigual*. En ese sentido, es posible afirmar que lo que interesa a Althusser, y lo que constituye, a sus ojos, la cuestión central de la teoría marxista de la historia, es la pregunta por la relación de desarrollo desigual entre las prácticas del todo, es decir, la pregunta de cuál es el concepto de historia adecuado a la concepción marxista de la contradicción y de la totalidad social.

Como vimos a propósito de la crítica althusseriana de Hegel, es la concepción del todo social la que nos revela la concepción de la historia en la cual se piensa el devenir de las formaciones sociales. A contramano del gesto estructuralista que “neutraliza” el tiempo histórico en una estructura estática, Althusser afirma que es necesario constituir el concepto marxista de tiempo histórico a partir del concepto marxista de todo complejo con dominante. El concepto de sobredeterminación impide, como vimos a lo largo de estas páginas, el postulado de una causalidad expresiva o mecánica para pensar las relaciones entre las prácticas e instancias que componen la unidad del todo social. De ello resulta la imposibilidad de pensar la articulación entre las instancias del todo en términos de correspondencia o contemporaneidad, pues cada nivel tiene “un tiempo propio relativamente autónomo de los otros niveles”. Como señala Althusser

La coexistencia de diferentes niveles estructurados, el económico, el político y el ideológico, et., por lo tanto, de la infraestructura económica, de la superestructura jurídica y política, ideologías y formaciones teóricas (filosofía, ciencias), ya no pueden ser pensadas en la coexistencia del presente hegeliano, de ese presente ideológico donde coinciden la presencia temporal y la presencia de la esencia en sus fenómenos (2010: 110).

Las prácticas y relaciones de este todo complejo no se expresan las unas en las otras en un espacio homogéneo, no son el “fenómeno” de ninguna esencia, puesto que habitan temporalidades diferenciales. No existe, en Marx, una copresencia de las partes de una totalidad social: “El presente de un nivel es, por decirlo así, la ausencia de otro, y esta coexistencia de una ‘presencia’ y de ausencias es el efecto de la estructura del todo en su desenfoque articulado” (Althusser, 2010: 115). No hay un principio que permita reducir la diversidad temporal de las prácticas y relaciones que en su articulación diferencial configuran la unidad compleja del todo. El concepto marxista de tiempo histórico debe ser producido entonces a partir de la articulación específica del tiempo y la historia de las fuerzas productivas, de las relaciones de producción, de la superestructura política, de la filosofía, etc. Cada una de estas historias solo puede conocerse si se determina el concepto de la especificidad de su temporalidad, con su desarrollo continuo, sus revoluciones, sus rupturas, etc. No hay, en suma, un tiempo de referencia que permitiría medir avances y retrocesos, desarrollos y subdesarrollos. En ese sentido preciso, la *no-contemporaneidad* del tiempo es estructural.

De ese modo, el tiempo histórico de una totalidad social dependiente de un modo de producción determinado es el de una no-contemporaneidad esencial, “lo que Marx llama *el tipo de entrelazamiento de los diferentes tiempos*, es decir, el tipo de distancia y torsión de las diferentes temporalidades producidas por los diferentes niveles de la estructura, cuya compleja combinación constituye el tiempo propio del desarrollo del proceso” (2010: 115). Por tanto, concluye Althusser, no es posible hablar de historia en general: “no existe historia en general, sino estructuras específicas de historicidad fundadas, en última instancia, en las estructuras específicas de los diferentes modos de producción (2010: 119).

La teoría althusseriana de la sobredeterminación, en efecto, no puede ser pensada bajo el concepto de estructuralista de “estructura”, en el sentido de una combinatoria formal de elementos cuyos lugares y funciones están fijados de antemano. Contra el dualismo estructuralista, el concepto de sobredeterminación le permite a Althusser

subrayar que no hay dos planos, el de la “estructura” –concebida como a-histórica, invariante- y el del “acontecimiento” –la temporalidad histórica imprevista-, toda vez que, según la lectura althusseriana de Lenin, la estructura solo existe *en* esas existencias singulares y concretas que son las coyunturas históricas. En la teoría althusseriana de la sobredeterminación, como sostiene Vittorio Morfino, la “temporalidad plural” de la historia no designa un principio de contingencia “más allá” de la estructura, sino que señala “la marca de la contingencia de la estructura misma” (2014: 36).

La teoría de la contradicción sobredeterminada no opone la contingencia a la necesidad, como si la primera fuera “lo otro” de la segunda, sino que funda la necesidad en la contingencia. Es por ello que, como señala Bruno Bosteels, “La lógica de la causalidad estructural, que realmente constituye el punto culminante del estructuralismo, nunca redujo los efectos de la sobredeterminación a una economía cerrada de lugares” (2010: 174). La ruptura con toda noción de determinación simple (mecánica o expresiva), la deconstrucción del dualismo de estructura y coyuntura a partir del concepto de sobredeterminación exige pensar la constitución del sujeto de la práctica política como un problema. En efecto, la práctica política no puede ser concebida, según Althusser, bajo la noción de “expresión” de una esencia previa. En eso consiste su crítica al hegelianismo, cuya concepción idealista de la causalidad y de la historia no permite pensar la política precisamente porque no deja lugar, como vimos, para ninguna anticipación político-subjetiva del porvenir. Sin embargo, la acción política tampoco puede ser tematizada bajo la imagen de una “discontinuidad” pura. Frente a este par especular, Althusser va a pensar la práctica política bajo la idea de un sujeto capaz de intervenir en la coyuntura, entendida no como invariante o una materia desnuda, sino como un tejido de relaciones contradictorias y desiguales inscriptas en una temporalidad sobredeterminada.

Llegados hasta aquí podemos decir que la tesis althusseriana de una primacía de la lucha de clases sobre las clases en sí mismas implica, como hemos intentado mostrar, una ruptura con las representaciones humanistas e idealistas de la historia, lo que supone abandonar la idea de un “sujeto de la historia”, y con él, la posibilidad de un *sentido* de la historia. En efecto, pensar la historia bajo el principio de una contradicción *sobredeterminada* exige asumir que cada sociedad histórica es un entrelazamiento de temporalidades diferenciales, una totalidad compleja que no puede situarse en una cadena de sociedades sucesivas teleológicamente guiadas, pues cada totalidad histórica es el efecto de una causa inmanente singular.

De este modo, el concepto de sobredeterminación exige pensar la temporalidad histórica en los términos de lo que Althusser llamará la “coyuntura”, entendida esta no como “la contingencia en que se realiza la necesidad”, sino como ese *encuentro aleatorio* de temporalidades diferenciales, de contradicciones heterogéneas en su ritmo y eficacia. Como señalamos, la teoría materialista de la historia problematiza la oposición estructuralista entre “estructura” e “historia”, lo que impide su separación en los términos de la necesidad y la contingencia. La teoría de la contradicción sobredeterminada no opone la contingencia a la necesidad, como si la primera fuera “lo otro” de la segunda, sino que funda la necesidad *en* la contingencia. Es por ello que el conocimiento adecuado de las totalidades históricas es siempre, en Marx, el conocimiento de las relaciones específicas existentes entre los diferentes elementos del todo, cuya articulación no puede develarse de antemano.

Aquí debemos señalar que el concepto de tiempo histórico elaborado por Althusser implica un límite claro a la objetividad científica para pensar las condiciones del cambio histórico. En ese sentido, la sobredeterminación nos permite comprender lo que algunos años más tarde —pero que ya podemos ver funcionar aquí— Althusser llamará el “carácter aleatorio de todo encuentro” (Althusser, 2002: 60). Este rechazo a fundar la dialéctica materialista en algún tipo de garantía (las fatídicas “leyes de la historia”) no significa que los acontecimientos históricos sean “milagros”, sino más precisamente que las condiciones de su surgimiento solo pueden ser captadas “retroactivamente, *après coup* (*nachträglich*, como dirá Freud)” (Althusser, 2017: 143). Y es ese límite a la objetividad el que abre el espacio para una intervención política que, en la medida en que carece de garantías, no puede ser pensada haciendo abstracción del orden de lo subjetivo. “La sobredeterminación, dice Badiou, es en verdad el lugar político. Y hay que decir francamente que es del orden de lo subjetivo” (2009: 56).

En la misma línea que Badiou, Bosteels señala que la lógica dialéctica del cambio sostenida por Althusser implica que “no solo el devenir posible de lo imposible es completamente contingente, ubicándose por fuera del campo de la objetividad científica, sino que incluso requiere de la intervención de un sujeto que apuesta de manera impredecible” (Bosteels, 2010a: 20). Es por ello que, como hemos insistido a lo largo de estas páginas, la pregunta althusseriana por el cambio histórico, centrada en el concepto de sobredeterminación, es impensable al margen de una intervención política que, como tal, no puede ser pensada al margen de una apuesta subjetiva. En nuestra exposición hemos intentado mostrar que los conceptos de “retroactividad”, de “intervención” y de

“sujeto”, mencionados por Bosteels a propósito de la dialéctica althusseriana entre lo nuevo y lo viejo en el campo de la política y la historia, resultan asimismo centrales a la hora de pensar la filosofía y su relación con la ciencia en la teoría althusseriana de la ruptura epistemológica.

De ello resulta que la ruptura de Marx con la filosofía hegeliana de la historia no da lugar, en la lectura de Althusser, a la emergencia de una “filosofía científica”, entendida como una teoría constituida de una vez y para siempre, capaz de detentar, en su autosuficiencia, la Verdad de las ciencias y de la política; antes bien, de lo que se trata es de pensar la filosofía, la ciencia y la política en su anudamiento específico, en su relación de inmanencia. Ese es el sentido profundo de la primacía de las prácticas sobre la teoría: no hay algo así como una filosofía acabada, sistemática, que detentaría la Verdad de las prácticas y por tanto, de la política. Como sostiene Balibar, a contramano de cualquier cientificismo o positivismo, Althusser no dejó de afirmar en sus análisis sobre la dialéctica materialista la primacía de la práctica sobre la teoría: la práctica excede a la teoría permanentemente (Balibar, 2004: 34). Por tanto, la dialéctica materialista no es un espacio trascendente al campo de las ciencias y de la política, no busca “aplicar” los principios filosóficos a la política, sino que, por el contrario, se trata de una práctica cuya especificidad se teje en una relación inmanente con la práctica política y con la práctica teórica.

Asimismo, el abandono de todo sujeto de la historia no implica, como hemos insistido, ni la muerte del sujeto ni la clausura de la política; antes bien, la deconstrucción de la matriz teleológica de la filosofía hegeliana de la historia a partir del concepto de sobredeterminación exige pensar la política y la historia por fuera de toda estructura de garantía. Exige preguntarse, en otras palabras, por “las condiciones ideológicas de la reproducción-transformación de las relaciones sociales de producción”. En relación a la pregunta por la ideología, que abordaremos en el capítulo siguiente, debemos decir que el concepto de sobredeterminación muestra de un modo claro que resulta sumamente problemático considerar la superestructura (ideológica) como un “reflejo” o “expresión” de la base económica, como si la ideología estuviera constituida por la esfera espiritual de las “ideas” por encima del “mundo real” de la producción. La teoría de la sobredeterminación nos exige preguntarnos, para pensar las condiciones ideológicas de la reproducción-transformación de las formaciones sociales, por la “materialidad” específica de la ideología y su articulación con el campo del sujeto.

Ahora bien, desde el momento en que la pensamos como una materialidad, la ideología ya no puede concebirse solo como una instancia superestructural ideal dotada de una eficacia específica, sino que es necesario asumir que “la ideología se introduce en todas las partes del todo social”. En su trabajo “Práctica teórica y lucha ideológica”, Althusser señala esta doble dimensión de lo ideológico a la vez como una *parte* del todo y como ese *cemento* que sostiene al todo

Si nos representamos la sociedad según la metáfora clásica de Marx, como un edificio, una construcción o una superestructura jurídico-política elevada sobre la infraestructura de la base, sobre fundamentos económicos, debemos dar a la ideología un lugar muy particular: para comprender su eficacia, es necesario situarla en la superestructura, y darle una relativa autonomía con respecto al derecho y al Estado. Pero al mismo tiempo, para comprender su forma de presencia más general hay que considerar que la ideología se introduce en todas las partes del edificio y que constituye ese cemento de naturaleza particular que asegura el ajuste y la cohesión de los hombres en sus roles, sus funciones y sus relaciones sociales (Althusser, 1972: 51)

Como decíamos, la pregunta por la duración resulta impensable, en Althusser, sin una conceptualización del sujeto y su vínculo con la ideología, puesto que allí se cifra, como vimos a propósito de la reproducción de la fuerza de trabajo, la *sujeción* que sostiene y garantiza la perpetuación de las condiciones de explotación. En ese sentido y como veremos a continuación, el problema de la reproducción nos exige interrogar ya no el índice de eficacia específica de la ideología en el todo complejo, sino que es necesario pensar la ideología en su dimensión estructural, es decir, no como un “nivel” sino como esa dimensión elusiva que da consistencia a la realidad, y que, por tanto, estructura “desde siempre” nuestra relación con el mundo.

Capítulo 3: Una concepción productiva de la ideología: sujeto e ideología en Althusser.

3.1: Marx y la ideología: alienación y fin de la ideología

Para adentrarnos en la problemática althusseriana de la ideología, quisiéramos retomar el problema del humanismo expuesto en el primer apartado del capítulo 2, puesto que, como señala Althusser, el humanismo funda una teoría idealista del hombre que sostiene no solo una teoría ideológica de la historia sino también una concepción “ideológica de la ideología”. En el apartado dedicado a reconstruir el lugar del sujeto en la teoría marxista de la historia, señalamos que el humanismo –la idea del Hombre-Sujeto como Origen y Fin de la historia- presente en sus obras de juventud persiste aun en ese texto de ruptura que para Althusser es *La ideología alemana*. Ahora vamos a mostrar que el lugar de esa persistencia se encuentra no solo en la supervivencia de la noción de “individuo”, sino también en el modo en que Marx piensa la ideología. En ello reside la centralidad del concepto de “alienación” en *La ideología alemana*. Asimismo, esta reconstrucción nos permitirá precisar el sentido de la crítica althusseriana del humanismo como paso previo a una teoría materialista de la ideología.

El carácter ideológico del humanismo reside en que piensa a la ideología como un conjunto de ideas, de representaciones, cuya fuente es la conciencia. En *La ideología alemana*, Marx ataca esta concepción, sostenida por los jóvenes hegelianos de izquierda, de que las ideas, los pensamientos y en general los productos de la conciencia son considerados como las verdaderas “ataduras” del hombre. De allí surge la ilusión, denunciada por Marx, de que precisamente porque la relación mistificada del hombre consigo mismo y con el mundo no es más que un producto de su conciencia, alcanza con transformar la conciencia alienada por la conciencia crítica para derribar sus barreras (2014: 15).

Para Marx, por el contrario, la conciencia no tiene el poder de modificar sus representaciones, pues “la conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real”. La conciencia de un individuo no es su práctica, sino el modo en que se la representa, la idea que se hace de ella. Así, la producción de las ideas y representaciones de la conciencia, que Marx define como el

ámbito de la ideología en general, no tienen su origen *en* la conciencia sino que “emanan directamente de su comportamiento material”. De esto se deriva que “si en toda ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en la cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida” (Marx, 2014: 21).

Es por ello que Marx considera como ideológica toda concepción que considere a la ideología como “ideas falsas”. La ideología no es para Marx un capricho subjetivo, es, por el contrario, necesaria, en tanto producida en y por la actividad productiva de los individuos. Si no es posible cambiar de ideología como cambiamos de ropa, es precisamente porque la ideología no es, en tanto representación, producto de nuestra conciencia. El origen de la representación ideológica no reside en la conciencia, sino fuera de ella, en la actividad real de los individuos regida por la división del trabajo. Aquí es donde entra en juego el concepto de “división del trabajo”, sobre todo en una de sus acepciones, a saber: la distinción entre el trabajo físico y el trabajo intelectual.

Marx sostiene que desde el momento en que la división del trabajo se extiende al interior de cada rama de la producción determinando la organización del trabajo y la actividad de los individuos en él, “las potencias individuales se convierten en potencias objetivas”. A partir de allí, la producción social, que nace por obra de la cooperación de lo diferentes individuos, se les aparece a estos individuos no como un poder propio, sino como un “poder ajeno y hostil”, que le sojuzga, en vez de ser él quien los domine. Este mecanismo de inversión, propio de la ideología, demuestra que la problemática de la alienación sigue estando presente en el texto de Marx. En *La ideología alemana*, sostiene Althusser, la división del trabajo funciona de hecho como sustituto del concepto de alienación. Como leemos en el siguiente pasaje

la división del trabajo nos ofrece el primer ejemplo de cómo (...) la propia acción del hombre se convierte en un poder ajeno y opuesto a él, que lo esclaviza en lugar de ser él quien lo controle. Pues tan pronto como nace la distribución del trabajo, cada hombre tiene una esfera de actividad particular, exclusiva, que le es impuesta y de la que no puede escapar (...) Esta fijación de la actividad social, esta consolidación de lo que hacemos en un poder objetivo que está por encima de nosotros, que escapa a nuestro control, que defrauda nuestras expectativas, que malogra nuestros cálculos, es uno de los principales factores del desarrollo histórico hasta ahora (Marx, 2014: 27)

La ideología no es más que la *expresión ideal* de esta *inversión real*, de esta autonomización de las condiciones sociales respecto de los individuos. Es por ello que la ideología es a la vez “falsa” y “verdadera”, en tanto expresa de un modo deformado la situación real de los individuos en la producción. Como se puede leer en su trabajo celebre

sobre la ideología, Althusser retiene esta dimensión necesaria de la ideología, que reescribirá mediante los términos de “reconocimiento” y “desconocimiento”, de “alusión” y “elusión”.

Como vimos, Althusser no niega la relación entre las formas de organización del trabajo y la percepción subjetiva del obrero. La sumisión del sujeto en el capitalismo, la conversión del sujeto en un mero término de intercambio en la producción es un aspecto central de su reflexión. El problema con la conceptualización presente en *La ideología alemana* no reside entonces en la postulación de una relación entre la división del trabajo y la subjetividad de los productores, sino en el modo en que Marx piensa esa relación, esto es, como una “pérdida” total de la subjetividad que más tarde, en el comunismo, se reencontrará a sí misma. En este deseo de presencia reside el problema con el concepto de alienación para Althusser.

Esta simplicidad está dada por el hecho de que las ideas y representaciones de las que está compuesta la ideología poseen una existencia ideal, espiritual. Dicho de otro modo, la ideología pertenece al mundo representativo e ilusorio de la conciencia, opuesto a “la base real” (la actividad material de los individuos reales) de la historia. La realidad extraideológica de la producción no solo se opone a la representación, sino que la funda. Por consiguiente, en la medida en que la ideología no es más que un “eco” del proceso de producción de la vida real, de la división del trabajo, al cambiar esta realidad práctica, al tomar “los individuos libremente asociados” la producción en sus manos, todas las “formaciones nebulosas”, toda la bruma ideológica se derrumba.

Esta distinción drástica entre el ámbito de la realidad y el ámbito de la ideología, que el texto no deja de proclamar, es reveladora de la connotación fuertemente “negativa” de la ideología en *La ideología alemana*, en el sentido en que la ideología no es más que “pura ilusión”. Lo que late detrás de esta oposición entre la ideología y la “práctica real” es una concepción “positivista” de la ideología que, según Althusser, la reduce a una mero reflejo ilusorio e invertido de la actividad de los individuos reales.

Con la equivalencia planteada entre la ideología y el ámbito de las ideas, de la conciencia, la propia ideología se encuentra reducida a un fenómeno secundario, desprovista de toda materialidad específica. La falta de autonomía-realidad de la ideología conduce a la tesis marxista de la “ahistoricidad de la ideología”

La ideología es un parcheado imaginario, un puro sueño, vacío y vano, constituido por los “residuos diurnos” de la única realidad plena y positiva, la de la historia concreta de los individuos concretos, materiales, que producen materialmente su existencia. Es por

eso por lo que, en *La ideología alemana*, la ideología no tiene historia, pues su historia está fuera de ella, allí donde existe la única historia que existe, la de los individuos concretos, etc (Althusser, 2015: 214).

En resumen, lo que se pierde en esa oposición entre la producción real y la ideología es precisamente la existencia material misma de la ideología, es decir, la existencia de la ideología en esa compleja red de prácticas, rituales e instituciones en los que siempre ya estamos insertos. En definitiva, lo que está en juego en el desconocimiento de la realidad material de la ideología es el anhelo de una sociedad finalmente autotransparente, sin ideología.

Todas las teorías de la ideología como alienación subjetiva —Althusser coloca aquí al Marx de *La ideología alemana*— nos muestran el horizonte de una subjetividad autotransparente cuya relación con sus condiciones reales de existencia se encontraría depurada de toda contaminación ideológica. Allí donde hay alienación, parece decir Althusser, hay necesariamente desalienación, es decir la ilusión de una *superación* de la ideología, aún cuando los “agentes” de esa superación puedan ser muy diversos: la ciencia, la clase, la revolución, etc.³⁰.

Es esta identificación de la ideología con un conjunto de ideas, de representaciones dotadas de una existencia ideal o espiritual lo que Althusser se propone desarticular. A diferencia del Marx de *La ideología alemana*, Althusser piensa que la práctica no es lo otro de la ideología: “no hay práctica, sea la que sea, más que por y bajo una ideología” (Althusser, 2015: 226). La ideología tiene una existencia material, no ideal. En ese sentido, es interesante notar que, a diferencia de Foucault³¹, quien rechaza el concepto de ideología por considerarlo dependiente de una problemática de la conciencia, Althusser no abandona el concepto de ideología. Pero, reteniendo el concepto, pone en crisis los usos tradicionales del concepto. Este movimiento crítico tiene lugar, como veremos en lo que sigue, en una articulación singular entre marxismo y psicoanálisis.

³⁰ “Solo una concepción ideológica del mundo pudo imaginar sociedades sin ideologías, y admitir la idea utópica de un mundo en el que la ideología (y no una de sus formas históricas) desaparecerá sin dejar huellas, para ser remplazada por la ciencia” (Althusser, 1968: 192).

³¹ Para Foucault, la ideología estaba inevitablemente asociada a algún tipo de existencia inmaterial o ideal, ya fueran las ideas o la conciencia. En ese sentido, escribe en el texto “Poder-cuerpo: “Me pregunto, en efecto, si antes de plantear la cuestión de la ideología, no se sería más materialista estudiando la cuestión del cuerpo y los efectos del poder sobre él. Porque lo que me fastidia en estos análisis que privilegian la ideología, es que se supone siempre un sujeto humano cuyo modelo ha sido proporcionado por la filosofía clásica y que estaría dotado de una conciencia en la que el poder vendría a ampararse” (1979: 106).

3.2: La ideología como proceso de sujeción y subjetivación: la escena de la interpelación

Como se desprende de su lectura de *La ideología alemana*, Althusser es de la idea de que la gran laguna del marxismo reside en su teorización de la ideología. Esto permite ver que la teoría materialista de la historia está lejos de ser, para Althusser, un “saber total”. De allí la necesidad de leer a Marx con Freud a los efectos de producir una “teoría de la ideología en general, diferente de las ideologías siempre ligadas con formaciones sociales particulares y asociadas con determinadas configuraciones históricas” (Althusser, 2015: 213).

En efecto, la teoría de la interpelación no ofrece, como veremos a continuación, el análisis específico de los elementos de una formación ideológica concreta, sino que expone el mecanismo profundamente inconsciente del funcionamiento de la ideología, el mecanismo de transformación de los individuos *en* sujetos, con el fin de comprender cómo la ideología “hace actuar por sí solos” a los sujetos, “sin necesidad de que haya necesidad de ponerle a cada uno un gendarme en el culo” (2015: 216). De allí la necesidad de no confundir el desconocimiento estructural del sujeto respecto a lo que lo causa, límite que es inherente a la condición subjetiva según la perspectiva lacaniana del inconsciente, con el desconocimiento histórico (es decir: evitable) suscitado por la dominación de clase en las formaciones sociales capitalistas. Como señala Facundo Martin, “para Althusser la ideología es a la vez una condición universal de la cultura (del ingreso en la cultura que hace del hombre un sujeto) y una condición histórica específica de capitalismo” (2011: 165).

Es necesario destacar el doble nivel que caracteriza a la ideología y su relación con el sujeto: si en el primer caso, el de la teoría de la ideología en general, la descripción de la ideología aparece como un mecanismo “intemporal” inherente a la existencia subjetiva en tanto condición del ingreso del sujeto a la cultura, en el segundo, correspondiente al nivel de lo que Althusser llamará “las ideologías históricas”, la ideología asume una forma “tendenciosa”, no en el sentido de una “bella mentira” o “relato” inventado por las clases dominantes, sino en tanto desconocimiento de la explotación de clase, desconocimiento que es necesario para su reproducción.

En un trabajo ya citado (“Práctica teórica y lucha ideológica”), Althusser se refiere a esta “doble opacidad” de la ideología en los siguientes términos

En las sociedades de clases, la ideología es una representación de lo real, pero necesariamente falseada, dado que es necesariamente orientada y tendenciosa; y es tendenciosa porque su fin no es el de dar a los hombres el conocimiento objetivo del sistema social en el que viven, sino por el contrario ofrecerles una representación mistificada de este sistema social, para mantenerlos en su lugar en el sistema de explotación de clase. Sería necesario, naturalmente, plantear también el problema de la función de la ideología en una sociedad sin clases, y deberíamos resolverlo entonces mostrando que la deformación de la ideología es socialmente necesaria en función misma de la naturaleza de todo social, muy precisamente en función de su determinación por su estructura, a la que hace, como todo social, opaca para los individuos que ocupan en él un lugar determinado por esta estructura. La opacidad de la estructura social hace necesariamente mítica la representación del mundo indispensable a la cohesión social (Althusser, 1972: 55).

De este modo, es preciso pensar a la ideología a la vez como una determinación histórica enraizada en las sociedades capitalistas y como la condición de todo orden humano. La riqueza de la teoría althusseriana de la ideología reside en esta voluntad de no elegir. Pero esta “vacilación”, que parece obligar a la teoría a trabajar en niveles diferentes de análisis, a hablar “lenguajes diferentes”, no es solo el fruto de una decisión teórica, sino que está requerido por la complejidad de lo ideológico. Cabe destacar, por último, que esta doble dimensión de la ideología es central para comprender la insistencia de Althusser en que una mutación radical de las relaciones sociales de producción, una revolución en el sentido marxista del término, no supone “el fin de la ideología en general”, sino una transformación, un desplazamiento de la posición del sujeto en lo ideológico.

Para conceptualizar la ideología en general, Althusser avanza su tesis central de la “eternidad” de la ideología. En ese sentido, el filósofo francés retiene la tesis de *La ideología alemana* con respecto a la ahistoricidad de la ideología, pero le imprime, a partir de una articulación con la teoría freudiana del inconsciente, un sentido radicalmente distinto: “creo poder sostener al mismo tiempo que *la ideología en general no tiene historia*, no en un sentido negativo, sino en un sentido absolutamente positivo” (Althusser, 2015: 214). Si la ideología no tiene historia no es porque toda su realidad esté fuera de sí misma, en la producción material, sino porque designa una necesidad insuperable: la ideología es eterna en cuanto tiene por función constituir a los individuos en sujetos.

En la medida en que es identificada con la existencia del sujeto en tanto tal, la ideología es, dice Althusser, una realidad “omnihistórica, en el sentido de que esta estructura y este funcionamiento están, bajo una misma forma inmutable, presentes en lo que se llama la historia entera” (Althusser, 2015: 214). En efecto, la consideración

althusseriana del sujeto como un “animal ideológico” implica asumir que el individuo es desde siempre un efecto “de estructuras anteriores a, y fundantes de su existencia. Es decir, como sujeto sujetado a determinadas relaciones sociales ideológicas” (Althusser, 1988: 67). Es decir que la relación del sujeto con la estructura de las relaciones de producción no puede ser nunca una relación inmediata, transparente, pues la relación del sujeto con la estructura está desde siempre mediada por representaciones ideológicas, “imaginarias” dirá Althusser.

En *Sobre la reproducción*, Althusser recupera la definición de la ideología como una “representación imaginaria de los sujetos con sus condiciones reales de existencia”. Esta representación imaginaria, dice, constituye una estructura esencial en la vida histórica de las sociedades, en la medida en que designa la *estructura* que *liga* a los hombres con las tareas que le fija la estructura social. Ahora bien, esas representaciones, que le permiten al sujeto darse una cierta representación de su actividad y de su lugar en la producción, no son el resultado de una deliberación subjetiva; antes bien, escribe Althusser: “esta representación ellos se la encuentran primero dada al nacer, existiendo en la sociedad misma, de igual manera que encuentran existiendo antes que ellos las relaciones de producción y las relaciones políticas en que deberán vivir” (Althusser, 1974b: 50).

Lejos de ser una aberración contingente de la historia, la ideología forma parte, como tal, de toda formación social. Es decir que la ideología no es algo “superable”, o lo que es lo mismo, la idea de una superación de la ideología configura la posición ideológica por excelencia

Todo ocurre como si las sociedades humanas no pudieran subsistir sin estas formaciones específicas, estos sistemas de representaciones (a diferentes niveles) que son las ideologías. Las sociedades humanas secretan la ideología como el elemento y la atmosfera misma indispensable a su respiración. Solo una concepción ideológica del mundo pudo imaginar sociedades sin ideologías, y admitir la idea utópica de un mundo en el que la ideología (y no una de sus formas históricas) desaparecerá sin dejar huellas, para ser reemplazada por la ciencia (Althusser, 1968: 192).

Si esto es así, no podemos concebir a la ideología como una “distorsión”, un defecto de la percepción subjetiva que podría eliminarse mediante el esclarecimiento racional. La ideología no puede ser considerada como un simple error o un problema que atañe al saber consciente, sino que implica “un sistema de representaciones, de imágenes”, dice Althusser, que alude a las formas de vida concreta, al mundo tal y como

es imaginariamente vivido. De modo tal que la relación vivida de los hombres con el mundo pasa por la ideología, más precisamente, *es la ideología misma* (1968: 193).

Esto quiere decir que en la ideología, los hombres expresan no su relación con sus condiciones reales de existencia, sino *la manera* en que *viven* su relación con sus condiciones de existencia. Es decir que “en la ideología, la relación real está inevitablemente investida en la relación imaginaria” (1968: 194). En ese sentido, la ideología no se opone a la realidad, todo lo contrario: la relación “vivida” del sujeto con la realidad es la ideología. Por esta razón, la concepción clásica de la ideología como aquello que “distorsiona” la relación transparente del sujeto con la realidad, se ve seriamente cuestionada aquí, ya que la ideología, en Althusser, designa una unidad que encierra una sobredeterminación de lo real por lo imaginario y de lo imaginario por lo real.

Es necesario, por tanto, cuestionar la identificación marxista tradicional de la ideología con el ámbito de la conciencia

Es común decir que la ideología pertenece a la región de la conciencia. Es necesario no dejarse engañar por esta denominación que permanece contaminada por la problemática anterior a Marx. En realidad, la ideología tiene muy poco que ver con la “conciencia”, si se supone que este término tiene un sentido unívoco. Es profundamente inconsciente (...) La ideología es, sin duda, un sistema de representaciones, pero estas representaciones no tienen nada que ver con la conciencia: son la mayor parte del tiempo imágenes, a veces conceptos, pero, sobre todo, se imponen como estructuras a la inmensa mayoría de los hombres, sin pasar por su “conciencia” (1968: 193).

Esto significa que debemos pensar a la ideología no como instrumento al servicio de algún sujeto que actuaría sobre otro, sino como un sistema de representaciones, de imágenes que no expresan, sino que *constituyen* la relación del sujeto con el mundo de sus objetos.

Como vimos hasta aquí, la dimensión imaginaria de la ideología es un argumento central en la teoría althusseriana de la ideología. Asimismo, esta tesis es proseguida por Althusser bajo su afirmación del carácter “material” de la ideología. Las representaciones (imaginarias) de las que está compuesta la ideología, dice Althusser, no tienen una existencia ideal, espiritual, sino *material* (2015: 223). Polemizando con lo que llamará una “teoría ideológica de la ideología”, que considera a la ideología como un “instrumento” al servicio de la voluntad de un sujeto, Althusser sostiene que la ideología debe ser pensada como una “estructura” (de representaciones, de imágenes) que constituye al sujeto. En tanto estructura, la ideología está “siempre-ya” ahí, es decir que

antecede al sujeto. La relación del sujeto consigo mismo y con el mundo se da bajo las leyes de la ideología, que son idénticas, según Althusser, a las leyes del inconsciente. De allí la afinidad, subrayada por Althusser, entre su noción de ideología y la noción lacaniana de lo simbólico: “Decir que el sujeto vive desde siempre bajo la Ley de lo simbólico, o decir que el sujeto es constituido por la estructura de la ideología en la que “vive” sus relaciones con sus condiciones, es decir una sola y misma cosa” (Althusser, 1996: 89).

La dependencia del sujeto respecto a la estructura de lo ideológico, sugerida por Althusser, tiene por objeto arruinar la posibilidad de una teoría que busque su fundamento en una conciencia de sí, en una subjetividad libre. De ese modo, Althusser se propone desarticular el esquema humanista según el cual las ideas de los hombres, sus creencias más íntimas, determinan sus comportamientos prácticos. De acuerdo con este mecanismo conceptual ideológico, que reproduce los dualismos metafísicos del cuerpo y el alma, de lo exterior y lo interior, si un individuo cree en Dios, él o ella irá a misa y rezará. Althusser altera este esquema retomando la formulación de Pascal: “arrodíllate, mueve tus labios en oración y creerás”. La proposición de Pascal sugiere que la creencia, lejos de ser el resultado de una deliberación consciente del sujeto, surge más bien como efecto del seguimiento ciego a la materialidad del ritual religioso. No es necesario entonces que exista una creencia o saber previo a la disposición a arrodillarse; por el contrario, es esa disposición corporal a la repetición la que producirá la creencia. De ese modo, Pascal invierte el orden causal de acuerdo con el cual el pensamiento, la interioridad, es anterior a la acción y es su causa.

Como señala Judith Butler en su relectura de la teoría althusseriana de la ideología, la noción de ritual apunta precisamente a volver inseparables la creencia, el ámbito de la subjetividad, y la práctica, la exterioridad material de los aparatos ideológicos de Estado (Butler, 2001: 134). El concepto althusseriano de “aparatos ideológicos del Estado”, sostiene Butler, socava el dualismo ontológico implícito en la distinción marxista convencional entre base material y superestructura ideal o ideológica, al afirmar “la materialidad de lo ideológico” (2001: 136). El estatuto del concepto althusseriano de ideología alude a una extraña “materialidad” que desafía la oposición ontológica clásica entre lo ideal y lo material.

Esta deconstrucción del dualismo interior/exterior quiere decir que las ideas y las creencias solo existen insertas en prácticas, en prácticas reguladas por rituales ideológicos, dependientes de un aparato ideológico (Althusser, 2015: 225). Esto quiere

decir que si seguimos tales ideas o mandatos, no es porque los consideramos verdaderos y justos; muy por el contrario, la ideología de un sujeto no depende de sus ideas, es decir, de él en cuanto ser consciente que decide creer. Frente a esta representación “ideológica de la ideología”, Althusser sostendrá que lejos de ser el resultado de una elección o un problema que atañe al saber consciente, la ideología es, ante todo, “inconsciente”, es decir, no es algo que el sujeto “elija”, como si se tratara de una decisión libre, sino que es algo que se le impone —bajo la forma de una disimulación— al sujeto “al margen de su conciencia”.

En ese sentido, el sujeto que se imagina “más allá” o “al margen” de esta trama material de rituales y aparatos ideológicos desconoce que es actuado, es decir, que el ritual lo domina desde adentro

Aparece, por tanto, que el sujeto actúa en cuanto activado por el siguiente sistema: ideología existente en un aparato ideológico material que prescribe prácticas materiales reguladas por un ritual material, las cuales prácticas existen en los actos materiales de un sujeto que actúa con toda conciencia ¡según su creencia! (Althusser, 2015: 226)

De lo anterior podemos deducir que la sujeción del sujeto a la ideología no es fruto de una acción consciente, como pensaría una perspectiva subjetivista de la ideología, pero tampoco es el resultado una imposición violenta, sino que más bien surge del acatamiento inconsciente a la exterioridad material del ritual. Sin embargo, como bien señala Slavoj Žižek en su relectura de la teoría althusseriana de la ideología, el carácter externo de la máquina simbólica (el automatismo del ritual) no es simplemente externo: es a la vez el lugar en el que se representa de antemano nuestras creencias internas más “sinceras” e “íntimas” (Žižek, 1992: 73).

La noción de un sujeto como efecto de la materialidad “externa” de la ideología nos lleva a afirmar entonces que aquello que imaginamos que es más externo, más exterior a nosotros, es en verdad lo que determina nuestra intimidad más “propia”. Es importante notar aquí la afinidad con Lacan, para quien el inconsciente designa precisamente una *exterioridad interna*, esto es, la exterioridad de lo simbólico respecto al yo: “La exterioridad de lo simbólico con respecto al hombre es la noción misma del inconsciente” (Lacan, 2003: 440). Si bien de la noción lacaniana de lo simbólico nos ocuparemos en el apartado siguiente al abordar la crítica de la psicología, nos interesa marcar desde ahora la afinidad con la reflexión althusseriana de la ideología en tanto crítica de toda noción de interioridad para pensar la subjetividad.

Podemos decir entonces que la ideología designa, en la perspectiva de Althusser, un conjunto de representaciones a la vez imaginarias y materiales que *preceden y forman* al sujeto, en tanto designa el lugar en el que se configuran de antemano el destino de las creencias más íntimas de los sujetos. En eso consiste precisamente la temporalidad específica de la ideología, es decir su transhistoricidad, la cual desarticula la idea de una temporalidad cronológica, sucesiva para pensar el advenimiento del sujeto. Esta precedencia de la estructura de la ideología respecto al sujeto indica que no hay sujeto sin sujeción. Al momento de ilustrar esta tesis, Althusser apela al modo en que Freud establece las condiciones que preceden al nacimiento del niño

Que los individuos son siempre “abstractos” en relación con los sujetos que siempre-ya son Freud lo mostró al observar simplemente de qué ritual ideológico estaba rodeada la espera de un “nacimiento”, ese “feliz acontecimiento” (...) si convenimos en dejar de lado los “sentimientos”, es decir las formas de la ideología familiar, paternal/materna/conyugal/fraternal, en las que se espera al niño que va a nacer, se tiene de antemano por seguro que llevará el apellido de su padre, tendrá por tanto una identidad y será insustituible. Antes de nacer, el niño es por tanto siempre-ya sujeto, destinado a serlo en y por la configuración ideológica familiar específica en la que es “esperado” tras haber sido concebido. Huelga decir que esta configuración ideológica familiar está, en su unicidad, terriblemente estructurada y que es en esta implacable estructura más o menos “patológica” (suponiendo que este término tenga un sentido asignable) donde el antiguo-futuro sujeto debe “encontrar” “su” lugar, es decir, “convertirse” en el sujeto sexual (varón o hembra) que ya es de antemano. No hace falta ser un gran sabio para sugerir que esta coacción y esta preasignación ideológicas, y todos los rituales de la crianza-adiestramiento y luego de la educación familiares deben guardar alguna relación con lo que Freud estudió en las “etapas” pregenitales y genitales de la sexualidad, esto es, en la captura de lo que Freud identificó, por sus efectos, como el inconsciente (2015: 231).

En el apartado siguiente nos detendremos en detalle en la teoría freudo-lacaniana del inconsciente, la cual nos enfrenta, dirá Althusser en “Freud y Lacan”, a la pregunta por el pasaje de la naturaleza a la cultura, es decir, a la pregunta por el ingreso del individuo al orden humano “bajo la Ley de lo Simbólico” (Althusser, 1996: 45). Por el momento nos importa subrayar que la noción de interpelación nos obliga a pensar, y en esto Althusser es decididamente lacaniano, que el proceso de devenir sujeto, o para usar la terminología psicoanalítica empleada por Althusser, que el ingreso del niño al orden humano, supone una sujeción irreductible a la Ley.

Ahora bien, antes de referirnos a la relación de Althusser con el psicoanálisis, es importante destacar que, como ha mostrado Butler, la sujeción no es, en la perspectiva de althusseriana de la interpelación, simplemente limitante o coactiva, sino que es *productiva*, en la medida en que *forma* al sujeto: “la sujeción es el proceso de devenir

subordinado al poder, así como el proceso de devenir sujeto” (Butler, 2001: 12). La sujeción entendida al mismo tiempo como producción, es otro modo de decir que la ideología somete y posibilita a la vez. Esta ambivalencia interna que marca la relación del sujeto con lo ideológico resulta crucial para nosotros, toda vez que permite pensar la relación del sujeto con el Otro como una relación dialéctica que implica *al mismo tiempo sujeción y subjetivación, reproducción y transformación*.

En ese sentido, la relación entre ideología y sujeto postulada por Althusser requiere detenerse en “la dimensión psíquica de la sujeción”, es decir, en los modos en que los individuos “interiorizan” los mandatos ideológicos. Cabe destacar, no obstante, que la noción de “interiorización” es por completo inadecuada aquí, ya que da a entender que primero existen “individuos” que luego devienen sujetos sociales. La noción de “interpelación” deconstruye ese prejuicio “genetista” y “evolucionista” al afirmar que los individuos son siempre-ya sujetos. No hay un antes (individuo) y un después (sujeto), la ideología *siempre-ya* ha interpelado a los individuos en sujetos. De tal modo que en relación a los sujetos que siempre-ya son, los individuos son abstractos. En ello reside la necesidad de no confundir al “sujeto” con el “yo”, con el individuo. De ahí la necesidad de hacer un rodeo por la teoría lacaniana, ya que “la gran originalidad de la obra de Lacan” estriba, según Althusser, en establecer, contra la psicología, el primado (o antecendencia) de la estructura signifiante sobre el sujeto.

La referencia de Althusser a Pascal implica, como vimos, que la creencia surge por el acatamiento al sinsentido del ritual material. Ahora bien, para Althusser la ideología es efectiva en tanto logra presentarse, para el sujeto, como una experiencia de sentido en la que éste se reconoce. Es la ideología la que, como vimos al destacar su función imaginaria, hace aparecer al mundo como un mundo con sentido para el sujeto. De donde surge la pregunta: ¿cómo la sumisión al sin sentido del ritual puede transformarse en la expresión del sentido más íntimo del sujeto? Dicho de otra manera: ¿cómo lo que es resultado de una imposición externa puede aparecer como siendo fruto de la elección del sujeto?

En cierto modo, la teoría de la interpelación apunta si no a resolver, al menos a exponer los mecanismos mediante los cuales el sujeto interioriza y hace suyos determinados mandatos ideológicos. Es necesario precisar entonces la interrelación existente entre la trama de rituales materiales que configura el campo de los AIE y el acto de interpelación. Siguiendo el planteo de Žižek desarrollado en “El espectro de la ideología”, es posible sostener que los aparatos ideológicos, para ser efectivos, es decir

para capturar-producir al individuo, suponen siempre-ya la relación transferencial del individuo con el gran Otro ideológico en el que se origina la interpelación. Esta relación estrecha entre la materialidad sin sentido del ritual y la interpelación implica que la sumisión del sujeto al ritual ideológico es impensable, dice Žižek, sin la instancia del Otro-Sujeto: “cuando creo que me he arrodillado a causa de mi creencia, simultáneamente me reconozco en el llamado del Dios-Otro que me ordenó arrodillarme” (Žižek, 2003: 21).

A esa dimensión subjetiva de la sujeción apunta Althusser cuando afirma que la ideología tiene por función *constituir* a los individuos *en* sujetos. La escena de la interpelación expone el proceso por el cual el sujeto surge al identificarse, al reconocerse en el llamado de Otro-Sujeto que, en términos lacanianos, es el portador de la autoridad simbólica, el representante de la Ley. La interpelación, que hace existir al sujeto, lo hace en tanto lo llama a ocupar un lugar preciso, del lado de la Ley. Asimismo, todo se juega en los modos de pensar esa constitución. Como indica Michel Pêcheux, la teoría de la interpelación debe ser leída no como el anuncio de la muerte del sujeto, sino como la posibilidad de ver “el teatro de la conciencia” desde su *reverso*.

Pêcheux sostiene la figura de la interpelación tiene el mérito de mostrar el teatro de la conciencia (veo, pienso, hablo, te veo, etc.) “desde el revés de su decorado, allí desde donde se puede captar que *se* habla *del* sujeto, antes de que él pueda decir “hablo” (2016: 137). Asimismo, la discrepancia en la formulación “individuo”/“sujeto” nos permite captar, dice Pêcheux, la paradoja por la cual el sujeto es llamado a la existencia. ¿En qué consiste esta paradoja? En el hecho de que la interpelación tiene un “efecto retroactivo”, esto es, en que el proceso de interpelación por medio del cual el sujeto se *reconoce* como el destinatario de la interpelación ideológica, arroja como efecto una ilusión del tipo “Yo ya estaba allí”. Esta ilusión, la percepción del sujeto como origen, como “causa de sí”, es precisamente la prueba de que la interpelación *cuajó*, que fue exitosa.

La ilusión de autonomía designa, de este modo, “el efecto ideológico elemental”, es decir que nunca somos más hablados por la ideología que cuando nos percibimos “libres”, es decir, “más allá” de los rituales ideológicos dominantes. En tal sentido el “yo” no es una instancia de conocimiento y libertad del sujeto, sino de desconocimiento, de engaño. Esta dimensión “negativa” de lo ideológico, este efecto de ceguera y desconocimiento que produce la interpelación debe ser puesta en relación con el concepto laciano de inconsciente, en tanto designa “un saber no sabido que proviene del discurso

del Otro” (Eidelsztein, 2015: 51). En efecto, la interpelación expone el mecanismo por el cual el surgimiento del yo coincide con el “olvido” o “desconocimiento” de las condiciones de su producción. Dicho de otro modo, la evidencia transparente de la identidad no es más que el resultado del desconocimiento del proceso de interpelación, y es ese olvido que la interpelación induce en el sujeto el que está en el origen de las fantasías imaginarias de omnipotencia subjetiva. En ese sentido, como señala Pêcheux, el “olvido” del que habla Althusser no debe ser entendido como la pérdida “de algo que se sabía”, como cuando uno habla de una pérdida de la memoria, sino que refiere al *ocultamiento de la causa del sujeto dentro de su propio efecto* (2016: 145)

El sujeto no puede percibir su dependencia respecto al Otro precisamente porque esa sujeción es “vivida” imaginariamente por el sujeto bajo a la forma de la autonomía. El mecanismo de la interpelación consiste en un gesto de reconocimiento formal por el que el sujeto percibe súbitamente que “siempre ha sido eso”. El efecto retroactivo de la interpelación consiste precisamente en que lo que es fruto de una determinación externa, aparezca, sin embargo, como resultado de una elección libre del sujeto. Esta transformación de lo exterior en interior, por la que asumimos “libremente” como propio lo que es en verdad una imposición externa define, en una palabra, la dimensión inconsciente de la sujeción ideológica.

No obstante, vale la pena destacar que cuando decimos que el sujeto adviene a partir de un “llamado”, la interpelación, cuando decimos que el hombre es un “efecto” de la ideología, no estamos diciendo que no tenga una densidad o especificidad particular; queremos decir, para retomar los términos de Althusser, que el sujeto no puede “nombrarse a sí mismo”. La noción de interpelación implica que el sujeto no puede existir sin identificarse, sin reconocerse en el llamado de *Otro Sujeto*, que aparece de ese modo como el garante de la identidad del sujeto. Althusser ilustra este proceso tomando como ejemplo la ideología religiosa

Resulta entonces que la interpelación a los individuos como sujetos supone la “existencia” de otro Sujeto, Único y central, en Nombre del cual la ideología religiosa interpela a los individuos como sujetos (...) Dios se definió a sí mismo como el Sujeto por excelencia, aquel es por sí y para sí (“Yo soy el que soy”), y el que interpela a su sujeto, el individuo sujeto a él por su interpelación misma, a saber, el individuo llamado Moises. Y Moises, interpelado-llamado por su Nombre, habiendo reconocido que era “realmente” él el llamado por Dios, reconocía ¡pues sí!, reconoce que él es sujeto, sujeto de Dios, sujeto sujetado a Dios, sujeto por el Sujeto y sometido al Sujeto. La prueba: obedece y hace que su pueblo obedezca las ordenes de Dios” (2015: 34).

En esta relación de sujeción del sujeto al Sujeto reside la “ambigüedad” del término “sujeto” en Althusser, toda vez que alude, por una parte, a la noción de una subjetividad libre, autor y responsable de sus actos, y, por otra parte, a un sujeto sometido a Otro Sujeto. En palabras de Althusser

El individuo es interpelado en cuanto sujeto (libre) para que se somata libremente a las órdenes del Sujeto, esto es, para que acepte (libremente) su sujeción, esto es, para que “realice solo” los gestos y los actos de su sujeción. No hay sujetos más que por y para su sujeción. Por eso “marchan solos” (Althusser, 2015: 308).

La tesis de la sujeción del sujeto a un Otro como condición de la subjetivación es lo que liga, sin llegar a confundirse, las posiciones de Althusser y Lacan en relación al sujeto. Cabe destacar, en ese sentido, que ese Sujeto con mayúsculas no designa ninguna trascendencia. No es, en una palabra, un Sujeto real, Dios, como sostiene Butler, sino que, como veremos en lo que sigue, ese gran Sujeto no es más que lo que Lacan designa como el campo del “gran Otro”, lugar del poder y del significante, del que depende el sujeto en la medida en que, por definición, está sometido al significante (Gillot, 2014: 115).

3.3: Althusser y el psicoanálisis: Freud y Lacan

Es importante subrayar que el carácter constituido del sujeto, su ser efecto y no causa de la ideología, no decreta su muerte y, con ello, la imposibilidad de toda práctica política de transformación. Simplemente rechaza la idea —ideológica— de un sujeto autotransparente, dueño absoluto de sus pensamientos y acciones. Esa concepción del sujeto es efectivamente ideológica, en el sentido de lo que Althusser llamará un “obstáculo epistemológico” que, como su fórmula lo indica, no permite pensar la complejidad de la subjetividad: “la sorprendente persistencia del tema de la transparencia radical del Sujeto torna caduca o precaria toda empresa de conocimiento objetivo, científico, del hombre” (Althusser, 2008: 52).

De este modo, no se trata de “evacuar” el problema de la subjetividad del campo de la teoría. La determinación del sujeto idéntico a sí mismo como una categoría ideológica no supone la eliminación de la cuestión subjetiva, sino que señala un problema a plantear. Más precisamente, la recusación de la ilusión humanista-psicologista de la autonomía del sujeto es la condición para avanzar hacia un conocimiento adecuado de la subjetividad. A eso apunta precisamente la noción de la interpelación, en tanto alude a

una representación del individuo como un sujeto descentrado, sujetado. Como señala Pascale Gillot, a la concepción humanista de un sujeto como centro y de un sujeto constituyente, Althusser opondrá, con Lacan, la figura de sujeto descentrado y sometido (2010: 34).

La articulación entre ideología y sujeto postulada por Althusser requiere, para pensar las modalidades de ese vínculo, de la teoría psicoanalítica. Aquí es donde la teoría freudiana del inconsciente, y particularmente la interpretación que Lacan ofrece de la misma, se vuelve central para Althusser, sobre todo para dar cuenta del proceso por el cual el sujeto adviene a la existencia. Como distintos autores han señalado (Gillot, 2010; Balibar, 2004; Pêcheux, 2016; Montag, 2013), fue la recusación de las representaciones idealistas del sujeto en su esfuerzo por elaborar una teoría materialista de la ideología lo que condujo a Althusser a plantear la necesidad de una articulación entre la teoría marxista de la lucha de clases y la teoría freudiana del inconsciente. En efecto, como leemos en “De la ideología”, el concepto althusseriano de ideología se articula expresamente con la conceptualización freudiana del inconsciente

nuestra proposición, *la ideología no tiene historia*, puede y debe ser relacionada directamente con la proposición de Freud según la cual el inconsciente es eterno, es decir, no tiene historia. Si eterno quiere decir no trascendente a toda historia (temporal), sino omnipresente, esto es, inmutable en su forma en toda la extensión de la historia, yo llegaré hasta recuperar palabra por palabra la expresión de Freud y escribiré: la ideología es eterna, lo mismo que el inconsciente. Y añadiré, anticipando investigaciones necesarias y ahora posibles, que este enfoque está teóricamente justificado por el hecho de que la eternidad del inconsciente se fundamenta en última instancia en la eternidad de la ideología en general (2015: 214).

Esta articulación entre inconsciente e ideología tiene como precondition teórica el hecho de que tanto Marx como Freud pusieron en crisis la ideología del sujeto consciente de sí. Como hemos señalado, la crítica althusseriana del humanismo tiene por objeto desplazar al hombre-sujeto autoconsciente no solo del *centro* de la historia, sino también de su lugar privilegiado en el aparato psíquico. Por tanto, el antihumanismo teórico no solo rechaza que se pudiera encontrar en el hombre la explicación última de la sociedad y la historia, sino también que se pudiera encontrar en el hombre —como conciencia de sí— la realidad compleja de sus pensamientos y acciones.

Dicho esto, es necesario destacar que, a la hora de pensar la necesidad de una articulación entre las intervenciones de Marx y Freud, Althusser subraya la necesidad de no perder de vista la especificidad de sus respectivos objetos teóricos. De allí que antes que imaginar alguna gran síntesis teórica entre la teoría marxista de la lucha de clases y

la teoría freudiana del inconsciente, se trate más bien, para Althusser, de leer las alusiones recíprocas entre estas dos teorías fundamentales en relación con las distintas dimensiones requeridas para pensar la complejidad de ideológico. En el capítulo 2 nos detuvimos precisamente en el modo en que Marx desplaza, según Althusser, la categoría idealista de sujeto para pensar la historicidad de las formaciones sociales. Ahora quisiéramos detenernos específicamente en la recuperación althusseriana de Freud y Lacan para profundizar en el problema del vínculo entre ideología y sujeto.

La recuperación de la teoría freudiana del inconsciente por parte de Althusser demuestra que la cuestión del sujeto es un problema clave de su filosofía. Es en la *Traumdeutung* donde Freud expone por primera vez la hipótesis del inconsciente y su irreductibilidad respecto a la conciencia. Como se sabe, para mostrar la distinción entre lo inconsciente y lo consciente Freud apela a una metáfora espacial: la tópica. En la primera tópica, Freud distingue, escribe Althusser: 1) el espacio de lo inconsciente, lugar de los pensamientos inconscientes; 2) lo “preconsciente”, lugar de pensamientos no conscientes, pero que pueden hacerse conscientes (los recuerdos corrientes); 3) y por último, lo “consciente”, el órgano de la percepción.

Entre el sistema consciente-preconsciente, por un lado, y el sistema inconsciente, por el otro, tenemos la barra de la represión, esa fuerza inconsciente que impide que los pensamientos inconscientes emerjan a la conciencia. En la medida en que se identifica con “lo reprimido primordial”, el deseo que surge del inconsciente no solo no es susceptible como tal de devenir consciente, sino que es, en palabras de Freud, “inmortal”

Estos deseos siempre alertas, por así decir inmortales, de nuestro inconsciente, que recuerdan a los titanes de las sagas sepultados desde los tiempos primordiales bajo las pesadas masas rocosas que una vez les arrojaron los dioses triunfantes, y que todavía ahora, de tiempo en tiempo, son sacudidas por las convulsiones de sus miembros; estos deseos que se encuentran en estado de represión, son ellos mismos de procedencia infantil (Freud, 1984: 546).

Cabe señalar, a partir de lo expuesto, que tomarse en serio el concepto freudiano de inconsciente significa reconocer el primado de éste sobre la conciencia. El inconsciente freudiano, dice Althusser, no tiene nada que ver con el inconsciente de la tradición filosófica, esto es, con el olvido platónico, o con la conciencia alienada hegeliana, pues en ambos casos se reduce el inconsciente a un accidente o una modalidad de la conciencia, que sigue apareciendo como la verdad del psiquismo. “Toda esta tradición filosófica considera a la conciencia como ‘la verdad’ de sus formas

inconscientes, es decir considera al inconsciente como simple conciencia desconocida” (Althusser, 1996: 210).

En Freud, por el contrario, la conciencia nunca puede ser la “verdad” de sus formas inconscientes, precisamente porque la relación de la conciencia con sus formas inconscientes no es una relación de propiedad (“sus” formas), lo cual equivale a que la conciencia no es el sujeto del inconsciente (Althusser, 1996: 210). El inconsciente freudiano no se limita, por tanto, a ser una “conciencia desconocida”, o a lo que sería susceptible de devenir consciente mediante la rememoración, sino que es el efecto de una “represión”, y en tanto tal, no es accesible a la conciencia. El descubrimiento de Freud implica, de este modo, una alteración en los modos de conceptualizar la subjetividad: “Antes de Freud, se creía que todo en el ser humano giraba alrededor de su conciencia, que la esencia del individuo era la conciencia. Freud impuso la verdad de que la conciencia no era sino un efecto derivado y que la conciencia humana giraba alrededor del inconsciente” (Althusser, 2015: 183).

La división del sujeto producto de la represión significa que el sujeto está separado de sí mismo y que por tanto nunca podrá estar “presente para sí mismo”. Y es en torno a esta *subversión* de la representación “clásica” del hombre como autoconciencia que Althusser se encuentra con Lacan. En el seminario de 1963-1964 dedicado a la obra de Lacan³², Althusser se detiene en el problema del lugar del psicoanálisis en el campo de las ciencias humanas: “¿cuál es el lugar que ocupa en la actualidad, en 1963, en el ámbito de las ciencias humanas, el psicoanálisis?” Esta pregunta requiere, como señala Althusser, “que sepamos con total exactitud lo que el psicoanálisis es en sí mismo” (2014: 15). En una palabra ¿cuál es el objeto del psicoanálisis? Althusser sostiene, con Lacan, que el psicoanálisis es una “ciencia”, y el objeto que la define como tal no es otro que el inconsciente: “la primera palabra de Lacan es para decir: en su principio, Freud fundó una ciencia. Una ciencia nueva, que es la ciencia de un nuevo objeto: el inconsciente” (1996: 30).

En tanto ciencia, el psicoanálisis presenta la forma de una teoría que implica una práctica (la cura analítica) y una técnica (el método de la cura) específicas. La relación de articulación necesaria entre esas dimensiones, que hacen a la estructura de toda disciplina científica, es uno de los puntos centrales que la relectura lacaniana de Freud se propone aclarar. Si bien haremos algunas referencias a la práctica psicoanalítica, aquí nos

³² Las dos exposiciones realizadas por Althusser en el contexto del seminario fueron publicadas bajo el título de “Psicoanálisis y ciencias humanas” (2014).

concentraremos, ante todo, en la exposición teórica del concepto de inconsciente. En su batalla contra las filosofías de la conciencia, Althusser encuentra en Lacan un aliado central. En “Filosofía y ciencias humanas”, escrito poco tiempo antes que “Freud y Lacan”, Althusser es explícito en su toma de posición con respecto a la obra de Lacan y su “retorno a Freud”

Marx fundó su teoría sobre el rechazo del mito del 'homo oeconomicus'. Freud fundó su teoría sobre el rechazo del mito del 'homo psychologicus'. Lacan ha visto y ha comprendido la ruptura liberadora de Freud. La ha comprendido en el pleno sentido del término, asumiéndola en la literalidad de su rigor, y obligándola a producir sin tregua ni concesión sus propias consecuencias. Como todo el mundo, puede errar en el detalle o incluso en la elección de referencias filosóficas: le debemos lo esencial (2008: 58).

El primer acercamiento de Althusser con Lacan gira en torno a la crítica de la psicología y de la fenomenología existencialista. En ese sentido, el psicoanalista francés tiene el gran mérito de haber delimitado el objeto específico de Freud, el inconsciente (entendido como “el discurso del Otro”), y sobre todo, de haber mostrado la irreductibilidad radical del objeto de Freud respecto a las tentativas de anexión y domesticación provenientes, ante todo, de “las psicologías del yo”, cuya representante más destacada es Anna Freud, y del “psicoanálisis existencial” (Lagache).

En efecto, la ruptura que el descubrimiento freudiano del inconsciente produjo en el campo de la cultura fue neutralizada, según Lacan, por distintas tentativas que al interior del campo analítico convergen en una entronización del “yo” como la instancia central del psiquismo. Las psicologías del yo se caracterizan, dice Althusser, por reducir el inconsciente a una instancia biológica, identificando al inconsciente con el depósito de la “irracionalidad pulsional”, como aquello que amenaza la consistencia del “yo”, que es la instancia que establece la relación con la realidad social (bajo la forma doble del superyó y de la realidad exterior). El objeto del psicoanálisis es interpretado, de esta manera, como la resultante de la interacción entre, por un lado, el ser biológico (pulsional) del individuo, que es primero, y, por otro lado, las coerciones sociales, que se le imponen en un segundo momento. La noción que en esta perspectiva “unifica” lo interior biológico y el exterior cultural es el “superyó”, entendido como el resultado del proceso por el cual el individuo “interioriza la obligación social y las formas de esa obligación social” (2014: 43).

En esta dualidad entre la interioridad del sujeto y la exterioridad del mundo social, el “yo” aparece como la categoría central del psicoanálisis, y sobre todo, como la instancia

a “defender” y “fortalecer”, en tanto es el yo quien debe realizar el difícil trabajo de *síntesis* entre las “agresiones” del ello y las “exigencias” de la realidad. En ese sentido, la cura analítica se convierte simplemente en una “negociación” entre el individuo y la sociedad, una negociación que tiene por objeto fortalecer el yo para volverlo apto, capaz de responder a las demandas de la sociedad. Las consecuencias prácticas de esta interpretación constituyen la posición de lo que Lacan llamará “el psicoanálisis americano, que es un auténtico psicoanálisis de la adaptación social, es decir que es lo contrario mismo de psicoanálisis” (Althusser, 2014: 44).

Frente a esta interpretación biologicista y adaptacionista del psicoanálisis, Althusser sostiene que la noción lacaniana de un orden simbólico que, en tanto orden del inconsciente, resulta heterónomo respecto a la conciencia, es central para captar la radicalidad del inconsciente freudiano. En ese sentido, es preciso subrayar aquí la afinidad existente entre la conceptualización lacaniana de lo simbólico, en tanto estructura que precede y determina la relación del sujeto consigo mismo y con la realidad, y la crítica althusseriana de las filosofías humanistas de la conciencia, pues en ambos casos de lo que se trata es de recusar la posibilidad de establecer una separación entre el interior y el exterior, entre individuo y sociedad para pensar la relación entre sujeto, inconsciente e ideología.

De esto se deriva que el sujeto del que hablan el marxismo y el psicoanálisis no puede tener la figura de un ego, centrado en el ‘yo’. La concepción psicologista del “yo” como principio de unificación de la actividad psíquica solo es posible a condición de reducir la realidad compleja del sujeto al yo, que funciona de ese modo como *centro* organizador de la vida psíquica: “el psicoanálisis presentado bajo esta forma psicológica padece la estructura fundamental de la psicología (...) la estructura fundamental según la cual el sujeto humano sería idéntico al ‘yo’ humano, es decir, tendría la estructura centrada del ‘yo’ humano” (Althusser, 2014: 92).

Si se reduce el psicoanálisis a la estructura centrada de la psicología no es posible comprender lo que es el inconsciente, en la medida en que el inconsciente designa un “más allá” del sujeto psicológico, una exterioridad respecto al individuo. En resumen, esta psicologización del psicoanálisis consiste en pensar el inconsciente como “la interioridad de lo biológico en lo psicológico”, dejando intacta la identificación de sujeto con la interioridad del individuo. Simplemente, el sujeto psicológico se convierte en un sujeto que tiene una interioridad biológica: el ello, las pulsiones, que luego van a entrar en “conflicto” con las normas sociales. En relación a este punto, es importante destacar

que la “exterioridad” del inconsciente tampoco puede ser fundada en la “intersubjetividad”, en la inmanencia del alter ego (Althusser, 2014: 93). Esta tentativa, que Althusser encuentra en la lectura de Lagache de la obra freudiana, se caracteriza por “disolver la teoría psicoanalítica en una filosofía de la intencionalidad”.

La intersubjetividad es el concepto central de lo que Althusser denomina “la corriente existencialista, personalista”. A diferencia de la psicología de las profundidades para la cual el inconsciente es “un ello biológico, un interior incognoscible desde el interior del sujeto”, para la psicología existencial, el inconsciente es “el sentido vivido pero oculto, el no-sentido que siempre amenaza el sentido vivido en la intencionalidad de conciencia” (Althusser, 2014: 92). En línea con Lacan, Althusser señala que la noción de “intersubjetividad”, o sea, la idea de la dialéctica del ego y del alter ego como la determinación fundamental de la condición subjetiva, posee la misma estructura centrada que el sujeto psicológico clásico. Dicho de otro modo, la filosofía de la intersubjetividad prosigue lo que Althusser considera el corazón de la ideología psicológica: la unidad del sujeto, considerado como sujeto de sus conductas y de sus actos. De allí la incompatibilidad radical del “psicoanálisis existencial” con el objeto del psicoanálisis freudiano

Esta intersubjetividad trascendental, que parece como el lugar del inconsciente en una psicología de tipo politzeriana o sartreana, o de inspiración fenomenológica, esta intersubjetividad, pensada como la condición de posibilidad trascendental de la alteridad psicológica, posee la misma estructura que la del sujeto psicológico. Este punto es el que resulta imperioso mostrar con cierta precisión. En ambos casos, ya sea que se trate de una interiorización del inconsciente, en la forma de lo biológico o en la forma del sentido, o de un reconocimiento de su trascendencia, en la forma de una intersubjetividad trascendental, nos las veríamos con la misma estructura, aquella por la cual la estructura real del sujeto está sometida a la estructura imaginaria del yo, es decir, a la misma estructura centrada (2014: 93).

En efecto, el objeto del psicoanálisis no puede fundarse en la relación simétrica del sujeto con el “otro” (con minúsculas), en la relación especular dual, ya que ésta pertenece al registro de lo imaginario, donde precisamente se *desconoce* el orden simbólico (“el Otro” con mayúsculas) en el que Lacan sitúa al inconsciente y que constituye la determinación fundamental del sujeto. En ese sentido, el orden simbólico, en tanto estructura que escapa a toda intención subjetiva, es la condición del inconsciente.

Ya vimos que, en Lacan, el inconsciente no es ni una profundidad oculta ni un sentido velado, sino la estructura misma que divide al sujeto. El inconsciente es precisamente esa instancia –“otra escena”, dice Freud– que es ignorada por el yo,

irreductible a la relación del yo y del otro. Como veremos en lo que sigue, el inconsciente freudiano, en las lecturas de Lacan y de Althusser, siempre nos enfrenta a una “relación ternaria”, lo que refuta toda idea “reciprocidad” para pensar la relación del sujeto con el deseo. Es por ello que, desde el momento en que se quiere subsumir el psicoanálisis en la psicología, ya sea al modo de Anna Freud, ya sea mediante el “análisis existencial”, el inconsciente se vuelve impensable, en la medida en que se convierte en un interior de la conciencia: “ya sea un ello biológico, ya sea el sentido vivido pero ocultado”.

Como vemos, para Lacan el inconsciente freudiano no tiene nada que ver con “lo instintivo primordial”. Frente a esta concepción biologicista del inconsciente freudiano, Lacan sostendrá que el inconsciente está “estructurado como un lenguaje”. En su búsqueda por hacer del psicoanálisis una ciencia, Lacan encuentra en la lingüística estructural, en su conceptualización de la lengua como un “sistema de diferencias sin términos positivos” y que funciona “al margen del sujeto”, la vía que permite captar el estatus del inconsciente freudiano. En ese sentido, Lacan sostiene que las “leyes” del inconsciente descritas por Freud (condensación y desplazamiento) son idénticas a las funciones que la lingüística considera para determinar los efectos del lenguaje: la metáfora y la metonimia. En palabras de Althusser

Lacan no dudaría que, sin el surgimiento de una nueva ciencia: la lingüística, su tentativa de teorización hubiera sido imposible (...) Freud ya había dicho que todo dependía del lenguaje; Lacan precisa: “El discurso del inconsciente está estructurado como un lenguaje” (...) En su primer gran obra, *La interpretación de los sueños*, que no es anecdótica o superficial como a menudo se cree, sino fundamental, Freud había estudiado sus “mecanismos”, o “leyes”, reduciendo sus variantes a dos: el desplazamiento y la condensación. Lacan reconoció en ello dos figuras esenciales designadas por la lingüística: la metonimia y la metáfora (Althusser, 1996: 38)

En “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo”, Lacan identifica al inconsciente freudiano con esa “cadena de significantes que en algún sitio (“en otra escena”, escribe Freud) se repite e insiste para interferir en los cortes que le ofrece el discurso efectivo y la cogitación que él informa” (Lacan, 2014: 760). El inconsciente es *eso* que habla en el sujeto, y que éste no lo sabe. El psicoanálisis nos descubre, en efecto, que el sujeto que habla es un sujeto que no sabe lo que dice, que se encuentra desposeído por la palabra. Es lo que sugiere Lacan cuando sostiene que “la manera justa de contestar a la pregunta ¿Quién habla?” no puede venir del sujeto, ya que “él no sabe lo que dice, ni siquiera que habla, como la experiencia entera del análisis nos lo enseña” (Lacan, 2014: 762). Es por ello que para comprender los efectos del inconsciente en el sujeto, se vuelve imperioso

conceptualizar la relación del sujeto con el orden simbólico, en la medida en que allí se cifra, según Lacan, la radicalidad del “descubrimiento freudiano”.

3.4: Lacan y el carácter productivo de la Ley: identificación y separación en el proceso de constitución del sujeto

En “Freud y Lacan”, Althusser señala que la pregunta por el inconsciente conduce, en Lacan, a una interrogación por los modos en que el “ser biológico” (el individuo en la terminología de Althusser) deviene “humano” (sujeto). El carácter subversivo del psicoanálisis reside precisamente en que no parte del hombre como algo dado, sino que estudia su constitución: “el objeto del psicoanálisis es la cuestión previa absoluta, el nacer o no ser, el abismo aleatorio de lo humano mismo en cada retoño de hombre” (Althusser, 1996: 37). La pregunta por el surgimiento del sujeto conduce, en la perspectiva lacaniana que Althusser acompaña aquí, a plantear el enigma antropológico del pasaje de la naturaleza a la cultura.

En ese sentido, Lacan se detiene, a la hora de dar cuenta de la constitución subjetiva, en los *efectos* “de la extraordinaria aventura que, del nacimiento a la liquidación del Edipo, transforma a un pequeño animal engendrado por un hombre y una mujer en un pequeño niño humano” (Althusser, 1996: 35). El centro de la posición de Lacan en su relectura de Freud, y lo que Althusser se propone retener, es la tesis de la escisión radical del sujeto en tanto que adviene en el campo del Otro. Como veremos en lo que sigue, en la lectura de Althusser, la reflexión lacaniana sobre el gran Otro se articula en torno al Edipo y su secuela, el “complejo de castración”.

El complejo de Edipo, esto es, la prohibición de acceder sexualmente a ciertos sujetos para poder acceder a otros, es para Lacan el operador del pasaje de la Naturaleza a la Cultura, en tanto genera la propia sociedad humana. Como explica Oscar Masotta, a contramano de la hipótesis “culturalista”, Lacan sostiene —en la línea de Freud y de Lévi-Strauss— que el Edipo no se explica por la cultura, sino al revés: no hay cultura sin Edipo (2011: 51). Siguiendo a Lévi-Strauss, Lacan dice que esa Ley, que “se da a conocer suficientemente como idéntica a un orden del lenguaje”, puesto que el sistema de prohibiciones requiere, para funcionar, de un sistema de denominaciones; esa Ley, que regula la alianza por medio de la prohibición del incesto y la organización del parentesco, no es fruto de una “construcción”, sino que precede a la existencia subjetiva, y en tanto tal, funciona inconscientemente: “la alianza está presidida por un orden preferencial cuya

ley, que implica los nombres de parentesco, es para el grupo, como el lenguaje, imperativo en sus formas, pero inconsciente en su estructura” (Lacan, 2014: 268).

El objeto del psicoanálisis –el inconsciente- concierne a los efectos de la estructura del lenguaje sobre la subjetividad. Asimismo, la articulación entre la Ley, el lenguaje, y el deseo es precisamente lo que pone en escena la estructura edípica. Antes de detenernos en el problema específico del deseo y su “enraizamiento” en la estructura edípica, debemos destacar que la producción del sujeto por el orden significativo implica una *torsión temporal* en el proceso de devenir sujeto, en la medida que “el devenir humano del pequeño cachorro hombre” no sigue un proceso evolutivo y lineal, que iría de lo biológico a lo cultural, sino que es por la *acción* del orden significativo sobre el “cachorro humano” que se produce su inserción en el orden humano. En esta conceptualización antievolucionista y antibiologicista del surgimiento del sujeto encontramos, escribe Althusser, “la parte más original de la obra de Lacan”

Esta es, sin duda, la parte más original de la obra de Lacan: su descubrimiento. Lacan mostró que esta transición de la existencia (a lo sumo puramente) biológica a la existencia humana (hijo del hombre) se llevaba a cabo bajo la Ley del Orden, que llamaré Ley de la cultura, y que esta Ley del Orden se confundía en su esencia formal con el orden del lenguaje” (Althusser, 1996: 39)

El orden significativo, por tanto, tiene primacía sobre el sujeto, toda vez que el sujeto es un efecto del significativo. Esto implica que los significantes fundamentales en la vida de un sujeto lo marcan desde antes de que el mismo nazca: “el sujeto, si puede parecer siervo del lenguaje, lo es más aún de un discurso en el movimiento universal del cual su lugar ya está inscrito en el momento de su nacimiento, aunque solo fuese bajo la forma de su nombre propio (Lacan, 2014: 463). Esta sumisión del sujeto al significativo es lo que Lacan expresa con la fórmula según la cual “el sujeto es lo que el significativo representa no para alguien, sino para otro significativo”.

De este modo, la tesis de Lacan es que el lenguaje con su estructura antecede al ser humano que ingresa en él. Y esto en un sentido radical: antes de ingresar al Orden simbólico por la mediación de la metáfora paterna, el sujeto es, en Lacan, una x, una nada. Es desde el lugar del Otro simbólico de donde el sujeto recibe los significantes que le permitirán identificarse y encontrar, de ese modo, su lugar en el orden humano. “El sujeto, dice, *in initio*, empieza en el lugar del Otro, en tanto es el lugar donde surge el primer significativo. El sujeto nace en tanto que en el campo del Otro surge el significativo” (1984: 206).

Esto quiere decir que en la transición del orden biológico al orden humano no hay continuidad evolutiva, en la medida en que el corte que hace posible el pasaje al orden humano supone, como condición ineludible, la identificación del viviente con la Ley, que Lacan identifica no con el “padre real”, sino con “el nombre del Padre”, en tanto significante de la deuda simbólica a la que el sujeto se liga para toda la vida: “en el *nombre del padre* es donde tenemos que reconocer el sostén de la función simbólica que, desde el albor de los tiempos históricos, identifica su persona con la figura de la ley” (Lacan, p. 269).³³

De esta manera, la relación del sujeto con la Ley no se distingue de la relación con la Palabra, en la medida en que, como nos recuerda Lacan: la palabra es pacto. Por ello, el padre simbólico es concebido por Lacan como ese “significante de excepción” que, en la medida en que desgarrar el vínculo imaginario y narcisista que une al niño con la madre, lo habilita a inscribirse en el orden simbólico. Althusser resume del siguiente modo los dos grandes momentos de dicha transición

1) el momento de la relación dual, preedípica, en la que el niño, que no viene que vérselas más que un con un alter ego, la madre (...) vive esta relación dual como la fascinación imaginaria del ego, en la que él mismo es este otro, tal otro, cualquier otro, todos los otros de la identificación narcisista primaria sin poder tomar nunca con respecto al otro ni a sí mismo la distancia objetivante de un tercero; 2) el momento del Edipo, en el que surge una estructura ternaria sobre el fondo de la estructura dual, cuando el tercero (el padre) se mezcla como intruso a la satisfacción imaginaria de la fascinación dual, trastoca su economía, rompe sus fascinaciones e introduce al niño a lo que Lacan llama el Orden Simbólico, el del lenguaje objetivante, que por fin le permitirá decir: yo, tú, él o ella, que permitirá pues al pequeño niño situarse como niño humano en un mundo de terceros adultos” (1996: 40).

El padre aparece como el significante que, en el campo del Otro simbólico, en cuanto lugar del “tesoro de los significantes”, representa el lugar de la Ley. Por consiguiente, el nombre del padre designa lo que Lacan llamará “el punto de

³³ Como explica Markos Zafiroopoulos, la influencia de Lévi-Strauss condujo a Lacan a reconocer en el nombre del padre “el significante de excepción” que permite el ejercicio del pensamiento simbólico” (p. 184). Entre el significante y el significado siempre hay, para Lévi-Strauss, una inadecuación, una desproporción solo reabsorbible por el entendimiento divino. El poder del padre muerto o del mana es el único objeto capaz de reabsorber esa inadecuación. Así, el análisis de Lévi-Strauss pone en evidencia la necesidad de un significante sin significado determinado, que en tanto tal no significa más que la presencia del significado en oposición a su ausencia, es decir, una “institución tipo cero” que no tiene otra función que la de permitir la existencia del sistema social al que corresponde. Esto no implica, como veremos en lo que sigue, la posibilidad de identificar ambas teorías, porque si bien Lacan coincide con Lévi-Strauss en la necesidad de un significante que anude la relación siempre precaria entre significante y significado, se diferencia sin embargo en el modo de pensar la estructura del orden simbólico.

almohadillado”, esto es, el punto de amarre que permite al sujeto identificarse y encontrar un sostén en el orden simbólico. La condición del sujeto depende entonces de lo que tiene lugar en el campo del gran Otro³⁴.

En ese sentido, la tesis de Lacan es que el Edipo, y su momento central, la castración, designan la estructura, la “máquina teatral” impuesta por la Ley de la cultura “a todo candidato, involuntario y obligado a la humanidad” (Althusser, 1996: 44). La articulación del Edipo y la castración en la noción del nombre del padre tiene, en Lacan, una función decisiva no solo en la constitución del sujeto y en la asunción de su sexo, sino también en la estructuración de los síntomas (neurosis, perversiones, psicosis). Es por eso que, si se rechaza la renuncia al goce como condición del ingreso a la cultura, es decir, si se rechaza el Edipo y la castración, no es posible entender el malestar al que se enfrenta la práctica psicoanalítica en la cura.

Ahora bien, como señala Althusser, la teoría psicoanalítica tiene por objeto no la observación “directa” y “empírica” de ese momento en que el niño se enfrenta al abismo de la diferencia sexual y accede a la sexualidad; antes bien, el psicoanálisis trabaja sobre los *efectos* de ese pasaje *en* el sujeto adulto, es decir, sobre la modalidad absolutamente singular en que la castración ha sido abordada por el individuo. Dicho de otro modo, en la práctica analítica, el psicoanalista tiene que vérselas con las *huellas* de ese pasaje, esto es, con los rasgos actuales de lo que ocurrió en el momento de la integración del pequeño animal humano en la Ley mediante la castración simbólica. De este modo, la cuestión fundamental subrayada por Althusser en su lectura de Lacan reside menos en afirmar la “antecedencia” de la estructura respecto al sujeto que en la pregunta por el modo absolutamente singular en que la estructura del Edipo ha sido abordada por el sujeto.

Vale la pena destacar que la interrogación por el modo en que el viviente encuentra “su” lugar en el orden simbólico y deviene “sujeto sexual”, es lo que separa a Lacan del estructuralismo de Lévi-Strauss, para quien la estructura excluye al sujeto. Su función en Lévi-Strauss no es otra que, en palabras de Miller, “evacuar la subjetividad del campo de las ciencias del hombre” (2003: 98). Para captar la diferencia de Lacan con Lévi-Strauss, debemos detenernos en el carácter fundamental que reviste la relación hijo-madre en la

³⁴ “El esquema del punto de almohadillado es esencial en la experiencia humana. ¿Por qué ese esquema mínimo de la experiencia humana, que Freud nos dio en el complejo de Edipo, conserva para nosotros su valor irreductible y sin embargo enigmático? ¿Y, por qué este privilegio del complejo de Edipo? ¿Por qué quiere siempre Freud, con tanta insistencia, encontrarlo por doquier? ¿Por qué es ése un nudo que le parece tan esencial que no puede abandonarlo en la más mínima observación particular? Porque la noción del padre, muy cercana a la del temor de Dios, le da el elemento más sensible de la experiencia de lo que llamé el punto de almohadillado entre el significante y el significado” (Lacan, 2002: 383).

estructura edípica, más precisamente, en la articulación del objeto fálico con el deseo de la madre, del hijo y del padre.

Según Lacan, la centralidad del vínculo madre-hijo no reside en el deseo incestuoso del hijo con la madre, sino en la ecuación niño = falo producida por la madre. Aquí es donde debemos situar la tesis lacaniana que afirma que “el deseo es siempre deseo del Otro”. Ya que en la relación del sujeto de la que estamos hablando -que remite al registro imaginario de “la relación especular dual, preedípica”, que es el momento de absoluta dependencia de la existencia subjetiva que Lacan describe en el estadio del espejo-- es la madre quien ocupa el lugar del Otro del que depende el sujeto. En ese sentido, lo que está en juego en la relación madre-hijo es la posición (fálica) que el niño ocupa en relación al deseo de la madre, por la cual el niño se identifica con el deseo de la madre, es decir, con el objeto de deseo susceptible de colmar imaginariamente la falta de la madre.

La represión originaria consiste, como explica Joel Dor (1994), en una “metaforización”, puesto que designa el surgimiento de un nuevo significante (el nombre del padre) que sustituye al significante primordial (el significante materno), el cual no desaparece, sino que queda “por debajo de la línea de significación”, es decir que se vuelve inconsciente. En efecto, la noción de represión originaria y de nombre del padre son absolutamente solidarias una de la otra. Cuando el significante nombre del padre no aparece en el lugar del Otro, la sustitución del significante materno (la “represión originaria”) no se produce, lo que impide el acceso del niño al orden simbólico. En ese sentido, la entrada en escena del nombre del padre permite al niño “interrumpir” su identificación con el objeto (fálico) del deseo de la madre. Cabe decir, entonces, que es por la intervención de la metáfora paterna que el sujeto puede “producir una distancia respecto del otro y de sí mismo” y simbolizar la pérdida que implica no ser más el falo que falta a la madre, y en ese sentido, la metáfora paterna permite al sujeto emerger de la relación especular y darse un objeto sustitutivo del objeto perdido.

La problemática del significante del sujeto en Lacan nos remite, de este modo, al fundamento de la estructura edípica, a saber: el Falo y la castración. En efecto, la centralidad del “nombre del padre” en la argumentación lacaniana es importante para captar que el escollo fundamental al que nos enfrenta el Edipo no es otro que la cuestión del objeto fálico, es decir, la relación del sujeto con el deseo que anuda el complejo de castración, complejo que, como advierte Lacan, no es ningún “mito”, sino ese “hueso estructural” que ningún pensamiento sobre el sujeto puede ignorar

Sin duda alguna hay aquí lo que se llama un hueso. Por ser justamente lo que adelantamos aquí: estructural del sujeto, constituye esencialmente ese margen que todo pensamiento ha evitado, saltado, rodeado o taponado cada vez que logra aparentemente sostenerse con un círculo: ya sea dialéctico o matemático (Lacan, 2005: 781).

Al fundar el desarrollo de la sexualidad del sujeto en “el hueso” de la castración, Lacan ataca toda concepción evolucionista biológica para pensar la constitución del sujeto. ¿Qué significa esto? Que el proceso por el cual el sujeto se ve confrontado a “resolver el enigma de su sexo”, lejos de seguir un curso lineal, pautado por los estadios oral, anal y genital, se encuentra *precedido*, es decir *siempre-ya estructurado* por la Ley. Según Althusser

donde una lectura superficial o guiada de Freud no veía más que la infancia feliz y sin leyes, el paraíso de la “perversidad polimorfa”, una especie de estado salvaje escandido únicamente por etapas de aspecto biológico, sujetas a la primacía funcional de tal parte del cuerpo humano, lugares de las necesidades “vitales” (oral, anal, genital), Lacan muestra la eficacia del Orden, de la Ley, que acecha desde antes de su nacimiento a todo ser humano, para asignarle su lugar y su papel, por lo tanto su destino forzoso (Althusser, 1996: 41).

En efecto, lo que Lacan mostró es que la eficacia de la Ley, en la medida en que implica la (angustia de) castración, no debe ser localizada al final de un pretendido desarrollo continuo de la libido, en el momento en que emerge “el estadio genital”, sino que está allí “desde siempre”³⁵. Es decir que los estadios, así como las pérdidas que los definen, se ordenan a partir de *retroacción* del Edipo y su momento fundamental, el complejo de castración.

De este modo, el escollo fundamental en la constitución de la sexualidad del sujeto no es sino la castración. Ahora bien, para captar lo que está en juego en el complejo de castración es importante destacar que el falo no es el pene, sino “la premisa universal del pene”, es decir, la creencia del sujeto infantil de que existe un solo sexo y su testaruda negativa (por donde el Falo se constituye en posición inconsciente) de reconocer la diferencia (Masotta, 2011: 196). La negación de la diferencia sexual, y por consiguiente,

³⁵ En su seminario *Los cuatro conceptos del psicoanálisis*, Lacan sostiene que “La descripción de los estadios, *formadores de la libido*, no debe ser referida a una psuedo-maduración natural, siempre opaca. Los estadios se organizan en torno a la angustia de castración (...) La angustia de castración es como un hilo que perfora todas las etapas del desarrollo. Orienta las relaciones que son anteriores a su aparición propiamente dicha: destete, disciplina anal, etc. Cristaliza cada uno de estos momentos en una dialéctica que tiene como centro un mal encuentro. Los estadios son consistentes precisamente en función de su posible registro en términos de malos encuentros. El mal encuentro central está a nivel de lo sexual (Lacan, 1984: 72).

de la castración, se produce allí donde el niño traduce la “ausencia” en “pérdida”. En efecto, sin esa premisa no resulta posible explicar cómo la ausencia de pene en la madre es percibida por el niño como “castración”, como la “pérdida” de algo que en verdad nunca existió. Si esto es así, su presencia en el hombre debe también ser percibida contra el fondo de su pérdida posible, es decir, de su posible castración.

A partir, entonces, de la confrontación de esa premisa con la realidad de la diferencia de los sexos, surge la amenaza de castración. Y aquí está la cuestión fundamental: es la amenaza de castración la que convierte al órgano genital (el pene) en el significante privilegiado (el falo) del deseo. Dicho de otro modo, es la traducción imaginaria de la “ausencia” en “pérdida” lo que entroniza al objeto fálico como significante privilegiado. De este modo, si el falo es el significante privilegiado del deseo, lo es en tanto ausente. Asimismo, es interesante notar que para el niño, dice Masotta, la alternativa masculino/femenino no aparece de entrada: la alternativa es castrado/no castrado. La oposición masculino-femenino solo surge después, lo que implica que “no se nace hombre ni mujer”. De ello resulta que la castración no es una propiedad de la mujer, sino una determinación estructural que en tanto tal afecta también al hombre. Esta conceptualización no biologicista de la sexualidad implica que en el “origen” no encontramos una pulsión genital dirigida hacia un objeto particular, esto es, una pulsión dirigida hacia el otro sexo, sino una *falta de objeto*: la castración.

El descubrimiento de la castración condujo a Freud, según Lacan, a postular un desarreglo no contingente, sino constitutivo de la sexualidad humana. En ello consiste la importancia de la tesis lacaniana que afirma que la estructura edípica se ordena en torno al “significante falo, insignia del Padre” (Althusser, 1996: 43). En verdad, deberíamos decir en torno a su “ausencia”, ya que lo constitutivo para los dos sexos es su relación con esa falta de objeto. El complejo de castración designa, de este modo, el efecto de la acción de la estructura (simbólica) sobre el sujeto, esto es, su división, que es el precio que éste tiene que pagar para acceder a la existencia. En la medida en que solo existe a partir del significante que recibe del campo del Otro, la unidad del sujeto está irremediabilmente pérdida. Por ello, siempre según Lacan, la experiencia de castración equivale a la introducción del viviente en el universo del lenguaje, en el orden simbólico.

Ahora bien, la carencia de ser producida en el sujeto por efecto de la Ley simbólica, no bloquea, sino que instituye la vía del “deseo”: “la castración quiere decir que es preciso que el goce sea rechazado, para que pueda ser alcanzado en la escala invertida de la Ley del deseo” (Lacan, 2005: 786). Cabe destacar, en ese sentido, que en

la conceptualización lacaniana del surgimiento del sujeto el deseo y la Ley están inevitablemente entrelazados. Es decir que la acción de la Ley no es solo privativa, sino también *productiva*. En ese sentido, el deseo se distingue radicalmente de la “necesidad” orgánica de esencia biológica, como bien señala Althusser al resumir la concepción lacaniana del deseo

el deseo, categoría fundamental del inconsciente, no es inteligible en su especificidad más que como el sentido singular del discurso del inconsciente del sujeto humano: el sentido que surge en el “juego” y por el “juego” de la cadena signifiante de la que está compuesto el discurso del inconsciente. Como tal, el deseo se distingue radicalmente de la “necesidad” de esencia biológica. Entre la necesidad biológica y el deseo inconsciente no existe una continuidad de esencia, como tampoco existe una continuidad de esencia entre la existencia biológica del hombre y su existencia histórica. El deseo está determinado en su ser equivoco (en su “falta-de-ser”, dice Lacan) por la estructura del Orden que le impone su marca, y lo condena a una existencia singular, la existencia de la inhibición, librado a sus recursos tanto como a sus decepciones (1996: 42).

De este modo, el “motor del deseo” es lo que Althusser llamará, siguiendo a Lacan, “la falta de ser”. Cabe destacar, asimismo, que esa carencia marcará para siempre la relación del deseo con sus objetos. Es decir que para Freud el deseo no puede ser satisfecho, en eso consiste su “indestructibilidad”; o lo que Lacan llamará “la falta de objeto” que caracteriza al deseo humano, legible en esa metonimia por la cual el objeto del deseo asume la forma de una sustitución perpetua de un objeto por otro.

Y esa “falta de ser”, que estructura la relación del sujeto con su deseo, conduce a Lacan a redefinir la noción de “nombre del padre”, y con ella, el estatuto mismo del gran Otro simbólico del que depende el deseo del sujeto. Esta redefinición es central para dar cuenta del carácter radicalmente contingente del proceso de constitución del sujeto. La conceptualización lacaniana de la estructura edípica implica, como hemos expuesto, que la relación del sujeto con el campo del Otro se estructura en torno a un signifiante ausente: el falo. Y es aquí, en torno a la relación del sujeto con el gran Otro, donde debemos producir la articulación con la teoría althusseriana de la interpelación ideológica, ya que, como afirma Althusser, decir que el sujeto vive desde siempre bajo la Ley de lo simbólico, o decir que el sujeto es constituido por la estructura de la ideología en la que “vive” sus relaciones con sus condiciones, es decir una sola y misma cosa (1996: 89).

Lo que quisiéramos ahora es hacer notar la dimensión político-materialista de la problemática del deseo, subrayada por Freud y retomada por Lacan, quien señala que el falo, en tanto signifiante privilegiado del deseo, es un poder: “el orden del poder, y muy

precisamente el orden del significante, en el que cetro y falo se confunden” (Lacan, 1988: 221). El ámbito del significante, del poder y la autoridad, es lo que Lacan llamará “el campo del gran Otro”. Ahora bien, si el deseo es un efecto de la intervención de la Ley, la pregunta que surge es ¿hay algo ahí? ¿acaso no sugiere Freud, en su trabajo sobre el fetichismo, que la angustia aparece cuando percibimos que “el altar está vacío”? La respuesta de Lacan, en “Subversión”, es que la falta afecta no solo al sujeto, sino también y sobre todo, al gran Otro, es decir, que el Otro está castrado³⁶.

Y es esa falta en el Otro la que viene a “suplir” la función del Padre. Citemos a Lacan

partamos de la concepción del Otro como lugar del significante. Todo enunciado de autoridad no tiene allí más garantía que su enunciación misma, pues es inútil que lo busque en otro significante, el cual de ninguna manera podría aparecer fuera de ese lugar. Lo que formulamos al decir que no hay metalenguaje que pueda ser hablado, o más aforísticamente: que no hay Otro del Otro. Es como impostor como se presenta para suplirlo el Legislador (el que pretende erigir la Ley) (Lacan, p. 773).

La inconsistencia del gran Otro, el hecho de que “no hay Otro del Otro”, quiere decir que no existe esa instancia de excepción –el padre simbólico-- que garantizaría el sentido de nuestros actos. Esta concepción materialista de la estructura simbólica como no-toda, conduce a Lacan a redefinir la noción misma de nombre del padre, que, de ser el sostén fundamental del orden simbólico del sujeto, pasa a no ser más que un “suplemento” (entre otros) que permite al sujeto encontrar un soporte para su deseo. En su álgebra, esa redefinición es expresada de la siguiente manera: “S (A) y se leerá: significante de una falta en el Otro, inherente a su función misma de ser el tesoro del significante”. A lo que agrega: “ya es mucho que tengamos que colocar aquí, en el mito freudiano, al Padre muerto (Lacan, 2005: 778).

De este modo, cabe decir que la sujeción del sujeto a la Ley no agota el problema de la constitución del sujeto en Lacan. Que el inconsciente es la falla *en* la estructura simbólica quiere decir que hay algo en el sujeto descubierto por Freud que se resiste a toda representación significativa, y en ese sentido, el deseo solo resulta legible no en un

³⁶ Cabe destacar, en ese sentido, que del descubrimiento freudiano de la castración Lacan extraerá su tesis fundamental según la cual no existe “relación sexual”, entendiendo por ello no la inexistencia de relaciones efectivas entre ambos sexos, sino que no hay armonía preestablecida entre los sexos, que no disponemos de una fórmula que diga al hombre cómo ser hombre para una mujer y a la mujer cómo ser mujer para un hombre (Miller, 1987: 109). Por consiguiente, ambos sexos se encuentran internamente marcados por esa ausencia estructural. En una palabra: nadie tiene el falo.

“más allá del significante”, en un “núcleo profundo” y localizable, sino *en* la discontinuidad de la cadena significante, más precisamente, en los lapsus, que testimonian la imposibilidad de un orden simbólico pleno, sin restos. De este modo, la insuficiencia de la Ley simbólica abre la vía de lo que Lacan llamará “la separación”, esto es, la capacidad del sujeto de activar una *separación* respecto a la cadena significante, la posibilidad de “atacar”, dice Lacan, la cadena “en su punto de intervalo” (2005: 802).

El objeto del psicoanálisis no puede reducirse al orden del significante, del que la lingüística nos daría el conocimiento, ya que en el inconsciente *no todo* es significativo. De este modo, es posible leer la relación de Lacan con el estructuralismo lingüístico como una relación constituida por un doble movimiento, por el que la lingüística aparece, en un primero momento, como la ciencia capaz de permitir una exploración del continente abierto por Freud, pero solo para afirmar luego su inadecuación a la hora de dar cuenta de la dimensión sexual del inconsciente freudiano. A partir de aquí, la reflexión lacaniana se orientará cada vez más hacia esa dimensión elusiva de lo “real”, que remite al problema del “goce” y su articulación en el “fantasma”, problema que abordaremos en nuestra tesis doctoral.

Asimismo, es precisamente el alejamiento de Lacan respecto del estructuralismo el que hace posible una articulación productiva entre la lógica del significante y la lógica dialéctica materialista sostenida por Althusser. En efecto, la noción lacaniana de una falta en el Otro sugiere que la teoría freud-lacaniana del inconsciente excluye la posibilidad de encontrar en el lugar del Otro, en la Ley una estructura consistente de la que el sujeto extraería una identidad finalmente alcanzada. En la misma línea, la noción althusseriana de un primado de la lucha de clases sobre las clases en sí mismas, permite concebir a la lucha de clases como otra cosa que una esencia o principio último que -al modo del Espíritu hegeliano- dota de sentido a los fenómenos histórico-políticos. Cuando Althusser habla de la lucha de clases como una “causalidad ausente”, quiere decir que solo podemos captarla en sus efectos de *dislocación*, esto es, en la imposibilidad de hacer de la ideología una instancia unívoca de producción de sujetos a favor de la reproducción de la ideología dominante.

Es precisamente esta conexión estrecha entre ideología y lucha de clases, que hace de lo ideológico una estructura marcada por *tendencias contradictorias* la que suele pasarse por alto en las perspectivas posalthusserianas de crítica de la ideología. Es el caso de Žižek, quien señala que la relación entre ideología e inconsciente es pensada por Althusser en los términos de una captura plena del sujeto por lo ideológico. Frente a la

“enajenación” total del sujeto en lo simbólico propiciada por Althusser, Žižek reivindica la noción lacaniana de “separación”, que apunta, nos dice, a no “borrar la distancia que separa lo real de su simbolización” (1992: 25). La falencia de Althusser radica, según Žižek, en que pasa por alto la dimensión del “goce” como aquello que antecede y excede toda simbolización, toda interpelación ideológica. Ese exceso que se “resiste” a la interpelación encarna la imposibilidad que “es” el sujeto (1992: 170).

En esta nueva articulación entre Marx y Lacan planteada por Žižek, la tarea de la crítica ideológica es homologable al fin de la cura psicoanalítica, en la medida en que apunta, en primer lugar, a mostrar que la ideología –aquí identificada con la noción de “fantasía”– no hace más que velar “lo real”, la falla estructural que constituye todo orden simbólico y social. Lo real lacaniano se limita, en la lectura de Žižek, a no ser más que una dimensión “inefable” que fisura e impide el cierre del universo simbólico. En segundo lugar, al identificar el goce con la noción freudiana de pulsión de muerte, entendida como “esa dimensión de radical negatividad” frente a la cual “no hay solución ni escape”, la única alternativa del sujeto consiste en “llegar a un acuerdo con ello, aprender a reconocerla en su dimensión aterradora y después, con base en este reconocimiento fundamental, trata de articular un *modus vivendi* con ello” (Žižek, 1992: 27). En la medida en que concibe el concepto althusseriano de ideología como una estructura simbólica-imaginaria unívoca de constitución de sujetos a favor de la reproducción social, la crítica de Žižek necesariamente debe postular un “sujeto más allá de la interpelación” ideológica, reduciendo, en ese movimiento, la complejidad de las relaciones entre ideología, inconsciente y política a una concepción sumamente reductiva y negativa del goce y lo real, como si el fin de la crítica ideológica y del análisis fuera el simple reconocimiento de un *impasse* estructural (Bosteels, 2007: 96)³⁷.

En nuestra reconstrucción del vínculo del marxismo con el psicoanálisis en la problemática althusseriana, hemos mostrado que la lectura althusseriana de Lacan no pasa por alto que el orden simbólico carece de centro, que está marcado por la falta, y que por eso, el “sujeto del significante” de Lacan es un sujeto que carece de lugar en el orden simbólico, que en tanto tal no está presente ni ausente, sino solo “representado” en la cadena de significantes por un significante que es su “lugarteniente” (Althusser, 1996: 115). Sin embargo, la inconsistencia que define al campo ideológico no es, para Althusser, el resultado de un goce en tanto “núcleo que resiste la integración-disolución

³⁷ Para una exposición del vínculo entre las nociones de “estructura”, “goce” y de “real” en Lacan, y de su deriva en el campo filosófico postalthusseriano a propósito del problema del sujeto, ver Palmieri (2019).

simbólica” (Žižek, 1992: 25), pues eso implicaría restituir la idea –psicologista- de un goce previo al significante, un sujeto previo a la subjetivación, a lo que se opone la definición del inconsciente como “discurso del Otro”, al menos tal como la interpreta Althusser. Es interesante notar que, como muestra Warren Montag en su reconstrucción del vínculo entre ideología e inconsciente, Althusser es absolutamente consciente de la necesidad de pensar de un modo adecuado la relación del “goce” con el “significante”.

En *Althusser and his contemporaries* (2013), Montag afirma que frente a la idea según la cual la definición del inconsciente como un “discurso” pierde de vista aquello a lo que en última instancia el discurso del inconsciente debe referirse, a saber, “las pulsiones, la libido”, Althusser responde que “las pasiones y su violencia afectiva no son nada más que el efecto de este discurso mismo”. Montag recuerda algo que ya hemos señalado aquí, a saber: que la noción lacaniana del inconsciente como “discurso” apunta precisamente a destituir la lógica psicologista-culturalista del adentro y del afuera, de lo interno y lo externo que lleva a postular una relación de exterioridad entre las pulsiones y el significante, donde las pulsiones aparecen como fuerzas internas al sujeto que se resisten a su integración en el orden simbólico. La precedencia del significante, afirmada por Lacan y por Althusser, apunta a desbaratar ese dualismo, pero no implica en absoluto desconocer la dimensión afectiva y pulsional en el sujeto; antes bien, de lo que se trata es de pensar la economía libidinal no como una sustancia anterior al orden significante, sino como efecto del discurso. En ese sentido, Althusser afirma: “Si digo que el discurso inconsciente ‘produce el efecto libido’, es para mostrar que la libido es tan poco exterior, anterior y trascendente a las formas de ‘su’ discurso que podemos considerarla como el efecto específico de ese discurso (Althusser citado por Montag en 2013: 132)

Las consecuencias de esta tesis para el proceso de devenir sujeto son importantes. Brevemente, nos obliga a asumir que la constitución del sujeto por el orden significante nunca es plena, siempre produce un “resto” que asedia con sus *retornos* imprevistos al sujeto. Esto es algo que Althusser subraya con particular fuerza cuando habla de “sobrevivientes” para referirse al precio que el sujeto debe pagar para acceder a la existencia humana. El psicoanálisis, nos dice, se ocupa precisamente de esa otra guerra que, por librarse en nosotros, no conoce fin

El que este pequeño ser biológico sobreviva, y en lugar de sobrevivir como niño de los bosques transformado en cría de lobos o de osos [...] sobreviva el niño humano [...] ésta es la prueba que todos los hombres, adultos, superaron: son *para siempre amnésicos*, testigos y muy a menudo víctimas de esta victoria, llevando en lo más sordo, es decir en

lo más agudo de ellos mismos, las heridas, las imperfecciones y cansancios de este combate por la vida o muerte humanas. Algunos, la mayor parte, salieron de ello más o menos indemnes –o por lo menos se obstinan, en voz alta, en afirmarlo–; muchos de estos antiguos combatientes quedan marcados de por vida; algunos morirán, un poco después, por su combate, con las viejas heridas de la súbitamente reabiertas en la explosión psicótica, en la locura, última compulsión de una “reacción terapéutica negativa”. La humanidad no inscribe más que a sus muertos oficiales en los memoriales de sus guerras: los que supieron morir a tiempo, es decir tarde, hombres, en guerras humanas, en la que no se desgarran y sacrifican más que lobos y dioses humanos. El psicoanálisis, en sus únicos sobrevivientes, se ocupa de otra lucha, de la única guerra sin memorias ni memoriales, que la humanidad finge no haber jamás librado, la que siempre piensa haber ganado por adelantado, simplemente porque existe solo por haberla sobrevivido [...] guerra que, a cada instante, se libra en cada uno de sus retoños, que proyectados, torcidos, rechazados, cada uno para sí mismo, en la soledad y contra la muerte, deben recorrer la larga marcha forzada que, de larvas mamíferas, los hace niños humanos, sujetos (Althusser, 1996: 36).

No obstante, antes que dilucidar si la interpretación althusseriana de la obra de Lacan es más justa que la de Žižek, o viceversa, nos interesa más bien marcar las diferencias en los modos de pensar “la falta en el Otro”. Para Althusser, el hecho de que los aparatos ideológicos del Estado “crujen” o las interpelaciones “fallen” es el resultado no de un “núcleo traumático” localizado en el sujeto y que estaría a priori “más allá” de la interpelación, como parece sugerir Žižek, sino que es el efecto de la lucha de clases. En relación a este punto, coincidimos con Natalia Romé cuando sostiene que la crítica de Žižek, que básicamente identifica la teoría althusseriana de la ideología con una perspectiva “estructuralista” que soslayaría la falla en el llamado del Otro asumiendo una eficacia plena de la interpelación, entendida como un mecanismo que capturaría sin “restos” al sujeto, se funda en un “recorte” problemático de la obra de Althusser que separa sin más la pregunta por la historia como la lucha de clases, de la noción de interpelación (Romé, 2019). En nuestra exposición hemos mostrado la necesidad de pensar de un modo articulado el concepto de lucha de clases y de interpelación ideológica, ya que tal conexión habilita, en palabras de Romé, “una consideración del vínculo entre ideología y política que exceda la pura la lógica de la dominación/sujeción y permita pensar la dimisión contradictoria de una aporética sujeción/subjetivación” (Romé, 219: 252).

La articulación entre inconsciente, ideología y lucha de clases sostenida por Althusser a la hora de dar cuenta del proceso de constitución del sujeto, nos permite afirmar que la interpelación no debe ser entendida como un decreto que transformaría al individuo en un sujeto firmemente constituido de una vez y para siempre, sino que es más bien un proceso de sujeción-subjetivación en permanente disputa que no conoce garantías

en cuanto a su resolución. En efecto, la centralidad de la lucha de clases *en* la ideología, cuyos efectos en la teoría de Althusser consideraremos a continuación, permite pensar que la sujeción ideológica, lejos de ser plena y sin fisuras, se encuentra atravesada por múltiples conflictos que permiten al sujeto, para usar las palabras de Althusser, “actuar de otro modo” (2015: 226).

Cabe destacar, asimismo, que a la hora de analizar las formas de la lucha de clases *en* los aparatos ideológicos de Estado, Althusser ya no hablará de “la ideología en general”, sino de ideología dominante e ideologías dominadas. Se trata, como dijimos, de dos niveles de lo ideológico que es preciso retener. En lo que sigue, nos detendremos en la relación entre los aparatos ideológicos del Estado y la lucha de clases, puesto que es allí donde encontraremos la imposibilidad de una realización plena de la ideología, y con ella, la imposibilidad de una captura total del sujeto por los mandatos ideológicos dominantes.

3.5: Reproducción y Revolución: la lucha de clases y sus efectos en la materialidad de los Aparatos Ideológicos del Estado.

Como ya hemos señalado, las condiciones ideológicas de la reproducción de las relaciones de producción están dadas por el conjunto de los aparatos ideológicos del Estado que forman parte del todo complejo. Asimismo, vimos que Althusser sostiene que la ideología existe siempre bajo la forma material de un aparato, que supone un conjunto de rituales y prácticas mediante las cuales reproduce su existencia. A diferencia de los aparatos represivos del Estado, que funcionan “masivamente” con la represión, los aparatos ideológicos funcionan ante todo “con la ideología”. En efecto, a la hora de pensar la reproducción, el acento de Althusser no está en la represión física, en la violencia del Estado, que interviene, nos dice, “en última instancia”, allí donde la clase dominante se ve ante un desafío que pone en riesgo su dominación, sino en la sujeción ideológica, más precisamente, en el trabajo sordo, ininterrumpido y cotidiano que ejercen los “aparatos ideológicos del Estado”. Es la ideología y no la represión, entonces, la que asegura —o no, cuestión de lucha de clases— la reproducción de las relaciones de explotación.

Cabe destacar, asimismo, la pluralidad y la autonomía relativa de los AIE: el aparato escolar, el aparato familiar, el aparato religioso, el aparato político, el aparato sindical, el aparato de la información, el aparato de la edición-difusión y el aparato cultural. Asimismo, cada AIE forma parte del todo complejo, sosteniendo en su interior

relaciones de contradicción, subordinación, y jerarquía, fuera de las cuales su sentido en el proceso de reproducción-transformación se vuelve ininteligible. Es por ello que los AIE no se pueden analizar como si fuesen piezas o elementos indistintos e independientes donde cada aparato portaría en sí y por sí su sentido, no viéndose afectado por la estructura del todo en el que se inscribe. Esto quiere decir que los diferentes AIE, su pluralidad y autonomía relativa, se encuentran unificados por la ideología dominante que es, para Althusser, la ideología de la clase dominante.

Según Althusser, es la ideología jurídica de la igualdad y la libertad la que constituye los términos fundamentales en los que la ideología de la clase dominante se reconoce y mediante los cuales ejerce su hegemonía en la sociedad capitalista. Ahora bien, ¿la ideología de la igualdad y la libertad es la ideología *de* la burguesía? En palabras de Althusser

La ideología dominante es [...] la ideología de la clase dominante. Pero la clase dominante no mantiene con la ideología dominante, que es su ideología, una relación exterior y lúcida de utilidad o de astucia puras. Cuando la clase ascendente burguesa desarrolla, en su lucha contra el absolutismo, una ideología humanista de la igualdad, la libertad y la razón, da a su propia reivindicación la forma de universalidad, como si quisiera, de esta manera, enrolar a sus filas, formándolos con este fin, a los mismos hombres que no liberará sino para explotar” (1968: 194).

Como leemos, la ideología de la igualdad y la libertad no puede ser pensada, dice Althusser, como la construcción consciente de un sujeto (la burguesía) con el objetivo intencional de imponer *su* visión a los explotados y de ese modo perpetuar su condición; antes bien, la invocación de las ideas de igualdad y libertad fue el único modo que la burguesía encontró para dar a su reivindicación la forma de la universalidad, es decir, menos una concesión gratuita que la condición necesaria para movilizar a los explotados en su lucha conjunta contra el absolutismo feudal. Dicho de otro modo, la ideología dominante en una sociedad dada es siempre una universalización específica del imaginario de los dominados, no de los dominadores (Balibar, 2004: 93).

Esto significa que la ideología dominante, lejos de ser una creación de los poderosos que luego se extendería al resto de la sociedad mediante los aparatos ideológicos del Estado, es ella misma el resultado de una muy larga lucha de clases, y que requiere, para reproducir las condiciones de su dominación, de un constante proceso de lucha por la unificación y la renovación de elementos ideológicos diversos. El argumento de Althusser es, por otra parte, que este trabajo de unificación de las formas ideológicas

existentes no termina nunca: “Lo cual equivale decir que la ideología dominante, aunque esa sea su función, nunca llega a resolver totalmente sus propias contradicciones, que son el reflejo de la lucha de clases” (Althusser, 2015: 259).

Asimismo, de esto se deduce la imposibilidad de asignar a cada clase en particular, “su ideología propia”, como si cada una viviera “al margen de la lucha de clases” en su propio campo, con sus “hábitos” y “mentalidades” específicas. Según la precisa formulación de Pêcheux, es necesario pensar la lucha ideológica no como el encuentro de dos mundos distintos preexistentes, sino como “la contradicción de dos mundos en uno solo” (2014:7). La indicación de Pêcheux es central en la medida en que no solo nos permite comprender que “el Uno se divide en Dos”, tesis fundamental del materialismo marxista, sino también que la división es inherente a cada parte, lo que impide concebir la ideología dominante y las ideologías subordinadas como entidades constituidas que luego se enfrentaría la una contra la otra; antes bien, la ideología dominante y las ideologías subordinadas se constituyen como efectos del proceso de lucha, no existen con anterioridad a él.

Esta concepción de la ideología dominante nos exige pensar a las formaciones ideológicas que se materializan en los AIE como estructuralmente impuras y contradictorias. Es interesante notar que a esto apunta Althusser cuando señala que, en la medida en que la lucha de clases atraviesa la ideología³⁸, debemos pensar a los AIE no como *la expresión de* la dominación de la clase dominante, sino como el *lugar* y el *medio* de ese proceso de lucha. Esto implica que no es posible, dice Pêcheux, oponer simplemente la reproducción de las relaciones de producción a su transformación. En ese sentido, Althusser rechaza la alternativa que sostiene que o bien la historia es inteligible en los términos de una reproducción y continuidad garantizada, o bien como pura ruptura o discontinuidad acontecimental. De lo que se trata es de pensar *la historia como un proceso contradictorio de reproducción-transformación*³⁹.

³⁸ De este modo, la ideología, y por tanto los aparatos ideológicos de Estado en los que esta existe, no puede pensarse al margen de la lucha de clases: “De ello se deriva que, aunque desbordándolas ampliamente, la lucha de clases se libra en las formas de los aparatos ideológicos de Estado (Althusser, 2015: 196).

³⁹ “Al hablar de ‘reproducción-transformación’ designamos el carácter nodalmente contradictorio de *todo modo de producción basado en la división de clases*, es decir, cuyo ‘principio’ es la *lucha de clases*. Esto significa, en particular, que consideramos erróneo localizar en puntos diferentes, por un lado, lo que contribuye a la reproducción de las relaciones de producción y, por otro, lo que contribuye a su transformación: la lucha de clases atraviesa el modo de producción en su conjunto, lo cual significa que, en el ámbito de la ideología, la lucha de clases ‘pasa a través de’ lo que L. Althusser llamó aparatos ideológicos del Estado” (Pêcheux, 2014: 129).

De este modo, si la lucha de clases atraviesa el conjunto de los aparatos ideológicos de Estado, “la ideología dominante no es nunca, en efecto, un hecho consumado de la lucha de clases que escaparía a la lucha de clases” (Althusser, 2015: 257). Esto lleva a Althusser a distinguir, por un lado, los elementos de la ideología (dominante) que se materializan en un aparato ideológico determinado; por el otro, la ideología “producida”, en el seno de ese aparato, por sus prácticas: “para marcar esta distinción en el lenguaje, a la primera ideología la llamaremos Ideología Primaria, y a la segunda, subproducto de la práctica en que se materializa la Ideología Primaria, ideología secundaria, subordinada” (Althusser, 2015: 120).

Podemos hablar, nos dice Althusser, de ideologías “subproducidas”, es decir elementos y fragmentos ideológicos que se producen “involuntariamente”, como el efecto no deseado de la ideología dominante. Ahora bien, decir que la ideología “secundaria” es producida por la práctica del aparato que materializa la ideología dominante es un error. En sentido estricto, “ninguna práctica en el mundo produce por sí sola su ideología”. Esas ideologías “secundarias” son producidas por una conjunción de causas complejas, en la que figuran, en primer lugar, los efectos de la lucha de clases (Althusser, 2015: 120).

De este modo, la unidad del todo social y de cada una de sus instancias –política, economía, ideología- poco tiene que ver con una unidad simple y armónica; antes bien, se trata de una unidad sobredeterminada, conflictiva y contradictoria. A esto alude Althusser cuando afirma que los AIE no son sino la cristalización inestable de relaciones de fuerza desiguales⁴⁰. Es por ello que la teoría de los AIE resulta ajena a toda concepción “estructuralista” de la ideología, que soslayaría la lucha de clases en beneficio de una concepción reproductivista de lo social. Al igual que Lacan, Althusser encuentra en la concepción estructuralista de la sociedad la denegación del “desequilibrio ineliminable” (la lucha de clases) que diferencia y articula el orden social en un tipo de unidad disyunta que excluye toda noción de completitud y totalidad orgánica para pensar lo real. En ese sentido, como ya hemos señalado, Althusser sostiene que en el estructuralismo pervive “el sueño metafísico de un orden que se ordena por sí solo, se instaure por su cuenta y asigna a cada ser su lugar y su función para que quede asegurado el orden (Althusser, 2017: 66).

⁴⁰ La conceptualización de estas relaciones que tensan desde su interior a los AIE, se encuentra notablemente ausente del célebre ensayo “Ideología y aparatos ideológicos del Estado”. La lectura de este último a la luz de *Sobre la reproducción* permite considerar en todo su alcance la teoría althusseriana de los aparatos ideológicos del Estado.

El concepto althusseriano de un primado de la lucha de clases sobre los aparatos ideológicos del Estado, exige pensar la relación del sujeto con el Otro en los términos de una dialéctica que implica un movimiento de identificación y separación, o para retomar los términos de Balibar, de sujeción y subjetivación. De hecho, es lo que sugiere Althusser cuando señala que la identidad que el sujeto conquista con sus identificaciones está siempre suspendida, es decir expuesta a una multiplicidad de interpelaciones heterogéneas, contradictorias entre sí, y que en la medida en que no apuntan todas hacia la misma dirección, esto es, en favor de la reproducción, otorgan al sujeto “un margen”

Cuando la ideología religiosa se pone directamente a funcionar interpelando al niño Luisito en cuanto sujeto, Luisito es ya-sujeto, no aun sujeto-religioso, sino sujeto-familiar. Cuando la ideología jurídica (imaginemos que esto sea más tarde) se pone a interpelar en cuanto sujeto al joven Luis hablándole no ya de Papá-Mamá, ni del Buen Dios ni del Pequeño Jesus, sino de la Justicia, él ya era sujeto, familiar, religioso, escolar, etc. Cuando por fin fue más tarde, debido a circunstancias auto-heterobiográficas del tipo Frente Popular, Guerra de España, Hitler, Derrota del 40, cautiverio, encuentro de un comunista, etc., la ideología política se pone a interpelar en cuanto sujeto al Luis convertido en adulto, hace mucho tiempo que ya era siempre-ya sujeto, familiar, religioso, moral, escolar, jurídico... ¡y helo ahí sujeto político!, que se presta, una vez de regreso del cautiverio, a pasar de la militancia católica tradicional a la militancia católica avanzada —semiherética—, luego a la lectura de Marx, luego a afiliarse al Partido Comunista, etc. Así va la vida. Las ideologías no dejan de interpelar a los sujetos en cuanto sujetos, de reclutar siempre-ya sujetos. Su juego se superpone, se entrecruza, se contradice sobre el mismo sujeto, sobre el mismo individuo siempre-ya (varias veces) sujeto. A él toca desenredarse...(2015: 232).

Cada sujeto vive expuesto a una multiplicidad de interpelaciones ideológicas cuyos efectos contradictorios se precipitan sobre el sujeto. Concebir a la ideología como “no-toda” arroja una serie de consecuencias importantes para el proceso de devenir sujeto. Lo primero a señalar es que la posibilidad de pensar el surgimiento de una subjetividad política de transformación no puede ser asimilada, en el planteo de Althusser, a un “más allá” de la ideología; se trata, más bien, de afirmar la imposibilidad de hacer de la ideología una instancia unívoca de producción de sujetos a favor de la reproducción social. Esto quiere decir que el surgimiento de una subjetividad política de transformación se encuentra siempre bajo la dependencia de una ideología. El punto es, como dice Althusser en su entrevista con Fernanda Navarro, que no toda ideología convierte al individuo en un sujeto sujetado a los valores dominantes o hegemónicos de una sociedad

Pienso que la ideología tiene un carácter transhistórico, que ha existido siempre y existirá siempre. Lo que puede cambiar es su contenido pero no su función [...] Un sujeto siempre es un sujeto ideológico. Su ideología puede cambiar de la dominante a la revolucionaria

pero ideología siempre habrá, ya que es condición de existencia de los individuos (Althusser, 1988: 70).

Esto permite pensar que la interpelación ideológica no solo nos llama a ponernos del lado de la reproducción, sino que puede también dar lugar a la constitución de subjetividades políticas de transformación de las relaciones sociales de producción. La práctica política comunista, sostiene Althusser, se constituye también sobre la base de una ideología: “esta ideología interpela a los individuos en sujetos, muy precisamente en sujetos-militantes” (2015: 266).

Por tanto, antes que una estructura homogénea al servicio de la dominación, la ideología alude a un conjunto contradictorio de relaciones imaginarias y simbólicas, conscientes e inconscientes en cuyo seno se constituyen los sujetos. La conceptualización de las clases como efectos de la lucha de clases, es decir, como efectos de relaciones políticas, económicas, ideológicas y teóricas implica que las clases, en principio, no están unificadas. De allí la necesidad de un inmenso trabajo ideológico, político y teórico consistente en forjar la unidad de las clases populares. Se trata de un problema que no puede ser planteado sino a condición de tematizar la efectividad de lo imaginario-ideológico en el proceso histórico, sin la cual la constitución de la clase obrera como sujeto político de transformación resulta impensable.

Este desplazamiento es central, ya que permite pensar la transformación histórica sin necesidad de postular un sujeto unitario anterior o más allá de la ideología. El rechazo de la noción idealista-humanista del sujeto como autodeterminación, no conduce, en Althusser, a la postulación del sujeto como mero efecto pasivo de la estructura ideológica, ya que, como hemos visto, la constitución misma de la ideología presupone una contradicción, una lucha en su centro mismo, lo que le impide alcanzar una unidad armónica. De lo que se deduce que la ideología, en Althusser, no es simplemente limitante, sino que es también aquello que suscita la acción. Este es un problema que retomaremos en nuestra tesis doctoral, al analizar la recuperación althusseriana de Maquiavelo y, particularmente, la discusión con Gramsci a propósito de *El príncipe* como un “manifiesto utópico revolucionario”, donde se pone en juego la necesidad de cierta dimensión retórica y mítica para pensar la práctica política.

Es por ello que la posibilidad de la transformación histórica se funda, en la perspectiva de Althusser, en la necesidad de elaborar la estrategia política de un sujeto susceptible de dar cuenta de la historicidad compleja de las relaciones de fuerza –

económicas, políticas e ideológicas- entre las clases en lucha, particularmente de las formas y condiciones ideológicas y políticas de la lucha de clases de la clase dominante, pues solo así se vuelve posible pensar una acción política capaz de intervenir y modificar las relaciones actuales de fuerza entre las clases. Es decir que la dimensión transformadora de la política solo es legible desde punto de vista de la reproducción, que es el punto de vista de la lucha de clases como “proceso histórico de conjunto” y no como una suma de enfrentamientos puntuales o limitados a tal o cual institución.

A partir de todo lo expuesto, es posible afirmar que la relación entre ideología y sujeto a la luz de la concepción althusseriana de la historia como lucha de clases nos conduce a pensar la práctica política por fuera de toda matriz teleológica, de toda idea de garantía. Sin embargo, como mostramos a propósito del concepto de sobredeterminación, la noción de temporalidades múltiples, la no contemporaneidad del tiempo no designa un “caos” ni resulta de la introducción de una contingencia trascendental, sino que surge del carácter intensamente sobredeterminado del conflicto social. Es precisamente esta temporalidad desajustada, que surge del nudo de contradicciones desiguales –políticas, ideológicas, económicas- la que define la materia misma de la acción política. En ese sentido, las cuestiones de la contradicción, la temporalidad y la subjetivación política son indisociables en la teoría althusseriana de la historia como reproducción-transformación. En esta perspectiva dialéctica, de lo que se trata es de elaborar un pensamiento del lugar de la subjetividad en la práctica política fuertemente articulado a un análisis riguroso de la coyuntura histórica, constituida por el conjunto contradictorio de niveles en los que se despliega la lucha de clases. Es preciso retener esta complejidad articulada de niveles para captar lo que Althusser entiende por “Revolución”.

En efecto, la posibilidad de pensar una transformación duradera, que es a lo que Althusser llama revolución, está estrechamente ligada al problema de la constitución del proletariado en clase dominante. En *Marx dentro de sus límites*, Althusser prosigue una línea fundamental de *Sobre la reproducción*, a saber: que el dominio o hegemonía del proletariado no puede reducirse a la toma del aparato de Estado, sino que involucra el conjunto de las formas económicas, políticas e ideológicas. Entonces, para ser efectivo "este dominio debe existir a la vez en las formas de la producción (nacionalizaciones, control obrero), en las formas políticas (consejos) y en las formas ideológicas (lo que Lenin llamaba la revolución cultural" (2003: 109). De allí la necesidad de pensar la lucha ideológica en toda su complejidad. En ese sentido, la conceptualización althusseriana de

la práctica política nos exige precisar el lugar de la filosofía en la lucha de clases político-ideológica.

En relación a este punto, que alude a la dimensión política de la filosofía marxista, debemos retomar el problema del vínculo entre filosofía, ciencia e ideología, y recordar la tesis althusseriana según la cual la filosofía depende de sus condiciones externas, a saber: las ciencias y la política. La posición marxista en filosofía se encuentra, de este modo, en una relación de dependencia respecto a la ciencia de la lucha de clases (el materialismo histórico), ciencia que, como hemos mostrado, nos obliga a reflexionar sobre lo que pasa en y entre los diferentes niveles de la lucha de clases en su articulación específica. Este aspecto es importante para pensar la función y los efectos de la filosofía en la lucha de clases ideológica y, a través de ella, en las diferentes prácticas sociales, ya que permite comprender que la filosofía no decide por sí misma su función, sino que recibe las formas de esa tarea del exterior.

En ese sentido, el materialismo de Marx, dice Althusser, se distingue de toda la filosofía política idealista en que nunca se ha hecho ilusiones sobre la omnipotencia de las ideas: no son las ideas comunistas, sino el movimiento general de la lucha de clase de los proletarios contra los capitalistas lo que abrirá la vía al comunismo. De lo que se trata, sin embargo, no es de reducir toda “ilusión” a la objetividad de lo real existente, sino de pensar las condiciones, las formas y los límites en los que las ideas pueden convertirse en activas” (2003: 66). Ahora bien, lo extraordinario es que Marx, según Althusser, fue particularmente sensible a este problema, que el filósofo francés define como el problema del pasaje “de la forma-teoría a la forma-ideológica” de las ideas.

En efecto, Marx recurre a la figura de la tópica para presentar dos veces sus propias ideas teóricas, y bajo dos formas diferentes. Marx presenta en primer lugar sus ideas teóricas como principios de análisis del conjunto de su objeto: ya sea este objeto una coyuntura política (el Manifiesto), ya sea este objeto la estructura de una formación social en general (el Prefacio de 1859). Al mismo tiempo, sin embargo, Marx hace aparecer sus mismas ideas teóricas una segunda vez, pero situándolas entonces en un lugar determinado y extremadamente limitado del espacio ocupado por la misma realidad del conjunto. Digamos, para retomar la fórmula de Prefacio de 1859, que Marx sitúa entonces sus propias ideas teóricas entre “las formas ideológicas en las que los hombres toman conciencia de sus conflictos y lo llevan hasta el final”

Situando de este modo una segunda vez sus ideas, en un lugar definido a la vez por las relaciones de clase y sus efectos ideológicos (en la superestructura, al lado del Estado), Marx trata y presenta sus ideas no ya como los principios explicativos del todo dado, sino teniendo únicamente en cuenta su acción posible en la lucha de clases ideológica, y por lo tanto, política, que domina ese todo, tal formación social, tal coyuntura, etc. En realidad, cambiando de lugar (y de función), las ideas teóricas cambian de forma: pasan de la forma-teoría pasan a la forma-ideología (2003: 66).

En este desplazamiento de las ideas hacia la forma-ideología, las tesis filosóficas apuntan no ya producir un análisis del conjunto de su objeto, sino a producir efectos en la relación de fuerzas ideológica, es decir, a transformar las ideas (dominantes) que articulan las prácticas de los sujetos. Esta distancia entre “la verdad” y la “eficacia” de las ideas implica que las ideas devienen “fuerza material” solo si “son incorporadas en y mediante las formas ideológicas de masas, prendidas en la lucha de clases y su desarrollo” (Althusser, 2003: 67). Es decir que el poder de las ideas no proviene de sí mismas, sino que depende de relaciones de fuerza que la teoría debe conocer y a las que debe someterse para tener la oportunidad de transformarse en fuerza.

Este aspecto es de suma importancia para entender la noción de “comunismo” en la filosofía de Althusser. Nuestra hipótesis es que la comprensión de la lucha de clases como una contradicción sobredeterminada abre la vía a lo que Althusser llamará, *en Marx dentro de sus límites*, una “*dialéctica de la tendencia*, necesariamente condicionada por las causas que la contrarrestan” para pensar el advenimiento del comunismo (Althusser, 2003: 112). Aquí debemos recordar que la crítica althusseriana del economicismo evolucionista tiene por objeto atacar la idea de que el comunismo se derivaría automáticamente de la “crisis”, producto del desarrollo de las fuerzas productivas. Frente a esta representación simplificada de la temporalidad histórica, Althusser afirmará que la revolución no depende de que el capitalismo haya alcanzado su “madurez”, sino que, en tanto “tendencia” inmanente a las contradicciones de la sociedad capitalista, el comunismo requiere de “una fuerza política organizada capaz de ayudar a su realización”.

Por ello, para Althusser, el comunismo jamás podría pensarse como un “Fin” en el sentido teleológico del término, mucho menos como una “Idea” que habría que imponer desde afuera a la “realidad”, sino —como leemos en *Marx dentro de sus límites*— como una “tendencia” inscrita en las contradicciones de la sociedad capitalista que, como tal, puede ser “contrarrestada”, a menos que una intervención política subjetiva la haga realidad: “Sin esta ‘intervención’, nunca se cumpliría la tendencia misma, y si esta intervención es de mala calidad, se puede temer lo peor” (Althusser, 2003: 112).

Frente al funcionalismo y al estructuralismo, que piensan al todo social como un conjunto de funciones no afectadas por las luchas de clases, Althusser afirma la primacía de la lucha de clases sobre el Estado y sus aparatos ideológicos. Por consiguiente, el concepto althusseriano de reproducción tiene poco que ver con una perspectiva “reproductivista”. Como sugiere Balibar

La primacía del punto de vista de la reproducción [...] en vez de fundar las variaciones históricas en una invariancia, significa que toda invariancia (relativa) presupone una relación de fuerzas. O, si se quiere, que toda continuidad estructural es el efecto necesario de una contingencia irreductible en la que, en cada momento, reside la posibilidad latente de una crisis (Balibar, 2004: 61).

En resumen, la imagen de un “sistema total”, de una estructura cerrada de lugares y funciones establecidas que se autorreproduciría sin fricciones al modo de un poder trascendente a toda división, es por completo ajena a la filosofía de Althusser. La reproducción de las condiciones de la producción, lejos de estar garantizada, constituye una lucha perpetua que se ha de reanudar una y otra vez. Incluso aquí la idea gramsciana de Estado le parece a Althusser demasiado estabilizadora de ese conflicto perpetuo llamado lucha de clases (Althusser, 2015: 258). El punto de vista de la reproducción-transformación deviene, en cambio, teoría de ese proceso sin clausura que es la lucha de clases. Si bien lo que prevalece en los AIE es la ideología de las clases dominantes, esta tendencia puede verse “contraatacada” por efecto de la lucha de clases popular. Esto es lo que explica que los AIE, en determinadas circunstancias, puedan producir efectos “no deseados” u opuestos a aquellos de la ideología dominante. Esto es, que sean capaces de producir no solo sujeción sino efectos de composición de fuerzas y revolución.

Palabras finales

Llegados hasta aquí, podemos decir que la pregunta althusseriana por la historia, que aquí hemos enfocado a partir del problema marxista de las condiciones de reproducción-transformación de las totalidades sociales, está íntimamente ligada a una elaboración filosófica crítica sobre las nociones de ideología y de sujeto, en un movimiento teórico que, como hemos intentado mostrar, toma del psicoanálisis sus principales apoyos teóricos. Asimismo, las *rupturas* teóricas producidas tanto por Marx como por Freud en el campo del pensamiento conducen, en la perspectiva de Althusser, a una redefinición en los modos de entender el conocimiento. La puesta en crisis de las nociones epistemológicas clásicas de “sujeto” y “objeto”, y con ellas, la recusación de toda continuidad entre lo real y su conocimiento, exige pensar el *proceso* de conocimiento no como la facultad de un sujeto o de una conciencia, sino como una *práctica* teórica articulada a la realidad material, la que supone entre sus condiciones y elementos determinantes las prácticas no-teóricas.

Frente al mito religioso idealista-empirista, que identifica la verdad con la realidad, lo concreto real con lo concreto de pensamiento, Althusser va a sostener –con Spinoza y Marx– que entre lo real y su concepto no hay identidad. El conocimiento no refleja ni expresa “la realidad”, sino que *produce* su objeto, un objeto de conocimiento que si bien apunta al objeto real, es por principio diferente de él. La tesis fundamental de Althusser, que guía su reflexión sobre el conocimiento y la ideología, es que no existe experiencia inmediata de la realidad, ya que nuestra relación con lo real está desde siempre mediada por la ideología. Es por ello que resulta necesario concebir la actividad del pensamiento como una *ruptura* de la identificación ideológica de lo real y su concepto. Los conceptos no se esconden en los hechos, sino que son producidos por la práctica teórica. “El concepto de azúcar no es azucarado”, le gustaba decir a Althusser siguiendo a Spinoza. Esta dimensión del conocimiento radicalmente “no identitaria” define la posición materialista en filosofía.

Esto significa que el conocimiento trabaja no sobre lo concreto real, sino sobre determinadas representaciones ideológicas. De modo tal que solo accedemos a un conocimiento adecuado de la historia a partir de una deconstrucción de las “ideologías de la historia”, representadas aquí por el historicismo hegeliano. Es decir que el surgimiento de la ciencia implica un *corte*, una *ruptura* con la ideología. Pero dicha discontinuidad es frágil, alude a un trabajo infinito nunca consumado ni garantizado. En ese sentido, la noción de “lectura sintomal”, que Althusser construye a partir de la crítica de Marx a la economía política clásica y de la conceptualización lacaniana del inconsciente como “discurso”, exige pensar la relación de la ciencia con la ideología (de la que surge) no como una simple superación o como un acontecimiento definitivo, sino como un “corte continuado”.

Las nociones de lectura sintomal y corte continuado implican, por un lado, que la ideología no puede ser disipada mediante su conocimiento, como pensaría una perspectiva positivista, y, por el otro, que no todo en la ideología es ideología. La posibilidad del surgimiento de la ciencia en Althusser depende de una operación de lectura inmanente capaz de leer aquello que, en la ideología, suena a hueco: la ciencia althusseriana se asocia a la producción de ciertos vacíos en una determinada ideología teórica antes que a la configuración de un saber que se erigiría en un más allá incontaminado. La ciencia no es “lo otro” de la ideología, no posee los rasgos de pureza e incontaminación con respecto a la ideología que pretendieron atribuirle las concepciones ideológicas de la ciencia donde lo científico parecería independiente de lo actualmente ideológico (cientificismo). Para Althusser, por el contrario, la ciencia es, en una palabra, ciencia de la ideología.

Como vimos, Althusser rechaza toda idea de “pureza” para pensar el estatuto del conocimiento: la práctica teórica, sostuvimos, es un proceso que se despliega bajo relaciones sociales heterogéneas, no teóricas. En ello reside la dimensión práctica de la dialéctica materialista. Sin embargo, esta concepción materialista de la práctica teórica sólo es pensable al interior de un concepto de totalidad que haga lugar a la especificidad diferencial y a la “autonomía relativa” de las prácticas. De allí la importancia de subrayar que el materialismo althusseriano --a diferencia del materialismo vulgar y de lo sugerido por la figura de la “inversión” del idealismo empleada por Marx-- piensa la relación entre las prácticas no bajo la categoría de “totalidad expresiva”, sino a la luz de un “todo complejo con dominante” en el que las prácticas no traban entre sí relaciones de expresión, o de continuidad, sino de *articulación diferencial*. Esto quiere decir que la

dialéctica materialista, lejos de erigirse como la Verdad de las prácticas, alude a una práctica que teje su autonomía en una relación de *inmanencia* con prácticas no teóricas. La teoría se encuentra así siempre-ya contaminada por esas prácticas económicas, políticas, ideológicas, las cuales hacen vacilar su pretendida pureza.

En efecto, contra la pretensión de la filosofía idealista de abarcar el conjunto de las prácticas sociales y erigir su dominio sobre ellas, la filosofía materialista afirma, como vimos, la primacía de las prácticas sobre la teoría. Y la noción de práctica es, sostiene Althusser en su entrevista con la filósofa mexicana Fernanda Navarro, “contraria y extraña al logos”

es contra la suposición de la filosofía de no tener un “espacio exterior” por el que el marxismo afirma, sin duda, que la filosofía tiene un exterior, es decir, que la filosofía no existe más que por ese “exterior” y para él. Este exterior (que la filosofía se hace la ilusión de someter a la Verdad) es la práctica, son las prácticas sociales (Althusser, 1988: 56)

Podemos decir entonces que hay un *exceso* de la historia respecto a la teoría. Sin embargo, la afirmación materialista de la exterioridad irreductible de las prácticas respecto a las tentativas unificantes del discurso filosófico idealista no borra la necesidad de la teoría, sino que abre una “nueva práctica de la filosofía”. Del rechazo a la concepción idealista de la filosofía se sigue, dice Althusser, no la muerte de la filosofía, sino una nueva concepción de la filosofía: “un discurso filosófico que habla más allá del discurso filosófico clásico [...] invoquemos la analogía del psicoanálisis. Se trata de practicar un desplazamiento [...] sin que por esto desaparezca la filosofía” (Althusser, 1973: 105).

En Althusser, las prácticas no son un sustituto de la Verdad, sino aquello que la perturba. La tematización de la irreductibilidad de las prácticas es central para Althusser puesto que su atención singular es aquello que permite que la teoría no permanezca ciega a sus determinaciones no teóricas, único modo de evitar su recaída en la escena especular y tautológica de la ideología. Asimismo, el exceso de las prácticas es aquello que pone de relieve el carácter “finito” de la teoría marxista, pues es en ese ser “finita”, “no toda”, que estriba la posibilidad de hacer de la historia, en tanto proceso de reproducción-revolución de las relaciones de producción, un objeto pensable.

En efecto, la pretensión idealista de un conocimiento pleno de la historia, sin resto, solo es posible a condición de negar la complejidad temporal, esto es, la especificidad diferencial de las prácticas y su relación desigual. Cuando las prácticas se vuelven

indistintas, el tiempo se simplifica, y la posibilidad de pensar la historia se borra, ya que, como insiste Althusser, la pregunta por la historia es posible allí donde la teoría se asume expuesta a un *no-saber* radical, al *porvenir inanticipable*. En ese sentido, Althusser hace un lugar a la idea de "resto" cuando sostiene, en su "Defensa de tesis de Amiens", que a diferencia de la filosofía hegeliana de la historia, basada en la noción de una totalidad expresiva que "supone que pueden abrazarse exhaustivamente todos los fenómenos, para reunirlos en la unidad simple de su centro", la noción marxista de un todo complejo implica que "no todo deba entrar en el mismo, o que todo sea o infraestructura o superestructura". De allí la idea de que la teoría marxista de la historia es una teoría que "implica toda una teoría de sus gastos necesarios y sus *restos*" (2008: 228). La ruptura con la filosofía hegeliana de la historia apunta, en la lectura althusseriana de Marx, a la necesidad de asumir el carácter finito de la teoría marxista la historia, ya que

únicamente una teoría "finita" puede estar realmente abierta a las tendencias contradictorias que descubre en la sociedad capitalista, y abierta sobre su devenir aleatorio, abierta a las "sorpresas" imprevisibles que no han cesado de marcar la historia del movimiento obrero, abierta y, por consiguiente, atenta, y capaz de tomarse en serio y en tiempo real la incorregible imaginación de la historia (Althusser, 2008: 304).

En nuestra exposición hemos mostrado que la imposibilidad de una totalización filosófica de la historia define la posición materialista en el campo de la historia. En ese sentido, sostuvimos que el concepto marxista de historia se funda en una noción de temporalidad no contemporánea, radicalmente a-teleológica. A eso alude justamente la noción de sobredeterminación, que constituye el concepto central que distingue a la dialéctica materialista de la dialéctica hegeliana. Y es el concepto de sobredeterminación el que abrirá la posibilidad de pensar lo que Althusser llamará la "singularidad de la coyuntura".

En efecto, la tentativa de pensar al marxismo no como una filosofía de la historia, sino como una teoría finita tiene por objeto volver pensable la historia en su singularidad inanticipable. Es decir que el materialismo plantea los problemas teóricos y políticos en términos de *caso*, de *coyuntura singular*. Y es precisamente en torno a la necesidad de captar lo que hay de singular en cada coyuntura donde se encuentran los autores pertenecientes a lo que Althusser llamará "la única tradición materialista", a saber: Maquiavelo, Spinoza, Marx y Freud, toda vez que asumen que en la historia no hay más que casos singulares

Hablemos entonces de la historia, puesto que Spinoza en persona nos convoca a ello, y también del psicoanálisis. En ellos no hay, cualquiera lo convendrá, otra cosa que “casos”. Incluso el mismo Marx, que escribe que no hay nunca producción en general [...] y que cada historia es siempre un “caso” singular, no podría decirlo mejor; y lo mismo los analistas: no encuentran nunca “el mismo caso”, sino siempre y sólo “casos” singulares y por tanto diferentes (Althusser, 1985: 136).

Althusser encuentra esta dialéctica de lo singular en la concepción spinozista del “conocimiento del tercer género”, y señala que Spinoza nos ofrece un ejemplo del mismo en el análisis del pueblo judío desplegado en el *Tratado teológico-político*. La consideración del tercer género a la luz de la historia del pueblo judío le permite a Althusser afirmar que lo concreto de pensamiento no es sino el conocimiento de una “esencia singular”, es decir, de un objeto que es singular (un individuo histórico: un pueblo determinado, sin precedente ni continuación) y al mismo tiempo universal. Que el objeto, que el caso singular sea al mismo tiempo universal quiere decir que en “la vida individual y social”

no hay más que singularidades (nominalismos) realmente singulares –pero universales puesto que esas singularidades están como atravesadas y como habitadas por invariantes repetitivas o por constantes. De este modo, de manera totalmente natural, Spinoza vuelve a encontrar en la historia singular del pueblo Judío una *constante* que ha tematizado “en general” en el Apéndice del Libro I a propósito de la religión en general, y sin embargo, al igual que sucede en Marx con la producción, no hay nunca en Spinoza religión en general. Constantes o invariantes genéricas, como se prefiera, que afloran en la existencia de los “casos” singulares y que permiten su tratamiento (teórico o práctico, poco importa). Constantes o invariantes genéricas, y no ‘universales’, constantes y no leyes [...] cuya insistencia repetitiva permite identificar la forma de singularidad y, por tanto, su tratamiento (Althusser, 1985: 137).

Como vemos, pensar bajo la coyuntura no quiere decir “coyunturalismo”, sino ser capaz de relacionar conceptualmente la singularidad del caso con la duración articulada de las diversas temporalidades que, con sus repeticiones (o constantes) y rupturas específicas, lo atraviesan y permiten, de ese modo, su tratamiento teórico. Nuevamente nos volvemos a encontrar aquí con la prescripción althusseriana y su exigencia de leer el proceso de reproducción-transformación de las formaciones sociales no como la expresión de un Hombre-Sujeto, sino como esa conjunción singular de tiempos y relaciones que en su (des)encuentro definen la existencia actual del todo complejo con dominante.

En relación al lugar del sujeto en la teoría marxista de la historia, podemos decir que la puesta en crisis de la problemática humanista-idealista del Hombre-Sujeto de la historia a partir del concepto de lucha de clases exige pensar la historia por fuera de toda ilusión teleológica. En ese sentido, la tesis de la primacía de la lucha sobre las clases en sí mismas, piedra angular de la teoría materialista de la historia, solo encuentra su lugar adecuado al interior de un concepto de causalidad pensado no bajo las nociones de causalidad mecánica o expresiva, sino –en la estela de Spinoza y Freud- como causa ausente que solo existe en sus efectos. Esta idea compleja de causalidad –la sobredeterminación-- es requerida por el concepto de lucha de clases que, al igual que el inconsciente, no constituye una sustancia, ni una entidad positiva que exista en la realidad, sino un proceso sin sujeto estructurado por la eficacia de una causa ausente.

Sin embargo, como hemos insistido, ese desplazamiento del sujeto (como consciencia de sí) del *centro* de la historia no supone un desconocimiento de la subjetividad. El gesto de Althusser consiste, como hemos visto, en arrancar la pregunta por la subjetividad del horizonte humanista, que clausura la cuestión al identificar al sujeto con la conciencia. Es precisamente esa identificación, el énfasis en la autonomía y transparencia del yo, el que hace del humanismo –y la psicología- una pieza central de la ideología burguesa. La noción de "libre elección" es, para Althusser, la matriz de subjetivación dominante en el capitalismo. En ese sentido, hemos intentado mostrar que la articulación de la crítica marxista del "homo oeconomicus" y la crítica psicoanalítica del "homo psychologicus" supone, en la perspectiva de Althusser, una ruptura con esa concepción ideológica del sujeto.

El problema del sujeto, en Althusser, surge del interior de la pregunta por las condiciones de reproducción-transformación del modo de producción. Dicho de otro modo, ni la historia ni la ideología pueden ser pensadas haciendo abstracción de la pregunta por la subjetividad. En nuestra exposición, nos hemos detenido ante todo en la dimensión de la sujeción del sujeto en la ideología, en torno a la cual situamos el punto de encuentro de Althusser con Lacan en su combate contra la psicología y las filosofías de la conciencia en general. Hemos intentado mostrar que esa afinidad teórica se funda en una *subversión* de la categoría filosófica clásica de sujeto.

La noción de un sujeto descentrado y sometido remite, asimismo, a lo que llamamos –con Althusser- una conceptualización "productiva" de la materialidad de la ideología. Esto significa que debemos abandonar la identificación de la ideología con un poder "externo" que actúa sobre un individuo originariamente libre. Frente a esta

concepción “negativa”, meramente limitante de la ideología, Althusser insiste en la necesidad de pensar la interpelación ideológica no como una acción simplemente coactiva que se ejercería sobre un sujeto ya constituido, sino como un proceso que simultáneamente somete y forma al sujeto. Ser sujeto, en la perspectiva althussero-lacaniana que reconstruimos aquí, es estar *sujetado*.

Pero la sujeción, como hemos dicho, sujeta y posibilita a la vez. Es por ello que la posibilidad de volverse un “mal sujeto”, esto es, de desviarse de los imperativos ideológicos de reproducción, puede ocurrir en cualquier momento. Siguiendo a Balibar, podemos decir que la crítica althusseriana del humanismo supone un doble movimiento que, por un lado, destaca la heteronomía radical que desde siempre afecta al sujeto: el sujeto no nace libre, sino *sujetado*. Se trata, en ese sentido, de un sujeto que tiene poco con que ver con el sujeto autoconsciente tradicional, y que asume la forma de un sujeto que no se basta a sí mismo, y que por ello debe identificarse. En suma, un sujeto desposeído, sujetado, “tachado”.

Sin embargo, una vez atrapado en la interpelación-identificación, el sujeto puede entrar en otras relaciones y “desviarse”, actuar como un “mal sujeto” en los términos ideológicos dominantes. Althusser se muestra afín a esta idea cuando afirma que la lucha de clases y sus efectos en la ideología implican asumir el carácter múltiple e internamente contradictorio del proceso de interpelación. La interpelación no solo nos llama a ponernos del lado de la reproducción, sino que puede también dar lugar a la constitución de subjetividades políticas antagónicas con el orden dominante “*pues las organizaciones revolucionarias marchan también con la ideología*” (Althusser, 2015: 219). La primacía de la lucha de clases sobre los aparatos ideológicos del Estado, afirmada por Althusser, consiste precisamente en la imposibilidad de hacer de la ideología una instancia unívoca de producción de sujetos al servicio de la reproducción social. Y es esa fisura en el campo ideológico la que permite al sujeto *desmarcarse*, es decir “*producir el vacío de una distancia tomada*” (2008: 141).

En la perspectiva de Althusser, esto significa que el devenir sujeto debe ser pensado como un proceso radicalmente contingente, lo cual quiere decir inacabado, precario. Retomando los términos de Balibar respecto a la relación entre estructura y sujeto presente en “la aventura estructuralista”, podemos decir que aquí se trata de pensar al sujeto ya no solo como “efecto de la estructura” de la ideología, sino como su *exceso*, o su *límite* inmanente. Entonces, a la pregunta “¿qué es la sujeción del sujeto?” Balibar responde: “Un diferencial de la esclavitud y la subjetivación, es decir de la pasividad y la

actividad, tal vez de la vida y la muerte, o de la metamorfosis y la destrucción. No disponemos de una fórmula unívoca para pensar tal sujeción". Y es Althusser, agrega Balibar, quien mejor expresa esta dialéctica radicalmente aporética de la "sujeción"

Es Althusser quien –en su ensayo "Ideología y aparatos ideológicos de Estado" de 1970– le da de algún modo su forma pura: no hay sujeto que se nombre a sí mismo, o más bien que la teoría ponga en escena como nombrándose a sí mismo, y por lo tanto esclavizándose (*s'assujettissant*) en el gesto por el que se hace surgir de lo que no es todavía él (un "pre-sujeto": individuo en la terminología de Althusser), y deviene por ello mismo siempre ya él. No hay constitución estructural del sujeto que no sea, si no –como el sujeto metafísico– a imagen y semejanza del Creador, al menos *performance* o *enactment* de una *causa sui lingüística*. Lo que llamaba más arriba, aunque para señalar la aporía, presentación o reinscripción del límite a partir de su propia impresentabilidad –que podemos llamar diferencia in-asignable, violencia, o pasividad radical, es decir también Cosa, rostro de la muerte, escena primitiva de interpelación... Nos queda decidir, y me cuidaré de resolverlo en nombre de alguna norma, si se trata aquí de la tumba del estructuralismo –o de la pregunta a la que induce su reactivación indefinida, su nuevo comienzo (Balibar, 2007: 171).

De ahí la afinidad de Althusser con Lacan en la que hemos insistido a lo largo de estas páginas, para quien la sujeción del sujeto al Otro no es total, puesto que implica al mismo tiempo una *separación*. De esto se deduce que el orden simbólico no puede ser nunca Uno consigo mismo, y ese dislocamiento interior implica que la ideología no funciona sin contradicciones, fallas y huecos en los que el sujeto puede intervenir.

De este modo, hemos intentado mostrar que la articulación entre inconsciente e ideología no conduce, en Althusser, a la hipótesis de una complicidad plena del deseo con la dominación. Es por eso que su insistencia en la dimensión inconsciente de la sujeción ideológica no conduce a una perspectiva fatalista, sino que apunta a la necesidad de pensar la subjetividad por fuera de las ilusiones pertenecientes a lo que Althusser llamará "el universo prefreudiano", es decir, la necesidad de abandonar el supuesto de una subjetividad autotransparente para pensar las condiciones de reproducción-transformación de las relaciones de producción.

Pero Althusser, a diferencia de algunos discípulos contemporáneos de Lacan, no está interesado en identificar al sujeto con "la falla" en la estructura; antes que hacer del sujeto el "fracaso" garantizado de la interpelación, su búsqueda consiste más bien en pensar las condiciones de surgimiento de una subjetividad capaz de producir transformaciones políticas reales. Es decir que, en Althusser, el sujeto sujetado es un vacío que debe *advenir*. Es lo que en "Maquiavelo y nosotros", Althusser llamará el problema del "surgimiento". La cuestión de "el sujeto de la práctica política" es un

aspecto que nos proponemos trabajar en nuestra tesis doctoral, a partir de un análisis que prosigue el vínculo de Althusser con el psicoanálisis.

Ahora bien, así como Althusser toma posición en favor del “retorno a Freud” practicado por Lacan y hace suyas las nociones de imaginario y simbólico para pensar el mecanismo de reconocimiento-desconocimiento presente en la interpelación ideológica, no es menos cierto que fue Althusser, más precisamente, la lectura althusseriana de Marx, la que permitió a Lacan elaborar la noción (fundamental en su teoría del “objeto a”) del “plus-de-gozar” sobre el modelo de la plusvalía marxista. Esta conexión resulta sumamente sugerente para pensar el estatuto de la ideología y su relación con el sujeto.

Contrariamente a lo que sostienen algunos discípulos actuales de Lacan como Slavoj Žižek, quien suele repetir en sus obras que las nociones de “fantasma” y de “objeto a” alejan a la teoría lacaniana de Althusser, el mismo Lacan, en su seminario “De un Otro a otro”, nos dirá que la noción de plus-de-gozar que aquellas nociones articulan debe ser pensada en íntima relación con la teoría marxista de la plusvalía, y particularmente con la lectura de la misma propuesta por Althusser⁴¹. Citemos a Lacan: “con una homología que se apoya en Marx, procederé a presentar hoy el lugar donde tenemos que situar la función esencial del objeto a” (Lacan, 2008: 16). Para pensar esa relación de homología entre las funciones del objeto a y la función de la plusvalía en el discurso marxista, Lacan se apoya en la lectura althusseriana de Marx

Primero recordaré lo que han puesto en evidencia, y no muy lejos de aquí, trabajos recientes, precisamente comentarios de Marx que eran, hasta la retractación de su autor, designados como estructuralistas. Este autor plantea el problema del objeto del capital. Nosotros veremos qué permite enunciar paralelamente la investigación psicoanalítica (Lacan, 2008: 16).

En la segunda lección de su seminario “De otro al otro”, Lacan no deja dudas respecto a la identidad de ese autor: “no realicé esta operación sin referirme discretamente, con el modo alusivo que a veces utilizo, a ese cuyas investigaciones, por qué no, y cuyo pensamiento me inspiraron, a saber, Althusser” (Lacan, 2008: 28). Estamos en un encuentro plagado de consecuencias teóricas en lo que hace a la teoría de la ideología. Particularmente, de este encuentro surge la posibilidad de pensar el lugar central del “cuerpo” y de los “afectos” en la política, que en nuestra tesis doctoral nos proponemos indagar a partir una continuación del diálogo entre Althusser y Lacan.

⁴¹ Seguimos aquí el planteo que recientemente hizo David Pavón Cuellar (2020) respecto a las “deudas teóricas” de Lacan con Althusser.

La cuestión de los “afectos” en la reflexión sobre la política y la ideología es un aspecto central de la lectura althusseriana de Maquiavelo. A la hora de dar cuenta del problema de las relaciones entre “las pasiones” del Príncipe y las “pasiones” del pueblo, de sus relaciones de “transferencia” y “contratransferencia”, Althusser sugiere la necesidad de conectar la reflexión maquiaveliana sobre el sujeto de la práctica política con la conceptualización –spinozista y freudiana- del cuerpo y las pasiones, en tanto configuran el elemento en el que se forja la vida individual y colectiva. Dicho esto, el problema de las pasiones no es el único punto que une al “último” Lacan con los textos de Althusser concernientes al “materialismo del encuentro”. Es posible ver, particularmente en “Maquiavelo nosotros”, un conjunto de problemas comunes.

En primer lugar, la necesidad, sostenida por Althusser desde sus tempranos trabajos sobre Marx, de elaborar una filosofía materialista capaz de conceptualizar la historia en su temporalidad aleatoria, imprevista. La conceptualización de la historia como “encuentro aleatorio”, que Althusser prosigue en la obra de Maquiavelo, parece hacer un lugar a lo real lacaniano, entendido éste no como pura negatividad, sino en su positividad, en tanto “ocurre”; “lo que nos sobreviene sin previo aviso”, imprevisto, azaroso; lo real, así, es del orden del encuentro (Nepomiachi, 2017: 103).

Asimismo, la noción de encuentro está íntimamente ligada, en “Maquiavelo y nosotros”, al problema del “sujeto político”. En este sentido, Althusser sostiene que la práctica política, a diferencia de la práctica teórica, es impensable al margen del sujeto

el espacio de la pura teoría, suponiendo que tal cosa exista, contrasta en efecto con el espacio de la práctica política. Para resumir esta diferencia se puede decir “[...] que el primer espacio, teórico, no tiene sujeto (la verdad vale para todo sujeto posible), mientras que el segundo, no tiene sentido más que por su sujeto, posible o necesario, ya sea el Príncipe Nuevo de Maquiavelo o el Príncipe Moderno de Gramsci” (Althusser, 2004:57).

El análisis maquiaveliano de la coyuntura solo tiene sentido, dice Althusser, “si procura o contiene algún sitio, algún lugar ‘vacío’: vacío para ser llenado, para insertar en él la acción de un individuo o grupo (2004: 58). El sujeto *es* ese lugar vacío: “siendo el Príncipe definido única y exclusivamente por la función que debe llevar a cabo, es decir, por el vacío histórico que debe llenar, es una forma vacía, un puro posible-imposible aleatorio” (Althusser, 2004: 63). Si el sujeto de la práctica política no puede ser definido a priori, es porque su surgimiento depende de un *encuentro* que, en la medida en que es radicalmente *aleatorio*, no puede ser definido de antemano: “todo gira en torno

al encuentro y al no encuentro de la Fortuna y la virtud, dicho de otro modo, sin este encuentro, no hay Príncipe Nuevo ni Principado Nuevo (Althusser, 2004: 105).

Ahora bien, en Maquiavelo no solo encontramos una reflexión materialista sobre el sujeto de la práctica política, sino también una conceptualización en torno a los efectos de la práctica política sobre la propia teoría. Como vimos, la reflexión althusseriana sobre la teoría (ciencia y filosofía) coloca al campo teórico en una situación de inestabilidad radical, toda vez que su interioridad se encuentra siempre-ya asediada por prácticas teóricas y no teóricas que le resultan irreductibles. En su lectura de Maquiavelo, esta contaminación del campo teórico toma una consistencia mayor, cifrada en la idea de “límite”. Esto se debe a que Althusser ya no busca pensar solamente la relación de la teoría con la exterioridad de las prácticas sociales en general, sino que se propone avanzar hacia una conceptualización específica de la relación de la teoría con la práctica política.

En esa búsqueda, Maquiavelo ocupa un lugar central, pues el florentino inaugura, según Althusser, un nuevo modo de practicar la filosofía, cuya singularidad reside en dar cuenta del carácter *excesivo* de la política, de la *fisura* que la política inscribe en el campo teórico. La filosofía, para pensar la política, podemos decir, debe alojar un lugar vacío. Vacío que alude al *límite* de la teoría, puesto que designa aquello que la teoría debe pensar, pero no puede resolver. Ello se debe a que Maquiavelo piensa de un modo materialista su problema, como una contradicción real que no puede ser resuelta por el pensamiento, sino por el surgimiento, necesario e imprevisible, de un encuentro aleatorio inanticipable. Se hace así lugar, en la teoría, para la práctica política, y se hace lugar mediante el *desajuste* entre lo *necesario* y lo *imposible*. “Este desajuste, pensado y no resuelto por el pensamiento, es la presencia de la historia y de la práctica política en la teoría misma” (2004: 109). ’

De este modo, una indagación filosófico materialista del sujeto de la práctica política es posible a condición de asumir, de este modo, el *exceso* de la práctica política respecto a la teoría. Pero ese exceso no borra la necesidad de la teoría, muy por el contrario, afirma la necesidad de producir *intervenciones* teóricas que no escamoteen la complejidad de los procesos históricos en los que se desenvuelven las luchas políticas. Pensar políticamente la filosofía exige, en otras palabras, modos del conocer que nos permitan pensar la política en su singularidad irreductible. Ese es nuestro objeto de aquí en más...

Bibliografía

- Althusser, L. (1968). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (1974). *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (1974a). *Escritos*. Barcelona: Laia.
- Althusser, L. (1974b). *La filosofía como arma de la revolución*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (1985) “La única tradición materialista”. *Revista Youkali*. Revista de las artes y el pensamiento. Nº 4. Diciembre de 2007.
- Althusser, L. (1988). *Filosofía y marxismo*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (1996). *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2002) *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arena Libros.
- Althusser, L. (2003). *Marx dentro de sus límites*. Madrid: Akal.
- Althusser, L. (2004). *Maquiavelo y nosotros*. Madrid: Akal.
- Althusser, L. (2008). *La soledad de Maquiavelo*. Madrid: Akal.
- Althusser, L. y Balibar, É. (2010). *Para leer El Capital*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2014). *Psicoanálisis y ciencias humanas*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Althusser, L. (2015). *Sobre la reproducción*. Madrid: Akal.
- Althusser, L. (2015a). *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*. Buenos Aires: Paidós.
- Althusser, L. (2017). *Ser marxista en filosofía*. Madrid: Akal.
- Badiou, A. (2013). *La aventura de la filosofía francesa*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Balibar, E. (1984). *Cinco estudios de materialismo histórico*. México: Fontamara.
- Balibar, E. (1995). *Nombres y lugares de la verdad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Balibar, E. (2004). *Escritos por Althusser*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Balibar, E. (2006). *La filosofía de Marx*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Balibar, E. (2007). “El estructuralismo ¿una destitución del sujeto?” En *Instantes y azares*. Año IX, Num. 4-5.
- Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.

- Butler, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid: Catedra.
- Catanzaro, G. e Ipar, E. (2003). *Las aventuras del marxismo. Dialéctica e inmanencia en la crítica de la Modernidad*. Buenos Aires: Gorla. 2003.
- Collazo, C. (2017). “Althusser y Derrida: una alianza política” en Popovitch, A (editora) *Althusser desde América Latina*. México: UNAM/ENES Unidad Morelia.
- De Gainza, M. (2011). “La actualidad de la lectura sintomática”, en Caletti, S. y Romé, N. (comps.) *La intervención de Althusser*. Revisiones y debates. Buenos Aires: Prometeo.
- De Ípola, E. (2007). *Althusser, el infinito adiós*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Dor, J. (1994). *Introducción a la lectura de Lacan. El inconsciente estructurado como lenguaje*. Barcelona: Gedisa.
- Frank, M. (1984). *¿Qué es el neoestructuralismo?*. México: FCE.
- Freud, S. (1984). Obras Completas, vol. V. *La interpretación de los sueños. 2da parte*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gillot, P. (2016). *Althusser y el psicoanálisis*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Gosgharian, M. (2017). “Prefacio” en Althusser, L. *Ser marxista en filosofía*. Madrid: Akal.
- Jameson, F. (2014). “Imaginario y Simbólico en Lacan” en *Las ideologías de la teoría*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Lacan, J. (1984). Seminario XI. *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1988). Seminario III. *La relación de objeto*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2002). Seminario III. *Las psicosis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2003). *Escritos I. Bs.As.* Siglo XXI.
- Lacan, J. (2005). *Escritos II. Bs.As.* Siglo XXI.
- Lacan, J. (2008). Seminario 16. *De un Otro al otro*. Buenos Aires: Paidós.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires: FCE.
- Livsy, P. (2011). “Reconocimiento y desconocimiento en Althusser y Lacan”, en Sergio Caletti (coordinador). *Sujeto, política, psicoanálisis*. Buenos Aires: Prometeo.
- Lukács, G. (1985). *Historia y consciencia de clase*. Madrid: Orbis.
- Macherey, P. (2006). *Hegel o Spinoza*. Bs.As: Tinta Limón.
- Martin, Facundo (2011). “Sujeto e ideología en Althusser y Adorno”, en Caletti, S, Romé, N. y Sosa, M (comps.). *Lecturas de Althusser. Proyecciones de un campo problemático*. Buenos Aires: Imago Mundi.

- Marx, K. (2006) *El capital*. Tomo I/Vol. 1. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Marx, K. y Engels, F. (2014). *La ideología alemana*. Madrid: Akal.
- Masotta, O. (2011). *Ensayos lacanianos*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Miller, J. (1987). *Matemas I*. Buenos Aires: Manatíal.1986.
- Miller, J. (2003). *Matemas II*. Buenos Aires: Manatíal.2003.
- Morfinio, V. (2014). *El materialismo de Althusser*. Santiago de Chile: Palinodia.
- Morfinio, V. (2015). *El tiempo de la multitud*. Santiago de Chile: Doble Ciencia.
- Nepomiachi, E. (2017). “Althusser y lo real: apuntes para una teoría política realista”, en Popovitch, A. (editora). *Althusser desde américa latina*. México: UNAM/ENES Unidad Morelia.
- Palmieri, A. (2019). *El por-venir del lacanismo*. Buenos Aires: La Docta Ignorancia.
- Pavón Cuellar, D. (2020). “Lacan, sus deudas con Althusser y sus descubrimientos en el capitalismo: alienación en el discurso, explotación por el producto y proletarización como síntoma social”, Demarcaciones, Revista Latinoamericana de estudios althusserianos, Numero 8. (Disponible online: http://revistademarcaciones.cl/wp-content/uploads/2020/3.Pavon-Cuellar-David_Lacan-sus-deudas-con-Althusser-y%20-sus-descubrimientos-en-el-capitalismo.pdf).
- Pêcheux, M. (2016). *Las verdades evidentes. Lingüística, semántica, filosofía*. Buenos Aires: Ediciones del Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini.
- Pêcheux, M. (2014) “¿Osar pensar y osar rebelarse! Ideologías, marxismo, lucha de clases”, Décalages, Vol. 1, Iss. 4. (Disponible online: <http://scholar.oxy.edu/decalages/vol1/iss4/14>).
- Rancière, J. (1975). *La lección de Althusser*. Buenos Aires: Galerna.
- Romé, N. (2019). “Maquiavelo lector de Lacan. Notas sobre el vínculo entre discurso e inconsciente en la teoría althusseriana”, Teoría y Crítica de la Psicología, Vol. 13. (Disponible online: <http://www.teocripsi.com/ojs/>).
- Sosa, M. (2011). “Contingencia, significación y dimensión subjetiva: los términos de una articulación althusseriana entre marxismo y psicoanálisis”, en Sergio Caletti (compilador). *Sujeto, política, psicoanálisis*. Buenos Aires: Prometeo.
- Thompson, E.P. (1980). *Miseria de la teoría*. Barcelona: Crítica.
- Zafiroopoulos, M. (2015). *Lacan y Lévi-Strauss o el retorno a Freud*. Buenos Aires: Manatíal.
- Žižek, S. (1992). *El sublime objeto de la ideología*. México: Siglo XXI.

