

Universidad Nacional de Córdoba  
Facultad de Filosofía y Humanidades  
Doctorado en filosofía

Tesis de Doctorado

**La ideología en el límite**  
Sujeto y transformación en Louis Althusser

Autor: Pedro Sosa

Director: Emmanuel Biset

Noviembre 2021



## Índice

Introducción / 7

### Capítulo 1

*Hacia afuera*. Ideología y ciencia / 25

Escena teórica / 25

Coyuntura política / 36

Anti-humanismo / 40

Práctica teórica: producción y transformación / 55

El conocimiento como *factum* / 64

Ruptura epistemológica y de-sujeción / 67

Práctica teórica y práctica política / 75

*Excursus*. Más allá del drama / 80

### Capítulo 2

*Hacia adentro*. Ideología y formación social / 88

Estructura / 88

Sobredeterminación / 88

Todo social complejo articulado a dominante / 95

La estructura descentrada / 99

Inmanencia y estructura / 107

Ideología, sujeto, reproducción social / 115

Ideología y experiencia vivida en “Marxismo y humanismo” / 116

Ideología, discurso, efecto de sujeto en “Tres notas sobre la teoría de los discursos” / 119

Reproducción y sujeto en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* / 125

Reproducción social y aparatos ideológicos de Estado / 126

Ideología, interpelación y sujeto / 132

*Excursus*. Más allá del discurso / 148

### Capítulo 3

*Afuera-adentro*. Ideología y política / 156

Rancièere y Badiou: dos distancias / 156

La política a distancia de la teoría /	156
La política a distancia de la ideología /	167
Žižek y Dolar: el fracaso de la interpelación y la falta en la ideología /	176
La transformación <i>en</i> la ideología /	185
El sujeto como objeto de múltiples interpelaciones /	195
Sobreinterpelación y desinterpelación /	195
¿Interpelación ideológica o interpelación política? /	198
La transformación <i>de</i> la ideología /	212
<i>Excursus</i> . Más allá de la filosofía /	221
Recapitulación y <i>coda</i> /	241
Apertura postliminar	
Althusser y Meillassoux: hacia una repolitización del materialismo /	249
Bibliografía /	263

## Agradecimientos

Más allá de los límites textuales de esta tesis, su comienzo y su final, esos márgenes entre los que se abre el espacio para las palabras escritas, hay un exterior donde concurren condiciones de diversa índole y que involucran a una multiplicidad de personas. Si una tesis es un sitio en principio cerrado y solitario, hay también un afuera del texto, abierto, significativamente poblado por una comunidad de otrxs, que vuelven habitable la soledad de la lectura y la escritura. Estuvieron ahí, del otro lado. De lo contrario, este trabajo habría sido, no sólo imposible, sino también insoportable. Gracias a su compañía, no sólo fue posible, sino incluso placentero.

CONICET me otorgó una beca doctoral sin la cual no hubiera tenido el tiempo necesario para llevar a cabo la investigación. El Convenio de Becas “Saint Exupéry”, sostenido por el Ministerio de Educación, Cultura, Ciencia y Tecnología de la Nación y la Embajada Francesa en Argentina, me posibilitó la realización de una estancia de investigación en Francia, cuya contribución a este trabajo fue determinante. Aquí debo mencionar y agradecer a Norma Basso, que me recibió en su casa con una hospitalidad infinita y me hizo sentir como en la mía propia.

Mi director, Emmanuel Biset, ejerció siempre un trabajo atento de orientación durante todo este tiempo, pero lo más destacable fue el modo en que lo hizo: desde una distancia justa. Es decir, estuvo lo suficientemente cerca como para acompañarme en el proceso, pero al mismo tiempo, lo suficientemente lejos como para darle, a lo que yo pudiera pensar y decir por mí mismo, el espacio necesario para que se despliegue. Después de tantos años, es a la vez un maestro y un amigo. Y el ejemplo de un modo de habitar el trabajo de investigación sin renunciar nunca a la búsqueda y la disposición al movimiento. Haciendo siempre que pasen cosas, y que pasen cosas con otrxs, lo cual le da a esta tarea un espesor real que de otro modo no tendría.

Agradezco también especialmente a Vittorio Morfino, co-director de la beca de CONICET, por su disposición, y por haber propiciado el encuentro con la tesis doctoral de Stefano Pippa. Haberme encontrado con ese texto fue una condición indispensable para que yo pueda decir algo.

El Programa de Estudios en Teoría Política, del que participo hace muchos años, es para mí el nombre de al menos dos cosas. En su momento, cuando empecé, fue el lugar donde pude inscribir mis inquietudes teóricas, donde encontré un espacio para su resonancia, y donde pude alimentarlas con el combustible del pensamiento en común.

Con el tiempo, se convirtió, además, en una especie de nave espacial de la teoría, en un lugar propicio para la exploración de nuevas zonas desde dónde pensar y para la experimentación de diferentes modos de hacerlo, habilitando así un afuera por donde el deseo pudo circular y sin el cual esta tesis habría podido ser la experiencia de un encierro. Esto en un clima de permanente disfrute y entusiasmo. Gracias a toda la gente que reúne, y a la generosidad con la que comparten lo que piensan.

Constanza Filloy (la Coti), Leandro García Ponzo (el Lea), y Paulo Martínez Da Ros (el Paulete), merecen una mención especial. Fueron, sin saberlo, voces fundamentales en determinados momentos claves del proceso de realización de esta tesis. Pensar es pensar con otrxs, y las conversaciones con ellxs no sólo me conectaron cada vez con el placer del pensamiento, sino que además fueron el camino para llegar a ciertas ideas sin las cuales yo no tendría casi nada para decir.

Otro nombre imprescindible en esta historia es el de Esteban Domínguez. Primero por el encuentro y el tiempo compartido en el IMEC, breve pero afectivamente significativo. Esos banquetes y charlas de sobremesa están grabados en mi memoria para siempre. Pero además, tiempo después, me compartió, a través de su tesis de maestría, un mapa: una forma rigurosa de representar un territorio teórico que me desbordaba y en el que yo me encontraba un tanto perdido. Llegó en el momento justo, y pude inscribir allí un trazo.

En ese afuera más allá de la soledad del texto, donde hay otrxs, están también todxs mis amigxs, todas las cosas que comparto con ellxs, los espacios que habitamos, las historias que nos unen, y que hacen que, afortunadamente, mi vida sea no sea reductible a estas páginas. Sin todo eso, que no es esta tesis, y que tal vez no tenga casi nada que ver con esta tesis, yo no podría, sin embargo, haberla escrito. A veces la condición para estar en un sitio, es poder estar también en otros; para hacer una cosa, es también hacer otras. A ellxs, que saben quiénes son, infinitas gracias.

Acá, allá, y en todas partes, siempre estuvo mi familia, acompañándome amorosamente: Tere, Horacio, Santi y Fran. No hay muchas palabras cuando se trata de algo tan básico y elemental como ese cariño. El lugar de donde vengo, y donde siempre hay un abrazo, unas palabras, una canción, una casa a donde volver.

## **Sobre el sistema de citación**

En vistas a facilitar la lectura de la tesis, y debido a que la misma se ocupa del pensamiento de un solo autor, dos aspectos ordenan el sistema de citación. En primer lugar, los textos del autor han sido consignados con las iniciales de las palabras principales del título en mayúsculas y el número de página. En la bibliografía se puede consultar a qué texto se refiere, la edición original y la traducción utilizada. Los números de página corresponden, en general, a la traducción, salvo en los casos en los que, por alguna razón expresa, se recurre a la edición en el idioma original. En segundo lugar, con respecto a la bibliografía secundaria, las citas se han realizado con el sistema apellido, año y número de página. En estos casos se ha recurrido, siempre que las haya, a las ediciones en español, y en la bibliografía se remite exclusivamente a ellas. Se han realizado las traducciones de aquellos textos que no tienen versiones en español. Si la cita no tiene número de página se trata de un texto digital.

## Introducción

En ciertos casos, el punto de partida de una tesis en filosofía, que siempre involucra a la lectura, implica una determinada relación con el deseo, con ese punto subjetivo que cuando es tocado produce una inquietud, un movimiento vital, un impulso afectivo en el elemento del pensar. Como si dijéramos que los textos nos tocan, que leer es, en el mejor de los casos, exponerse a un tacto particular que desencadena una inquietud de orden intelectual. Con ciertos autores, ciertos textos, en ciertos momentos particulares, se produce una especie de chispa, un *click*: algo prende, nos engancha, entusiasma. Una idea que no logramos expresar del todo, pero que insiste repetitivamente en nuestra cabeza, nos obsesiona y nos desvela. Se produce una especie de efervescencia, de euforia, como si un demonio nos poseyera. Hay algo afectivo, que rebasa el puro interés teórico-académico, que se pone en juego allí, misteriosamente. Nos encontramos, en un momento, afectivamente comprometidos con un pensamiento. A partir de allí, un proyecto de tesis, es así, en alguna medida, una proyección del deseo. Sin embargo, desgraciada y afortunadamente a la vez, el deseo no se puede proyectar. Es decir, puede suponerse su proyección, e incluso, en ciertos casos, para hacer algo, es decir para hacer lo que en un momento determinado se quiere hacer, debe suponerse su proyección, su duración, su continuidad. En sí mismo, sin embargo, es imposible de ser proyectado, no hay garantías para su supervivencia, siempre expuesta al riesgo de lo que depara un devenir contingente. Y esta es la condición de posibilidad de que lo que el deseo reclame sea, en todo caso, una apuesta, es decir una decisión que en tanto tal implica la asunción de un riesgo.

¿Cómo pensar un proyecto de investigación cuya previsión haga lugar a la imprevisibilidad del deseo y a la contingencia de los encuentros a la que nos expone? Es probable que en un punto, deseo y construcción no se compongan armónicamente. Es probable, incluso, que si sólo siguiéramos lo que nos dicta ese pulso afectivo no podríamos construir nada: que antes de que hayamos podido construir algo ya nos habríamos ido hacia otro lugar. Si aunque sea posible, no es justamente, deseable construir nada que prescindiera de ese elemento vital, que no esté animado por nuestra avidez, si es mejor entregarse a cierta forma de delirio antes que al cinismo de quien no cree en lo que hace, lo cierto, sin embargo, es que con eso no alcanza. La escritura de una tesis, en tanto construcción que implica una cierta regularidad sostenida en el

tiempo, convoca a la disciplina como suplemento de un deseo caótico cuyos vaivenes no conocen de regularidad. Y aun si el método se sostiene sobre el deseo, lo cierto es que el orden y la permanencia que exigen el primero no maridan bien con del desorden y la alternancia característicos del segundo. La presente tesis es, así, el resultado del esfuerzo que implica esta combinación. No toda está escrita en el mismo registro. Momentos de escritura de baja intensidad se alternaron con raptos de entusiasmo intelectual, pero los unos se sostienen sobre los otros. En todo caso, lo que anima esta tesis desde antes de que fuera un proyecto, es una inquietud que excede el interés académico, y que obedece a motivaciones subjetivas misteriosas y circunstancias accidentales. El comienzo está en ese punto en el que algo cuaja, y no se sabe bien por qué. La realización de una tesis exige en primer lugar traducir esa inquietud en un problema teórico, en el que se juega a la vez que no se agota.

### **Planteo y tratamiento del problema**

En este sentido, el tema en torno al cual gira el presente trabajo final de doctorado es el lugar del sujeto y la transformación en el pensamiento de Louis Althusser. Ese lugar es una pregunta en sí misma. Todo el problema, podríamos decir, se plantea en la medida en que la noción althusseriana de sujeto es constitutiva de la conceptualización de la ideología, mientras que ésta, por su parte, aparece esencialmente remitida a la dimensión de la reproducción social. Ahora bien, en la medida que implica esencialmente prestar atención a la cuestión de la ideología, y la ideología se define en Althusser a partir de una doble relación, esta formulación del problema nos envía en dos direcciones.

Por un lado, nos remite a la ciencia. La ideología aparece definida, en una cierta medida, como el negativo de la ciencia entendida en términos de práctica teórica. En estas coordenadas, la pregunta por la transformación aparece modulada en la pregunta por la ruptura epistemológica en tanto transformación teórica, y entonces habrá que examinar en qué consiste y cuál es el lugar del sujeto en relación con ella. Si el sujeto es efecto de la ideología (como plantea Althusser), y la ciencia se constituye a partir de una ruptura con la ideología, el efecto subjetivo de tal ruptura debe ser pensado, paradójicamente, a partir de una cierta de-sujeción: no hay sujeto de la ciencia. El efecto de conocimiento que define a la práctica teórica parece dejar tras de sí, como su reverso, una cierta disolución de la subjetividad. Estos enunciados implican en Althusser una



particular afirmación de la exterioridad objetiva de lo real, y al mismo tiempo, de la posibilidad de conocerla, que trataremos de dilucidar. Ahora bien, en la medida en que la ideología estaría estructuralmente definida a partir de su función de reproducción de las relaciones de dominación, a la ciencia, como ruptura frente a la ideología, le sería asignada una relación privilegiada con la transformación. O en otros términos: la ciencia ocuparía un lugar fundamental en relación con la posibilidad de la transformación social. En este punto, la pregunta que se plantea y que abre hacia la otra dirección en la que se plantea el problema es la siguiente: ¿cuál es la eficacia efectivamente política de una transformación en el terreno teórico? La de-sujeción teórica debería articularse con algún tipo de subjetivación política para producir alguna transformación en el tejido social de las relaciones de dominación, el cual no parecería poder ser intervenido mediante la sola acción de la práctica teórica.

Por otro lado, la consideración de la ideología nos remite al todo social y la articulación de instancias que lo constituyen. Si la ideología es en una cierta medida el negativo de la ciencia, en otra medida su definición excede esta relación con la ciencia. Esto es, no se define como tal sólo a partir de su relación con la ciencia, con la práctica teórica, como el error en relación con la verdad, sino que cumple una función constitutiva de lo social, se define a partir de su relación con todo el conjunto de prácticas que componen un todo social articulado. Aquí habrá que dar cuenta, por un lado, de la lógica que gobierna la estructura del todo social del que la ideología forma parte constitutiva, y por otro, de la ligazón entre reproducción y sujeto que Althusser establece para dar cuenta de la función de la ideología. Si en clave de la relación entre ideología y ciencia, el problema de la transformación se nos plantea bajo la forma de la pregunta por la relación entre teoría y política, esto es, por la eficacia o no de la política de la teoría, acá, en el marco de la ideología como dimensión constitutiva de lo social, el problema se plantea al nivel de la práctica política misma, esto es, la posibilidad transformadora de la práctica política misma se constituye en una pregunta. Si la ideología y el sujeto se definen como dimensiones esencialmente reproductivas, la posibilidad de una práctica política de transformación social, que requeriría un cierto soporte subjetivo, queda puesta en cuestión.

Tanto en la rúbrica de la ciencia, como en la rúbrica de la ideología, el problema se plantea en los términos de una cierta exclusión de la posibilidad de una práctica subjetiva de transformación. Para dar cuenta de esta exclusión, tomaremos en cuenta dos

lecturas críticas, las cuales se inscriben, respectivamente, en cada uno de los campos en los que se plantea el problema: la de Jacques Rancière, como afirmación de la transformación a partir de una distancia con respecto a la teoría, y la de Alain Badiou, como afirmación de la transformación a partir de una distancia con respecto a la ideología. En esta escena, también tomaremos en consideración la lectura de Mladen Dolar y Slavoj Žižek en la medida en que en ella se contraponen a la concepción del sujeto como efecto de la ideología otra según la cual, siguiendo a Lacan, éste se define, en todo caso, como efecto del fracaso de la interpelación ideológica.<sup>1</sup>

Frente a estas posiciones ante el problema, trataremos de mostrar que el lugar de la transformación social en Althusser es pensado a partir de una cierta articulación entre ideología y ciencia. Habrá para ello que realizar dos movimientos: por un lado, desidentificar la subjetivación ideológica respecto de la reproducción social, pluralizando el campo ideológico y habilitando así un lugar para la transformación en el terreno de la inmanencia de la ideología, y por otro lado, dar cuenta de la necesidad de la ruptura con el campo ideológico mismo a partir de la afirmación del afuera, con el cual la ciencia mantiene una relación constitutiva. En este sentido, la transformación será pensada no contra la ideología y la ciencia, sino en y con ellas.

### **Enfoque y aportes**

Quisiéramos ensayar el intento de inscribir nuestro problema, en el marco una cierta historización del althusserianismo. Retomando el modo y los términos en que Esteban Domínguez, en su recientemente publicada tesis de maestría, reconstruye la deriva histórica del campo de los estudios althusserianos, diremos que es posible identificar allí tres “momentos” diferenciados: un primer momento de “autonomía”, un segundo momento de “heteronomía”, y un tercer momento de “heteronomía de la heteronomía” (Domínguez, 2021: 11).<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Es posible identificar al conjunto de autores que incluye a Badiou, Rancière, Žižek, Dolar, y otros trabajados en la tesis como Balibar, Butler, Laclau y Mouffe, bajo el rótulo de “pos-althusserianos” (Žižek, 2001: 137). Como señala Martina Sosa, se trata de una denominación que da cuenta de la inscripción de los desarrollos de estos autores en el marco de una matriz de pensamiento inaugurada por Althusser, marcada por la pregunta acerca de la relación entre la subjetividad, el discurso, la política, al mismo tiempo que pone de manifiesto el carácter inconcluso de los desarrollos del propio Althusser, de su apertura y del hecho de que se constituye más como una serie de preguntas que abren que como un conjunto de enunciados conclusivos sobre los problemas teóricos de los que se ocupa (Sosa, 2015: 141).

<sup>2</sup> Domínguez recupera el esquema formal que Etienne Balibar plantea para pensar la política en su texto “Trois concepts de la politique. Émancipation, transformation, civilité” (Balibar, 1997).

El primer momento coincide con los años de mayor producción y actividad teórica del autor, desde su aparición en el primer plano de la escena filosófica a mediados de la década de los 60's con la publicación casi simultánea de *Pour Marx y Lire le Capital*, hasta finales de la década de los 70's. Durante este período el althusserianismo se constituyó como el nombre de una intervención teórico-política con rasgos bien definidos, a partir de los cuales se volvió fácilmente reconocible e identificable en su coyuntura teórica, y como un programa de investigación expansivo, esto es, como una plataforma en cuyas coordenadas se inscribían múltiples líneas de investigación y producción en diferentes áreas de las humanidades y las ciencias sociales.<sup>3</sup> De este modo, se consolidó como una referencia bajo la cual se formó un grupo de trabajo de autores comprometidos con el desarrollo la posición teórica que el althusserianismo representaba: Etienne Balibar, Pierre Macherey, Alain Badiou, Roger Etable, Jacques Rancière. Por su parte, durante este período fue objeto tanto de críticas y ataques externos (Glucksman, 1972; Geras, 1972; Rancière, 1975; Callinicos, 1976; Thompson, 1978); como de textos que se propusieron exponerlo con ciertas pretensiones de generalidad y sistematicidad (Karsz et al, 1970; Harnecker, 1973).

Luego de un hiato producido por el encuentro de una serie de circunstancias de diversa índole (entre ellas el femicidio de su pareja Hélène, la fragilidad crítica de su salud mental, el declive político del comunismo, la derrota teórica del marxismo, etc.) que interrumpieron e inhibieron la conversación abierta que se había producido en torno a Althusser durante las décadas anteriores, se sucedió un segundo momento que, tal como dijimos anteriormente, Domínguez caracteriza en términos de “heteronomía” (2021: 13). Se trató de un momento que surge precisamente como consecuencia del gesto de conjurar el silencio en el que había caído el autor. A partir del momento de su muerte en 1990, se inició un proceso de publicación póstuma de textos inéditos de Althusser entre los que se destacaron, como novedades determinantes, un pequeño texto

---

<sup>3</sup> Por mencionar algunos ejemplos, en el ámbito de la teoría política podemos referirnos a Poulantzas, N., (2007), *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*, México, Siglo XXI (1968); Balibar, E., (1984), *Cinco ensayos de materialismo histórico*, México, Fontamara (1974); Balibar, E., (2015), *Sobre la dictadura del proletariado*, trad. M. J. Cordero y G. Albiac, Madrid, Siglo XXI (1977). En el campo de los estudios sobre la historia de la filosofía, Macherey, P., (1999), “L’histoire de la philosophie considérée comme une lutte de tendances” (1976), en *Histoires de dinosaure*, Paris, PUF. En el ámbito del análisis literario, Macherey, P., (2014), *Pour une théorie de la production littéraire*, Lyons, ENS (1966). En el ámbito de la epistemología, Lecourt, D., (1974), *Ensayo sobre la posición de Lenin en filosofía*, México, Siglo XXI. En economía Duménil, G., (1977), *Le concept de la loi économique dans le Capital*, Paris, Maspero. En antropología, Terray, E., (1969), *Le Marxisme devant les sociétés « primitives »*, Maspero, Paris. En análisis del discurso, Pêcheux, M., (2016), *Las verdades evidentes. Lingüística, semántica, filosofía*, Buenos Aires, CCC Floreal Gorini, (1975).

denominado “La corriente subterránea del materialismo del encuentro”, aparecido en la última parte del Tomo I de los *Écrits philosophiques et politiques*, publicado en 1994, y un texto largo, también publicado en el mismo año, en el segundo tomo de los *Écrits*, titulado “Machiavel et nous”. Mencionamos estos dos textos porque la renovación a la que asistió el campo de los estudios althusserianos estuvo fuertemente ligada al modo de leer la novedad que estos textos representaban, los cuales conformaron algo así como la imagen de un “último Althusser”. En este marco cabe distinguir tres lecturas paradigmáticas que se constituyen como referencias de tres maneras distintas de volver a leer retrospectivamente la obra a partir de una determinada comprensión de ese “último Althusser”: la de Toni Negri, la de Emilio de Ípola, y la de Etienne Balibar.

Según Negri, los desarrollos del último Althusser serían efecto de “un giro decisivo de su pensamiento” (*Khere*), producido a partir de una ruptura con sus posiciones previas (Negri, 2004: 11). Por su parte, para de Ípola, el último Althusser constituye la expresión más directa de una corriente subterránea en el pensamiento del autor que habría coexistido desde siempre, en tensión, con su aspecto más doctrinario (de Ípola, 2007: 28). Detrás del pensamiento “exotérico” de Althusser, todavía comprometido en algunos aspectos con ciertos elementos teóricos que lo reprimían y limitaban, habría un pensamiento esotérico orientado a tornar pensable la política (de Ípola, 2007: 55). Frente a la disyuntiva que se plantea entre Negri y de Ípola, Balibar representa la posibilidad de una lectura de Althusser según la cual no habría ni un corte que separa dos Althusser diferentes según un antes y un después, ni una tensión transversal entre dos tendencias divergentes, sino un pensamiento que sólo puede ser planteado en la medida en que haga intervenir para ello elementos contradictorios, como si dijéramos que el pensamiento de Althusser reside en esa escritura vuelta incesantemente contra sí misma:

Ahora tenemos el espíritu más libre para prestar atención a otra característica destacable de los conceptos “althusserianos”: esos conceptos son, siempre, desde el comienzo, ‘autocríticas’. Siempre contienen ya un elemento de negación que los pone en peligro, que hace vacilar su sentido en el mismo momento en que pretenden su mayor rigor. Contienen pues, por adelantado, un elemento que se opone a que su empleo, su desarrollo, desemboque en la univocidad de una teoría ‘finalmente encontrada’. Así, desde el origen, son una manera discursiva de colocarse a sí mismos en estado de desequilibrio, de asegurarse contra la “seguridad” de una tesis en el momento en que se la sostiene” (Balibar, 2004: 58-59).

En todo caso, sin embargo, a pesar de estas diferentes posiciones, lo que habría definido a este momento de los estudios althusserianos fue un retorno a Althusser que

reconoció en su pensamiento ciertos elementos que se hicieron visibles a partir de la distancia y en donde fue posible reconocer preocupaciones propias de la coyuntura teórica que sobrevino sobre el campo de la filosofía a partir de los '80.<sup>4</sup> En este sentido se redescubre en Althusser, ya sea bajo la forma del giro, de la tensión, o de la auto-anulación, una cierta meditación sobre la política irreductible al “a priori” marxista (Badiou, 2009a: 37) Se opera de este modo una cierta reivindicación del valor teórico de la intervención teórica de Althusser, sustrayéndola de la remisión necesaria a la coyuntura política en la que se había inscripto, de la empresa política en función de la cual sus desarrollos teóricos estaban inmediatamente orientados.

Siguiendo la reconstrucción de Dominguez, si el límite entre el primer y segundo momento es inmediatamente reconocible, no pasa lo mismo entre el segundo y el tercero, donde el pasaje es mucho más difuso (Dominguez, 2021: 16). Sucede que el tercer momento de “heteronomía de la heteronomía” no nace contra el momento que lo precede, a partir de una oposición, sino que se despliega como una especie de consecuencia del mismo movimiento que caracteriza al período anterior, y en todo caso su comienzo es difícil de localizar en la medida en que siempre se remite siempre hacia esa anterioridad de la que se diferenciaría. Sin embargo, actualmente estamos en una posición en la que ya “no podemos indagar simplemente de qué se trató el althusserianismo ‘declarado’ tal como se emprendió en un primer momento, ni podemos abrazar sin más cierto althusserianismo insospechado tal como se propuso en un segundo momento” (Dominguez: 2021: 17). No sabemos bien en qué consiste este momento, en qué se diferencia del momento que lo precedió, pero lo cierto es que las condiciones del campo en las que hoy nos abocamos a la lectura de Althusser son ciertamente diferentes a las que le dieron sentido al proceso de relectura que se inició en el período de “heteronomía”. ¿Qué significa hacer una lectura heterodoxa de Althusser hoy, después de 30 años de lecturas heterodoxas? El tercer momento de los estudios althusserianos, que reúne un conjunto diverso de lecturas actuales de Althusser, y que está determinado por la publicación de ciertas obras inéditas que no se reconocen en la imagen que se construyó del último Althusser, al punto incluso de que permiten

---

<sup>4</sup> Esta coyuntura estuvo marcada por el declive teórico del marxismo como clave y matriz de lectura y de pensamiento. (Palti, 2005: 23). Podemos decir que este marco habilitó una lectura “pos-marxista” de Althusser. De Ípola señala, refiriéndose a los desarrollos de los autores pos-althusserianos: Con toda probabilidad, algunos de estos autores no tuvieron acceso sino tardíamente a los inéditos de Althusser: en ellos habrían comprobado que, en su travesía solitaria de casi una década, Althusser había explorado los mismos terrenos filosóficos por los que ellos –cada uno a su modo-, incursionaron entonces” (de Ípola, 2007: 15)

legítimamente ponerla en cuestión (Goshgarian, 2016: 17), está marcado por esta pregunta, y por lecturas que de algún modo asumen el riesgo de responderla.

Ahora bien, volviendo sobre el problema que nos planteamos trabajar, es posible ver que tiene una deriva que atraviesa estos tres momentos diferentes de los estudios althusserianos, y que se plantea según diferentes modulaciones en función de las coordenadas que cada uno de estos momentos imponen para la lectura de Althusser. Esto es: la transformación de las estructuras que constituyen lo social y el lugar del sujeto en una práctica política orientada a esa transformación siempre constituyeron un problema en Althusser. Si una teoría se define en alguna medida por los problemas teóricos que se le plantean, entonces cabe decir que el problema de la transformación y el sujeto es el problema más propio de la filosofía de Althusser. En el momento de lo que aquí llamamos “autonomía” de los estudios althusserianos, los dos principales ataques que se le hicieron giraron en torno a la cuestión del sujeto y del lugar que (no) disponía para la transformación social. Uno fue efectuado por J. Rancière en *La lección de Althusser* (Rancière, 1975), y el otro por E. P. Thompson en *Miseria de la teoría* (Thompson, 1978). En ese famoso acto de parricidio filosófico que fue *La lección de Althusser*, la impugnación de Rancière obedeció al hecho de que el marxismo aprendido en la escuela althusseriana “era una filosofía del orden, cuyos principios, en su totalidad, nos separaban del movimiento de rebeldía que estremeció al orden burgués” (Rancière, 1975: 11). Y uno de los principios que en mayor medida separaban a la filosofía althusseriana del movimiento revolucionario, según Rancière, era aquel según el cual el sujeto se constituía como efecto de la interpelación de la ideología, de manera que “la teoría althusseriana de la ideología resulta una teoría de la dominación necesaria de la ideología burguesa, una teoría de la normalidad ideológica que no puede apoyarse sino en la realidad de la normalización”. (Rancière, 1975: 127). La crítica de Thompson, aunque desde una perspectiva totalmente diferente, apunta al mismo lugar. Según su lectura, Althusser “expulsa la acción humana de la historia, la cual se convierte entonces en <proceso sin sujeto> [...] Los acontecimientos humanos constituyen el proceso, pero la práctica humana (y menos aún las intenciones, las <voluntades>) no contribuyen en nada a este proceso [...] el proceso es el destino. (Thompson, 1981: 147).

Ya sea en virtud de su afinidad con cierta dilución estructuralista del sujeto, o por una imputada reivindicación ilustrada del trabajo teórico en detrimento de la práctica política efectiva, estas lecturas contribuyeron a formar la idea de que el pensamiento de

Althusser era incapaz de dar cuenta de la agencia subjetiva al margen de la dominación ideológica y por lo tanto no habilitaba la posibilidad de pensar la transformación política.<sup>5</sup> Por su parte, las mismas “autocríticas” de Althusser con su énfasis en la determinación política de la lucha de clases sobre la teoría (Althusser: 1975: 65), y las aclaraciones en torno a la diferencia entre ser “Sujeto de la historia” y ser “sujeto en la historia” (Althusser, 1974: 75-76), dan cuenta de que efectivamente la cuestión del sujeto y transformación se habían planteado como problemas reconocidos como tales por el mismo Althusser, a los que de algún modo debía responder.

En este sentido, el segundo momento de los estudios althusserianos surge como un intento de mostrar el modo en que en el mismo pensamiento de Althusser están dispuestos los elementos para desplegar un pensamiento del sujeto y la transformación. La sustracción de Althusser del lugar en el que había sido fijado y su reinscripción bajo nuevas coordenadas de lectura que permitían detectar en su obra ciertos elementos singulares e irreductibles en virtud de los cuales se distorsionaban la imagen que se había proyectado sobre él, consistió precisamente en el gesto de restituirle a su filosofía la posibilidad de pensar la subversión política de la estructura y la dimensión subjetiva en juego. La publicación de textos como “La corriente subterránea del materialismo del encuentro” y *Machiavel et nous* ofreció nuevas bases sobre las que sostener una lectura diferente de Althusser, que pudo, en torno al problema que aquí nos planteamos, reconocer en él un pensamiento de la irreductibilidad de la política, de la revocación de toda necesidad en la historia, y la determinación en nombre de la contingencia, de un cierto punto subjetivo, vacío, a salvo de los mecanismos de la sujeción y la reproducción social (Negri, 2004; Balibar, 2004; Lazarus, 1993; Matheron, 2009a; Matheron, 2009b; Badiou, 2009a). Podemos decir que la operación a través de la cual se retornó a Althusser no fue una recuperación del autor ya conocido, sino el descubrimiento de otro Althusser.

Muchas lecturas desde entonces hasta la actualidad, cuyo aporte a una comprensión cabal del althusserianismo es innegable, se han inscripto en este intento de

---

<sup>5</sup> Según Axel Callinicos, de acuerdo con la lectura dominante de Althusser que se estableció en este momento, “la conceptualización de la subjetividad como una ‘forma’ impuesta a los agentes individuales por las relaciones ideológicas convirtió en un misterio el modo en que, como también sostenía Althusser, ‘las masas hacen la historia’, y fomentó la aceptación de una teoría funcionalista de la ideología” (Kaplan&Sprinker, 1993: 41-42). Por su parte, desde otro lugar, Ernesto Laclau también abonó a esta crítica de Althusser en cuanto al lugar del sujeto en la política planteando que “el énfasis althusseriano en la interpelación como mecanismo funcional de la reproducción social no deja suficiente espacio para estudiar la construcción de sujetos desde la perspectiva de los individuos que reciben esas interpelaciones” (Laclau: 2000: 219-220).

volver sobre los lugares en los que el texto de Althusser vuelve pensable el sujeto de una política de transformación social. Pero si es cierto que actualmente nos encontramos en un tercer momento de los estudios althusserianos, aunque sea sólo porque nuestras condiciones para leer Althusser no son las mismas en las que se encontraban quienes reiniciaron su lectura a partir de su muerte, quisiéramos inscribir allí nuestro modo de abordar el problema en cuestión. En este sentido, queremos valernos aquí del modo en que Gisela Catanzaro propone enfocar la lectura de Althusser.

En un artículo dedicado a comentar ese texto tan extraño de Althusser que es *Sur la reproduction*, la autora comienza por oponerse a la idea de que “Althusser no sólo no habría aportado nada al pensamiento de la política sino que sería -determinismo económico y dogmatismo científicista mediante- uno de los principales artífices del bloqueo sistemático a la emergencia de un pensamiento de lo político” (Catanzaro, 2017: 165). En virtud de esta idea, que podemos remitir a aquello que el segundo momento de los estudios althusserianos vino a conjurar, el pensamiento de Althusser habría sido definitivamente superado; su importancia, cierta pero caduca, estaría limitada y circunscripta a un momento determinado de la historia de la filosofía y la teoría social y política (Rancière, 1993: 47). En cambio, Catanzaro suscribe a la idea que “lejos de darse ‘en los intersticios’, ‘a pesar’ suyo o ‘tardíamente’, la política sería una –si no ‘la’– cuestión central, omnipresente, en todo su trabajo teórico” (2017: 166). Sin embargo, propone ensayar la tentativa de que tal interrogación por la política y lo político en Althusser, no se realice a costa de un cierto olvido o silencio en torno a la pregunta por lo social, en torno a la vieja pregunta “¿qué es la sociedad?” que Althusser se plantea en *Sur la reproduction* y que constituye una clave de lectura insoslayable de la obra del autor:

Si indudablemente es posible y legítimo interrogar a Althusser en los términos de nuestro presente de pensamiento, es decir, en el horizonte de la pregunta por lo político y la política, cabe preguntarse si a una tal lectura no tendría que pasar necesariamente desapercibida, o bien sólo podría percibir como un lastre, la “forzada coexistencia”, en el pensamiento de Althusser, de la pregunta ¿qué es la (práctica) política? con el ‘viejo problema: ¿qué es una sociedad?’ (Catanzaro, 2017: 166)

Para Catanzaro cualquier intento de preguntarse por la política o *lo político* en Althusser, esto es, por los modos en que la ruptura, la contingencia, las formas de una subjetividad transformadora son pensados por Althusser, que se lleve a cabo en perjuicio de una atención puesta a la conceptualización de *lo social*, de las instancias que los componen, de las relaciones entre ellas, de los mecanismos de la dominación y



de la reproducción, de la forma en la que la sociedad se gestiona su propia duración, del modo en que se disponen allí los lugares a ocupar y las funciones a cumplir, se expone al riesgo de perder de vista elementos que, lejos de bloquear, vuelven posible el despliegue en toda su potencia y singularidad del pensamiento de Althusser.

Permítasenos aquí hacer la siguiente digresión, necesaria a los fines de poner en evidencia qué se pone en juego en nuestra lectura del problema planteado. La distinción conceptual entre lo social y lo político a la que recurre Catanzaro remite a una cierta asociación, muy operante en los desarrollos de los autores pos-althusserianos en general, de la dimensión de lo político con el momento de la ruptura del orden social establecido. Frente a lo social en tanto orden normalizado de cosas que es objeto de una mera administración estatal, policial o burocrática, *lo político* aparece como el momento de desestabilización y ruptura que viene a poner en evidencia la contingencia y la ausencia de un fundamento último del orden social.<sup>6</sup> Esta sustracción de lo político en tanto tal, respecto de la política como mera gestión de lo social (el campo de lo que se entiende coloquialmente como política: la discusión parlamentaria, las decisiones gubernamentales, etc.), constituye el desplazamiento característico de lo que se ha denominado “giro ontológico” de la teoría política (Connolly, 1995; White, 2000; Strathausen, 2009; Marchart, 2009) y que ha dominado el campo de la filosofía y teoría políticas de las últimas tres décadas. Haciendo una reconstrucción esquemática en función de lo que aquí nos interesa, podemos decir que tal desplazamiento, en el que coincide una corriente pos-heideggeriana de la filosofía francesa (Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe) con una corriente de autores pos-althusserianos (Jacques Rancière, Alain Badiou, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek), se caracteriza, a grandes rasgos, por: 1) la homologación de la diferencia ontológica heideggeriana con la diferencia entre la política y lo político, 2) un cierto rechazo y desprecio de las ciencias sociales empíricas (Barnet, 2017: 78), y 3) la afirmación del sujeto concebido como ruptura acontecimental con el orden instituido (Bosteels, 2014: 53).

---

<sup>6</sup> En su libro *The priority of injustice. Locating democracy in critical theory*, Clive Barnett dedica un capítulo a la dilucidación de esta oposición entre la política ordinaria, normal, y lo político propiamente dicho. Allí Barnett dice: “A través de los diversos usos de la distinción entre la política y lo político, el énfasis predominante es en la idea de que el orden social se reproduce a través de estructuras a las que están sometidas las disposiciones subjetivas de poblaciones enteras. A su vez, se supone que la acción política genuina implica la ruptura con estas estructuras de obvedad. La política propiamente dicha se limita, por tanto, a aquellas prácticas fugitivas que cuestionan las concepciones habituales de la política, que liberan la energía de lo político o que buscan reordenar lo político, todo lo cual es visto como una que alteran fundamentalmente los patrones establecidos de formación del sujeto” (Barnet: 2017: 86).

Con respecto al primer punto, se plantea una divergencia entre una dimensión óptica, que remite al orden de la política empírica efectivamente existente, y una dimensión ontológica que la desfonda y lo expone a su contingencia radical. Lo político remite hacia esta última, y abre lo efectivamente existente al vacío ontológico sobre el que se monta. En otros términos, si no hay un fundamento último de lo real, lo político aparece entonces como el momento de institución contingente de lo social en tanto estado de cosas a cuya administración está encomendada la política ordinaria, institución “parcial y, en definitiva, siempre fallida” (Marchart, 2009: 19). Con relación al segundo punto, el giro ontológico implica una impugnación de toda descripción sociológica que en su pretensión de dar cuenta de la positividad de lo social no procede sino en función de su fijación y reproducción, desconociendo la dimensión instituyente, propiamente política, de la realidad que toma por objeto. En cuanto al tercer punto, si desde una perspectiva que presta especial atención a lo social el sujeto aparece definido en funciones de los lugares que ocupa y las funciones que cumple, para la declinación ontológica de la teoría política el sujeto emerge precisamente allí donde el orden social se quiebra, esto es: no hay sujeto sino de lo político en tanto ruptura de lo social que lo abre a su contingencia, e incluso, “sujeto y política devienen categorías mutuamente determinadas: política nombra la emergencia de un sujeto histórico singular (Biset et al, 2015: 16).

Volviendo: en este sentido, la lectura que, tal como lo plantea Catanzaro, reconoció en Althusser un pensamiento de lo político en detrimento de un pensamiento lo social, es tributaria de la matriz que el giro ontológico dispuso. Ahora bien, siguiendo el enfoque propuesto por la autora, lo que en esta tesis nos proponemos es pensar el problema del sujeto y la transformación a partir de la intersección de las dos dimensiones en juego, y no a partir de su mutua exclusión, mostrando, en última instancia, el modo en que el pensamiento de Althusser no admite ser reducido a los términos de una lectura en clave ontológico-política.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Si la lectura que nos proponemos hacer del problema del sujeto y la transformación en Althusser, recusa la oposición entre lo social y lo político, es posible entonces que la imagen del pensamiento del autor que nuestra tesis arroje no se deje aprehender por la matriz ontológico-política y se demarque en cada uno de los puntos a partir de los cuales aquí la caracterizamos. Así, lo político no aparecerá definido a partir de su oposición respecto de la reproducción social sino que esta última constituirá una de las orientaciones posibles de la práctica política; la producción de un conocimiento científico de lo social en su realidad empírica no será desestimada en favor de una reflexión filosófica ontológico-trascendental, sino, al contrario, convocada por su valor teórico y político; el sujeto no se constituirá como una realidad exclusivamente ligada a la ruptura del orden social establecido sino como un punto de convergencia de fuerzas contradictorias.

Efectivamente, el problema de la relación entre sujeto y transformación, puede ser planteado en términos de la tensión entre lo social y lo político. Esto es, si la relación entre sujeto y transformación supone un problema es en la medida en que, de un lado, la noción de sujeto remite a la comprensión althusseriana de la ideología como instancia constitutiva del todo social complejo y de la reproducción social como función a lo que obedece la interpelación ideológica de los sujetos, y del otro, la pregunta por la transformación apunta a la posibilidad de pensar en ese marco una práctica política de ruptura y el lugar de un sujeto implicado en ella. La relación entre sujeto y transformación es un problema en la medida en que plantea el problema de la disociación entre lo social y lo político. Ahora bien, en esta tesis nos proponemos dar cuenta de la posibilidad de pensar la transformación y el sujeto de la transformación en la obra de Althusser, no como si esa posibilidad se diera *a pesar* de su pensamiento sobre la constitución de lo social, la ideología y la reproducción, sino *en virtud* del mismo. Seguir la indicación planteada por Catanzaro de pensar lo político y lo social *a la vez* implica aquí pensar a la vez la posibilidad de la transformación política de lo social *junto con y no contra* la idea de sujeto como efecto de la determinación ideológica y la comprensión de la ideología como instancia reproductiva de lo social. Si en la relación entre sujeto y transformación se juega en alguna medida la tensión entre lo social y lo político, entonces podemos decir que todo el problema que nos planteamos dilucidar se concentra en la paradoja de un “sujeto político” que señala Natalia Romé:

Esa paradoja del sujeto político se tiende en la tensión entre dos zonas del pensamiento althusseriano: su teoría de la ideología y su búsqueda filosófica en torno al problema del comienzo, que encontrará su mejor formulación en la lectura de Maquiavelo y en las tesis tardías sobre el ‘materialismo aleatorio’. En ese proceso de pensamiento toma forma la pregunta por la práctica política, en su singularidad (Romé, 2015a: 1-2)

Ahora bien, el intento de pensar “la paradoja del sujeto político” implicará volver sobre los supuestos en virtud de los cuales tal composición (entre sujeto y política) aparece como paradójica. Esto es, si la idea de un sujeto político se plantea como un problema es porque lo político, que remite a la ruptura y la transformación, y los mecanismos sociales e ideológicos de sujeción, parecen constituirse como dimensiones mutuamente excluyentes. Pensar, entonces, en la paradoja del sujeto político, puede conducir, eventualmente, a desmontar tal exclusión, a mostrar que lo político no aparece necesariamente como el reverso de lo social y lo ideológico. En este sentido, nos planteamos alojar todo nuestro intento en la intersección que señala Romé:

Así, nos proponemos reflexionar en torno a los vínculos entre los aportes acaso más conocidos de Althusser sobre el estatuto ideológico del sujeto –aquellos que le han costado el galardón de ‘reproductivista’– y un conjunto de reflexiones que se inscriben en otra línea de su pensamiento: aquella que se interroga por la especificidad de la práctica política –‘en presente’– y que se encuentra asociada a toda una concepción de la *apertura* de la historia [...] (Romé, 2010: 1)

¿Cómo reconocer en Althusser aquellos elementos que permiten pensar la política en el sentido de la transformación, la ruptura, el cambio, sin al mismo tiempo desembarazarnos en el mismo gesto de aquellos otros que en la deriva de sus lecturas se supuso que la limitan, la reprimen, la contienen?

Estos últimos han sido fundamentalmente dos: la ideología por una parte, y la ciencia por la otra. De acuerdo con la lectura según la cual Althusser no pudo pensar la política, esto se debió no sólo a una insistencia en la reproducción ideológica de lo social, que no dejó espacio para la cuestión de la transformación, sino también a un excesivo teoricismo que la subordinó a la ciencia y en ese gesto la clausuró, operando una cierta forclusión de la política, que así retornó transfigurada bajo la forma de la ruptura epistemológica (Rancière). Si, en cambio, sí pudo pensar la política, fue a pesar del lugar que les dio a la ciencia y a la ideología, en un espacio que abrió a salvo del saber –la determinación en última instancia por la economía– y de la ideología –el Estado– (Badiou). Podemos notar, así, que la posición por la positiva deja en pie, a fin de cuentas, el modo en que la posición por la negativa plantea la relación entre los términos: la política sólo es pensable *contra* la ciencia y la ideología, política y ciencia, de un lado, y política e ideología, del otro, son relaciones en las que los términos se excluyen entre sí. En este sentido, si la pregunta por la política en el pensamiento de Althusser no es novedosa, el intento de dar cuenta de ella al mismo tiempo que suscribiendo a la afirmación althusseriana de la ciencia y a la postulación de la irreductibilidad de la ideología, sí reviste quizá una relativa novedad. Quisiéramos pensar que si hay un tercer momento de los estudios althusserianos, que le debe al segundo haber establecido todas las condiciones para que actualmente nos encontremos posicionados en otro lugar en relación con la obra de Althusser, es allí donde se inscribe esta tesis.

## **Organización de la tesis**

La forma y la estructura de la tesis estarán determinadas por el modo en que planteamos el problema. Si los términos del problema tal como nos proponemos

abordarlo son la política, la ciencia y la ideología, habrá un capítulo dedicado al desarrollo de cada uno de ellos. En este sentido, en términos muy esquemáticos, esta tesis se dividirá en tres grandes partes: (i) ciencia, (ii) ideología, (iii) política (transformación).

Como hemos dicho anteriormente, el problema de la relación entre sujeto y transformación en Althusser nos expone a lidiar irremediamente con la cuestión de la ideología, y ésta se define a partir de una doble relación, por un lado como contracara de la ciencia, y por otro lado como dimensión constitutiva de lo social. Esto nos envía en dos direcciones. Así, el primer capítulo, consistirá, por decirlo de algún modo, en un movimiento *hacia afuera* de la ideología, esto es a la relación entre la ideología y ese exterior que señala la ciencia. Estará dedicado a la exposición de la conceptualización althusseriana sobre la práctica teórica y la ruptura epistemológica, al mismo tiempo que a mostrar qué implicancias tienen en función de pensar el sujeto y la transformación. El segundo capítulo, por su parte, se orientará, en una suerte de movimiento *hacia adentro* –ya que desde el punto de vista del sujeto, la ideología no tiene afuera–, a la dilucidación de la comprensión althusseriana de la ideología, la reproducción y el sujeto como efecto de la interpelación ideológica. No sin antes hacer un rodeo por conceptualización de lo social como todo complejo articulado a dominante, sobredeterminado y regido por una causalidad de tipo inmanente. Estos dos capítulos proveerán el marco, las coordenadas, los límites, los términos sobre los cuales pensar, en el tercer capítulo, el problema de la política y la transformación.

Este último capítulo constituirá la parte más propiamente crítica de la tesis, en la que expondremos el modo en que Rancière (como exponente de la sustracción de la política respecto de la teoría o la ciencia), Badiou (como exponente de la sustracción de la política respecto de la ideología), y Dolar y Žižek (como exponentes de una concepción del sujeto no ya como efecto de la interpelación ideológica, sino de su fracaso), se posicionan frente al problema planteado, para luego proponer nuestra propia lectura demarcándola de la de ellos. En este punto será clave la discusión con la lectura de Stefano Pippa en torno a los conceptos de “desinterpelación”, “sobreinterpelación”, “interpelación ideológica/interpelación política”. Si bien este capítulo aparece como el que concentra nuestra posición de lectura, lo que allí se pone en juego –la posibilidad de pensar en la transformación *en y fuera* de la ideología a la vez– es impensable sin los elementos que se despliegan en las partes anteriores. El tercer capítulo se remite a los

dos anteriores en la misma medida en que el problema de la transformación implica ponerla en relación tanto con la ciencia como con la ideología.

Por último, cada capítulo termina con un *excursus*. Los tres tienen algo en común: dan cuenta de una cierta exterioridad. El primero, de la exterioridad de las condiciones materiales de existencia frente al drama ideológico de la conciencia; el segundo, de la exterioridad de lo social respecto de una determinada concepción del “discurso”; el tercero, de la exterioridad de las prácticas respecto de la filosofía tal como la piensa Althusser. Cada uno de ellos pone en juego algo de lo expuesto en el capítulo del que deriva, al tiempo que lo excede, pero trazan, entre los tres, un trayecto que pasa por una serie de aspectos del pensamiento de Althusser que en principio parecen exceder el problema planteado pero en los que resuena la lectura que proponemos frente al mismo.

Finalmente, luego de la conclusión, donde se repone sintéticamente el recorrido realizado a lo largo de los diferentes capítulos y se plantean los corolarios que se extraen de este recorrido, la tesis termina con una apertura postliminar sobre el materialismo de Althusser en el marco de la emergencia contemporánea de lo que se conoce como “materialismo especulativo”. Se trata, justamente, del primer esbozo de una hipótesis de lectura en torno a una indagación que se abre más allá de los límites de este trabajo, y que se presenta como una línea de investigación a seguir explorando.

## **Metodología**

Podemos decir que la cuestión del método, aún si no aparece planteada con ese término, es un objeto privilegiado dentro del pensamiento de Althusser. En gran medida, la filosofía de Althusser consiste en una cierta teoría sobre la filosofía: sobre sus modos y sus procedimientos. Lectura sintomática, filosofía como campo de batalla, trazado de líneas de demarcación, toma de posición, rodeo por las posiciones adversarias, son todas formulaciones a través de las cuales Althusser vuelve una y otra vez sobre el modo de hacer filosofía, un modo que la remite insoslayablemente a la política. De hecho, una de sus principales apuestas, filosóficas y por lo tanto políticas, consiste en la propuesta de un cierto desplazamiento del modo: no hacer *otra* filosofía, ni abandonarla, sino hacer filosofía *de otro modo*. De este modo, la cuestión del método en Althusser aparece modulada en la pregunta por la *estrategia* (referencias), la dimensión estratégica de la filosofía.

Ahora bien, frente a esta tematización del método en Althusser, aquí nos preguntamos: ¿cómo leer a Althusser? Una posibilidad sería partir a priori de su propio método. En este sentido, podríamos proponernos hacer una lectura sintomática de Althusser, o bien disponer a priori nuestra lectura en un campo de batalla determinado, inscribirla en el marco de cierta consideración estratégica en función de una disputa determinada. Sin embargo, no es este el caso. No partimos a priori de la intención de hacer de nuestro objeto el propio método para abordarlo. En lugar de eso, nos proponemos realizar una lectura analítica del problema planteado que, partiendo de la dilucidación de los conceptos en juego, y de la reconstrucción de las posiciones y argumentos en torno al problema en cuestión, ofrezca una exposición clara y rigurosa del pensamiento del autor en marco del cual se inscribe nuestra tesis, al mismo tiempo que la apuesta de una lectura singular, una intervención que se posicione polémicamente en relación con las demás lecturas y posiciones en el campo.

### **Pretensiones y limitaciones**

La pretensión general de esta tesis es proponer una lectura original en relación con el problema de la relación entre sujeto y transformación en el pensamiento de Althusser, que se fundamente y sostenga sobre una lectura atenta y rigurosa de la bibliografía tenida en cuenta. Podemos señalar además una serie de pretensiones específicas: (i) efectuar una lectura rigurosa de la obra de Louis Althusser, poniendo en evidencia continuidades y rupturas, y dado cuenta de las articulaciones con su coyuntura tanto histórica como teórica, (ii) analizar las implicancias que diferentes textos y desarrollos del autor tienen en función de un pensamiento del sujeto y de la transformación, (iii) señalar la relación de continuidad que puede establecerse entre los desarrollos del autor sobre la ideología y aquellos otros sobre la práctica política en torno a la cuestión del sujeto y la transformación, (iv) señalar la continuidad entre los desarrollos del autor sobre la filosofía y sus desarrollos tardíos sobre el materialismo del encuentro, (v) destacar la importancia de la dimensión epistemológica en el pensamiento del autor, (vi) ponderar el lugar y la posible relevancia del materialismo de Althusser en relación con la emergencia contemporánea, en el campo de la filosofía, del materialismo especulativo.

Con respecto a las limitaciones, hay dos, irreductibles en toda tesis, que de todos modos es preciso explicitar. Por un lado, la circunscripción del abordaje de un problema

dentro de los límites del pensamiento de un autor. Parafraseando al mismo Althusser, en relación con esta tesis, como con toda tesis autoral, podría decirse “Althusser dentro de sus límites”. Por otro lado, en la medida en que es finita, toda tesis implica un cierto recorte bibliográfico en función del problema planteado, tanto en lo que se refiere a la bibliografía principal como a la secundaria. Sin embargo, no hay un solo recorte posible, y si bien el que aquí se realiza está fundado sobre un criterio lo más objetivo posible, es un recorte entre otros. Es posible que ciertos textos, tanto del autor, como sobre el autor, que quedaron afuera del corpus consultado, hubieran aportado elementos significativos para pensar el problema que nos proponemos abordar. En ese sentido, nuestra tesis asume esta limitación a la que el recorte la expone.



## Capítulo 1

### *Hacia afuera. Ideología y ciencia*

Es difícil, con Althusser, empezar por el principio. En primer lugar porque no está claro cuál es el principio, porque quizá con Althusser, como con todo, empezar es siempre empezar precipitadamente, a partir de algo que está siempre ya empezado, empezar de cualquier parte, “tomar el tren en marcha”. En el caso del trayecto que describe la obra en cuestión, habría algo así como cierto consenso por parte de los comentaristas en reconocer un “primer Althusser”, en la imagen que proyectan los que quizás son sus dos libros fundamentales, publicados al mismo tiempo en 1965: *La revolución teórica de Marx (Pour Marx)* y *Para leer El Capital (Lire le Capital)*. Sin embargo, como lo evidencian los textos publicados en *Écrits philosophiques et politiques*, es posible decir que hay un Althusser anterior a Althusser. Con lo cual, si se quisiera seguir un criterio cronológico, habría que remontarse hasta allí, hasta esos textos. No es el criterio que seguiremos aquí, y por lo tanto nos eximimos de esa tarea. El comienzo, será aquí, ese “fulgor deslumbrante”<sup>8</sup> que fue la intervención de Althusser en la década de los 60, centrada en los dos libros mencionados, alrededor de los cuales tendremos en cuenta otros que se inscriben en la misma problemática. En otros términos: el principio es una decisión de lectura, y esa decisión está aquí orientada en función del problema que nos planteamos. En este sentido, para atender a la relación entre sujeto y transformación social en Althusser es necesario dar cuenta, en primer lugar, de las coordenadas en las cuales se plantea en este momento de la obra althusseriana, en la medida en que la relación entre ideología y ciencia, en relación con una cierta destitución del sujeto, tiene en este marco un lugar preponderante.

### **Escena teórica**

Es importante empezar por atender el modo en el que la cuestión del sujeto aparece en el centro de la disputa entre fenomenología y estructuralismo, en el seno de la cual se inscribe la intervención de Althusser de los años ‘60.

---

<sup>8</sup> En esos términos se refiere Rancière al pensamiento de Althusser en “La scene du texte” (Rancière, 1993)

Los diversos artículos que componen *Pour Marx*, publicado en 1965, se gestaron en el marco de una coyuntura teórica determinada por la polémica que atravesó el pensamiento francés desde la década del '50. Esto es: de la disputa entre estructuralismo y fenomenología, que a su vez se correspondió, de cierta manera, con un enfrentamiento entre ciencias humanas y filosofía (Dosse, 2004: 25), y cuyos exponentes más paradigmáticos fueron J. P. Sartre y M. Merleau-Ponty por el lado de la fenomenología y C. Lévi-Strauss, R. Barthes, entre otros, por el lado del estructuralismo. Es en esta disputa donde se jugó la querrela del humanismo; es decir, es el humanismo lo que en esta disputa aparece en cuestión. Lejos de pretender un análisis exhaustivo del pensamiento de estos autores, que excede por mucho tanto los límites como las necesidades de este trabajo, sólo esbozaremos una caracterización a grandes rasgos y esquemática de ambas posiciones a los fines de delinear esta coyuntura teórica en la que Althusser interviene.

La fenomenología, en su modulación francesa, dominó la escena filosófica de Francia en los años que siguieron a la Segunda Guerra Mundial a partir de la publicación de *El ser y la nada* de Jean Paul Sartre en 1943. Sin embargo, la fenomenología aparece en el pensamiento francés inscripta en el marco de una tradición más amplia que se encadena a través de los nombres de Hegel, Husserl y Heidegger. Ahora bien, es importante marcar, como lo hace Derrida en “Los fines del hombre”, que si la fenomenología francesa de posguerra fue hegeliana, husserliana y heideggeriana, sólo lo fue en la medida en que suscribió a la apropiación humanista de estos tres autores que produjo la lectura de Alexandre Kojève y que tuvo un fuerte impacto en Francia.<sup>9</sup> En términos de Derrida, el pensamiento francés de mitad de siglo XX acordaba casi completamente en este humanismo que se apoyaba

sobre lecturas antropológicas de Hegel (interés por la Fenomenología del espíritu tal como es leída por Kojève), de Marx (privilegio concedido a los Manuscritos del 44), de Husserl (del que se subraya el trabajo descriptivo y regional, pero a quien se niegan las cuestiones

---

<sup>9</sup> Entre 1933 y 1939, Kojève dictó en París una serie de conferencias dedicadas al estudio de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, al que asistieron, como estudiantes, muchos filósofos franceses de la generación siguiente, y que, de una manera u otra, resultaron marcados por su enseñanza. Su lectura de Hegel acentúa el elemento humanista, esto es, la idea de que la filosofía de Hegel reivindica la acción humana en tanto dimensión capaz de negar y así transformar lo dado, abriendo la historia. El planteo de Hegel, según Kojève, es “[...] antropológico en el sentido que se trata ahí de “existencia”, es decir, de deseo y de acción. Hegel no es simplemente un intelectualista: sin la creación por la acción negadora no hay contemplación de lo dado” (Kojève, 1996:53). El humanismo se debe a que todo lo que tiene sentido se decide en la historia humana entendida como la acción transformadora del hombre. La acción proporciona la regla de la verdad. El hombre al actuar niega lo dado y así lo transforma, crea un nuevo mundo, hace la historia. Kojève, A., (1996) *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, Fausto, Buenos Aires.

trascendentales), de Heidegger de quien no se conocen o no se retiene más que un proyecto de antropología filosófica o de analítica existencial (*Sein und Zeit*). (Derrida, 1998: 153)

Esto es importante, además, para entender por qué la batalla althusseriana contra el humanismo tomó como blanco explícito principal a Hegel, y en definitiva, por qué todo el pensamiento althusseriano se produjo, en alguna medida, contra Hegel, y en la insistencia de la diferencia de Marx con respecto a Hegel.<sup>10</sup>

En este sentido, si hay algo que caracterizó a la fenomenología francesa, esto fue su humanismo. Ahora bien, ¿en qué consistió el humanismo fenomenológico francés?

En la reconstrucción que hace François Dosse, concibiéndose a sí misma de acuerdo al propósito husserliano de una “vuelta a las cosas mismas”, la fenomenología francesa se apoyó al menos en dos postulados teóricos íntimamente relacionados (contra los cuales, luego, el estructuralismo dirigió su ataque): 1) el sujeto, bajo la idea de conciencia, como origen de sentido, y 2) la experiencia (subjetiva) como instancia de constitución del sentido, de lo que se deriva un énfasis en la descripción de lo vivido (Dosse, 1992: 54). Desde esta perspectiva, la experiencia vivida constituye el fundamento último de toda producción de sentido: si se nos permite cierto esquematismo, podríamos decir que es el sujeto, en su práctica concreta, en su experiencia, quien produce sentido, de manera tal que constituye una realidad ontológica previa y fundante respecto de todo orden simbólico. Traducido a los términos sartreanos según los cuales la existencia precede a la esencia, esto significa que no hay una realidad esencial del ser humano, sino que toda esencia, o en todo caso, todo sentido al que se aferre como su esencia no es sino resultado de una elección.

Esto implica, en última instancia, algo que es particularmente evidente en Sartre: una filosofía de la libertad humana que hunde sus raíces en la negatividad hegeliana y se nutre de la analítica heideggeriana del *dasein*, para fundar una cierta antropología filosófica, esto es, un humanismo. La ontología sartreana, a través de una terminología paradigmáticamente hegeliana admite dos modos diferentes de ser: el “ser en sí” y el “ser para sí”. Mientras que el ser en sí se corresponde con la realidad objetiva de las cosas, lo que es idéntico a sí mismo, el para sí designa ese no ser, esa nada que caracteriza al ser humano y en virtud de la cual siempre difiere de sí mismo

---

<sup>10</sup> Como veremos más adelante, esto también remite a una disputa en el seno de la teoría marxista y del movimiento comunista internacional, que en el momento de la intervención Althusser, estaba dominado por un cierto retorno hegeliano, humanista e historicista, a los textos del joven Marx propiciado por el proceso soviético de “desestalinización”.

(Descombes, 1979: 75). Esa diferencia de sí mismo no es sino el movimiento dialéctico a través del cual, en virtud de su libertad, es capaz de negar lo que es, es decir los condicionamientos que la situación le impone. La nada que el “ser para sí” del hombre opone al ser en sí negándolo, es el refugio de una libertad de la cual debe hacerse cargo si no quiere pecar de mala fe y que tiene sede en su conciencia. De esta manera el hombre siempre puede, mediante este movimiento de negación de la conciencia fundado en su libertad, sustraerse respecto de lo que es para ser otra cosa que todavía no es; se trata, en el fondo, de la idea heideggeriana del hombre como puro proyecto, pura posibilidad. Todo el existencialismo sartreano se monta sobre esta preeminencia ontológica de la libertad humana: es necesario postularla para arribar a aquellas formulaciones existencialistas conocidas según las cuales “el hombre no es otra cosa que lo que él se hace [y recae sobre él] la responsabilidad total de su existencia” (Sartre, 1973: 17-18). “El existencialismo es un humanismo”, reivindica Sartre.

Pero además, lo cual es relevante para entender la disputa que libra Althusser, se trata de un humanismo que interviene en el campo del marxismo. En “Cuestiones de método”, Sartre plantea, que el existencialismo humanista de Sartre se presenta como el antídoto que viene a salvar al marxismo de la versión esclerotizada impuesta bajo el socialismo soviético, que le viene a devolver la dimensión de la *praxis* como aquello sobre lo que el Saber se debe fundar y no sobre lo que se debe imponer (Sartre, 1963: 15-156). En este marco, concibe el problema de la acción política en términos de una *praxis* a través de la cual el ser humano, alienado, –por medio de un movimiento dialéctico en el cual la libertad es el punto de partida y el resultado a la vez–, recupere su humanidad perdida.

Al lado de Sartre, como otro de los principales exponentes de la fenomenología francesa, debemos considerar a Merleau-Ponty. A diferencia de Sartre, Merleau-Ponty rechaza la antítesis en sí-para sí: “[su] fenomenología tiene como programa la descripción de lo que se encuentra precisamente entre el ‘para sí’ y el ‘en sí’, la conciencia y la cosa, la libertad y la naturaleza” (Descombes, 1979: 82). Mientras que para Sartre es el sujeto, quien, unilateralmente, constituye el sentido que el mundo por sí mismo no tiene, para Merleau-Ponty, en un gesto de mayor fidelidad respecto de la fenomenología fundada por Husserl y Heidegger, el sentido existe en la unidad, en la co-pertenencia originaria entre ser humano y mundo, en ese “intermundo” que se abre entre sujeto y objeto, del que sujeto y objeto no son más que dos abstracciones

derivadas. Sin embargo, si bien no podemos hablar de un subjetivismo en Merleau-Ponty, ya que no es el sujeto quien introduce el sentido del mundo, de todos modos se sigue otorgando a la experiencia subjetiva preeminencia filosófica: es allí donde se manifiesta esta co-pertenencia originaria y, por lo tanto, donde se revela el sentido de las cosas, del mundo, de la vida, en definitiva, de la historia. En Merleau-Ponty, “la fenomenología sería en definitiva el proyecto de una descripción del fundamento de la historia, a saber, la existencia humana, tal como es vivida, es decir, nunca completamente blanca o negra, sino abigarrada, mezclada” (Descombes, 1979: 83).

En este punto debemos decir que una de las particularidades que presenta la posición de Merleau-Ponty en el debate entre fenomenología y estructuralismo es la siguiente: si este debate puede entenderse en los términos de un enfrentamiento entre la filosofía y el surgimiento de las nuevas ciencias humanas (antropología, lingüística, psicoanálisis, etc.), la fenomenología de Merleau-Ponty complejiza un tanto el escenario, en la medida en que toma nota de los aportes que estas ciencias pueden hacer en función de su proyecto filosófico, a la vez que hace patente esta oposición. De esta manera, “consideraba que el papel del filósofo fenomenólogo era retomar por su cuenta las aportaciones de Mauss, Lévi-Strauss, Saussure, Freud, no para proporcionar bases epistemológicas a cada una de estas disciplinas, sino con las perspectiva de una reconsideración fenomenológica de sus materiales, redefiniéndolos desde el punto de vista filosófico” (Dosse, 1992: 56). Merleau-Ponty “moviliza al servicio de su proyecto de una fenomenología de la historia las mismas autoridades que serán apeladas después de 1960 en contra de cualquier fenomenología” (Descombes, 1979: 101). Como vemos, si bien su empresa tenía como objetivo la construcción de una fenomenología, abrió a la filosofía a los aportes que en función de ese objetivo tenían para hacer las nuevas ciencias estructuralistas. En este sentido, tal como señala Dosse, “desempeñó un papel central para toda una generación de filósofos que, enfrentados a problemáticas nuevas, gracias a él abandonaron con armas y bagajes el barco filosófico para convertirse en antropólogos, lingüistas o psicoanalistas” (Dosse, 1992:57).

Del otro lado, frente a una filosofía francesa hegemónica en la década del '50 por la fenomenología, se abrió el campo de las ciencias “humanas” dominadas por el auge del estructuralismo. La intervención de Althusser en los '60s se inscribe en el cruce de este desplazamiento con desplazamiento inverso de la teoría marxista hacia el humanismo –sobre el que diremos algo enseguida–. Como señala Elliot, en “el mismo

momento en que los marxistas redescubrían al joven Marx y revalorizaban sus raíces hegelianas, se estaba produciendo una importante transición en la filosofía francesa: el paso de la ‘fenomenología’ al ‘estructuralismo’ - más ampliamente, del legado de las "tres H" (Hegel, Husserl, Heidegger) al de los tres ‘maestros de la sospecha’ (Marx, Nietzsche, Freud)” (Elliot, 2007: 44). Acá, además de Lévi-Strauss, debemos mencionar a Émile Benveniste, Gerorges Dumézil, Jacques Lacan, Roland Barthes, entre otros, que desde la lingüística, la antropología, el psicoanálisis, la teoría literaria, se posicionaron en el campo del estructuralismo. Si bien es cierto que un análisis más serio reclamaría una consideración caso por caso, atenta a las particularidades de cada uno de ellos, y que posiblemente revelaría que sus planteos no son sencillamente reducibles a la etiqueta “estructuralista”, tampoco deja de ser cierto que el espíritu de su trabajo adhirió en términos generales al movimiento estructuralista, al menos en relación con su oposición a la idea de un sujeto o de una experiencia subjetiva como lugar del sentido.

Para hacer una caracterización general del estructuralismo, seguiremos la orientación marcada por Vincent Descombes, según la cual deben distinguirse tres estructuralismos:

1. en tanto que es el método del *análisis estructural*, el estructuralismo es más antiguo que la fenomenología francesa, y completamente ajeno al debate que vemos esbozarse;
2. en tanto que se confunde con la semiología (teoría del signo), el estructuralismo hace entrar en crisis a la fenomenología oponiéndole victoriosamente una concepción distinta del *sentido*;
3. en tanto que sólo es una ‘orientación’ de la filosofía, el estructuralismo no es sino el nombre con el que se ha dado a conocer a la opinión, la conversión de la filosofía en crítica de la fenomenología (Descombes, 1979: 112).<sup>11</sup>

Para ceñirnos a los fines que aquí nos interesan, sólo tomaremos en cuenta el segundo y el tercer sentido, esto es, aquellos en los que entra en conflicto con la fenomenología. Siguiendo a Descombes, podemos decir que desde el punto de vista de la semiología estructural, todo el lenguaje es análogo a un sistema de comunicación en el que: 1. el código precede al mensaje, 2. el código es independiente del mensaje, y 3. el código es independiente del emisor. Si pretendemos generalizar estas tesis al funcionamiento total del lenguaje humano, debemos redefinirlas en los siguientes

---

<sup>11</sup> En su texto “Razón y método, del estructuralismo al pos-estructuralismo”, José Sazbón da cuenta de la diferencia, al interior del estructuralismo, entre una faz científica y una faz doctrinaria, entre el estructuralismo como método y el estructuralismo como ideología. Con respecto a esta diferencia, apunta que en “la problematización de ciertas ‘tradiciones’ del pensamiento filosófico” que el estructuralismo implicó, “no se efectuó siempre el deslinde entre la innovación racional y la interpretación ideológica que la acompañaba como insidiosa clave de lectura. Parcialmente viciada intrusión, la polémica nunca pudo eludir cierta estridencia de las fórmulas esgrimidas para por esa desacreditar la posición del adversario” (Sazbón, 2006: 48).

términos a partir de la distinción fundamental entre significante y significado, que señala hacia el doble aspecto, material (auditivo y visual) y conceptual del signo: 1. el significante precede al significado, 2. el sentido surge del sinsentido, y 3. el sujeto se somete a la ley del significante (Descombes, 1979: 128- 134). Estas tres tesis confrontan en algún punto con los postulados de la fenomenología: 1) Que el significante preceda al significado implica que “el lenguaje no es de ninguna manera un *médium*, un medio de expresión, una mediación entre lo interior y lo exterior [...]” (Descombes, 1979: 129). Esto es: no hay un significado que resida originariamente en la experiencia vivida y a partir del cual el significante se constituye como su vehículo, su expresión. La estructura del lenguaje, por el contrario, habilita, condiciona y limita al significado, como el código precede al mensaje. 2) Que el sentido surja del sinsentido es un corolario del hecho de que, en la medida en que el sistema de signos agota todos los posibles significados que a partir de él se pueden producir, no puede haber ninguna sorpresa, no puede haber invención de sentido, institución de un sentido original. De este modo, “la única manera de crear sentido para el locutor es producir un mensaje privado de sentido, imprevisto en el código (mensaje que podemos convenir en llamar <poético>)” (Descombes, 1979: 129). Por lo demás, esta producción de sentido a partir del sinsentido no consiste en una acción subjetiva, consciente, voluntaria. 3) Que el sujeto se someta a la ley del significante no significa sino que el sujeto hablante no está al origen del proceso de producción de significación como para la fenomenología, sino por el contrario, sometido, o si quiere sujetado, al código que impone el lenguaje, esto es, a la estructura simbólica que lo precede. Dice Descombes: “Si la lengua es un código, es ella la que habla cada vez que el sujeto hablante profiere algo. La palabra no es un gesto que llevaría a la expresión verbal el sentido de la experiencia <aún> muda, pues la experiencia muda no tiene sentido alguno por sí misma” (Descombes, 1979: 133).

Por otra parte, debemos remarcar y retener el siguiente postulado fundamental de la lingüística estructural. ¿Qué caracteriza a ese sistema de signos que antecede a todo discurso? Tal estructura simbólica que constituye la lengua comporta una lógica diferencial. Esto quiere decir que el valor que cada signo tiene no puede ser determinado aisladamente, sino que por el contrario, depende de la interrelación con el conjunto de los signos que conforman el sistema, de lo que lo diferencia respecto de los otros signos. Hay, así, no sólo una prevalencia de la relación entablada, sino también,

del lugar ocupado por sobre la identidad de los términos. En su texto “¿Cómo reconocer el estructuralismo?”, hablando de un estructuralismo no circunscripto al campo de la lingüística sino generalizado a la antropología, la filosofía, el psicoanálisis, Gilles Deleuze propone, entre otros criterios que se deben tener en cuenta para reconocer el estructuralismo, el criterio “local o de posición”, de acuerdo con el cual “los lugares de un espacio puramente estructural son anteriores a las cosas, y a los seres reales que vendrán a ocuparlos y anteriores a los roles y acontecimientos, siempre algo imaginarios, que aparecen necesariamente en cuanto esos lugares se ocupan” (Deleuze, 2005: 227) y el criterio de “lo diferencial o lo singular” que indica “un sistema de relaciones diferenciales a partir del cual los elementos simbólicos se determinan recíprocamente” (Deleuze, 2005: 231).

La antropología estructural de Lévi-Strauss está a sólo un paso de distancia: concebir toda la vida social como “un proceso de intercambio de señales [...] Si la antropología social se pretende estructural, es porque descansa en la hipótesis de que la vida social <está estructurada como un lenguaje>” (Descombes, 1979: 128). Siguiendo a Descombes, con Lévi-Strauss la sociedad sería concebida como un sistema de relaciones entre signos, esto es, a partir de una estructura simbólica que la define y que, lejos de ser producida por “el hombre”, lo producen a él constituyendo el punto de diferenciación antropológica y cultural. La “prohibición del incesto” constituye el paradigma de este momento de lo simbólico que separa lo natural de lo cultural e instituye lo propiamente humano a partir de la imposición de una ley que se impone sobre una comunidad. Esta estructura simbólica constituye para el estructuralismo levistrausseano una invariante universal, esto es, un patrón, una regularidad que se repite en toda la historia de la humanidad (Lévi-Strauss, 1981; Lévi-Strauss, 1997). De modo que la antropología estructural le otorgaría un privilegio absoluto a la dimensión de la sincronía, por sobre la dimensión de la diacronía, esto es, a la historia, frente a la cual Lévi-Strauss opone la estructura como principio explicativo que reúne la dispersión y el devenir.

Este desarrollo de la lingüística estructuralista por parte de la antropología, y el auge del que gozó el estructuralismo en el campo de las ciencias humanas, repercutió de un modo u otro en el campo de la filosofía haciendo tambalear la hegemonía fenomenológica. En este sentido un estructuralismo filosófico sólo puede definirse en términos negativos, como una “crítica de la fenomenología”, en definitiva, un rechazo



del sujeto. En términos positivos, Canguilhem define el programa del estructuralismo en los siguientes términos: “sustituir la primacía de la conciencia vivida o reflexiva por la primacía del concepto, el sistema o la estructura” (Canguilhem, 1970: 145). En este campo, precisamente, interviene Althusser. Sin embargo, la inscripción de Althusser en el campo del estructuralismo es cuanto menos problemática.

A propósito de esto, Warren Montag señala que la estructura de Althusser es radicalmente diferente a la de Lévi-Strauss. Mientras que en este último constituye un modelo, esto es, un modo de conducir la pluralidad de lo que hay a una unidad conceptual que la explica, en Althusser la estructura nunca está pensada como el principio de unidad latente tras la heterogeneidad de lo social, sino como la necesidad que la gobierna pero que *es en* esa heterogeneidad, que es inmanente a la dispersión de lo social, una causalidad que no existe más que en sus efectos, una estructura que a fin de cuenta debe pensarse como coyuntura (Montag, 2013: 95).<sup>12</sup> Por su parte, de Ípola sostiene que “el estructuralismo lévi-straussiano es el horizonte *con y contra* el cual se debate el pensamiento althusseriano. Cuenta con él, sin privarse de criticarlo [...] De todos modos, la principal virtud de este debate reside en el hecho de que abre el camino al *pensamiento subterráneo* de Althusser, en el interior de cuya *problemática* el estructuralismo es objeto de un cuestionamiento radical” (de Ípola, 2007: 55).

Efectivamente, Althusser, ya en *Para Leer El Capital*, se demarca respecto del estructuralismo. La segunda edición de este célebre texto, de 1968 (momento para el cual Althusser ya habría realizado un desplazamiento), comienza con una advertencia al lector:

A pesar de las precauciones que tomamos para distinguirnos de lo que llamaremos “la ideología estructuralista” [...] a pesar de la intervención decisiva de categorías ajenas al “estructuralismo”, la *terminología* que empleamos estaba a menudo demasiado “próxima” a la terminología estructuralista [...] De ello resulta que [...] nuestra interpretación de Marx ha sido juzgada muy a menudo, gracias a la moda reinante, como “estructuralista”. Ahora bien, lo que se ha dado en llamar “estructuralismo” es, tomado en su generalidad en los temas que hacen de él una “moda” filosófica, una *ideología formalista de la combinatoria* que explota (y, por tanto, compromete) cierto número de progresos técnicos reales que se dan dentro de algunas ciencias. Marx empleó el concepto de “estructura” mucho antes que nuestros “estructuralistas”. Pero la teoría de Marx no puede ser reducida, de ninguna manera, a una combinatoria formalista. El marxismo no es un “estructuralismo”. (Althusser, 2004: 4)

---

<sup>12</sup> Más adelante, al examinar la determinación estructural del sujeto en *Para Leer el Capital* volveremos sobre la interpretación de Montag y la desarrollaremos con mayor detenimiento.

Esta advertencia reforzaba una demarcación que ya había sido planteada desde un principio, cuando Althusser descubre en el privilegio lévi-strausseano de la sincronía por sobre la diacronía una fuerte reminiscencia de la “contemporaneidad esencial” de la temporalidad de la totalidad hegeliana, en la que todo elemento de lo social en un tiempo dado se alinea y expresa la esencia de su tiempo. Dice Althusser:

Si insisto, en este punto, sobre la naturaleza del tiempo histórico hegeliano y sus condiciones teóricas, es porque esta concepción de la historia y de su relación al tiempo está aún viva entre nosotros, como se puede ver en la distinción, hoy propagada corrientemente, de la sincronía y la diacronía. Es la concepción de un tiempo continuo-homógeno, contemporáneo a sí mismo, la que está en la base de esta distinción. Lo sincrónico es la contemporaneidad misma, la copresencia de la esencia con sus determinaciones, el presente pudiendo ser leído como estructura en un “corte de esencia” porque el presente es la existencia misma de la estructura esencial. Lo sincrónico supone, pues, esta concepción ideológica de un tiempo continuo-homogéneo. El diacronismo, entonces, sólo es el devenir de este presente en la secuencia de una continuidad temporal donde los “acontecimientos” a los que se reduce la “historia”, en el sentido estricto (ver Lévi-Strauss), no son sino presencias contingentes sucesivas en el continuo del tiempo. (LC: 106).

No nos interesa en este momento detenernos en la cuestión conceptual, sobre la que volveremos más adelante, sino sólo señalar esta distancia que Althusser desde un principio marcó respecto del proyecto estructuralista lévi-strausseano. De todas maneras, está claro que la filosofía de Althusser comparte con el estructuralismo, como a continuación lo comenzaremos a mostrar, su oposición a la afirmación fenomenológica del ser humano como sujeto constituyente de sentido, y de la experiencia como principio teórico. El anti-humanismo teórico de Althusser debe entenderse en el marco de esta discusión.

En este sentido, si al menos en relación con la cuestión del sujeto, caracterizamos a la filosofía althusseriana como estructuralista, consideramos que se debe entender al estructuralismo en los términos en los que lo hace Balibar. En su texto “El estructuralismo: ¿Una destitución del sujeto?” lo define como un “momento único e ineludible en el que, en una época y en un contexto dado, todas las ‘escuelas’ u ‘orientaciones’ filosóficas se vieron implicadas, precisamente porque no es una escuela sino un encuentro divergente, porque reside tanto y más en la puesta a prueba de los límites de la categoría que le da su nombre que en la construcción de su consistencia.” (Balibar, 2007: 157).

Si bien Balibar entiende al estructuralismo y al posestructuralismo como dos momentos de un mismo movimiento:<sup>13</sup> correspondiendo el primero a una “deconstrucción” del sujeto y el segundo a una “redefinición” del sujeto en términos de límite de la estructura, lo cierto es que, como el mismo Balibar plantea, ese primer momento de deconstrucción es ya, a la vez, un momento de reconstrucción de la subjetividad. La destitución que el estructuralismo opera sobre el sujeto en términos de conciencia, de presencia a sí mismo, de mismidad, de propiedad, etc., no debe

[...] confundirse con un *desconocimiento* de la subjetividad, o de la diferencia sujeto/objeto [...] creyendo que la consigna del estructuralismo era en cierto modo la substitución del sujeto por el objeto. [...] el movimiento típico del estructuralismo -continúa- reside en una operación simultánea de *deconstrucción y reconstrucción del sujeto*, o de deconstrucción del sujeto como *arché* (causa, principio, origen) y de reconstrucción de la subjetividad como *efecto*, es decir, de pasaje de la subjetividad constituyente a la subjetividad constituida (Balibar, 2007: 164).

Para abordar la conceptualización de Althusser en relación con el sujeto, que se sitúa justamente en este punto, en este primer momento de destitución estructuralista, debemos tener en cuenta esta advertencia de Balibar. Concebir al sujeto como efecto no significa, de ninguna manera, rechazar la dimensión subjetiva de lo social; significa operar sobre el sujeto un desplazamiento, esto es, al contrario, integrarla pero dando cuenta de la subjetividad como instancia socialmente constituida ¿Acaso hay otro modo de hacerlo? Hacer del sujeto la piedra angular de una teoría social es lo que implica, en todo caso, eliminarlo definitivamente y poner en su lugar una ilusión de sujeto. De lo que se trata, y esto está claro en Althusser, ya veremos, es de entender la implicación subjetiva de toda práctica social, cosa que sólo es posible si abandonamos la pretensión

---

<sup>13</sup> Es interesante en este punto introducir la lectura que hace Sazbón de la relación entre estructuralismo y posestructuralismo: “el prefijo de ‘post-estructuralismo’ no debería ser entendido en una acepción temporal, o al menos la transición debería entenderse en términos más flexibles” (2006: 50). Tomando el capítulo final de *Las palabras y las cosas*, de Foucault, y “La estructura, el signo y el juego en la estructura de las ciencias humanas”, de Derrida, ambos de 1966, como textos fundantes del post-estructuralismo, Sazbón define a este último en términos de una vuelta del estructuralismo contra sí mismo: “Ambos escritos son de 1966 y ambos, también, relativizan, desde distintos ángulos, la ambición arquitectónica de las ciencias humanas, si bien los resultados permitidos por sus métodos en años recientes son los que constituyen el punto de partida de la propia reconsideración de sus pretensiones constructivas” (Sazbón, 2006: 51). En estos textos es posible observar que “la crítica de las ciencias humanas está acompañada de una extrapolación de sus conceptos para hacerles servir ya no una función constructiva, sino disolvente. El inconsciente de Freud, de Lévi-Strauss y de un supuesto Saussure se transforma en “lo impensado” de Foucault. Las diferencias sin términos positivos que rigen en un sistema semiológico se traducen, en Derrida, en significantes sin significado estabilizable; mientras en la lingüística estructural permitían fijar la significación, en el deconstruccionismo la impedirán” (Sazbón, 2006: 51-52). La diferencia entre estructuralismo y post-estructuralismo, de acuerdo con esta lectura, pasa por un desplazamiento epistemológico de la posición de la filosofía en relación con la ciencia: de una cierta reivindicación de la pretensión estructuralista de construir un conocimiento objetivo de lo social y la historia, a un gesto crítico, negativo, de retorno deconstructivo sobre la dimensión trascendental de las propias condiciones de posibilidad de tal pretensión.

de una idea de sujeto como *arché* y lo entendemos como una producción social necesaria, sin la cual, a su vez, no hay sociedad posible. Derrida lo plantea en los siguientes términos:

[...] la teoría althusseriana, por ejemplo, no busca desacreditar una cierta autoridad del sujeto sino que reconoce en la instancia del ‘sujeto’ un lugar irreductible en una teoría de la ideología, ideología a su vez irreductible, mutatis mutandi, tal como la ilusión trascendental en la dialéctica kantiana. Este lugar es aquel de un sujeto constituido por la interpelación, por su ser-interpelado (aun el ser-ante-la-ley, el sujeto como sujetado a la ley y responsable ante ella). [...] Para estos tres discursos (Lacan, Althusser, Foucault), para ciertos pensamientos que ellos privilegian (Freud, Marx, Nietzsche), el sujeto es quizá reinterpretado, resituado, reinscrito, ciertamente no está ‘liquidado’. (Derrida, 2005: 2)

### **Coyuntura política**

El texto central para dilucidar la posición althusseriana frente al humanismo es “Marxismo y humanismo”, aparecido por primera vez en 1964 e incluido luego en *La revolución teórica de Marx*, editado en 1965. Se trata de una sustracción del marxismo respecto de lo que allí denomina “humanismo filosófico”. Este humanismo no es para Althusser un enemigo externo, sino interno. Esto es, el campo de batalla en el que Althusser inscribe su ataque es el mismo marxismo y su intervención se presenta como una intervención tanto en el seno mismo del Partido Comunista Francés, como en el interior del pensamiento de Marx: la operación fundamental de Althusser en este texto consiste en trazar una línea de demarcación al interior de la propia obra de Marx. Es preciso, en este punto, hacer un breve detenimiento a los fines de explicitar cuál es la disputa política a la que obedece esta demarcación.

En *Althusser. The detour of Theory*,<sup>14</sup> Gregory Elliot señala: “El contexto de la intervención de Althusser, entonces, era simultáneamente teórico y político. Políticamente, estaba dominado por los dos ‘grandes eventos’ señalados en la introducción a la edición inglesa de *Pour Marx*: el Vigésimo Congreso y sus secuelas (1956) y la ruptura sino-soviética en el movimiento comunista internacional (1960)” (Elliot, 2006: 2). El Vigésimo Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética se llevó a cabo en 1956 y estuvo marcado por lo que se conoció como el “discurso secreto” de Krushev, entonces Primer Secretario del Partido: una crítica al stalinismo en términos del “culto a la personalidad”. Este movimiento de “revisión” –así fue como lo caracterizó, en esos años, peyorativamente, el Partido Comunista Chino– siguió una

---

<sup>14</sup> La traducción de las siguientes citas de este texto es nuestra.

senda sinuosa durante los años sucesivos pero finalmente se consumó en el Vigésimo Segundo Congreso, celebrado en 1961. El proceso de desestalinización emprendido por Krushev se consolidó finalmente allí bajo los términos de una apelación al humanismo. “<Todo en nombre del Hombre, para el beneficio del Hombre> se convirtió en la consigna ideológica en casa y en el extranjero” (Elliot, 2006: 5).

Las conclusiones del Vigésimo Segundo Congreso fueron condenadas como “revisionistas” y anti-leninistas, por parte del PCC, objetando particularmente dos aspectos relacionados: la crítica de Stalin, y la confirmación de la línea de “coexistencia pacífica y competencia” llevada adelante por Krushev, considerada como un abandono del anti-imperialismo. A su vez, se rechazaba la perspectiva de una transición pacífica al socialismo propugnada por el PCUS. De este modo el mapa quedaba configurado de la siguiente manera: por un lado, la posición soviética, humanista y con cierta tendencia al reformismo, y por el otro lado, la posición china, que se presentaba a sí misma como la continuadora fiel del legado revolucionario de Lenin y Stalin, y que continuaba pregonando el internacionalismo y la necesidad de una toma violenta del Estado.

En el marco de este sub-mundo bipolar al interior de uno de los polos que constituían el mundo en ese momento, el PCF como la mayoría de los Partidos Comunistas de Europa, adhirió a la posición soviética plegándose a las conclusiones del Vigésimo Segundo Congreso, en un movimiento que obedeció a un cierto oportunismo político: la perspectiva del PCF de generar una alianza electoral con el Partido Socialista Francés y proponerse una transición democrática al socialismo. Los filósofos del Partido, entre quienes se destacaban Roger Garaudy (1963; 1964; 1968; 1971) y Lucien Sève (1969) como sus principales referentes, cumplieron la función de fundamentar teóricamente esta posición, propugnando un retorno rápido a la dimensión humanista del pensamiento de Marx.

Militante del PCF desde la finalización de la Segunda Guerra Mundial (durante la cual permaneció prisionero en un campo de concentración alemán), y crítico también del stalinismo, Althusser, sin embargo, vio en los términos de la desestalinización oficial y en desplazamiento humanista que produjo, un peligro, tanto teórico como político: el giro hegeliano en la teoría servía para justificar decisiones políticas que comprometían el futuro de la revolución, tanto en la URSS como en el mundo entero, al tiempo que bloqueaba el desarrollo de la teoría marxista, reproduciendo así las mismas condiciones de la desviación. Ahora bien, al mismo tiempo que un peligro, la

desestalinización kruscheviana implicó una cierta habilitación: luego de la “noche de la teoría”, de la noche stalinista de “los filósofos sin obra”, condenados al silencio y la obsecuencia so pena de expulsión, “tiempo cuya caricatura puede resumirse en una frase: bandera izada que flamea en el vacío: ‘ciencia burguesa’, ‘ciencia proletaria’” (PM: 14), la “liberalización de Krushev había abierto espacio para la investigación independiente luego de décadas de atrofiante ortodoxia: una oportunidad” (Elliot, 2006: 18). Estas coordenadas, las del peligro y la oportunidad, dan cuenta de la coyuntura en la que se inscribe la intervención de Althusser.

Más allá de este nuevo aire de libertad, tal intervención se sometió, sin embargo, en un contexto de polarización del sub-mundo comunista, a ser leída como lo que, en parte, efectivamente era: una especie de herejía que a través del revestimiento teórico declaraba su diferencia política con la conducción del PCF y por lo tanto con la línea soviética, al tiempo que su simpatía por la política del PCC. Todos los textos reunidos en *La revolución teórica de Marx*, escritos entre 1960 y 1965 se declaraban abiertamente contra el hegelianismo que dominaba el marxismo humanista (“Marxismo y humanismo” así como contra el economicismo, también deudor de una lógica hegeliana para pensar la sociedad y la historia (“Contradicción y sobredeterminación”). En “Sobre la dialéctica materialista”, Althusser retoma las ideas de Mao planteadas en *Sobre la contradicción*, y la afinidad con la línea del PCC se hace explícita. Por esta razón, en 1963, Althusser fue acusado de “izquierdismo” por Lucien Sève, intelectual del Partido, y citado a dar explicaciones ante el comité editorial de *La Pensée*, la revista oficial del PCF. Allí, sin embargo, reafirmó su lealtad respecto de las posiciones del Partido y se defendió de las acusaciones disociando el ámbito de la teoría, del de la política maoísta. En palabras de Rancière: “Su defensa puso en juego un mecanismo de inversión que volveremos a encontrar con frecuencia en su retórica: no había ninguna relación entre su posición teórica y la argumentación política de los chinos” (Rancière, 1975: 73).

Sin embargo, esta distinción, sobre la que apoya el famoso “teoricismo” de Althusser, o más precisamente, la autonomía relativa que Althusser reclamaba para la práctica teórica en relación con la política, lejos de obedecer a una búsqueda desinteresada por el conocimiento, indiferente de las necesidades de la política, de modo tal que fuera posible desembarazar a la teoría de su carácter político, esto es, de su dimensión estratégica en el contexto de una determinada disputa política, debe

entenderse, justamente, en términos políticos, en términos de la lucha política que se tramaba en el campo de batalla de la teoría. Como bien lo señala Elliot, la intervención teórica de Althusser se ampara en la separación, en la autonomía de la teoría, al tiempo que se funda, como bien señala Elliot, en una unidad fundamental, a largo plazo, entre la teoría y la política:

[...] si Althusser abolió de golpe el problema de la unión de la teoría y la práctica, fue en nombre de práctica política futura. El movimiento obrero marxista necesitaba la teoría científica para "cambiar el mundo". Protegido de los estragos del pragmatismo y el oportunismo oficiales, un desvío a través de la teoría - en este momento y en este lugar - no era una desviación de la lucha, sino la continuación a largo plazo, motivada prácticamente por otros medios, de la política. (Elliot, 2006: 52).

Se trató, así, para Althusser, de un recurso político a la teoría, de un rodeo político a través de la teoría. La siguiente cita de Rancière ilustra este punto, ese anudamiento particular que este momento de la producción althusseriana se estableció entre teoría y política:

La empresa teórica y política de Althusser [...] descansaba sobre una apuesta: era posible producir una transformación *política* en el PC mediante un trabajo teórico de restauración del pensamiento de Marx. No había salida política fuera del Partido [...] tampoco había salida en el aggiornamento liberal que proclamaba el ejemplo del PC Italiano [...] Había un solo camino para que la liquidación del stalinismo no fuera eclecticismo en teoría y revisionismo en la práctica: la restauración de la teoría de Marx, o sea, de la base científica de discusión de los nuevos problemas políticos. (Rancière, 1975: 77)

O en términos de Elliot:

El peligro real era político. Pero su sitio para Althusser era teórico: ¿era el marxismo un humanismo? En la coyuntura teórica de la intervención de Althusser, la mayoría de las respuestas a esta cuestión fueron afirmativas. Una cuestión aparentemente marxológica estaba lejos de ser trivial en sus implicaciones prácticas. Era precisamente el contenido político y los efectos de esta posición teórica dentro del movimiento comunista lo que determinó la implacable oposición de Althusser a ella. Al combatirla teóricamente, Althusser estaba contribuyendo a una causa política.” (Elliot, 2006: 23).

De este modo, todo el anti-humanismo de Althusser constituyó una intervención determinada en el marco de una coyuntura teórica dada –el debate entre fenomenología y estructuralismo– en la medida en que en esa polémica resonaba, al mismo tiempo, una disputa política determinada en relación con la línea del PC. Esto es, sobre el fondo de esta disputa, es que Althusser se sirve del anti-humanismo estructuralista en su ataque contra el sujeto constituyente de la fenomenología para demarcar al marxismo de la deformación humanista –y revisionista– de la teoría marxista. Aquello que luego Althusser describirá en los términos de un “coqueteo” con la terminología

estructuralista, parece haber sido un poco más que eso: al menos una alianza teórica táctica en el marco de una disputa política al interior del movimiento comunista. Realizando esta doble inscripción, por un lado en el terreno de la teoría y la política marxistas, y por otro lado en la escena del pensamiento francés de ese momento, Althusser se apoya en el estructuralismo para combatir el humanismo marxista, al mismo tiempo que se apoya en Marx para combatir la fenomenología francesa.

En 1975, Althusser escribe un artículo para la revista *L'humanité* titulado “Les communistes et la philosophie” en el que deja claro el carácter político de su intervención, su pretensión de oponer a la desestalinización humanista de la URSS, en la que se advertía el riesgo de una capitulación del comunismo, una desestalinización de izquierda que garantice la continuidad del proyecto revolucionario:

Nunca habría podido escribir nada si no fuera por el Vigésimo Congreso y la crítica de Khrushchev del estalinismo y la subsecuente liberalización. Ahora bien, nunca habría escrito estos libros si no hubiera visto este asunto como una desestalinización estropeada, una desestalinización de derecha que en lugar de análisis nos ofrecía sólo encantamientos; que en lugar de conceptos marxistas sólo tenía disponible la pobreza de la ideología burguesa. Mi blanco entonces era claro: esas arengas humanistas, esas flojas disertaciones sobre la libertad, el trabajo o la alienación que fueron los efectos de todo esto entre los intelectuales del Partido francés. Y mi objetivo era igualmente claro: dar inicio a la primera crítica de izquierda al estalinismo, una crítica que haría posible reflexionar no sólo sobre Khrushchev y Stalin sino también sobre Praga y Lin Piao: que por sobre todas las cosas ayudaría a poner de nuevo alguna sustancia al proyecto revolucionario aquí en Occidente. (Elliot, 2006: 1)

### **Anti-humanismo**

Habiendo realizado esta restitución de la escena política en la que la intervención se inscribe, detengámonos ahora en la lectura de “Marxismo y humanismo” y advirtamos, en el elemento de la teoría, como se traza allí el rechazo althusseriano del humanismo. Decíamos que esta disputa se presentaba en la propia arena del pensamiento de Marx. Así, uno de los primeros movimientos de la estrategia althusseriana fue operar un corte en el seno del recorrido teórico de Marx. En este sentido, siguiendo a Althusser, habría en la producción teórica de Marx dos grandes momentos: un primer momento humanista, conformado por dos etapas, una correspondiente a un cierto humanismo “racionalista” y otra a una forma de humanismo “comunitario”, y un segundo momento en el que Marx inauguraría una *problemática* completamente nueva, el surgimiento de una nueva ciencia, la ciencia de la historia o



materialismo histórico, a la que le corresponde una nueva filosofía, el materialismo dialéctico.<sup>15</sup> Detengámonos un momento en el primer momento humanista de Marx.

Como dijimos, Althusser encuentra allí dos etapas:

*La primera etapa* está dominada por un humanismo racionalista liberal, más cercano a Kant y a Fichte que a Hegel [...] La historia sólo es comprensible a través de la esencia del hombre, que es libertad y razón. *Libertad*: es la esencia del hombre como el peso es la esencia de los cuerpos. El hombre está llamado a la libertad, constituye su ser mismo. Aunque la rechace o la niegue, permanece en ella para siempre [...] *Razón*: el hombre no es libertad sino al ser razón. La libertad humana no es ni el capricho ni el determinismo del interés, sino como lo querían Kant y Fichte, autonomía, obediencia a la ley interior de la razón (PM: 184-185)

Con respecto al humanismo comunitario del segundo momento, Althusser dice:

*La segunda etapa (42-45)* está dominada por una nueva forma de humanismo: el humanismo “comunitario” de Feuerbach [...] El hombre sólo es, entonces, libertad y razón, porque primero es “*Gemeinwesen*”, “ser comunitario”, un ser que no se realiza teóricamente (ciencia) ni prácticamente (política), sino dentro de las relaciones humanas universales, tanto con los hombres como con sus objetos (la naturaleza exterior “humanizada” por el trabajo). Aquí, una vez más, la esencia del hombre funda la historia y la política [...] La historia es la enajenación y la producción de la razón en la sinrazón, del hombre verdadero en el hombre enajenado. En los productos de su trabajo (mercancías, Estado, religión), el hombre realiza sin saberlo su esencia de 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. (PM: 185-187)

Advertimos las diferencias entre una y otra forma de humanismo. En el primer caso, la esencia del hombre reside en su condición de “hombre libre” en tanto ser racional, perteneciente al reino de la libertad, sustraído así, siguiendo un esquema kantiano, de la necesidad que domina el mundo natural. La autonomía es el lugar de ese

---

<sup>15</sup> La terminología de esta distinción no es original: propuesta por Engels atravesó hasta Althusser toda la historia de la teoría marxista. La reformulación althusseriana de la distinción, y el hecho de plantearla en términos de una doble ruptura que se produce en la trayectoria teórica de Marx, en cambio, obedece a su apuesta política por la reivindicación de la diferencia entre ciencia e ideología sobre la que más adelante avanzaremos. En este sentido, en el mismo momento en el que funda una nueva ciencia, el materialismo histórico, ciencia que se define por la producción de un conocimiento objetivo de la historia, Althusser produce una nueva filosofía, el materialismo dialéctico, filosofía científica ella también, y en este sentido opuesta a todas las filosofías ideológicas que la precedieron, “teoría de los modos de producción teórica”, capaz de dar cuenta de la diferencia entre ciencia e ideología, de la ruptura que implica la novedad de la ciencia en el lugar donde hasta entonces sólo se pronunciaban discursos ideológicos. Esta última sin embargo no habría sido desarrollada en su forma teórica por Marx sino que yacería en acto, en estado práctico, en la elaboración científica de Marx, al mismo tiempo que en la práctica política de referentes del movimiento comunista como Lenin y Mao. Es en el marco de la tarea de darle un estatuto y una forma teóricas a esa filosofía que se encontraría activa en estado práctico en el texto de Marx (y en la práctica política leninista o maoísta) que se inscribe la intervención teórica de Althusser concentrada en *La revolución teórica de Marx y Para leer El Capital*. “Plantear y resolver nuestro problema teórico consiste, por lo tanto, finalmente, en enunciar teóricamente la ‘solución’ que existe en estado práctico” (PM: 134)

encuentro entre libertad y razón en virtud del cual el hombre se constituye como tal, aún a pesar de que no asuma su condición. Tal asunción es en todo caso la realización de esa esencia que desde siempre le pertenece. Y la realización de esta esencia se viabiliza a través de una determinada acción política dirigida al Estado. Un Estado que garantice la libertad de pensamiento, de prensa, de expresión, etc. es la suma realización de la esencia humana. La acción política que se sigue de un humanismo de este tipo es netamente liberal.

El segundo momento, fuertemente marcado por la antropología feuerbachiana (hegelianismo invertido, pero hegelianismo al fin, dirá Althusser), constituye una forma superior de humanismo. La esencia del hombre ya no corresponde a la libertad y la razón humana sino que radica en su “ser comunitario”, como dice Althusser citando a Feuerbach y al joven Marx. La explotación consiste en la separación del hombre respecto de sí mismo, esto es, su enajenación, su alienación. El hombre es desapropiado de sí bajo la apropiación capitalista de los productos de su trabajo, desapropiado de sí bajo la universalidad abstracta del Estado, desapropiado de sí bajo la proyección de sus potencialidades en la imagen de un Dios. La historia es, así, el desenvolvimiento de la negación de la Esencia del Hombre. Toda la acción política se ubica, entonces, en una problemática de la alienación y en una dinámica de la desalienación:

Esta nueva teoría del hombre da origen a un nuevo tipo de acción política: la política de una reapropiación práctica por el hombre de su esencia. Ya que el Estado, como la religión, son sin duda el hombre, pero el hombre desposeído; el hombre está dividido entre el ciudadano (Estado) y el hombre civil, dos abstracciones. En el cielo del Estado, el de los “derechos del ciudadano”, el hombre vive imaginariamente la comunidad humana de la que está privado en la tierra de los “derechos del hombre”. También la revolución no será ya sólo *política* (reforma liberal racional del Estado), sino “*humana*” (‘comunista’), para restituir al hombre su naturaleza enajenada en la forma fantástica del dinero, del poder y de los dioses [...] (PM: 187)

A pesar de las diferencias, en ambos casos la teoría de la historia encuentra su principio explicativo en el recurso a una esencia del ser humano. Ahora bien, a estas formas de humanismos, se opone un anti-humanismo teórico que se produce a partir de una “ruptura epistemológica” en la producción teórica de Marx, dando lugar, como decíamos anteriormente, a una nueva ciencia de la historia —el materialismo histórico— a la vez que a una nueva filosofía que le corresponde —el materialismo dialéctico—. <sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> No nos interesa aquí en esta tesis evaluar filológicamente la correspondencia entre la lectura que Althusser hace de Marx y el pensamiento mismo de Marx. La primera no nos importa en función de su relación con el texto de Marx, sino sólo en la medida en que allí se ponen en juego las posiciones teóricas de Althusser.

Antes de examinar qué implica este desplazamiento en relación con el concepto de “hombre”, es preciso detenerse momentáneamente aquí para dilucidar dos conceptos centrales de esta intervención althusseriana sobre la obra de Marx: el de “problemática” y el de “ruptura epistemológica”.

En el Prefacio de *La revolución teórica de Marx*, Althusser explicita:

Con esta finalidad, creí poder utilizar el concepto de *problemática* de Jacques Maritain para designar la unidad específica de una formación teórica y en consecuencia el lugar de la asignación de esta diferencia específica, y el concepto de ‘ruptura epistemológica’ [*coupure epistemologique*] de Bachelard para pensar la mutación de la problemática teórica contemporánea a la fundación de una disciplina científica. (PM: 25)

Profundizando en esta dirección, en “Sobre el joven Marx”, Althusser introduce el concepto de problemática con el argumento de que “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” (PM: 53). Y en una nota al pie agrega otra consideración fundamental: “Lo que distingue, en efecto, el concepto de *problemática* [...] es que pone en evidencia, en el interior de un pensamiento, el sistema de referencia interno objetivo de sus propios temas: el sistema de preguntas que ordena las respuestas dadas por esta ideología” (PM: 53-54). El concepto de problemática, designa así, digamos, el campo objetivo de las preguntas posibles en el que un determinado pensamiento se ubica en relación con su objeto. Constituye así una matriz estructurada que direcciona el planteamiento de los problemas de un modo determinado, habilitando determinadas respuestas y excluyendo otras. En el sentido hasta aquí explicitado, Althusser recurre, en el Prefacio a *Para leer El Capital*, a una metáfora significativa: la problemática es el “terreno” y el “horizonte” sobre el cuál se plantean los problemas. En otros términos, también althusserianos, “problemática” es el concepto que designa aquello que estructura el campo de lo visible: “*Es visible todo* objeto o problema que está situado sobre el terreno y en el horizonte, es decir, en el campo estructurado definido por la problemática teórica de una disciplina teórica dada” (LC: 30).

El concepto de ruptura epistemológica<sup>17</sup> es, por su parte, el encargado, en este sentido, de dar cuenta del cambio de problemática que se produce en un campo teórico determinado y que responde, en definitiva, al surgimiento del conocimiento científico

---

<sup>17</sup> Más adelante nos detendremos en un examen más profundo de este concepto.

sobre un determinado objeto en el lugar donde, antes, la ideología proporcionaba todas las respuestas. Sin embargo, aquí es preciso señalar aquello que Étienne Balibar advierte con mucha pertinencia en “L’objet d’Althusser”<sup>18</sup> a los fines de evitar cualquier identificación del concepto althusseriano de problemática con una concepción constructivista del conocimiento: “La ruptura no es simplemente el hecho de la discontinuidad o de la inconmensurabilidad entre las problemáticas, las formaciones discursivas, que serían definibles en sí mismas, cada una por su cuenta. A la inversa: el conocimiento, al igual que en Bachelard y sobre todo en Canguilhem, se identifica con el proceso de destrucción de las evidencias o abstracciones primeras” (Balibar, 1993: 90).<sup>19</sup> En este sentido, la ruptura epistemológica es en Althusser, siempre, el corte irreductible que se establece entre ciencia e ideología, el atravesamiento de la frontera que separa a la ciencia de la ideología. En el contexto de producción de *La revolución teórica de Marx* esta ruptura afecta tanto al ámbito de la ciencia propiamente dicha, como a la filosofía. La revolución de Marx no fue sólo la inauguración de un “continente” nuevo para la ciencia, el materialismo histórico, la ciencia marxista de la historia, sino también el lugar del nacimiento de una filosofía científica, el materialismo dialéctico. Si bien Althusser se irá alejando de una definición de la filosofía pensada a partir del modelo de la ruptura epistemológica, no dejará de insistir sobre el hecho de que hay efectivamente en Marx una discontinuidad irreversible que separa la elaboración marcadamente ideológica, influida por la problemática feuerbachiana-hegeliana, de la inauguración de la ciencia de la historia, el materialismo histórico.<sup>20</sup>

En este marco debe entenderse la oposición althusseriana frente al humanismo: en los términos de una demarcación que envía al humanismo del lado de la ideología, y descubre, en el lado de la ciencia, un anti-humanismo teórico radical, esto es, “una teoría de la historia y de la política fundada en conceptos radicalmente nuevos: los conceptos de formación social, fuerzas productivas, relaciones de producción, superestructura, ideologías, determinación en última instancia por la economía, determinación específica de otros niveles” (PM: 188). Entre humanismo y anti-humanismo hay un corte epistemológico irreductible. Podemos empezar a ver qué

---

<sup>18</sup> Se trata de un texto muy agudo en su análisis de la categoría de ruptura en Althusser, que se plantea, incluso, la posibilidad de leer toda la obra de Althusser a la luz del concepto en cuestión.

<sup>19</sup> Aquí, además de Gaston Bachelard, también es importante la lectura althusseriana de Spinoza y los tres géneros de conocimiento, sobre lo que volveremos más adelante.

<sup>20</sup> “Algo irreversible comienza en 1845: la ‘ruptura epistemológica’ es un punto de *no retorno*. Comienza algo que no tendrá fin. Una ‘ruptura continua’, he escrito [...]” (RJL: 57). “[...] a partir de *La ideología alemana* surge algo semejante a un acontecimiento sin precedentes y que *no tendrá retorno*” (EA: 14)

consecuencias tiene esta operación sobre el concepto de “hombre” que constituye el centro de todo humanismo: un abandono, que más que abandono es un desplazamiento, un pasaje del hombre a las relaciones sociales. Dice Althusser:

[...] descubrimos que el conocimiento de los hombres concretos (reales), es decir, el conocimiento del conjunto de las relaciones sociales, no es posible más que a condición de prescindir completamente de los *servicios teóricos* del concepto de hombre [...] Este concepto aparece, en efecto, inutilizable desde el punto de vista científico, no porque sea abstracto, sino porque no es científico. Para pensar la realidad de la sociedad, del conjunto de las relaciones sociales, debemos efectuar un *desplazamiento* radical, no sólo un desplazamiento del lugar (de lo abstracto a lo concreto), sino también un desplazamiento conceptual (cambiamos de conceptos de base). Los conceptos a través de los cuales Marx piensa la realidad, señalada por el humanismo real, no hacen intervenir ni una sola vez, como conceptos *teóricos*, los conceptos del hombre o del humanismo: sí otros conceptos, absolutamente nuevos, los conceptos de modo de producción, fuerzas de producción, relaciones de producción, superestructura, ideología, etc. He aquí la paradoja: el concepto práctico [aquí Althusser se refiere al concepto de “hombre real, concreto”] que nos indicaba el lugar del desplazamiento ha sido consumido en el desplazamiento mismo; el concepto que nos indicaba el lugar de la investigación está, de ahora en adelante, ausente de la investigación misma. (PM: 202-203)

Donde la ideología dice “hombre”, la ciencia afirma “relaciones sociales” y todo ese repertorio conceptual que releva Althusser: “modo de producción”, “relaciones de producción”, “superestructura”, etc.

Ahora bien, es preciso entender qué significa que el humanismo sea una ideología. Por un lado, significa que *no es ciencia* y que constituye un des-conocimiento del objeto real. Pero por otro lado, el concepto althusseriano de ideología no se define sólo en relación a la ciencia sino también, y en gran medida, en relación con la base material de una formación social dada. Esto es: la ideología debe entenderse también en relación con la articulación que compone junto con todas las instancias del “todo social”. En el segundo capítulo, al concentrarnos en la conceptualización althusseriana de la ideología, volveremos sobre este punto, pero digamos, por el momento, lo siguiente.

En “Marxismo y humanismo”, Althusser, advirtiendo que se trata de una “definición esquemática”, concibe a la ideología en los siguientes términos: “una ideología es un sistema (que posee su lógica y su rigor propios) de representaciones (imágenes, mitos, ideas o conceptos según los casos), dotados de una existencia y un papel históricos en el seno de una sociedad dada” (PM: 191). En este sentido, “podemos decir que la ideología como sistema de representaciones se distingue de la ciencia en que la función práctico-social es más importante que la función teórica (o de conocimiento)” (PM: 192). A partir de esta caracterización, podemos decir que toda

ideología se define por una forma (sistema), un contenido (representaciones), y una función (práctico-social).

En tanto sistema, la ideología posee una lógica y un rigor propios. Ya no consiste, como en la lectura más tradicional que se desprendió de *La ideología alemana*,<sup>21</sup> en un velo que no detenta ningún grado de realidad y que encuentra toda su verdad en la infraestructura económica, la base material de una sociedad a la que debe ser necesariamente remitida, y frente a la cual debe ser, como toda ilusión frente a lo real, disuelta, disipada. Por el contrario, la ideología tiene, desde la perspectiva althusseriana, una cierta autonomía relativa: está gobernada no desde un exterior real, –aunque sí mantiene con su exterior una relación constitutiva– sino que posee una legalidad interna. Esto lleva al siguiente corolario: la ideología es *tan real* como el ámbito económico de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción.

En cuanto a su contenido, la ideología es un sistema “de representaciones”. ¿Qué son esas representaciones? Imágenes, mitos, ideas o conceptos, dice Althusser, expresando una cierta progresión y complejización en la serie, como yendo de lo más rudimentario a lo más elaborado. Al margen de las resonancias idealistas que el término “representaciones” implica, Althusser no lo incluye sino al precio de descentrarlo respecto de una idea de conciencia: la ideología, y aquí es donde ingresa con fuerza la discusión con el humanismo, es a fin de cuentas, “profundamente *inconsciente* [...] es un sistema de representaciones, pero estas representaciones, la mayor parte del tiempo, 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’” (PM: 193). Más adelante, al examinar *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* podremos entender mejor esta relación particular entre conciencia e inconsciente que implica el funcionamiento de la ideología. Sin embargo, aquí se ofrecen algunos elementos que nos orientan en ese sentido que luego serán retomados y reelaborados por el autor.

Althusser se refiere a la conciencia en los siguientes términos: “[...] esa nueva forma de inconsciencia específica que se llama ‘conciencia’” (PM: 193). Y al mismo tiempo nos dice que “los hombres ‘viven’ su ideología”, que la ideología “es su mundo

---

<sup>21</sup> “Hasta ahora los hombres se han formado siempre ideas falsas acerca de sí mismos, acerca de lo que son o deberían de ser. Han ajustado sus relaciones a sus ideas acerca de Dios, del hombre normal, etc. Los frutos de su cabeza han acabado por imponerse a su cabeza. Ellos, los creadores, se han rendido ante sus criaturas. Liberémoslos de los fantasmas cerebrales, de las ideas, de los dogmas, de los seres imaginarios bajo cuyo yugo degeneran” (Marx, 1974: 11).

mismo”, que es “la relación ‘vivida’ de los hombres con el mundo”. No podemos dejar de notar en estos pasajes el rechazo de la problemática fenomenológica que dotaba a la conciencia y la experiencia vivida de los hombres de una relevancia filosófica fundamental al constituirlos en punto de partida de su elaboración teórica. Lejos de ser un punto de partida, la experiencia vivida es, para Althusser, un punto de llegada, un efecto ideológico. En este sentido, para decirlo en los mismos términos que Althusser ya introduce acá, quizá pensando tanto en Spinoza como en Lacan, aunque sin explicitarlo: la ideología es la mediación necesaria –simbólica– que hay entre lo imaginario y lo real:<sup>22</sup> “En la ideología, la relación real está inevitablemente investida en la relación imaginaria” (PM: 194). De esta manera, mientras conciben, o simplemente viven, su experiencia como una relación directa con el mundo, los hombres, en realidad, viven en la ideología, “como el cartesiano ‘veía’ o no veía (si no la fijaba) la luna a doscientos pasos: *en absoluto como una forma de conciencia, sino como un objeto de su ‘mundo’ mismo*” (PM: 193), a condición de al mismo tiempo ocultarse como tal. En términos de conciencia e inconsciente debemos entender esta idea en el siguiente sentido: la conciencia es esa construcción imaginaria derivada de una cierta inconsciencia lógicamente anterior, la inconsciencia de la ideología como tal (no somos conscientes de la música que vivimos bailando). Detrás de la experiencia vivida, consciente, se esconde la ideología, inconsciente: “esta relación [...] no aparece como ‘consciente’ sino a condición de ser *inconsciente*” (PM: 193). Mediante este desplazamiento, Althusser afirma así el primado del inconsciente sobre la conciencia, de la ideología sobre la experiencia. Se observa la oposición irreductible frente al humanismo fenomenológico: la experiencia y el sujeto no son constituyentes de sentido; lejos, de eso, son constituidos, en todo caso, por un entramado simbólico que los excede, antecede, y opera a sus espaldas: la ideología.

Aquí, a su vez, encontramos el tercer elemento de la definición provisoria de ideología que da Althusser, el de su “función”. Proveyendo a los hombres de una determinada manera de relacionarse con el mundo, “la ideología es, en su principio, *activa*, y refuerza o modifica las relaciones de los hombres con sus condiciones de existencia, en esa misma relación imaginaria” (PM: 194). Llamativamente, mientras que

---

<sup>22</sup> Si bien no examinaremos en profundidad las relaciones conceptuales entre Althusser y Lacan, así como entre Althusser y Spinoza, más adelante, al abordar la concepción althusseriana de la ideología en “Tres notas sobre la teoría de los discursos” e *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, donde el autor establece un diálogo explícito con el psicoanálisis, tendremos oportunidad de plantear algunas precisiones al respecto.

en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, como más adelante veremos, la ideología parece estar definida casi exclusivamente a partir de su función reproductiva, aquí Althusser dice que la ideología “refuerza o modifica<sup>23</sup> las relaciones de los hombres con sus condiciones de existencia” (PM: 194). Es claro, de todos modos, que la ideología, siguiendo a Althusser, sirve a la dominación de clase; pero lo hace de una manera particular. En este sentido, el famoso dictum marxista, “la ideología dominante es la ideología de la clase dominante” no debe leerse como si la clase dominante hiciera un uso instrumental de la ideología a los fines de dominar a la clase explotada. Entenderlo en estos términos, implicaría pensar que entre ideología y clase dominante hay una relación de exterioridad; que todo lo dicho anteriormente al respecto de la constitución ideológica de la experiencia sólo vale en relación con las clases dominadas. Para Althusser, la experiencia de la clase dominante, su relación con el mundo, también está investida por la presencia sutil, inadvertida, de la ideología. Dice: “Cuando se habla de la función de clase de una ideología es necesario comprender que la ideología dominante es la ideología de la clase dominante, y que le sirve no sólo para dominar a la clase explotada, sino también *para constituirse en la clase dominante* misma, haciéndole aceptar como real y justificada su relación vivida con el mundo” (PM: 195). Y agrega: “la ideología [...] es indispensable a toda sociedad para formar a los hombres, transformarlos y ponerlos en estado de responder a las exigencias de sus condiciones de existencia” (PM: 195). No hay sociedad sin ideología. No se trata, como decíamos, de una ilusión que se puede simplemente disipar para abrirle paso a las condiciones materiales de existencia en su desnudez; tampoco de un engaño, una mentira, que las clases dominantes impondrían a las dominadas; mucho menos de la alienación en la que, producto de este engaño, viven las clases dominadas, la pérdida de una humanidad que se debería recuperar. Es, en cambio, una instancia constitutiva del todo social: “La ideología, no es, por lo tanto, una aberración o una excrecencia contingente de la Historia: constituye una estructura esencial en la vida histórica de las sociedades” (PM: 193). Ya se vislumbra aquí algo que se irá planteando con toda claridad a lo largo del presente trabajo: la ideología es aquello que permite pasar de los lugares y las funciones que prescribe la estructura de lo social a su efectiva ocupación; aquello que permite asegurar esta ocupación subjetiva. En otros términos, es el mecanismo de sujeción que

---

<sup>23</sup> La cursiva es nuestra.



permite dar cuenta de la implicación subjetiva necesaria para la reproducción de lo social.

Todo este desarrollo permite entender el doble desplazamiento que Althusser efectúa sobre el humanismo en este texto: por un lado, lo envía del lado pre-científico de la ideología, por otro lado, el humanismo no es simplemente una ideología entre otras, superada por la ciencia, sino que constituye el efecto propio y necesario de la ideología. Digamos de otra manera: no se trata sólo de que el humanismo es ideológico, sino aún más, de que la ideología es necesariamente humanista en el sentido en que en el apartado anterior dábamos cuenta del humanismo de la fenomenología, en la medida en que afirma el carácter irreductible de la mediación subjetiva en la constitución del mundo y el sentido, mientras que el anti-humanismo althusseriano consiste en la afirmación de remitir esa mediación a una determinación ideológico-estructural.<sup>24</sup>

Por otra parte, sin embargo, de este desplazamiento del *humanismo* de un lugar teórica y filosóficamente relevante, no se sigue necesariamente, si hacemos caso a la letra del texto de Althusser, un abandono en el terreno práctico-político. Althusser advierte contra los riesgos de hacer del hombre el fundamento último de una teoría de lo social, pero plantea que:

el *anti-humanismo* teórico de Marx no suprime, por lo tanto, de ninguna manera, la *existencia* histórica del humanismo [...] Más aun, el anti-humanismo teórico de Marx reconoce la necesidad del humanismo como ideología, poniéndola en relación con sus condiciones de existencia, una necesidad del humanismo como *ideología*, una necesidad bajo condiciones [...] Una política marxista (eventual) de la ideología humanista, es decir, una actitud política frente al humanismo –política que puede ser de rechazo, de crítica, de empleo, de apoyo, de desarrollo, de renovación humanista de las formas actuales de la ideología en el dominio ético-político–, sólo es posible bajo la condición absoluta de estar fundada en la filosofía marxista cuyo supuesto previo es el *anti-humanismo* teórico. (PM: 191).

En determinadas condiciones, quizá sea necesario, en términos estratégicos, recurrir a una ideología humanista en la lucha político-ideológica de clases. Así se salvarían todas las consignas humanistas que se expresan en las luchas políticas que se libran más allá del espacio de la práctica teórica (“La economía está al servicio del hombre, no el hombre al servicio de la economía”, “Insurgente, su verdadero nombre es hombre”, entre otras, son algunas de las que resuenan en la coyuntura del Mayo Francés); luchas políticas que no por apelar a cierto humanismo están necesariamente

---

<sup>24</sup> En esta idea ya se anuncia la definición de sujeto como efecto de la ideología y la producción de este efecto como la operación fundamental del mecanismo de la ideología, que Althusser desarrollará en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*.

condenadas a una resolución desfavorable, sino que por el contrario, pueden encontrar en esta apelación una estrategia correcta a los fines de avanzar hacia buen puerto en el sentido de una instauración del socialismo. El humanismo político-ideológico, el humanismo práctico, puede convivir perfectamente, parece decir Althusser, con el antihumanismo teórico, pues, como aclarará casi diez años después de la publicación del texto en cuestión, en su *Respuesta a John Lewis*, “que ‘el hombre’ de John Lewis [esto es, el hombre del humanismo teórico] desaparezca no quiere decir que los hombres reales desaparezcan” (RJL: 37).<sup>25</sup>

Ahora bien, los términos utilizados por Althusser (“empleo”, “apoyo”, “desarrollo”) podrían hacer pensar en la reintroducción de una concepción instrumental de la ideología. Pareciera ser que la condición de posibilidad de la exterioridad que implica establecer este tipo de relación de exterioridad ese “supuesto previo del antihumanismo teórico” sobre el que debe estar fundado una estrategia política orientada al socialismo. Si bien la ideología es ineliminable en tanto instancia constitutiva de lo social, esto es, si bien nunca una sociedad podrá desprenderse de la ideología como si esta no fuera más que una capa residual y prescindible, de todos modos, la ciencia, la práctica científica, la producción de conocimiento científico, implica, para el Althusser de este primer período al menos, un corte irreductible frente a la ideología. Y si la política se funda sobre la teoría, como lo pretende la intervención althusseriana en esta coyuntura política, entonces es posible tener una política adecuada respecto del humanismo; política que puede ser tanto de rechazo como de empleo. En este punto, como podemos notar, reside el teoricismo althusseriano, característico de este momento de su producción.

Sin embargo, al margen de esta consideración, en lo dicho hasta aquí, podemos apreciar cómo, para decirlo en términos de Balibar, la destitución del sujeto que Althusser realiza, debe leerse en este primer momento en la clave de un desplazamiento

---

<sup>25</sup> En este punto se sitúa uno de los más importantes cuestionamientos que Rancière le hace a Althusser en su libro *La lección de Althusser*. Pone a Althusser en el siguiente aprieto: si su antihumanismo teórico pretende tener cierta eficacia sobre el campo de la política, entonces debe leerse en él una impugnación del humanismo práctico, del humanismo cuyas banderas levantan obreros y estudiantes en su lucha política cotidiana, en nombre del saber antihumanista de los científicos; si, por el contrario, exime a todo humanismo práctico, lo salva, lo permite, se desentiende de él en favor de una atención exclusiva sobre las formas de humanismo teórico, entonces estamos ante una filosofía que al mismo tiempo que se proclama “para la revolución”, o “lucha de clases en la teoría”, se revela como completamente superflua e ineficaz. Lo interesante de la crítica de Rancière en este punto es que, más allá del debate humanismo vs antihumanismo, plantea el problema de la relación entre filosofía y política. El tratamiento de este problema excede por mucho los propósitos de esta tesis. Sin embargo, no queríamos dejar de señalarlo.

respecto del humanismo fenomenológico del sujeto constituyente, fuente originaria del sentido que se cifra en su experiencia del mundo, que a su vez se representa en el territorio de la misma obra de Marx como una delimitación entre un humanismo ideológico, de un lado, y una ciencia marxista de la historia, del otro. De este modo, Althusser se separa del humanismo feuerbachiano que domina tanto los textos del “joven” Marx como de la revisión del estalinismo que en ese preciso momento estaban realizando los intelectuales oficiales de los Partidos Comunistas de Europa –empezando por el de la URSS–, echando mano de un marxismo humanizado al cual la fenomenología le venía muy bien. Este desplazamiento se cristaliza en la afirmación según la cual *el humanismo es ideológico*, sostenida sobre la diferencia entre ciencia e ideología y la cuestión del corte epistemológico. Pero al mismo tiempo, Althusser rechaza contundentemente la filosofía del sujeto que, en esta coyuntura teórica, reivindica la fenomenología y que, a la vez, constituye el lugar desde el cual se producen las relecturas revisionistas del joven Marx. Es el dictum fenomenológico del hombre como origen de sí mismo, como conciencia de su libertad, como experiencia originaria, el que domina la recuperación del humanismo marxista que se apoya sobre el problema de la alienación humana y de la *praxis* como lugar de reconciliación. El rechazo de esta filosofía del sujeto se condensa en la segunda sentencia que expresábamos más arriba: *la ideología -como tal- es humanista*. Lo que se rechaza es lo mismo: el sujeto como centro, origen y fundamento de la experiencia, y a partir de ahí, de la historia, la sociedad, la política. Toda la operación que aquí realiza Althusser es la de un descentramiento del sujeto.

En 1972, cerca de una década después de la escritura de “Marxismo y humanismo”, la revista teórica y política del Partido Comunista de Gran Bretaña, *Marxism Today*, publica un artículo llamado “El caso Althusser”, escrito por John Lewis, un teórico militante del Partido. Se trató de una embestida que se presentaba a sí misma como una crítica radical de lo planteado por Althusser en *La revolución teórica de Marx* y *Para leer El Capital* centrado, justamente, en el anti-humanismo althusseriano. Meses después, la misma revista publica un artículo escrito por Althusser titulado *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*. Para el momento de esta respuesta, ya había pasado mucha agua bajo el puente:

[...] la continuidad de la heroica y victoriosa resistencia del pueblo vietnamita contra el más poderoso imperialismo del mundo; la Revolución cultural proletaria en China (1966-69); la más poderosa huelga obrera de la historia mundial (diez millones de huelguistas

durante un mes) en mayo de 1968, huelga “precedida” y “doblada” por una profunda revuelta ideológica en los medios estudiantiles e intelectuales pequeñoburgueses de Francia; la ocupación de Checoslovaquia por los ejércitos de otros países del Pacto de Varsovia [...] (RJL: 14)

Estos acontecimientos políticos, a su vez, también habían tenido repercusiones en las propias posiciones teóricas de Althusser. Para este momento, Althusser ya había abandonado la concepción científicista de la filosofía que sostenía años atrás en los textos de *La revolución teórica de Marx*. Ahora, “la filosofía es, en última instancia, lucha de clases en la teoría” (RJL: 15). No nos detendremos en este momento en la dilucidación del sentido de esta afirmación y del quiebre que representa respecto de la definición de filosofía que Althusser da en *La revolución teórica de Marx* como *Teoría de la práctica teórica*. Lo que nos interesa es que este desplazamiento se produce sobre el fondo de una continuidad reafirmada por Althusser: su anti-humanismo. Si el artículo de John Lewis atacaba justamente ese punto, el texto de Althusser es una defensa y una reafirmación del anti-humanismo.

En el apartado final del texto, ante la cuestión por el *quién* de la historia, Althusser opone la afirmación “las masas hacen la historia” a la formulación de John Lewis según la cual “el hombre hace la historia”. Ahora bien –dice Althusser– “se me objetará: ¡las masas y las clases están sin embargo compuestas de *hombres* [...] ‘los hombres’ son, por lo tanto, si no *El Sujeto* de la historia, al menos *los* sujetos de la historia”. (RJL: 75). A lo que responde realizando el siguiente desplazamiento: no hay ni “Sujeto” ni “sujetos” *de* la historia; sólo hay sujetos *en* la historia. Para dilucidar esta cuestión, nos advierte, debemos distinguir dos problemas diferentes: un problema científico y un problema filosófico. El segundo refiere a la posibilidad de un “Sujeto” *de* la historia “como centro absoluto, como Origen radical, como Causa única”. El materialismo dialéctico, la filosofía marxista, dice Althusser, rechaza definitivamente este problema, lo considera un problema sin ningún sentido. “La filosofía marxista piensa en términos y bajo categorías completamente distintas: determinación en última instancia -que es algo muy distinto del Origen, la esencia o la Causa *unos-*, determinación por las Relaciones (*ídem*), contradicción, proceso, ‘puntos nodales’ (Lenin)” (RJL: 78). Este rechazo se expresa cabalmente en la fórmula althusseriana según la cual la historia es “un proceso sin Sujeto ni Fin(es)”. Con esta tesis, Althusser abre la historia a una contingencia constitutiva y se demarca de la teleología imputada al marxismo. El curso de la historia depende de las derivas impredecibles de la lucha de

clases, y no de la necesidad mecánica de la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción.

Por su parte, el primer problema, que es el que nos resulta de mayor relevancia en este punto, refiere a una cuestión diferente: la capacidad de agencia que tienen los hombres en la historia. En este sentido, dice Althusser, no hay duda de que los hombres son activos en la historia: esto es, son agentes de diferentes prácticas sociales. Sin embargo, y esto es clave,

[...] considerados como *agentes*, los individuos humanos no son sujetos “libres” y “constituyentes”, en el sentido filosófico de esos términos. Ellos actúan en y bajo las determinaciones de las *formas de existencia* histórica de las relaciones sociales de producción y reproducción [...] Estos agentes sólo pueden ser agentes *si son sujetos* [...] Todo individuo humano, es decir social, sólo puede ser agente de una práctica social si reviste la forma sujeto. La “forma-sujeto” es en efecto la forma de existencia histórica de todo individuo, agente de prácticas sociales [...] Los individuos agentes actúan por lo tanto siempre en la forma de sujetos, en tanto sujetos. Pero que ellos sean necesariamente sujetos, no hace a los agentes de las prácticas sociales-históricas *el* ni *los* sujeto(s) de la historia (en el sentido *filosófico* del término: *sujeto de*). Los agentes-sujetos sólo son activos *en* la historia bajo la determinación de las relaciones de producción y reproducción, y en sus formas. (RJL: 76-77)

El pasaje, claro y conciso, se explica por sí mismo. Los individuos actúan en la historia pero sólo en la medida en que son *sujetos*, esto es, en la medida en que están determinados por las relaciones sociales de producción y reproducción que los atraviesan, que los definen, que los constituyen, sólo en la medida en que están *sujetados* a una forma de existencia histórica determinada por el todo social. Si ser *sujeto de* la historia significa, por lo que vimos, ser origen, centro, fundamento de la historia, ser *sujeto en* la historia, sólo por ese ligero cambio de proposición, significa su exacto opuesto: actuar bajo la determinación de las relaciones sociales, estar constituido –lejos de ser constituyente– por las relaciones sociales, tener el centro, el origen y el fundamento, siempre afuera. De vuelta el desplazamiento, el descentramiento: para dar cuenta de la actividad humana debemos movernos del punto de vista del “hombre” al punto de vista de las relaciones sociales que componen el todo social. Así, cuando actuamos no somos sino actuados por fuerzas que operan a nuestras espaldas. <Los hombres hacen su propia historia>, sí, “pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado” (Marx, 2014: 103). Althusser restituye esa parte de la cita de Marx y la entiende en un sentido preciso: las circunstancias en la que los hombres se encuentran están dadas por la

crystalización singular de una correlación de fuerzas determinada –la estructura del todo social– mientras que la práctica de los hombres, el modo en que se la representan, no es sino una resultante de ese entramado de relaciones sociales en pugna.

Frente al sujeto como punto ideológico sobre el que se apoya toda filosofía humanista, la ciencia de la historia afirma la preeminencia de las relaciones sociales. La ruptura científica del materialismo histórico con la ideología humanista consiste en ese desplazamiento hacia las relaciones sociales que traslada al sujeto del lugar del origen al lugar del efecto. O del centro hacia los márgenes, del interior al exterior. Expulsión del sujeto hacia su afuera constitutivo: la exteriorización del adentro subjetivo.

En *Para leer El Capital*, publicado el mismo año que *La revolución teórica de Marx*, Althusser consuma este desplazamiento. Es allí en ese texto, impregnado de una evidente influencia estructuralista en los términos y la matriz analítica, donde la cuestión aparece por primera vez en términos de “sujeto”, y ya no sólo en términos de “hombre”, “ser humano”, o “individuo”.

La estructura de las relaciones de producción determina lugares y funciones que son ocupados y asumidos por agentes de la producción, que no son jamás sino los ocupantes de estos lugares, en la medida en que son los “portadores” (Träger) de estas funciones. Los verdaderos “sujetos” (en el sentido de sujetos constituyentes del proceso) no son, por tanto, estos ocupantes ni sus funcionarios, no son, contrariamente a todas las apariencias, a las “evidencias” de lo “dado” de la antropología ingenua, los “individuos concretos”, los “hombres reales”, sino la definición y la distribución de estos lugares y de estas funciones. Los verdaderos “sujetos” son estos definidores y esos distribuidores: las relaciones de producción (y las relaciones sociales políticas e ideológicas). Pero como son “relaciones”, no se deberían pensar en la categoría de sujeto. (LC: 194)

El movimiento que realiza Althusser sobre la categoría de sujeto en este fragmento es doble: por un lado desplaza al sujeto de “los individuos concretos”, “los hombres reales”, y lo reconduce a las relaciones sociales, y por otro lado, una vez reconducido a ese lugar lo destituye definitivamente. El sujeto no está allí donde se lo busca, esto es, en los individuos concretos/hombres reales, sino allí donde ya no puede ser concebido como “sujeto”, esto es, en las relaciones sociales.

Ahora bien, desplegando lo contenido en este párrafo a los fines de descubrir las concepciones de “sujeto” que están implicadas en esta operación de desplazamiento/rechazo, podemos ver que Althusser supone en principio, la siguiente concepción: sujeto es la instancia constituyente del proceso. Frente a ello, Althusser impugna la utilización del término “sujeto”, entendido de este modo, para referirse a los individuos concretos: ellos no son, de ninguna manera, constituyentes de la estructura

de lo social. Lejos de eso, Althusser cambia los términos de lugar de modo tal que los individuos aparecen, en todo caso, como constituidos por los lugares que ocupan y las funciones que “soportan”. A ello alude la expresión “*träger*”: a los individuos como soportes, pero no en el sentido de fundamento sino de portadores de una carga que cae sobre ellos, esto es, una función y un lugar que se le asignan. Y en este sentido, el “sujeto”, en tanto instancia constituyente de la estructura social, está dado por las relaciones que definen y distribuyen esos lugares y funciones. Sucede, sin embargo, que tales “relaciones” no pueden definirse bajo la categoría de “sujeto” y en esta imposibilidad parece estar involucrada otra definición de sujeto que responde a una concepción clásica de cuño cartesiano: el sujeto como *subjectum*, como sustancia, lo que es en sí mismo independiente de toda relación. Queda claro entonces por qué las relaciones que constituyen el proceso y la estructura de lo social no pueden pensarse bajo la categoría de “sujeto”.

En resumen: en primer lugar, por un lado, Althusser desplaza el “sujeto”, en tanto instancia constituyente, desde los individuos concretos, los hombres reales, hacia las relaciones sociales, las cuales no se reducen a meras relaciones entre hombres sino que implican determinadas condiciones materiales, estructurales, que los exceden; y en segundo lugar, por otro lado, Althusser rechaza la categoría de “sujeto”, en tanto sustancia, para dar cuenta de esas relaciones. Tal es la operación de desplazamiento/rechazo que Althusser lleva a cabo en este breve fragmento de *Para leer El Capital* y tales son los modos de entender al “sujeto” que están implicados en ella. En cualquier caso, los individuos concretos no pueden ser pensados bajo la categoría de “sujeto”, ya que ésta significa o bien “instancia constituyente” o bien “sustancia”, y ninguno de estos dos significados les corresponde. Sin embargo, podríamos afirmar que al tiempo que se desplaza/rechaza la categoría de “sujeto” en los dos sentidos mencionados, ésta se redefine en otros términos. Así, si podemos conservar el término es, en todo caso, para designar eso a lo que Althusser se refiere como ocupante o portador de lugares y funciones.

### **Práctica teórica: producción y transformación**

Una vez planteadas las cosas en estos términos, luego de haber visto cómo se modula la pregunta por el sujeto en el marco del anti-humanismo althusseriano, podemos preguntarnos: ¿cómo aparece tematizada allí, en estas coordenadas, la

dimensión de la transformación? Para empezar a responder a esta pregunta será necesario que exponamos algunos puntos planteados en “Sobre la dialéctica materialista”. Si hay algún lugar teórico, en este momento de la producción althusseriana, donde se plantee la cuestión de transformación, ese lugar es la conceptualización en torno a la “práctica” que allí despliega Althusser, y más precisamente, a la transformación que supone la “práctica teórica” en su relación con la “práctica política”, en tanto la primera aparece pensada como el proceso de conocimiento a través del cual la ciencia produce un corte con respecto al dominio de la ideología. Comencemos dilucidando esta conceptualización.

Es preciso señalar que el texto en cuestión interviene en el intento de circunscribir con precisión la ruptura entre la dialéctica hegeliana y la dialéctica marxista, de mostrar la discontinuidad entre una y otra, oponiéndose así a la tesis de la inversión que, apoyándose en la expresión del mismo Marx según la cual de lo que se trataría es de “poner la dialéctica sobre sus pies”,<sup>26</sup> fundaba una continuidad formal entre Hegel y Marx sobre la cual se montaba una mera diferencia de contenido. En otros términos: Althusser plantea que si Marx produjo una ruptura científica con la fundación del materialismo histórico, abriendo así la posibilidad para la ciencia de un conocimiento objetivo de la historia, al mismo tiempo produjo una ruptura filosófica, una nueva filosofía, ella misma científica, esto es, constituida como tal en virtud de una relación de conocimiento con su objeto, y radicalmente diferente, a este respecto, de las anteriores filosofías ideológicas. Tal filosofía, definida bajo el término de materialismo dialéctico, sería la encargada de dar cuenta de la diferencia epistemológica entre ciencia e ideología, del proceso de la práctica teórica en virtud del cual está diferencia se produce, y de la lógica que rige la relación entre la práctica teórica en su articulación con el resto de las prácticas que constituyen lo social:

Hemos leído *El Capital* como filósofos, planteándole [...] la cuestión de su *relación con su objeto*, por lo tanto, simultáneamente, la cuestión de la especificidad de su *objeto*, y la cuestión de la especificidad de su *relación* con este objeto; es decir, la cuestión de la naturaleza del tipo de discurso puesto en acción para tratar este objeto, la cuestión del discurso científico (LC: 19)

Ahora bien, no se trata de dar cuenta de algo que ya está dado explícitamente en el texto de Marx, sino de mostrarlo al mismo tiempo que de producirlo. El primer paso que da Althusser en ese sentido es el siguiente: establecer una diferencia entre un problema

---

<sup>26</sup> Luego volveremos sobre esto.



teórico y una solución práctica, para decir que estamos ante una cuestión, la de la diferencia específica de la dialéctica marxista, cuya solución ya existe en cierta medida, pero “en estado práctico”. Esto es, la respuesta a este problema se encuentra en acto tanto en la práctica política como teórica del marxismo. De lo que se trata es de avanzar en la producción de su concepto:

Este simple *enunciado* teórico de una solución existente en estado práctico no se produce por sí sólo: exige un trabajo teórico real que no sólo elabora el *concepto* específico o *conocimiento* de esa solución práctica, sino que, además, destruye realmente, a través de una crítica radical (llegando hasta su raíz teórica), las confusiones, ilusiones, o aproximaciones ideológicas que puedan existir. Este simple ‘enunciado’ teórico implica, por lo tanto, al mismo tiempo, la producción de un conocimiento y la crítica de una ilusión. (PM: 135)

A pesar de que el problema haya sido resuelto prácticamente, el trabajo teórico no aparece como superfluo: al contrario, es necesario para conducir la política lejos de los desvíos a los que puede conducirla una ideología espontánea. Conferirle a la filosofía marxista el estatuto teórico que le corresponde es fundamental para Althusser a los fines de liberar el desarrollo científico del materialismo histórico frente a eventuales obstáculos ideológicos:

El fin del dogmatismo nos ha puesto frente a esta realidad: que la filosofía marxista, fundada por Marx en el acto mismo de la fundación de su teoría de la historia, está en gran parte todavía por constituirse, pues, como lo decía Lenin, sólo han sido colocadas las piedras angulares; que las dificultades teóricas en las que nos habíamos sumergido, bajo la noche del dogmatismo, no eran dificultades totalmente artificiales, sino que se debían también, en gran parte, al estado de no elaboración de la filosofía marxista; [...] y finalmente que nuestra suerte y nuestra tarea es simplemente plantear y afrontar estos problemas abiertamente, si queremos dar un poco de existencia y de consistencia teórica a la filosofía marxista. (PM: 22).

Althusser lo afirma también a través de una frase de Lenin que da justo en el punto de lo que estamos tratando de dilucidar en este momento: “Sin teoría no hay práctica revolucionaria”. El modo en el cual Althusser comprende la transformación social, en su relación política con la teoría, está contenido en esa frase. ¿En qué consiste entonces, para Althusser, la teoría? ¿Cómo concibe al conocimiento? ¿En qué términos plantea la diferencia entre ciencia e ideología?

Antes que nada hay que decir que esa “teoría” sin la cual “no hay práctica revolucionaria” de la frase de Lenin, no es, para Althusser, cualquier teoría, o la teoría en general, sino el materialismo histórico, la teoría de la historia que Marx funda a partir de 1845, es decir, a partir de la ruptura con la ideología feuerbachiana (hegeliana en última instancia) que dominó su pensamiento temprano. Ahora bien, la reivindicación

de la ciencia de la historia en Marx y de la ruptura al interior de su pensamiento, implica una conceptualización de la diferencia entre ciencia e ideología en general, y en este sentido, de la virtud transformadora de toda ciencia en relación con la ideología. Si el materialismo histórico en tanto teoría de la historia es “la ciencia de los modos de producción, de sus estructuras propias, de sus constituciones, de sus funcionamientos y de las formas de transición que hacen pasar de un modo de producción a otro” (FAR: 26), esto es, de las formaciones sociales y de su transformación, la defensa del materialismo histórico como *ciencia de la transformación* implica el desarrollo del materialismo dialéctico como filosofía (científica) de la *transformación de la ciencia* en general (respecto de la ideología), esto es, de la conceptualización de la práctica teórica como tal.

En este sentido, hay que empezar diciendo que para Althusser la teoría es una práctica. Definirla en estos términos equivale a decir que consiste en un trabajo, en una elaboración, una operación sobre algo externo: “Por *práctica* en general entendemos todo proceso de *transformación* de una materia prima dada determinada en un producto determinado, transformación efectuada por un trabajo humano determinado, utilizando medios (de ‘producción’) determinados”. (PM: 136).<sup>27</sup>

Por lo pronto, como toda práctica, la práctica teórica es caracterizada en términos de transformación y producción. Ya veremos qué se transforma y en qué, pero si la práctica teórica consiste en un proceso de transformación, esto es porque se inscribe en una concepción determinada del conocimiento, que Althusser reconoce en Spinoza y en Marx, y que justamente define a partir de la idea de “producción”. Entender al conocimiento en términos de producción se opone a aquello que Althusser plantea como una representación “empirista” del proceso de conocimiento, y esta oposición involucra una distinción fundamental entre objeto real y objeto de conocimiento.

La concepción empirista del conocimiento corresponde a cierta idea vulgar del conocimiento, que comparten tanto las teorías que afirman una relación sensible con el objeto, como aquellas que lo definen en términos de una relación racional, intelectual. Con lo cual, bajo el término “empirismo”, Althusser designa una cosa que es bastante

---

<sup>27</sup> Podemos notar que esta definición de la práctica retoma y extiende más allá de sus límites el concepto marxista del proceso de trabajo, según el cual éste consiste en la producción de valor a partir de la transformación de una materia prima. “Sobrepulé incluso la generalidad de Marx al exponer un concepto general de ‘la práctica’ que reproducía el concepto de proceso de trabajo de El Capital [...]” (SA: 153). Dice Marx: “Los elementos simples del proceso laboral son la actividad orientada a un fin o sea el trabajo mismo, su objeto y sus medios.” (Marx, 2008: 216).

más amplia que lo que habitualmente se entiende por él, “ya que puede significar tanto un empirismo racionalista como un empirismo sensualista” (LC: 40). Aquello que define una concepción empirista del conocimiento es, en todo caso, “cierta relación, que define al conocimiento [...] en función del *objeto real* del que se dice conocimiento” (LC: 41). De este modo, “todo el proceso empirista de conocimiento reside, en efecto, en la operación del sujeto denominada *abstracción*. Conocer es abstraer la esencia del objeto real, cuya posesión por el sujeto se llama entonces conocimiento” (LC: 41). La abstracción es, así, la operación específica de una concepción empirista del conocimiento, ya sea concebida ésta como una abstracción por vía de la razón o como una abstracción por vía de los sentidos, y se representa como una relación que el sujeto establece con el objeto real, por medio de la cual, extrae la esencia del objeto, esto es, aquello que lo define como lo que es, separándolo de toda aquella escoria que la contiene ocultándola bajo la superficie. Topología empirista del conocimiento: conocer es acceder, en el objeto real, a su interior, su profundidad esencial, más allá de su exterior, su superficie inesencial, accesoria. “La operación de la abstracción, todos sus procedimientos de limpieza, no son sino procedimientos de depuración y de eliminación *de una parte de lo real para aislar la otra*”, (LC: 42): el sujeto de conocimiento confrontado directamente con el objeto real en el esfuerzo por develar aquello que no se ve del objeto real detrás de lo que se ve. El conocimiento, en la medida en que éste consiste en la separación de la esencia del objeto real respecto aquello que debe ser descartado en él, es algo que está completamente contenido en el objeto real mismo, en la medida en que tal separación, entre la esencia y la envoltura, existe realmente en él: “Para la concepción empirista del conocimiento, el todo del conocimiento está entonces investido *en lo real* y el conocimiento no aparece sino exclusivamente como *una relación interior al objeto real, entre partes realmente distintas de este objeto real*” (LC: 44).

En resumen: se concibe al conocimiento bajo una ideología empirista cuando se lo representa como una relación del sujeto con el objeto real que no hace más que duplicar una relación que ya existe como tal en el interior mismo del objeto real.

Contra este empirismo así entendido, la idea del conocimiento como producción se sostiene sobre la introducción de la diferencia, rastreable en Spinoza y en Marx, entre el objeto real y el objeto de conocimiento: “Spinoza [...] nos previno [...] de que [...] no hay que confundir dos objetos: la *idea* del círculo, que es el objeto de conocimiento,

con el círculo, que es el *objeto real*. Marx retomó esta distinción con toda la fuerza posible en el capítulo III de la *Introducción* de 1957.” (LC: 46). Se trata de dos dimensiones que deben ser diferenciadas: “el concepto de perro no puede ladrar” (LC 116), repite Althusser parafraseando la idea de Spinoza según la cual “una cosa es el círculo y otra la idea del círculo [...] la idea del círculo no es una cosa que tiene una periferia y un centro como el círculo” (Spinoza, 2014: § 27). En este sentido, entender el conocimiento como producción implica representarse el proceso de conocimiento en términos de una relación teórica no ya con el objeto real, sino siempre ya con una forma de existencia distinta del objeto real que es el objeto de conocimiento, una materia prima siempre ya teórica.<sup>28</sup>

Apoyándose en un pasaje de la *Introducción a la crítica de la economía política* – en el que Marx reivindica el “método científico correcto” como aquel que va desde lo abstracto hacia lo concreto (PM: 153)–,<sup>29</sup> así como en la conceptualización spinozeana de la “dimensión imaginaria” que sostiene nuestra “experiencia vivida” del mundo en términos de Primer Género de Conocimiento<sup>30</sup> (para Althusser, la ideología), aquello sobre lo cual la teoría trabaja y de lo cual producirá como resultado un concepto, no es

---

<sup>28</sup> Frente al gesto crítico dominante en filosofía que a partir de Kant opone la proyección a la visión, la invención al descubrimiento, el reconocimiento de sí al conocimiento, Althusser propone un modo de pensar el conocimiento donde el descubrimiento no se opone a la producción, donde el acto de producir (el trabajo teórico se realiza por completo en el elemento del pensamiento), coincide con el acto de descubrir (el objeto de conocimiento se conforma al objeto real en última instancia). De hecho, la idea althusseriana de “producción” (la voz francesa *produire* tiene tanto el sentido de “crear”, “hacer”, como el de “mostrar”, “presentar”) ya contiene en sí la idea de descubrimiento. “Se trata pues, de producir, en el sentido estricto de la palabra, lo que parece significar: hacer manifiesto lo que está latente; pero esto quiere decir transformar (para dar a una materia prima preexistente la forma de un objeto adaptado a un fin) aquello que en cierto sentido existe ya” (LC: 40). No se trata de reducir todo descubrimiento (pretensión objetivista) a una producción de fondo (movimiento constructivista), sino de pensar en una relación en la cual la segunda es condición del primero.

<sup>29</sup> Dice Marx: “Parece justo comenzar por lo real y lo concreto, por el supuesto efectivo: así, por ejemplo, en la economía, por la población que es la base y el sujeto del acto social de la producción en su conjunto. Sin embargo, si se examina con mayor atención, esto se revela [como] falso. La población es una abstracción si de lado por ejemplo, las clases de que se compone [...] el método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto es para el pensamiento [...] la manera de apropiarse lo concreto, de reproducirlo como un concreto espiritual” (Marx, 1974: 50-51).

<sup>30</sup> Althusser encontró en Spinoza los primeros esbozos de un “materialismo de lo imaginario”, y por lo tanto, de una teoría de la ideología *avant la lettre*: “En el Apéndice del Libro I de la *Ética*, y en el *Tratado teológico-político* encontramos lo que sin lugar a dudas puede ser calificado de la primera teoría de la ideología [...] La ‘teoría’ de Spinoza rechazaba toda ilusión sobre la ideología, y sobre la primera ideología de su tiempo, la religión, identificándola como imaginaria. Pero al mismo tiempo se resistía a considerar la ideología como simple error o ignorancia desnuda: ya que fundaba el sistema de este imaginario sobre la relación de los hombres con el mundo ‘expresado’ por el estado de sus cuerpos. Este materialismo de lo imaginario abría el camino para una concepción sorprendente del Primer Género de Conocimiento: completamente diferente de un ‘conocimiento’, el mundo material de los hombres tal como lo *viven* en su existencia histórica y concreta” (EA: 49). En la lectura althusseriana de Spinoza, el Primer Género de Conocimiento aparece, así, como la mediación necesaria constitutiva de nuestra experiencia con el mundo, que la dimensión ideológica de lo social instituye.

nunca un existente real con el cual se pudiera tener una relación inmediata. El objeto real permanece todo el tiempo por fuera del proceso de conocimiento, “subsiste, antes como después, en su independencia, externo al pensamiento” (PM: 153),<sup>31</sup> mientras que la teoría opera siempre en el elemento del pensamiento: la materia sobre la que interviene es siempre ya una materia que existe en el elemento del pensamiento y que se identifica, o bien con el conocimiento que ya se posee de un objeto en determinado momento del desarrollo de una ciencia, o bien, en el caso límite, con las primeras representaciones ideológicas que dominan la relación imaginaria con un determinado objeto real. En todo caso, se trata del objeto de conocimiento y no del objeto real.<sup>32</sup>

Frente a una concepción hegeliana que afirma la identidad del ser y el pensamiento, disolviendo su diferencia en la unidad de una interioridad que se despliega en el movimiento de su auto-realización, de lo abstracto hacia lo concreto, Althusser afirma aquí la exterioridad radical del ser respecto del pensamiento, esto es, del concreto-real respecto del concreto de pensamiento. Pero al mismo tiempo, afirma, contra la tesis feuerbachiana de la mera inversión en virtud de la cual una filosofía materialista consistiría simplemente en poner la dialéctica sobre sus pies, que no se trata

---

<sup>31</sup> Althusser le atribuye a Marx esta afirmación. Se trata sin embargo, tal como lo reconoce Althusser posteriormente (SA: 153), de una intervención sobre el texto de Marx. En el mismo apartado de la *Introducción a la crítica de la economía política*, se lee: “El todo, tal como aparece en la mente como todo de pensamiento, es un producto de la mente que piensa y que se apropia del mundo .del único modo posible, modo que difiere de la apropiación de ese mundo en el arte, la religión, el espíritu práctico. El sujeto real mantiene, antes como después, su autonomía fuera de la mente, por lo menos durante el tiempo en que la mente se comporte únicamente de manera especulativa, teórica. En consecuencia, también en el método teórico es necesario que el sujeto, la sociedad, esté siempre presente en la representación como premisa” (Marx, 1974: 52). Si tenemos en cuenta que bajo el término “sujeto” Marx está pensando en el ser social entendido como el conjunto de las condiciones, procesos, relaciones materiales de producción de la vida en sociedad, que constituye lo concreto real y que subyace a toda actividad teórica de producción conceptual, la intervención de Althusser sobre el texto no resulta, sin embargo, demasiado forzada.

<sup>32</sup> Ahora bien, si Althusser insiste en primer lugar en diferenciar los órdenes parece finalmente afirmar su tendencial disolución, la cual deberíamos entender, no al modo hegeliano de una identidad final entre lo real y lo racional, entre el ser y el pensamiento, sino como la afirmación de la primacía de una realidad exterior e independiente respecto de la cual el pensamiento produce su conocimiento objetivo: “[...] el conocimiento de lo real cambia algo en lo real, porque le agrega precisamente su conocimiento, pero [...] ocurre como si esta adición se anulase a sí misma en su resultado. Como su conocimiento pertenece de antemano a lo real, puesto que sólo es su conocimiento, sólo le agrega algo con la condición paradójica de no agregarle nada [...] La distinción entre objeto de conocimiento y objeto real presenta, pues, la paradoja de que sólo se plantea para ser anulada. Pero tal distinción no es nula: porque para poder ser anulada ha de ser constantemente planteada” (SA: 158). O en otros términos: “Ese conocimiento, que en un primer momento parece distinto de su objeto, en un segundo momento entra en él, se incorpora en él, como su conocimiento, como propiedad del objeto, como una de sus propiedades. El conocimiento de una propiedad del objeto pasa a ser así lo que era desde siempre: propiedad de ese objeto mismo [...] Pero para el objeto nada de esto influye. ‘Tanto antes como después’, como escribe Marx, subsiste fuera del conocimiento y posee todas sus propiedades, con la única diferencia de que no todas han sido descubiertas todavía, pero eso al objeto le importa un comino. Le basta con esperar: tiene todo su futuro a sus espaldas” (EMF: 113) Al final de la tesis, volveremos sobre esta cuestión.

de un proceso de abstracción según el cual partiríamos de un concreto real para remontarnos a una generalización abstracta que no tendría otra realidad más que la de ese concreto del que partió. Bien al contrario, se trata de un proceso de concreción conceptual que le restituye al trabajo de la práctica científica su propia realidad.

Si la relación de conocimiento se plantea con respecto a un objeto que es ya un objeto de conocimiento, de naturaleza en cierto grado teórica, entonces la operación específica de la práctica teórica no puede consistir en un proceso de abstracción (extracción), sino que debe producir algún tipo de transformación. Para dar cuenta de esta transformación, Althusser introduce entonces una distinción entre tres niveles de “Generalidades”, producida también a partir de una generalización de la conceptualización marxista del proceso de trabajo (materia prima medios de producción, producto).<sup>33</sup>

Bajo el término “Generalidades I”, Althusser piensa esa materia primera dada por el objeto de conocimiento, sobre la cual comienza el trabajo de la práctica teórica. Este trabajo teórico sobre las Generalidades I conduce como resultado a la elaboración de las Generalidades III (el producto): se trata de conceptos que constituyen un conocimiento científico, esto es, que producen un conocimiento objetivo de ese real que permanece por fuera del proceso.

Aquí interviene la operación sobre la distinción entre “concreto” y “abstracto” para disociarla de la habitual correspondencia con la distinción entre el ámbito de la realidad inmediata y el ámbito de la teoría respectivamente. Como dijimos, la práctica teórica no consiste en una operación de abstracción teórica, a nivel del pensamiento, realizada directamente sobre un concreto-real, sino que trabaja ya sobre una representación imaginaria con cierto grado de abstracción (aquello que se nos presenta como realidad es una abstracción) para sustituirla por un “concreto de pensamiento”, un

---

<sup>33</sup> En su “Defensa de Tesis en Amiens”, Althusser hace una reconstrucción retrospectiva de su propia trayectoria, en la explicita la genealogía de esta concepción: “Me he inspirado directamente en la misma letra de Marx, quien emplea en varias ocasiones el concepto de ‘producción’ de los conocimientos, para proponer una tesis central: la idea del conocimiento como *producción*. Evidentemente también tenía presente el eco de la ‘producción’ spinozista y saqué provecho del doble sentido de esta palabra, que se refiere al mismo tiempo al trabajo, a la práctica, y a la exhibición de la verdad. Pero en lo esencial, y para incitar al lector, me he mantenido muy cerca, diría mecánicamente, del concepto marxista de producción, que en sentido literal, sugiere un proceso y el trabajo de instrumentos sobre una materia prima [...] y volviendo a la práctica teórica, utilicé e indudablemente forcé un poco el texto de Marx para llegar a la definición de las 3 Generalidades –la primera de las cuales desempeña el papel de la materia prima teórica, la segunda de las cuales desempeña el papel de los instrumentos de trabajo teóricos y la tercera de las cuales desempeña el papel del concepto concreto o conocimiento-. Confieso que Spinoza también estaba implicado en este asunto, por casusa de sus ‘tres géneros’ y por el papel central del segundo: las abstracciones científicas” (SA: 153).

concepto que nos proporciona, esta vez, ya no una imagen ideológica, sino un conocimiento objetivo del concreto-real. El conocimiento va de lo abstracto hacia lo concreto. Este concreto de pensamiento es el que es designado, como término del proceso de conocimiento, bajo el término “Generalidad III”.

Si las Generalidades I son la materia prima sobre la que se trabaja, y las Generalidades III el producto de ese trabajo, las Generalidades II corresponden a los medios de producción, al “cuerpo de conceptos cuya unidad, más o menos contradictoria, constituye una teoría” (PM: 152). Son estos conceptos los que operan sobre la materia ideológica que ocupa el lugar en el que la práctica teórica inscribirá los conceptos que produce.<sup>34</sup>

Ahora bien, entre el punto de partida y el término del proceso lo que se produce en el medio no es un proceso de abstracción, sino, en todo caso, de producción –esto es, concreción–y transformación, ésta transformación es pensada por Althusser en términos de una ruptura radical: “Entre la Generalidad I y la Generalidad III no existe jamás identidad de esencia, sino siempre transformación real: la transformación de una generalidad ideológica en una generalidad científica (mutación que se piensa bajo la forma que Bachelard, por ejemplo, llama ‘ruptura epistemológica’)” (Althusser, 1965: 153). En este punto se condensa, según Althusser, toda la diferencia de la dialéctica marxista con respecto a la dialéctica hegeliana. Mientras que de acuerdo con ésta última el proceso de conocimiento aparece atravesado por una continuidad esencial, en el que todo resultado está ya contenido en el punto de partida, y no constituye sino su realización, el cumplimiento de su fin, el modo en que las cosas se plantearían en Marx es radicalmente diferente (pero en todo caso el modo en que las plantea Althusser). Las Generalidades I, II y III, no constituyen momentos de un mismo proceso de desenvolvimiento en el cual todo final ya está siempre contenido en el principio, en el cual cada momento es la verdad del anterior. No hay una continuidad esencial y no hay un movimiento necesario hacia realización alguna. Se trata, en cambio, de “instancias” entre las cuales existe una discontinuidad irreductible, de instancias de un proceso

---

<sup>34</sup> En “La recurrence du vide chez Althusser”, François Matheron identifica la recurrencia que la categoría de ‘vacío’ tiene a lo largo del pensamiento althusseriano y precisa los diferentes lugares que ocupa en relación con las diferentes preocupaciones teóricas de Althusser. En este marco, plantea: “La primer figura del vacío es sin duda el de la ideología. En la medida en que se trata de analizar la relación ciencia/ideología (y no la naturaleza específica de la ideología o de los Aparatos ideológicos de estado), Althusser convoca casi sistemáticamente las categorías de vacío y de pleno. Pero hay que agregar inmediatamente que este vacío se presenta siempre bajo la forma de un demasiado pleno” (Matheron, 2009b: 209). Es sobre ese pleno ideológico que operan las Generalidades II para producir las Generalidades III.

atravesado por transformaciones reales.<sup>35</sup> No hay un trabajo de lo mismo sobre sí mismo a través de una negación que finalmente se supera. Las Generalidades II constituyen un orden de una naturaleza diferente al de las Generalidades I, y entre las Generalidades I y las Generalidades III, en este sentido, hay una intervención que da lugar a una transformación “real”, esto es, que no es el momento de un despliegue necesario, sino una irrupción contingente, una “sorpresa” (LC: 52).

### **El conocimiento como *factum***

Para terminar este apartado debemos decir también que la concepción althusseriana del conocimiento como producción contiene, a su vez, la idea de que los criterios de validez del mismo son internos a la práctica teórica, de que cada ciencia produce en la inmanencia de su propia práctica específica, los modos a través de los cuales sanciona autónomamente la validez del conocimiento que produce. En este sentido, afirmar que la teoría es una práctica, implica que, como toda práctica, la teoría es también autónoma para la validación de sí mismo. En el Prefacio de *Para leer El capital*, Althusser lo expresa así: “la *práctica teórica* es a sí misma su propio criterio, contiene en sí protocolos definidos de *validación* de la calidad de los productos de la práctica científica” (LC: 66).<sup>36</sup> Las ciencias “no tienen ninguna necesidad de la verificación de prácticas *exteriores* para declarar ‘verdaderos’, es decir, *conocimientos*, los conocimientos que producen” (LC: 66).

En este sentido, Althusser se opone a toda “teoría del conocimiento”, esto es, a todo intento filosófico –caracterizado primero como “ideológico” y luego como

---

<sup>35</sup> Aquí podemos encontrar una paradoja teórica que Balibar señala en “L’objet d’Althusser” a propósito de la posibilidad de identificar el momento preciso de la ruptura en el proceso de transformación teórica: “En este entre-dos decisivo habría que tener en cuenta una eficacia no-ideológica de ciertos ‘conceptos ideológicos’ a la vez que efectos ideológicos de conceptos ‘no ideológicos’, es decir, científicos... una y otra vez la ciencia que se precede a sí misma y que se retarda a sí misma, la ‘no contemporaneidad de sí’ no sólo de la conciencia, sino del conocimiento” (Balibar, 93) Al mismo tiempo, se trata de un esquematismo que nos plantea el siguiente problema. Siguiendo a Althusser, las Generalidades III de un momento dado, pueden después pasar a ser las Generalidades II e incluso las Generalidades I de otro momento. En este caso ya no habría una diferencia radical entre una supuesta materia prima ideológica y un cuerpo de conceptos que servirían como medios de producción de otros. En ese caso, ya no habría relación de ruptura entre las Generalidades III y las Generalidades I. ¿Este esquema sirve para pensar el desarrollo de una ciencia más allá del momento de la ruptura?

<sup>36</sup> No debe entenderse la idea althusseriana de que la práctica constituye su propio criterio en un sentido inmediatamente “pragmatista”. El pragmatismo sigue aferrado a la problemática de la garantía y descansa en una diferencia entre teoría y práctica a la que Althusser no suscribe en la medida en que supone un afuera práctico de la teoría en virtud del cual la verdad es reducida a una función de la aplicación exitosa: “Es porque la teoría de Marx es ‘verdadera’ por lo que pudo ser aplicada con éxito, y no es porque fue aplicada con éxito por lo que es verdadera” (LC: 66)



“idealista”<sup>37</sup> – por buscar garantías de validez del conocimiento, a la pregunta filosófica por aquello que garantizaría que un determinado conocimiento científicamente producido constituye, por derecho, conocimiento legítimo. El problema no se resuelve, sino que se disuelve.

Que el concreto-de-pensamiento (Generalidad III) aquí considerado nos dé el conocimiento de su objeto (concreto-real) sólo puede presentar dificultad a la ideología, que transforma esta realidad en problema (el Problema del Conocimiento), que piensa como problemático aquello que, justamente, se ha producido como solución no-problemática de un problema real, a través de la práctica científica misma: la no-problematicidad de la relación entre un objeto y su conocimiento (PM: 153-154)

Así expresa Althusser en *La revolución teórica de Marx* lo que luego, años más tarde, volviendo retrospectivamente sobre esos textos, remitirá a una idea de inspiración spinozeana:

No oculto el hecho de que en este asunto me he apoyado mucho en Spinoza [...] ¿Qué quiere decir básicamente Spinoza cuando escribe la famosa frase: ‘*Habemus enim ideam veram*’? [...] Spinoza inscribe *de antemano* toda teoría del conocimiento, que raciocinia acerca del derecho *a conocer*, bajo la dependencia del *hecho* del conocimiento detentado. Con esto, todas las cuestiones de Origen, de Sujeto y de Derecho del conocimiento, que están en la base de las teorías del conocimiento, resultan rechazadas (SA: 151)

Lo que está bajo cuestionamiento es la preocupación filosófica por aquello que validaría el conocimiento científico del objeto por parte del sujeto frente a la duda que la misma filosofía hizo caer sobre él, duda que consiste en el movimiento de disolver una parte del objeto en la interioridad del sujeto al mismo tiempo que colocar la otra fuera de los límites de su alcance, así como el lugar en el que la filosofía se instituye en esta operación: la asunción de la filosofía, frente a la práctica científica el lugar de su Verdad, del lugar desde el cual pueden plantearse sus problemas y ofrecerse para ellos soluciones adecuadas, desde el cual se determinan sus alcances y sus límites: la filosofía como legitimadora de la ciencia. La filosofía, en este caso, no hace otra cosa que adjudicarse la resolución de un problema que ella misma planteó y que no existe sino en ella y para ella.

Frente a ello, Althusser afirma la tesis spinozeana según la cual “lo verdadero se designa a sí mismo como verdadero, al mismo tiempo que a lo falso como falso” (EA: 50; SA: 151; EMF: 79) y el conocimiento es un *factum* (“tenemos una idea verdadera”),

---

<sup>37</sup> Este desplazamiento corresponde al desplazamiento que Althusser realiza con respecto a la misma concepción de la filosofía. En un primer momento, la filosofía es pensada a partir del mismo modelo que la ciencia. Luego, Althusser da lugar a una teoría de la filosofía según la cual se la concibe a partir de una doble relación con la ciencia y la política. En el último apartado de este trabajo, nos detendremos sobre esta cuestión.

esto es, un hecho cuya facticidad no admite “interrogación” jurídico-policial por parte de la filosofía. La formulación “científica” del problema, en todo caso, implica “fundamentar la distinción entre la teoría de la historia de la producción de conocimiento” (filosofía) y los contenidos existentes del conocimiento (las ciencias) sin por ello hacer de la filosofía la instancia jurídica que, en las ‘teorías del conocimiento’, legisla para las ciencias en nombre de un derecho que ella misma se arroga” (LC: 62). No ya, entonces, la pregunta por los derechos, la garantía, la legitimidad, sino la pregunta por el mecanismo y el efecto. El desplazamiento va desde la pregunta acerca de por qué se supone que algo constituye conocimiento a la pregunta por el cómo es que efectivamente determinadas prácticas constituyen conocimiento. En términos de Althusser: “el problema que nos ocupa puede enunciarse entonces en la siguiente forma: *¿mediante qué mecanismo el proceso de conocimiento –que ocurre enteramente en el pensamiento- produce la apropiación cognoscitiva de su objeto real, que existe fuera del pensamiento, en el mundo real?*”. (LC: 66).

La pregunta filosófica por la diferencia de la ciencia respecto de la ideología es entonces la pregunta por el modo de producción en virtud del cual se relaciona con su objeto –relación que es pensada en términos de una cierta “apropiación” o “captación” específica, cognoscitiva, del objeto real- y, en consecuencia, por el “efecto de conocimiento”<sup>38</sup> que produce: “El *mecanismo* que nos proponemos dilucidar es el mecanismo que produce ese *efecto de conocimiento* en esos productos completamente particulares que llamamos *conocimientos*” (LC: 69). La cuestión del modo de producción de conocimiento atañe entonces a la dilucidación del mecanismo por el cual se produce el efecto de conocimiento específico de la práctica teórica, esto es, “la apropiación cognoscitiva del objeto real por el objeto del conocimiento” (LC: 79). Si Althusser no avanza en una respuesta elaborada de ese problema, en todo caso lo que hace es formularlo en los términos necesarios para demarcarlo de su formulación filosófico-ideológica: la pregunta por las credenciales epistemológicas del conocimiento planteada en los términos artificiosos, en tanto abstractos, de “una relación de

---

<sup>38</sup> Althusser aclara, sin embargo, que la práctica ideológica también produce un cierto “efecto de conocimiento” específico: “Esta expresión *efecto de conocimiento* constituye un objeto genérico que comprende, por lo menos, dos subobjetos: el efecto de conocimiento *ideológico* y el efecto de conocimiento *científico*. El efecto de conocimiento ideológico se distingue por sus propiedades (es un efecto de reconocimiento-desconocimiento) del efecto de conocimiento científico.” (LC: 74). Mientras que este último se constituye como tal en función de la apropiación cognoscitiva del objeto, el otro consiste en un reconocimiento-desconocimiento que no se relaciona con lo real sino con lo que se proyecta sobre él.

interioridad y de contemporaneidad entre un Sujeto y un Objeto míticos, encargados de *tomar a cargo*, [...] si es preciso falsificándolas, las condiciones reales, es decir, el mecanismo real de la historia de la producción de conocimientos” (LC: 62).<sup>39</sup>

### **Ruptura epistemológica y de-sujeción**

Si hemos dicho que en el proceso que va de la materia prima ideológica del pensamiento a los conceptos que producen conocimiento del objeto real no hay una progresión dialéctica, sino discontinuidad y transformación, éste corte es pensado a través de la categoría de “ruptura epistemológica” (*coupure épistémologique*).

Para empezar, ésta consiste, como dijimos, en un cambio de problemática, un cambio de terreno, en un corte irreductible entre ciencia e ideología: la producción de conocimiento allí donde antes dominaba una representación ideológica que en lugar de dar cuenta del objeto se proyectaba sobre él. Ahora bien, Althusser dice tomar el concepto de *coupure épistémologique* –cuya traducción literal sería antes bien “corte” epistemológico, pero que desde un principio se ha decidido traducir al español como “ruptura”, a fines de dar mejor cuenta de su sentido<sup>40</sup>– de Gaston Bachelard, sin hacer demasiadas precisiones al respecto.<sup>41</sup> En la medida en que aquí el sentido que el concepto tiene en el marco de la obra de Bachelard sólo nos interesa, en todo caso, en función del significado que adquiere para Althusser, debemos decir, retomando la lectura que Étienne Balibar hace de esta relación, que se trata de un caso de “falso

---

<sup>39</sup> Sin embargo, si la diferencia de la ciencia respecto de la ideología no es objeto de una prueba epistemológica, si simplemente es un *factum* dado por la puesta en juego de un mecanismo efectivo de “apropiación cognoscitiva del objeto real por parte del objeto de conocimiento”, entonces para dar cuenta de esa diferencia es necesario, en último término, poder mostrar en qué consiste ese mecanismo. Althusser, sin embargo, no avanza mucho más en esa dirección. Nos topamos con un punto ciego: parece que todo lleva a eso y al final no responde. Es lo que Elliot le critica muy duramente en los siguientes términos: “Aunque Althusser era, en palabras de Terry Lovell, ‘un realista por decreto’, a lo real le concedió un estatus puramente honorífico, planteándolo en contraste con el pensamiento sobre él, pero a partir de entonces neutralizado al ser puesto entre paréntesis. No se ofreció ninguna explicación de la apropiación del objeto real no teórico por el objeto de conocimiento construido conceptualmente, divorciando efectivamente la-teoría de cualquier referencia extra-teórica, socavando así la propuesta de que la construcción de conceptos era el camino real hacia la ciencia. El fracaso en establecer una relación plausible entre la teoría y (el resto de) la realidad significa que la elaboración conceptual es la vía regia sólo para más de lo mismo. El conocimiento del mundo real dependiente de la teoría se transmuta en teoría independiente de la realidad” (Elliot, 2006: 94) (la traducción es nuestra).

<sup>40</sup> Esta decisión de traducción fue la que tomó la filósofa chilena Marta Harnecker, que fue quien introdujo el pensamiento de Althusser en la escena teórica de América Latina en las década de 1960 (Harnecker, 1973).

<sup>41</sup> Ciertamente podemos reconocer en la idea althusseriana de “ruptura epistemológica” la resonancia de la diferencia spinozana entre el primer género de conocimiento (la opinión o la imaginación) y el segundo género de conocimiento (racional), en la que ve una conceptualización de la ruptura de la verdad con relación a lo ideológico. (SA: 154).

reconocimiento” (Balibar, 2004: 10). Althusser ve en el concepto de Bachelard aquello que él mismo quiere decir.

En Bachelard, el concepto de “corte” (*coupure*) no aparece como tal sino disuelto en una serie de expresiones como “ruptura”, “separación”, “revolución”, “división”, y en todo caso opera sobre la historia de una ciencia a los fines de dar cuenta de la superación científica de los “obstáculos epistemológicos” en la que se cifra la diferencia entre conocimiento común y conocimiento científico (Balibar, 2004: 10-14). Es en esa discontinuidad que el término designa, que Althusser reconoce el concepto que requiere para dar cuenta de la ruptura entre ciencia e ideología en el campo del materialismo histórico. Ahora bien, como señala Balibar, si bien Althusser se representa su operación como la simple importación y el traslado de un concepto, ésta debe entenderse en todo caso, “no como un préstamo o aplicación de una noción ya hecha, sino como la constitución de *una nueva noción a partir de un material incompleto y contradictorio*” (Balibar, 2004: 23). ¿En qué reside la la novedad? ¿Cómo se resignifica la discontinuidad que el concepto designa?

En este sentido, hay que decir que la inscripción del problema del corte en las coordenadas de la problemática althusseriana implica una redefinición del terreno en el cual la ruptura epistemológica interviene. La discontinuidad ya no se plantea sólo en términos de conocimiento sino que, en todo caso, la discontinuidad científica que la ruptura epistemológica señala funciona en el seno de la conceptualización marxista de la ideología. Esto significa que allí donde para Bachelard el conocimiento científico se oponía a lo que simplemente se definía a partir de su negación, para Althusser nos encontramos en el terreno de la ideología entendida como instancia de lo social, esto es, la ideología como dimensión constitutiva de lo social esencialmente ligada a la dominación de clase.<sup>42</sup> La ideología no se define por oposición a la ciencia, en un terreno epistemológico, sino sólo en la medida en que, previamente, se define a partir de la función que cumple en relación con la estructura social de dominación. Balibar lo señala en los siguientes términos: “*la ideología es una instancia social, totalmente irreductible a la dimensión epistemológica de un error, de una ilusión, o de un desconocimiento. En condiciones históricas dadas, la ideología produce ‘efectos de*

---

<sup>42</sup> En el segundo capítulo avanzaremos en una exposición más desarrollada de la conceptualización althusseriana de la ideología. Por lo pronto, a los fines de la dilucidación de la “ruptura epistemológica” alcanza con los elementos ya presentados anteriormente.

*desconocimiento*’, pero no puede ser definida como desconocimiento, es decir, *por su (relación negativa) con el conocimiento*” (Balibar, 2004: 33).

La ideología, entendida de este modo, se desplaza de un terreno estrictamente teórico y obedece en su existencia a una dimensión práctico-social sin la cual una sociedad, en tanto estructurada a partir de ciertas relaciones de dominación, es impensable:

Por lo tanto, la ideología forma parte orgánicamente, como tal, de toda totalidad social. 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 atmósfera misma indispensable a su respiración, a su vida históricas. Sólo 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*. (PM: 192).

En la medida, entonces, en que la ideología aparece como una instancia constitutiva de lo social, la ruptura epistemológica, esto es, la discontinuidad entre la ciencia y la ideología, no puede sino entenderse como una discontinuidad limitada, que se inscribe en el marco de la afirmación de la necesidad social de la ideología. Se trata, en definitiva, de un corte incompleto. Si la ruptura epistemológica consiste en un comienzo irreversible, un punto de no retorno, este comienzo, al mismo tiempo que irreversible, es necesariamente incompleto: “No existe ciencia ‘pura’ más que a condición de purificarla sin descanso, ni ciencia libre dentro de la necesidad de su historia, más que a condición de liberarla sin descanso de la ideología que la ocupa, la acosa o la acecha.” (PM: 140). En la medida en que la ideología no tiene fin, que constituye una realidad social irreductible, que la relación con las condiciones materiales de vida implica una mediación imaginaria, la práctica teórica tampoco tiene fin, y no existe nunca en un estado consumado sino siempre como proceso de demarcación respecto de la ideología. La ruptura no termina más: constituye un proceso sin sujeto ni fin que Althusser piensa en los términos del “proceso” de la práctica teórica: “El corte debe ser pensado, por más extraño que pueda parecer, no sólo como un acontecimiento, sino como un proceso, no sólo como un proceso, sino como un proceso tendencial [...] un ‘corte continuado’ y no un resultado definitivamente acabado en un instante” (Balibar, 2004: 28). Entendido el corte de este modo, si la ciencia aparece, a la luz de la ruptura epistemológica, como el afuera de la ideología, debemos decir que se trata, en todo caso, de un afuera en inmanencia. No es tanto, así, el exterior absoluto de la ideología, lugar de reunión definitiva entre el concepto y lo

real, como el proceso incesante de producción de la diferencia, de una distancia con respecto a la ideología, a la vez que en la ideología, que debe ser continuamente sostenida. La ciencia es ciencia *contra* la ideología, a la vez que *en* la ideología. De este modo, la ciencia nunca existe como tal, no es un producto acabado, sino una práctica de continua diferenciación respecto de la ideología. Así, “una ciencia no progresa, es decir, no *vive* sino gracias a una extrema atención puesta en sus puntos de fragilidad teórica [...] recibe su vida menos de lo que sabe que de no lo que *no sabe*, siempre que delimite bien ese ‘no-sabido’ que sea capaz de plantearlo en la forma rigurosa de un problema” (LC: 35).

En este momento es necesario registrar que si la ideología aparece definida por su función de reproducción de las relaciones sociales –punto en el que profundizaremos más adelante pero que ya hemos planteado en el apartado anterior en función del desarrollo de lo que Althusser afirma en “Marxismo y humanismo” –, y la ciencia se define a partir del concepto de ruptura epistemológica como esa discontinuidad continuada respecto de la ideología, entonces la ciencia, en el marco de una sociedad capitalista, aparece ligada a la posibilidad de la transformación social y se define, así, por la producción de un efecto transformador.

En su expresión teórica, su relación con el conocimiento, la ideología está subordinada a una función práctica insoslayable,

[...] que reduce en su principio el *conocimiento* ideológico [...] al fenómeno de un *reconocimiento*. En el modo de producción teórico de la ideología (muy diferente en este aspecto del modo de producción teórico de la ciencia), la formulación de un *problema* no es sino la expresión teórica de las condiciones que permiten a una *solución* ya producida fuera del proceso del conocimiento –puesto que es impuesta por instancias y exigencias extrateóricas (por intereses religiosos, morales, políticos, u otros)- *reconocerse* en un problema artificial, fabricado para servirle, al mismo tiempo, de espejo teórico y de justificación práctica (LC: 59)

En la ideología, “la relación real (con las condiciones de existencia) está inevitablemente investida en la relación imaginaria: relación que *expresa* más una *voluntad* [...] que la descripción de una realidad”. (LC: 194). En este sentido, “la ideología como sistema de representaciones se distingue de la ciencia en que la función práctico-social es más importante que la función teórica (o de conocimiento)” (LC: 192): si la ciencia es una forma de describir una realidad determinada, de conocerla, la ideología, por su parte, es el dispositivo por el cual todo sujeto encuentra en el mundo, como si estuviera afuera, aquello que proyecta sobre él. Proyección que no es arbitraria,

sino que obedece a una determinada estructura de dominación: “En una sociedad de clases, la ideología es la tierra y el elemento en los que la relación de los hombres con sus condiciones de existencia se organiza en provecho de la clase dominante” (LC: 195). Si la ciencia atañe a la formulación de los problema teóricos que habilitan una relación de conocimiento con una realidad determinada, la ideología por el contrario no formula problemas sino en función de una determinada solución práctica, de promover una determinada relación práctica con lo real que reproduce las relaciones de dominación en torno a las cuales se estructura la sociedad. Lo esencial de la ideología, en este sentido, es que involucra una estructura de reconocimiento (desconocida como tal), frente a la cual la ciencia se define por la producción de un “efecto de conocimiento”.

En el “El recomienzo del materialismo dialéctico”, donde se encarga de sistematizar la intervención de Althusser en *La revolución teórica de Marx y Para leer el Capital*, Alain Badiou opone la transformación científica a la repetición ideológica y comenta:

[...] la ideología produce un efecto de *reconocimiento* y no de conocimiento [...] En la ideología, las condiciones presentadas son re-presentadas y no conocidas. La ideología es un proceso de redoblamiento intrínsecamente [...] vinculado a la estructura especular de la fantasía. En cuanto a la función de este redoblamiento, consiste en intrincar lo imaginario y lo real en una forma específica de *necesidad* que asegure el desempeño efectivo, por hombres determinados, de las tareas proscriptas ‘al vacío’ por diferentes instancias del todo social. Si la ciencia es un proceso de *transformación*, la ideología, en tanto que lo inconsciente viene a constituirse y arraigarse allí, es un proceso de *repetición*. (Badiou, 1979: 18-19)

Dejaremos el examen del vínculo entre ideología, sujeto e inconsciente para la segunda parte de la tesis –lo inscribiremos en el marco de la pregunta por la ideología en relación no ya con la ciencia sino con la conceptualización del todo social–, pero notemos desde ya que la función reproductiva de la ideología está constitutivamente ligada a la producción de un efecto subjetivo: asegurar la efectiva ocupación, por parte de individuos concretos de los lugares que la estructura del todo social asigna.

Ahora bien, tal como lo señala Badiou a continuación, es en virtud de esta función práctico-social que la existencia de la ideología excede con mucho el terreno teórico en el que interviene la ciencia: “está claro que una *función* práctico-social que ordena a un sujeto a ‘mantener su lugar’ no puede ser el negativo de la producción de un objeto de conocimiento, y precisamente, es por esto que la ideología es una instancia irreductible de las formaciones sociales que la ciencia no podría resolver” (Badiou, 1979: 19). Por

esta razón, la oposición entre la ciencia y la ideología es desde el principio desigual: “La ideología dominante –con sus contradicciones internas– tiene una necesidad histórica real y no desaparece pura y simplemente ante el conocimiento científico” (Balibar, 2004: 42). Si la ruptura epistemológica produce una transformación con respecto a la ideología, pues esta transformación debe ser sostenida y desplegada por la práctica política en el terreno de la lucha de clases.

Ahora bien, inscribamos mejor el problema del sujeto en el marco de esta relación de ruptura entre ciencia e ideología. Si la ideología tiene una función política, ésta es proveer a los individuos que forman parte de una sociedad de una determinada relación imaginaria con sus condiciones materiales de vida, relación imaginaria que constituye su experiencia de vida: es decir, ésta última no es ni puede ser un punto de partida, no es una instancia originaria, sino un efecto ideológico necesario. Todo individuo en una sociedad experimenta su vida a través de una relación imaginaria con lo real-social. La ideología es aquella dimensión invisible de lo social que media entre las condiciones materiales y la experiencia que todo individuo en una sociedad tiene de ella. Si tomamos el término “sujeto” para designar esa experiencia vivida, esa relación imaginaria con el mundo –como hemos visto, sujeto ya no puede designar una suerte de dimensión originaria de lo social, en la que, en todo caso, encontramos ahora, una estructura determinada de relaciones–, podemos decir, anticipándonos a un desarrollo al que daremos lugar más adelante, que toda ideología se caracteriza por la producción de un efecto de sujeto. Es en virtud de esa relación imaginaria con sus condiciones materiales de vida que el sujeto se dispondrá a ocupar el lugar vacío que la estructura de lo social asigna,<sup>43</sup> tal como lo señala Badiou.

Frente a esto, si la ciencia constituye un momento de ruptura teórica, es decir, una suerte de toma de distancia desde la cual es entonces posible identificar a la ideología como tal –“toda ciencia es ciencia *de* la ideología” (Balibar, 2004: 42) –, podemos decir que la ciencia constituye entonces una instancia de de-sujeción.<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> En “Tres notas para una teoría de los discursos”, Althusser dirá, en este sentido: “La ideología es la que asegura la función de designar el sujeto (en general) que debe ocupar esta función, y para ello debe interpelarlo como sujeto, proporcionándole las razones-de-sujeto para asumir esta función. La ideología interpela al individuo constituyéndolo como sujeto (ideológico, por lo tanto de su discurso), y brindándole razones-de-sujeto (interpelado como sujeto) para asumir las funciones definidas como funciones-de-Träger por la estructura” (TNTD: 118)

<sup>44</sup> También dirá en “Tres notas para una teoría de los discursos”, que mientras el discurso de la ideología tendría una estructura de “centrado especular” (luego veremos qué significa esto), el discurso de la



Es lo que plantea Jean Matthys, en un pequeño artículo que constituye una defensa del “teoricismo” althusseriano. La ciencia, tal como es pensada por Althusser “produce efectos de *de-subjetivación*, por donde se abren nuevas vías de subjetivación, y nuevas formas de vida y organización” en la medida en que “deconstruye y transforma las representaciones ideológicas de los sujetos que tienden espontáneamente a estructurarse en torno a un Centro, un Origen, un *Telos*, a un gran Sujeto en relación especular con sus pequeños sujetos” (Matthys, 2015: 7)<sup>45</sup>. En esto podríamos encontrar el fundamento teórico de aquello que Althusser enuncia en *La filosofía como arma de la revolución*: “En principio las ideas verdaderas siempre sirven al pueblo, y las falsas siempre sirven a los enemigos del pueblo” (FAR: 20). El carácter intrínsecamente revolucionario de la ciencia se fundaría sobre la relación de ruptura de la práctica científica con el dominio de la subjetividad, esto es, sobre el hecho de que la ciencia consistiría en una “actividad desubjetivante”. En la intervención de la ciencia el efecto de sujeto se suspende.

Estamos ante una definición normativa del concepto de ciencia, en las antípodas de una definición empírica, descriptiva: ciencia no es, necesariamente, todo aquello que se presenta socialmente como tal y que goza de la legitimidad que tal presentación le reporta.<sup>46</sup> En otros términos: hay una determinada ideología de la ciencia y cabría la pregunta de si no es necesario hacer una distinción entre la práctica científica, que no necesariamente se identifica como tal, y que no existe más que como el proceso incesante de un discernimiento respecto de la ideología, y la ciencia como “aparato ideológico de Estado” (que posteriormente desarrollaremos), que cumple una función reproductiva y se caracteriza por la producción especular de un efecto de sujeto: “la Ciencia” como nombre de ese gran Sujeto a imagen del cual se constituyen los pequeños sujetos y que los interpela a ocupar los lugares correspondientes en la estructura de dominación social. Frente a ello, se trata de decir, sencillamente: la ciencia es una práctica sostenida de continuo trabajo sobre una materia ideológica, sobre vacíos de saber cuyo espacio es llenado por la ideología.

---

ciencia tiene una estructura de “descentrado”, “en el que está ausente el efecto sujeto en persona” (TNTD: 116).

<sup>45</sup> La traducción de las citas de este texto es nuestra.

<sup>46</sup> Esto, sin embargo, representaría un problema: si por un lado no es lo que se identifica como tal, si no es necesariamente lo que se nombra a sí mismo “ciencia”, y si por el otro no tenemos un criterio con el cual examinar la legitimidad del conocimiento científico, sino, simplemente, la afirmación del conocimiento como un hecho, ¿entonces cómo es posible reconocerla?

En un pequeño artículo llamado “Filosofía y ciencias humanas”, publicado en 1963, Althusser da cuenta de esta sustracción de la ciencia como tal respecto del dominio empírico –ideológico– de aquello que aparece en su nombre en la representación imaginaria que una sociedad hace de sí misma:

[...] nos solemos preguntar si todas las disciplinas que se presentan con la etiqueta de ciencias humanas no solo son realmente humanas, sino también y ante todo si son verdaderas ciencias, y si el título de “Ciencia” no les sirve, según los casos, de esperanza, de programa, de coartada o de impostura. Todos reconocerán que ramas enteras de la psicología y la sociología actuales no son más que técnicas, de aprendizaje, de condicionamiento [...] es decir, de adaptación, que como es evidente nunca puede ser más que la *adaptación a condiciones existentes* (FSH: 57)

Se trata de todo lo contrario a lo que Althusser define como ciencia: el nombre socialmente legitimante de técnicas de adaptación a las condiciones sociales existentes, esto es, un discurso y una práctica que sirve a los fines de la reproducción de las relaciones sociales de dominación y que asegura que cada sujeto ocupe el lugar que le corresponde, o en otros términos: una ideología. La ciencia verdadera se sustrae del régimen visible de la *realpolitik* de la “ciencia”, y se define por el efecto de de-sujeción que produce en el acto mismo de la producción de su objeto teórico. Como bien señala Matthys, consiste en una actividad, en una práctica; no es tanto el conocimiento producido como la actividad de incesante ruptura con la ideología que domina nuestra relación con el mundo:

[...] la ciencia no puede devenir un dogma sujetante [*assujettissant*], bajo pena de desaparecer [...] es decir, de *contradecir su propia esencia*. La razón subyacente debe ser que la ciencia es una *actividad* (esta es la idea que subyace a las palabras “proceso” y “práctica”), no una cuestión de *contenido* teórico. De hecho, no vemos por qué un contenido científico desaparecería cuando se traduce en forma ideológica: transformado en una consigna o un encantamiento, su contenido no cambia, al menos mientras pensemos en este contenido como una idea que se posee y que se transmite. (Matthys, 2015: 9)

En tanto actividad, entonces, la ciencia se caracteriza por un efecto de de-sujeción teórica. En otros términos: hay una especie de dilución del sujeto en el conocimiento que se produce del objeto. El sujeto no cuenta: “la verdad vale para todo sujeto posible” (MN: 59). Mientras en un caso se produce un efecto de reconocimiento-desconocimiento, el cual designa la categoría de sujeto, en el otro se da un efecto de conocimiento que es indiferente a todo sujeto. En este sentido, Balibar plantea que “en la ruptura [epistemológica] althusseriana “hay una *constitución del ‘sujeto’*, que toma la forma paradójal, negativa, de su *disolución* en acto, podríamos decir su disolución ‘continuada’ (así como en ciertos filósofos hay una creación continuada)” (Balibar, 2003: 85).

Ahora bien, habíamos dicho que si la ideología excede el dominio del conocimiento y se define por una función práctica que es constitutiva de la estructura de lo social, entonces la pregunta por la transformación social no puede reducirse a la cuestión de la ruptura teórica y debe, en todo caso, remitirse al problema de la articulación con la práctica política.

### **Práctica teórica y práctica política**

En *Sobre la dialéctica materialista*, Althusser define la práctica política a partir de su conceptualización general de la práctica: proceso de transformación de una materia prima determinada en un producto determinado a través de medios (de producción) determinados. En el caso de la práctica política marxista, se trata de una práctica “organizada sobre la base de la teoría científica del materialismo histórico, y que transforma su materia prima, las relaciones sociales, en un producto determinado (nuevas relaciones sociales)” (PM: 136). Recuperando el ejemplo de Lenin, paradigmático para Althusser, la práctica política tiene por objeto “el momento actual”, esto es, “esas articulaciones esenciales, esos eslabones, esos nudos estratégicos de los cuales depende la posibilidad y el resultado de toda práctica revolucionaria” (Althusser, 147), en definitiva, “la estructura de una *coyuntura*, en el desplazamiento y las condensaciones de sus contradicciones, en su unidad paradójica” (PM: 147). En esta definición se introducen una serie de elementos sobre los que volveremos en el próximo capítulo, pero por el momento alcanza con señalar que el objeto de la práctica política, su materia, prima, está dado por la estructura de la coyuntura, entendiendo por ésta al entramado singular de relaciones de dominación que atraviesan diferentes prácticas e instancias y que se cristalizan en determinado momento de una formación social. La operación política consiste en una intervención en la coyuntura en función de producir sobre ella una transformación.

Ahora bien, aquí podemos advertir la siguiente ambigüedad. Althusser parece solapar la práctica política en general con la práctica política marxista (con la práctica política revolucionaria). Y la confusión parece sostenerse sobre la ambigüedad del término “transformación”. Toda práctica política se definiría por una cierta transformación de una materia prima determinada. Y salvo que le neguemos a la reproducción de las relaciones de dominación que condensan en determinada coyuntura de una formación social el estatuto de práctica política, –cosa que no encuentra ningún

sustento en el texto de Althusser, quien frecuentemente se refiere a la práctica política que en el seno de la lucha de clases llevan adelante tanto las clases dominadas como las clases dominantes—, deberíamos concederle a esta última el hecho de que se constituye como una “transformación”, en algún sentido del término. Pero sería necesario entonces distinguir entre esta “transformación” genérica que define a la política como tal, sea del signo que sea, y el sentido de transformación que le atribuiríamos a la práctica política revolucionaria. De lo contrario caeríamos en el problema de que, a fin de cuentas, si todo es transformación (en la medida en que no hay sino prácticas y toda práctica se define a partir de una transformación) nada lo es: ¿en base a qué definición teórica diferenciar una práctica política tendiente a la reproducción de las relaciones de dominación de otra que tiende a lo contrario? Si ambas constituyen una “transformación”, ¿cómo podemos llamar a esta última y cómo distinguir a una transformación de la otra a partir de la conceptualización de Althusser?

Por lo pronto, diremos que la diferencia entre una y la otra pasa por el hecho de que mientras una consiste en una transformación reproductiva, esto es, en un transformación que tiende a sostener y perpetuar las relaciones de dominación de clase existentes, la otra busca revertirlas, en vistas a la abolición de la dominación de clase. A los fines pragmáticos de evitar confusiones ulteriores, reservaremos sólo para la segunda el término de práctica política de transformación, mientras que a la primera designaremos como práctica política de reproducción.

Ahora bien, en este momento de la producción althusseriana que estamos tomando en cuenta en este capítulo, es efectivamente cierto decir que la práctica política aparece sostenida sobre la práctica teórica: “sin teoría no hay práctica revolucionaria”. Si bien en sus textos de autocrítica, Althusser dará vuelta la tesis de Lenin para hacer énfasis en su reverso, la idea según la cual “sin movimiento revolucionario, no hay teoría revolucionaria” (FAR: 22), esto nunca implica una negación de la importancia de una orientación teórica de la política: “en principio, las ideas verdaderas siempre sirven al pueblo”. Y esto no al modo de una ciencia puesta al servicio de la política, idea que llevó a la oficialidad del PC durante el período stalinista a hablar de ciencia proletaria vs ciencia burguesa,<sup>47</sup> sino en la medida en que la lucha política de las clases dominadas

---

<sup>47</sup> En el Prefacio de *La revolución teórica de Marx* se lee en este sentido: “En nuestra memoria filosófica, ese tiempo permanece como el tiempo de los intelectuales armados, combatiendo el error en todas sus guaridas, aquel de los filósofos sin obras, nosotros mismos, pero que hacían política de toda obra, y dividían el mundo (artes, literaturas, filosofías y ciencias), utilizando un solo corte: el despiadado corte de

tiene mucho que perder si renuncia a la pretensión de verdad que le puede reportar una relación con la ciencia, en tanto ésta última se define por su sustracción respecto del dominio de la ideología y por la producción de un conocimiento objetivo. En este punto reside un elemento constitutivo de la posición teórica que Althusser definitivamente representa: la política no consiste simplemente en una mera confrontación de posiciones teóricamente equivalentes en su indiferencia respecto del ámbito del conocimiento, que se diferencian simplemente por los intereses que representan y por la mayor o menor fuerza de la que disponen para imponerse o someterse la una a la otra. Hay una diferencia teórica entre las posiciones que sería injusto e inconveniente no reconocer y es la que se juega la ruptura epistemológica: “Al abandonar toda idea de ruptura, nos abandonamos a hacer jugar ideología contra ideología, clase contra clase, identidad contra identidad” (Matthys, 2015: 9). Entre las posiciones en lucha hay una diferencia cualitativa que debe ser considerada.

Ahora bien, en la medida en que la práctica política se inscribe en un campo de batalla que también excede al terreno de la teoría, es necesario considerar que una verdad teórica, en tanto aquello que se produce como efecto de la ruptura epistemológica y de la producción de conocimientos objetivos, no produce por sí sola, ni necesaria, ni inmediatamente, ningún efecto político de transformación social real. La traducción política de una verdad exige una traición: requiere una modulación ideológica. Esto es: la eficacia política de una idea verdadera reside en alguna medida en la producción de un efecto de sujeto, lo cual toca de lleno el problema de la posibilidad de la relación entre ideología y transformación social y complejiza las cosas: si la transformación teórica se define por oposición a la ideología, como su afuera, la política debe ser, por su parte, *dentro* de la ideología. En un pasaje de “Marxismo y humanismo”, al que ya nos referimos anteriormente, Althusser da cuenta de ese exceso histórico de la ideología respecto de la teoría, y de la posibilidad de una articulación singular una y la otra:

El *anti-humanismo* teórico de Marx no suprime, por lo tanto, de ninguna manera, la *existencia* histórica del humanismo [...] Más aún, el anti-humanismo teórico de Marx reconoce la necesidad del humanismo como ideología, poniéndola en relación con sus condiciones de existencia, una necesidad del humanismo como *ideología*, una necesidad bajo condiciones. El reconocimiento de esta necesidad no es puramente especulativo. Sólo basándose en ella puede fundar el marxismo una política concerniente a las formas ideológicas existentes, cualesquiera que sean: religión, moral, arte, filosofía, derecho y en

---

las clases. Tiempo cuya caricatura puede resumirse en una frase: bandera izada que flamea en el vacío: ‘ciencia burguesa’, ‘ciencia proletaria’. (PM: 14).

primerísimo lugar el humanismo. Una política marxista (eventual) de la ideología humanista, es decir, una actitud política frente al humanismo -política que puede ser de rechazo, de crítica, de empleo, de apoyo, de desarrollo, de renovación humanista de las formas actuales de la ideología en el dominio ético-político-, sólo es posible bajo la condición absoluta de estar fundada en la filosofía marxista cuyo supuesto previo es el *anti-humanismo* teórico. (PM: 191)

A propósito de esta cuestión, Balibar comenta y da cuenta del problema que se pone en juego:

A esta vacilación de la distinción ciencia/ideología, Althusser vincula precisamente la posibilidad de *actuar sobre la ideología*, a partir de su conocimiento, de llevar a cabo una verdadera “política ideológica”, que sería a la vez política de transformación de la ideología (repetiendo de algún modo al infinito el pasaje histórico de la política humanista a la política de la lucha de clases, de ‘Todos los hombres son hermanos’ a ‘Proletarios del mundo, ¡uníos!’) ¿Pero qué será esta política? ¿Un *uso*, incluso una manipulación ilustrada, de las generalidades ideológicas? ¿O bien una ‘realización’, un ‘regreso’ del concepto al elemento de la ideología, que es el elemento mismo de la práctica social y por lo tanto de la política? (Balibar, 1993: 92).

No responderemos ahora a las preguntas que plantea aquí Balibar, pero esperamos que al final de esta tesis hayamos ofrecido algunos elementos para poder pensarlas y ofrecer alguna respuesta posible. Por sí queda claro que toda política de la verdad, para decirlo de algún modo, se inscribe en un campo de intervención que excede a la teoría y a través del cual, el efecto de conocimiento, es paradójicamente devuelto al terreno en oposición al cual se define. En ese sentido, si es verdad que Althusser piensa en una cierta “dirección” teórica de la política, no es menos cierto que al mismo tiempo reconoce un exceso irreductible de la práctica política, una cierta autonomía con respecto a la determinación teórica, en virtud de la cual toda política de transformación implica una singular articulación entre ciencia e ideología, entre práctica teórica y práctica ideológica, que tramite alguna relación que no sea de mutua exclusión. Retengamos esta sugerencia, que será retomada más adelante en función de pensar la relación entre ideología y transformación que queremos sostener a partir de la lectura de Althusser.

\* \* \*

Esta primera parte ha estado dedicada a dilucidar la relación entre sujeto y transformación de acuerdo a los términos en los que Althusser interviene en la escena teórica de los años ‘60. Para ello, hemos empezado por reponer las coordenadas en las que debe ser entendido su anti-humanismo en tanto destitución del sujeto, dando cuenta

de su doble inscripción: por un lado en la escena teórica de mediados de siglo XX en Francia marcada por la disputa entre fenomenología y estructura, y por otro lado en la coyuntura política del movimiento comunista internacional como una posición crítica respecto del revisionismo soviético. La lectura anti-humanista de Marx, que Althusser propone, consiste así en una intervención en estos dos frentes a la vez, que (independientemente de su correspondencia o no con el texto de Marx) da cuenta de su propia posición teórico-política en términos de un desplazamiento del sujeto del lugar de causa de sí, fundada en una libertad irreductible, al lugar de efecto de los lugares y las funciones que la estructura de las relaciones sociales de dominación dispone. A partir de allí, hemos desarrollado el modo que la cuestión del sujeto se articula con la pregunta por la transformación tal como ésta aparece planteada en la conceptualización althusseriana de la práctica teórica. Si la subjetividad es el lugar de una relación imaginaria-ideológica con el mundo, la ciencia, a partir de la ruptura que la constituye, implica un cierto efecto de de-sujeción. Los últimos apartados han estado orientados a dar cuenta del alcance y los límites de la eficacia transformadora de la práctica teórica en relación con una práctica política que la excede. Esto nos lanza al desarrollo que tendrá lugar en el próximo capítulo. Si la transformación social no se agota en la eficacia revolucionaria de la práctica teórica, es porque la ideología no se define sólo hacia afuera, como el opuesto de la ciencia, sino también, hacia adentro, como una dimensión irreductible de la constitución de lo social. El capítulo siguiente está dedicado así a dar cuenta del lugar de la ideología en la conceptualización althusseriana de lo social, en función de plantear el modo en que, en esas coordenadas, la relación entre sujeto y transformación social aparece como un problema.

## **Excursus. Más allá del drama**

Dentro del conjunto de textos reunidos en *La revolución teórica de Marx*, hay uno que llama particularmente la atención. Se trata de “El ‘Piccolo’, Bertollazzi y Bretch (Notas acerca de un teatro materialista)”. Junto con “Cremonini, pintor de lo abstracto” y algunos otros escritos sueltos, son los únicos textos en los que Althusser pone en juego una reflexión sobre el arte a propósito del comentario de una obra de arte en particular.<sup>48</sup> Estas “notas” dedicadas a esbozar la idea de un teatro materialista, reclaman nuestra atención en este momento en la medida en que aparecen dentro de este conjunto de textos que Althusser dedica especialmente a pensar el problema de la ruptura epistemológica, y algo de ella precisamente se juega en el análisis que allí despliega.

---

<sup>48</sup> “Cremonini, pintor de lo abstracto” es un texto escrito en la misma época de la publicación de *La revolución teórica de Marx*, publicado en 1966 en la revista *Démocratie nouvelle*. Es importante mencionarlo ya que en él Althusser da cuenta de los efectos de de-sujeción de la práctica artística. La pintura de Cremonini, según Althusser, se caracteriza por el rechazo de toda forma de reconocimiento ideológico de sí: “Es justamente este anti-humanismo radical de la obra de Cremonini lo que le da un tal poder sobre los ‘hombres’ que somos. No podemos ‘reconocernos’ en sus lienzos. Y es porque allí no podemos ‘reconocernos’, que nosotros podemos, en la forma específica que nos es proporcionada por el arte, aquí la pintura, conocernos” (CPA: 7). Es curioso que, como vemos, Althusser le atribuye al arte la posibilidad de producir un cierto tipo de “conocimiento”: “La vía de Cremonini utiliza así aquella que abrieron los grandes pensadores revolucionarios, teóricos y políticos, los grandes pensadores materialistas, que comprendieron que la libertad de los hombres pasaba, no por la complacencia de su *reconocimiento* ideológico, sino por el conocimiento de las leyes de su servidumbre, y que la ‘realización’ de su individualidad concreta pasaba por el análisis y el dominio (la famosa ‘matriz’ o sea: ‘*maîtrise*’) de las relaciones abstractas que les gobiernan. A su manera, a su nivel, con sus medios propios, en el elemento no de la filosofía o la ciencia, sino de la pintura, Cremonini sigue la misma vía” (CPA: 584). Con respecto a este punto, es pertinente remitirnos también a la “Carta sobre el conocimiento del arte”, que Althusser escribe en respuesta a André Daspre y se publica en el número 175 de la Revista *Nouvelle Critique*. Allí plantea en estos términos la diferencia entre el arte y la ciencia: “El arte [...] no nos da en sentido estricto un conocimiento y no reemplaza, por lo tanto, al conocimiento (en sentido moderno: el conocimiento científico). Sin embargo, lo que nos da mantiene cierta relación específica con el conocimiento. Esta relación no es una relación de identidad sino de diferencia. Me explicaré. Creo que lo propio del arte es “*hacernos ver*”, “*hacer percibir*”, “*hacer sentir*”, algo que alude a la realidad [...] Hay que tomar en sentido estricto las palabras que constituyen esta primera definición provisional para evitar caer en una identificación de lo que nos da el arte y de lo que nos da la ciencia. Lo que el arte nos hace ver, y nos da en la forma de un “*ver*”, un “*percibir*”, un “*sentir*” (que no es la forma del “conocer”), es la ideología de la que nace, en la que sumerge, de la que se destaca en cuanto arte y a la que hace alusión” (CCA: 561). También debemos mencionar, como otros textos donde Althusser vuelve sobre la cuestión del arte, los pasajes “Tres Notas sobre la teoría del discurso” (TNST: 115-116), donde al autor realiza un bosquejo provisorio de la conceptualización de la especificidad del discurso estético que nunca fue retomada y desarrollada *in extenso* pero donde intenta reponer en el marco de una teorización general del discurso ciertos lineamientos para pensar la especificidad del discurso estético, así como también las páginas de la *Iniciación a la filosofía para los no filósofos* dedicadas a la práctica artística (IPNP: 185-189). Para un examen de este aspecto de la obra de Althusser ver el libro “Escritos sobre el arte”, que junto con estos textos de Althusser sobre el arte (ya previamente incluidos en el tomo 2 de los *Écrits philosophiques et politiques*) contiene también textos de Macherey, Balibar, Montag, y una precisa y rigurosa introducción de Aurelio Sainz Pezonaga. [Althusser&Balibar&Macherey&Montag, 2011]. También remitimos al lector al artículo de Michael Sprinker, “Althusser y la estética materialista” (Sprinker, 1987).



Como hemos dicho anteriormente, *La revolución teórica de Marx* se inscribe en una doble clave. Por un lado se trata de pensar el diferencial del materialismo histórico como ciencia de la historia, con respecto a la filosofía hegeliana, presente en humanismo del joven Marx, y en este sentido, la especificidad de la filosofía marxista contenida en estado práctico en el despliegue del descubrimiento de ese nuevo continente para la ciencia. Pero por otro lado, al mismo tiempo, se trata de pensar la “revolución teórica” como tal, de conceptualizar la transformación que implica toda intervención científica con relación a las representaciones ideológicas que dominan nuestra relación imaginaria con el mundo. Si en el primer caso la oposición del materialismo frente al idealismo pasa por la demarcación del materialismo científico respecto del carácter ideológico del idealismo hegeliano, en el segundo caso, en cambio, tal oposición pasa por la demarcación del corte que toda ruptura epistemológica produce sobre el elemento de la ideología en general. El texto en cuestión no es ajeno a esta doble inscripción, que aquí es planteada a propósito de la práctica artística: en la lectura althusseriana de las obras de Bertolazzi y de Brecht se pone en juego la especificidad de un teatro materialista, al mismo tiempo que la ruptura que, en este caso, la práctica artística produce con respecto a la ideología.

La obra que Althusser comenta es *El Nost Milan*, de Bertolazzi, tal como fue representada por el “Piccolo Teatro” de Milán en julio de 1962 en París, y el texto consiste en una suerte de intervención con el propósito de reivindicarla frente a los comentarios de la crítica francesa que vio en ella un melodrama “sensiblero y miserabilista” (PM: 107).

De acuerdo a la reconstrucción de Althusser, la pieza, situada en un barrio popular del Milán de fines del siglo XIX, consta de tres actos a través de los cuales se desarrolla un doble registro. Por un lado, se sucede un drama que involucra a tres personajes sumergidos en una realidad atravesada por la pobreza y en la ideología que la dominación de clase les dispensa para justificarla: Nina, una mujer joven, triste, algo ingenua e inocente, Togasso, un joven bandido que violentamente pretende a Nina para sí, y el padre de Nina, un hombre viejo que al ver que Togasso acosa a Nina termina matándolo. No sabemos qué quiere Nina. Sólo se la ha visto llorando, sufriendo por el drama en el que se encuentra involucrada. En el último acto, se encuentra con su padre que está a punto de ir preso. Entonces, sorpresivamente, se vuelve contra él, y le recrimina el hecho de haberle transmitido todo el mundo de ilusiones, mentiras, mitos

bajo los cuales ha vivido y que ahora son la causa de su sufrimiento. Tras la confrontación, Nina abandona la sala en la que se encuentra y se adentra, decidida, en la luz del día, dispuesta a vivir en el mundo real, al precio que sea.

Por otro lado, sin embargo, el registro del drama está como montado sobre un registro que lo excede. La secuencia narrativa parece ser sólo la superficie de la obra, y sus diferentes momentos se precipitan sobre el final de cada acto. Durante el resto del tiempo, en la obra no sucede nada. El fondo sobre el que el drama emerge está planteado, ya no en clave de drama, sino como una suerte de crónica, un retrato de la vida del pueblo, una escenificación de la pobreza, la tristeza, la resignación, el cansancio físico y espiritual que se combinan en la existencia miserable de las clases bajas del Milán de la época.

Hasta aquí lo que tenemos como descripción del contenido de la obra, a partir de la cual Althusser despliega su comentario. Si la crítica especializada pareció haberse concentrado en el primer registro de la obra, o si leyó el segundo a la luz del primero, esto es, si hizo del contenido dramático de la narración el objeto de su lectura y la clave de su interpretación, Althusser, por el contrario, no presta tanta atención a uno o al otro, sino a la relación entre ambos, o mejor dicho, a la no-relación que tiene lugar entre ellos. En otros términos: la lectura materialista de Althusser se concentra no tanto en el contenido como en la forma, o en todo caso, lee el contenido a la luz de la estructura narrativa misma, y lo que aparece ante esa mirada es, justamente, la disociación que se plantea entre los dos registros mencionados. Es la yuxtaposición inconexa, la desconexión entre el fondo y la figura lo que justamente se revela significativo en el comentario de Althusser, y que caracteriza en términos de la puesta en escena de una temporalidad y una espacialidad complejas, múltiples:

He aquí una pieza singular por su disociación interna [...] la coexistencia de un tiempo vacío, largo y lento de vivir, y de un tiempo pleno, breve como un relámpago. La coexistencia de un espacio poblado por una multitud de personajes que mantienen entre sí relaciones accidentales o episódicas, y de un espacio corto, trabado en un conflicto mortal y habitado por tres personajes: el padre, la hija, Togasso [...] Entre estos dos tiempos, o entre estos dos espacios, ninguna relación *explícita*. (PM: 110)

Ahora bien, para Althusser, “justamente esta ausencia de relaciones es lo que constituye la relación verdadera” (PM: 110). En otros términos: la verdad que plantea la pieza es la verdad de la no-relación, de la no-dialéctica entre las condiciones materiales de existencia y las formas de la conciencia. La contraposición entre estas dos espacio-temporalidades se plantea a propósito de la cuestión de la dialéctica:

Por una parte, un tiempo no dialéctico, donde nada ocurre sin una necesidad interna que provoque la acción, el desarrollo; el otro, un tiempo dialéctico (el del conflicto) empujado por su contradicción interna a producir su futura evolución y su resultado. La paradoja de *El Nost Milan* es que la dialéctica se juega, por así decirlo, lateralmente, entre bastidores, en alguna parte, en un rincón del escenario y al final de los actos. (PM: 113).

En este punto, la demarcación debe entenderse a partir de la preocupación por la diferencia filosófica que el materialismo histórico introduce respecto de la dialéctica hegeliana. A diferencia de otros textos en los que el autor aparece interesado en reclamar una significación específicamente marxista de la dialéctica por diferencia a la dialéctica hegeliana, en este texto parece referirse a esta última como “dialéctica” a secas. Independientemente del “contenido” idealista o materialista, como vimos anteriormente, la dialéctica hegeliana es una cuestión de forma, o en todo caso, mejor dicho, su idealismo radica en su forma antes que en su contenido, razón por la cual no debe simplemente ser invertida, sino transformada. Se trata de la idea en virtud de la cual toda ocurrencia histórica, política, efectiva, real, obedece, en primera instancia, de modo directo, al desenvolvimiento de un proceso gobernado por un único principio en virtud del cual pasa por una serie de momentos contradictorios pero necesarios y conduce necesariamente, por una lógica interna de negación de la negación, a una resolución superadora.<sup>49</sup> En este sentido, si la relación que la obra plantea entre la dimensión real de la existencia y la dimensión de la conciencia, es leída por el autor en términos de no-dialéctica,<sup>50</sup> eso quiere decir que lo que se pone en escena es, no la contradicción entre una y la otra, sino su radical extrañeza mutua. El comportamiento de los protagonistas del drama de *El Nost Milan* se basa en “su identificación con los mitos de la moral burguesa, esos miserables viven su miseria en los argumentos de la conciencia moral y religiosa: bajo los oropeles del préstamo. Disfrazan en ella sus problemas y su condición misma. En este sentido el melodrama es, sin duda, una conciencia extraña ‘enchapada’ en una condición real.” (PM: 114). No hay contradicción, esto es, no hay dialéctica posible en la contraposición entre un registro y el otro, en la medida en que la dialéctica constituye uno de los términos de tal contraposición: es la estructura narrativa del drama. Si restituyéramos entre ambas una especie de resolución, disolveríamos la contraposición. La condición en virtud de la cual esta se sostiene como tal es la de rechazar una posible relación dialéctica:

---

<sup>49</sup> En el próximo capítulo daremos cuenta de la sobredeterminación como categoría que da cuenta de la lectura de Althusser sobre la diferencia entre la dialéctica hegeliana y la marxista.

<sup>50</sup> O de una dialéctica *à la cantonnade*, “entre bastidores” (PM: 113).

La dialéctica da vueltas en el vacío, ya que no es más que la dialéctica del vacío, separada para siempre del mundo real. Esta conciencia extranjera, sin ser contradictoria a sus condiciones, no puede salir de sí por sí misma, a través de su 'dialéctica'. Necesita una ruptura, y el reconocimiento de este vacío: el descubrimiento de la no-dialecticidad de esta dialéctica (PM: 115).

Esa ruptura es aquella que se representa en el enfrentamiento de Nina con su padre, y de este modo la obra se revela como crítica immanente de aquello mismo que los críticos consideraban que simplemente representaba. En este sentido, no asistimos a la progresión de una resolución a partir de las formas de la conciencia, sino a un corte, una interrupción, una toma de distancia con los dramas, los mitos, las ilusiones, de la ideología moral burguesa, radicalmente extraña a las condiciones materiales de vida de los sujetos que sin embargo la reproducen y bajo la cual viven sus verdaderos problemas. Y si en el orden del drama y del contenido, esta rotura finalmente cristaliza en la confrontación de Nina con su padre y en la salida de Nina de ese mundo que su padre representaba –salida hacia un exterior real: “Cuando Nina franquea la puerta que la separa del día [...] parte hacia el verdadero mundo” (PM: 115) –, ella se plantea al mismo tiempo a nivel de la forma misma de la pieza: en la estructura narrativa, en el contraste y la desconexión entre el registro de la temporalidad y espacialidad vacías de la existencia real del pueblo sin nombre, y el registro de la conciencia de tres personajes enredados en una ficción a través de la cual viven su vida. Finalmente la ruptura se consume fuera de la dimensión de la representación subjetiva:

Nina misma, que representa para nosotros la ruptura y el comienzo, y la promesa de otro mundo y de otra conciencia, no sabe lo que hace. Aquí podemos decir verdaderamente, a justo título, que la conciencia está en retardo, ya que aunque todavía ciega, es una conciencia que visualiza al fin un mundo real. (PM: 117)

No sabemos qué hay del otro lado de la puerta que atraviesa Nina. Es aquello que está más allá del drama en que ha vivido durante toda su vida, más allá de la historia que le han contado y que se ha contado a sí misma, del cuento en el que ha inscrito su trayectoria subjetiva. Por eso la obra termina precisamente allí, en el momento de ese atravesamiento: lo que se abre a partir de la ruptura está fuera del orden del drama, y el fin de la obra es el modo más adecuado de representarlo dramáticamente.

A su vez, el texto abre toda otra dimensión de análisis que implica la consideración, no ya de la relación que plantea la obra en sí misma, sino de la relación que se establece entre la obra y el espectador. Aún si Althusser no utiliza este concepto, podemos decir, a la luz de desarrollos posteriores que lo que se pone en juego es la cuestión de un tipo particular de “interpelación” producida a partir de una obra de arte,

de una determinada intervención artística. No desarrollaremos este aspecto en este momento pero alcanza con decir que en él se juega la pregunta por el efecto de sujeto que produce un determinado discurso, el discurso estético (PM: 115) en relación con la cuestión de la transformación social. En este sentido, Althusser coloca dos obras de Brecht –“Madre coraje” y “Galileo”– al lado de la obra de Bertolazzi, como otros ejemplos de la misma estructura de coexistencia entre el registro de la existencia y el de la conciencia en cuanto dos dimensiones extrañas entre sí, y afirma que su singularidad a propósito de la relación que establecen con el espectador consiste en proponerle un espejo ideológico en el que se reconoce (el contenido que se narra en el registro del drama) para entonces romper ese espejo a través de la contraposición con el registro de las condiciones materiales de existencia. Ahora bien, esa rotura del espejo no se consuma nunca dentro de la obra sino afuera y después, una vez que ésta termina, cuando se sale de la obra, cuando el espectador sale de la ficción hacia el mundo verdadero: “la pieza es sin duda, la producción de un nuevo espectador, ese actor que comienza cuando termina el espectáculo, que no comienza si no para terminarlo, pero en la vida” (PM: 125). Podríamos decir que la obra se continúa más allá de la obra, en el espectador, una vez que la obra terminó: que cuando la obra termina los espectadores de repente se encuentran confrontados también con ese exterior al que partió Nina. En unas notas publicadas póstumamente, incluidas en el tomo 1 de los *Écrits philosophiques et politiques*, tituladas “Sobre Brecht y Marx”, Althusser plantea que la nueva práctica del teatro inaugurada por Brecht se caracteriza un desplazamiento, por la instauración de una distancia interior:

[...] es preciso *desplazar el teatro en relación a la ideología del teatro* que existe en la cabeza de los espectadores. Para esto se debe ‘mostrar’ que el teatro es teatro, solamente teatro, y no la vida. Se debe mostrar que la escena es una escena, levantada delante de los espectadores y no el prolongamiento de la sala. Se debe mostrar que hay entre la sala y la escena un vacío, una distancia. Se debe mostrar esta distancia sobre la escena misma (BM: 550)

Es justamente la puesta en escena de esa distancia interior lo que tiene lugar en *El Nost Milan*. Cuando Nina sale hacia afuera, y la obra termina allí, lo que se muestra es que el teatro mismo tiene un afuera, y que ese afuera existe más allá de los límites de la obra, en la vida de los espectadores, quienes, a su vez, viven su vida como si estuvieran en el interior de una obra sin saberlo. Cuando Nina sale afuera de la obra, son los mismos espectadores los que son interpelados a salir del drama ideológico bajo el cual viven su propia existencia.

En definitiva, lo que se pone aquí en juego, es aquello mismo que se pone en juego en el caso de la ruptura epistemológica, de la transformación que la práctica científica introduce en el dominio de las representaciones ideológicas. Esto es: se afirma la existencia de un mundo verdadero, de un exterior real, con respecto al mundo imaginario de la conciencia, esa interioridad subjetiva que se constituye como efecto de la ideología. Y en ese esquema, podríamos decir, de estructura platónica, la ruptura aparece pensada como una salida hacia afuera.<sup>51</sup> La pregunta es: ¿qué ruptura? Si bien no se trata aquí de una ruptura teórica, tampoco es una ruptura propiamente política. En todo caso se trata de aquella ruptura que puede acontecer a nivel de la ideología a partir de una intervención artística y tomando el terreno del sujeto como objeto de disputa. Pero eso será materia de análisis de la última parte de esta tesis. Allí nos preguntaremos si podemos pensar tal ruptura en términos de la irrupción de ese mundo real, de esa exterioridad con respecto al círculo cerrado de la ideología.<sup>52</sup> Por el momento, sin embargo, nos interesa marcar que el mundo verdadero hacia el cual parte Nina, no es sino el mismo afuera que la práctica teórica descubre en la interrupción irreductible de las representaciones ideológicas bajo las cuales nos relacionamos con nuestras condiciones materiales de existencia. Lo que en definitiva, *El Nost Milan* revela, en el comentario de Althusser, es el carácter ficticio de los corredores por los que transita nuestra experiencia subjetiva del mundo, y frente a eso, la exterioridad real de las condiciones materiales. En este sentido, se produce una cierta subversión: una obra de arte, del orden de la ficción, expone, por medios escénicos, es decir, con los materiales de la imaginación, un elemento verdadero, poniendo así en evidencia el carácter imaginario de aquello que se constituye como “la realidad” pero que no es sino una historia que nos contamos. Tiempo después, Althusser dirá que “ser materialista es no contarse historias” (ADL: 192). La ruptura epistemológica consiste en una suerte de

---

<sup>51</sup> Si tomamos en cuenta lo que Althusser plantea en la “Carta sobre el conocimiento del arte”, a saber: “Lo que el arte nos hace *ver*, y nos da en la forma de un “*ver*”, un “*percibir*”, un “*sentir*” (que no es la forma del “conocer”), es la ideología de la que nace, en la que sumerge, de la que se destaca en cuanto arte y a la que hace alusión” (CCA: 561); podemos decir que más que mostrar un afuera, lo que hace la práctica artística en estos casos, (al igual que la ciencia pero de otro modo y por otros medios) es situarnos en un afuera en inmanencia (a través de una puerta más allá de la cual la obra termina), desde el cual es posible ver la ideología como tal. En un texto titulado “Sobre Lucio Fanti”, Althusser también da cuenta de esta distancia interior en la fotografía del pintor en cuestión desde la cuál es posible ver la ideología: “Se añadirá naturalmente que, *para pintar una ideología, y que ésta se vea*, y, por tanto, que se vea que es una ideología y que ella avanza hacia delante para no cojear, no es suficiente simplemente con reproducir una imagen: una imagen cargada de ideología no se da jamás a ver como ideología en una imagen. Se debe trabajar para producir en ella está minúscula distancia interior, que la desequilibra, la identifica y la denuncia” (LF: 592-593).

<sup>52</sup> Volveremos, para ello, sobre este mismo texto de Althusser, poniéndolo en relación con la lectura de Stefano Pippa (Pippa, 2015)

interrupción teórica de los cuentos que nos contamos y bajo los cuales vivimos nuestra relación con lo real. Ahora bien, la pregunta que nos hacemos es si el terreno en el que una política de transformación social se despliega es el de ese afuera del drama de la conciencia, o si, en cambio, no puede prescindir del elemento subjetivo y por lo tanto tampoco puede sino inscribirse en alguna narrativa ideológica, que, eso sí, esta vez cuente otra historia y disponga otras posiciones subjetivas.

## Capítulo 2

### *Hacia adentro. Ideología y formación social*

En este capítulo intentaremos dar cuenta del modo en que ideología y sujeto se articulan en la concepción althusseriana del sujeto como efecto de la interpelación ideológica, y del problema que ésta implica en relación con la pregunta por la posibilidad de la transformación. Ahora bien, por cuanto la ideología se revela aquí como mucho más que el negativo de la ciencia, del afuera de la ciencia, esto es, como una instancia constitutiva de lo social, será preciso, en primer lugar, plantear como marco el modo en que Althusser caracteriza la estructura de lo social de la que la ideología forma parte. Para ello restituiremos la concepción althusseriana del “todo social complejo”, dando cuenta de la singularidad que las categorías de “sobredeterminación” le imprime.

### **Estructura**

#### *Sobredeterminación*

En la primera parte de este trabajo pudimos ver en qué medida la especificidad de la dialéctica marxista se juega, según Althusser, en un determinado modo de comprender el proceso de la práctica teórica. Veremos ahora en qué sentido esa singularidad se inscribe también en la conceptualización de la estructura de lo social. El concepto de sobredeterminación es clave a este respecto y se encuentra fundamentalmente desarrollado en “Contradicción y sobredeterminación” y en “Sobre la dialéctica materialista”, ambos textos compilados en *La revolución teórica de Marx*.

Allí Althusser se propone mostrar que la dialéctica marxista, esto es, la lógica marxista de pensamiento, su forma de racionalidad, no consiste en una simple “inversión” de la dialéctica hegeliana, tal como el propio Marx se la representa.<sup>53</sup> De

---

<sup>53</sup> “Mi método dialéctico no sólo difiere del de Hegel, en cuanto a sus fundamentos, sino que es su antítesis directa. Para Hegel el proceso del pensar, al que convierte incluso, bajo el nombre de idea, en un sujeto autónomo, es el demiurgo de lo real; lo real no es más que su manifestación externa. Para mí, a la inversa, lo ideal no es sino lo material traspuesto y traducido en la mente humana. La mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel, en modo alguno obsta para que haya sido él quien, por vez primera, expuso de manera amplia y consciente las formas generales del movimiento de aquella. En él la dialéctica



acuerdo con la hipótesis de la “inversión”, se establece una distinción entre la dialéctica hegeliana en tanto forma de pensamiento –una determinada racionalidad– y la dialéctica hegeliana en cuanto contenido, la filosofía especulativa. A su vez, esta distinción entre forma y contenido se corresponde con cierta imagen de acuerdo a la cual se concibe a la dialéctica hegeliana en su carácter formal como un “núcleo racional” y a la dialéctica hegeliana en cuanto a su contenido –la filosofía especulativa de Hegel– como una “envoltura mística” que recubre aquel núcleo forma-racional. Con lo cual, la operación de Marx sobre la dialéctica hegeliana habría consistido en una inversión que constituye, a su vez, una extracción: extracción del envoltorio idealista de la dialéctica, inversión de su sentido: “Se trataría, por lo tanto, de tomar la dialéctica y de aplicarla a la vida en lugar de aplicarla a la Idea. La ‘inversión’ sería una inversión del ‘sentido’ de la dialéctica. Pero esta inversión del sentido dejaría, en efecto, intacta la dialéctica” (PM: 73)

Aquí se plantea, para Althusser, el problema de la hipótesis de la inversión para pensar la diferencia entre la dialéctica hegeliana y la dialéctica marxista: dejar intacto el núcleo racional de la dialéctica hegeliana es dejar intacta, a la vez, su envoltura mística, en la medida en que la filosofía especulativa de Hegel, su idealismo,

no [constituye] 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 (Grundlage)*. Digamos entonces que no se trata de una extracción sin dolor, y que este aparente descortezamiento es en verdad una *demistificación*, es decir, una operación que transforma lo que ella extrae (PM: 74).

Para captar la especificidad de la dialéctica marxista es necesario, nos dice Althusser, comprender la diferencia que existe entre Hegel y Marx en lo que respecta a la naturaleza de la dialéctica considerada en sí misma, en su carácter formal, no ya sólo en la naturaleza de su contenido, de los objetos a los que se aplica. Se trata de descubrir tal diferencia en el nivel de la forma, la lógica, el principio que gobierna la dialéctica. De lo contrario, es decir, si reivindicamos la diferencia marxista en términos de una inversión de Hegel, cuando creamos haber superado a Hegel no estaremos siendo sino, como nos advierte Althusser, sus “prisioneros inconscientes”. En la forma está el contenido. La dialéctica marxista es el resultado de una transformación sustancial de la

---

está puesta al revés. Es necesario darla vuelta, para descubrir así el núcleo racional que se oculta bajo la envoltura mística.” (Marx, 2008: 19-20).

dialéctica hegeliana. No es materialista por su contenido, sino también por su forma, por la misma lógica de su movimiento.

En este sentido, para determinar la diferencia de la dialéctica marxista misma en su “estructura fundamental”, Althusser nos conduce al examen del concepto marxista de contradicción, a la consideración de la distancia que lo separa de la contradicción hegeliana. Que la primera revolución proletaria de la historia se haya llevado a cabo en un país “económicamente atrasado” como Rusia no es un hecho histórico que pueda ser explicado a partir de la determinación de un principio simple, esto es, a partir del principio simple que hace intervenir la explicación marxista más esquemática: la contradicción económica fundamental entre fuerzas productivas y relaciones de producción. Lo que se puede ver en la Revolución Rusa es una suerte de suma de determinaciones con eficacias diferenciales que dan lugar a una situación revolucionaria, un encuentro contingente de circunstancias que confluyen en una unidad de “unidad de ruptura”, una “fusión” de contradicciones que no es posible reducir a la contradicción fundamental entre relaciones de producción y fuerzas productivas: las relaciones internacionales en Europa, la explotación feudal en el campo, la explotación capitalista en las ciudades, las contradicciones entre el atraso de los métodos de producción en el campo y los métodos avanzados de producción en la ciudad, el exilio de la elite revolucionaria que se nutre en Europa occidental de la herencia teórica del marxismo y de la experiencia política de la clase obrera, etcétera. Pero no es sólo el caso de la Revolución Rusa. En él no se advierte una particularidad, sino que es un caso particular en el que se puede ver con claridad una suerte de regla general. O mejor dicho, si la Revolución Rusa es una excepción a la regla, es porque toda la historia es una excepción: “es necesario interrogar, tal vez, sobre *lo excepcional* de esta ‘situación excepcional’, y si, como toda excepción, ésta no aclara la regla, sino que es, a espaldas de la regla, *la regla misma*. Ya que, al fin de cuentas *¿no estamos siempre en la excepción?*” (PM: 85).

A partir del análisis de estas circunstancias, del encuentro, del entrelazamiento contingente de estas circunstancias, y de la imposibilidad de reducir esa multiplicidad a un principio simple, Althusser tematiza la especificidad de la contradicción marxista en los siguientes términos:

Cuando esta situación entra en juego, *en el mismo juego*, una prodigiosa acumulación de “contradicciones”, de las que algunas son radicalmente heterogéneas, que no todas tienen el mismo origen, ni el mismo sentido, ni el mismo *nivel* y *lugar* de aplicación, y que, sin

embargo, “se funden” en una unidad de ruptura, ya no se puede hablar más de la única virtud simple de la “contradicción’ general” [...] No se puede [...] pretender con todo rigor que esas “contradicciones” y su “fusión” sean un *puro fenómeno*, ya que las “circunstancias” o las “corrientes” que la llevan a cabo son más que su puro y simple fenómeno. (PM: 81)

Encuentro, fusión compleja de circunstancias, corrientes que no pueden ser remitidas a una contradicción fundamental como principio simple que las explique. ¿Cómo podemos pensar la causalidad y la eficacia, la recíproca determinación, que opera en la reunión de estas diferentes circunstancias encontradas? El concepto que Althusser introduce para dar cuenta de esa especificidad de la dialéctica marxista es el concepto de *sobredeterminación*.<sup>54</sup>

[...] la “contradicción” es inseparable de la estructura del cuerpo social todo entero, en el que ella actúa, inseparable de las condiciones formales de su existencia y de las *instancias* mismas que gobierna; que ella es ella misma *afectada*, en lo más profundo de su ser, por dichas instancias, determinante pero también determinada en un solo y mismo movimiento, y determinada por los diversos *niveles* y las diversas *instancias* de la formación social que ella anima; podríamos decir: *sobredeterminada en su principio*. (PM: 81)

El concepto de *sobredeterminación* da cuenta, así, de este tipo de causalidad en virtud de la cual la complejidad de una coyuntura no puede ser reducida a la acción de un principio simple como la contradicción económica fundamental, sino que debe ser concebida como resultado de la eficacia diferencial pero conjunta de una multiplicidad de circunstancias provenientes de las diferentes instancias de una formación social. Se trata de pensar la acción de las superestructuras políticas e ideológicas no como el mero reflejo de la infraestructura económica sino en términos de efectos que a su vez actúan con eficacia propia sobre la misma contradicción económica condicionándola.

Importada del psicoanálisis freudiano, la categoría en cuestión es definida en los siguientes términos por Laplanche y Pontalis en su *Diccionario de psicoanálisis*, tal como lo releva de Ípola:

Hecho consistente en que una formación del inconsciente -síntoma, sueño, etc.- remite a una pluralidad de factores determinantes. Esto puede ser tomado en dos sentidos bastante diferentes: a) La formación de que se trata es la resultante de varias causas, siendo que una sola no basta para dar cuenta de ella; b) la formación remite a elementos inconscientes múltiples, que pueden organizarse en secuencias significativas diferentes, cada una de las cuales, en un cierto nivel de interpretación, posee su coherencia propia. (de Ípola, 2007: 86).

---

<sup>54</sup> Aclara Althusser: “No me aferro especialmente a este término de *sobredeterminación* (sacado de otras disciplinas) pero lo empleo a falta de uno mejor, a la vez como un índice y como un problema, y también porque permite ver, bastante bien, por qué se trata de algo totalmente diferente a la contradicción hegeliana” (Althusser, PM: 161).

La apropiación althusseriana del concepto en cuestión reúne ambos sentidos: la remisión de un determinado efecto a una multiplicidad de elementos, cada uno con su propia legalidad interna, que se encuentran y operan sobre él con algún grado de eficacia, hasta el punto, incluso, de que el mismo efecto ejerce una cierta eficacia sobre el entramado causal del que resulta (“determinante pero también determinado”). Ahora bien, en Freud, la sobredeterminación da cuenta del modo en el cual se relaciona el contenido latente del sueño, esto es, su significado, con su contenido manifiesto, el modo en el que ese significado se revela en el sueño. En este proceso de elaboración onírica intervienen dos mecanismos fundamentales del inconsciente: la condensación y el desplazamiento.

A través de la condensación –que procede por la exclusión de ciertos elementos latentes, por la fragmentación de elementos latentes complejos, y finalmente por la fusión de elementos latentes que presentan rasgos comunes– múltiples contenidos latentes del sueño se abrevian, se resumen, en determinado contenido manifiesto. “Lo primero que la comparación del contenido manifiesto con las ideas latentes evidencia al analista es que ha tenido efecto una magna labor de condensación. El sueño es conciso, pobre y lacónico en comparación con la amplitud y la riqueza de las ideas latentes” (Freud, 1985: 308). Estos elementos manifiestos constituyen, como dice Andrés Daín en su texto “Ontología de la sobredeterminación”,<sup>55</sup> “*puntos nodales*, a través de cuales se reúnen toda una serie de pensamientos oníricos” (Daín, 2011: 62), una multiplicidad de elementos latentes, que actuarían con diversos grados de eficacia sobre el contenido manifiesto. En este sentido, “podríamos afirmar que el contenido manifiesto del sueño aparece sobredeterminado por el contenido latente” (Daín, 2011: 62). Sin embargo, si sólo nos quedamos con eso, la sobredeterminación no pasaría de ser una simple multicausalidad.

Ahora bien, la idea de desplazamiento complejiza las cosas. En virtud de este mecanismo, dice Freud, “[...] los elementos que se nos revelan como componentes esenciales del contenido manifiesto están muy lejos de desempeñar igual papel en las ideas latentes.” (Freud, 1985: 331). En este sentido, “desplazamiento” aparece como el nombre del proceso a partir del cual ciertos contenidos latentes relevantes del sueño son

---

<sup>55</sup> Entre la gran cantidad de bibliografía secundaria escrita sobre la sobredeterminación, este artículo se destaca por la sistematicidad en la reconstrucción que hace de la deriva del concepto, y por la precisión con la que lo caracteriza en relación con el psicoanálisis y los mecanismos del desplazamiento y la condensación.

remplazados por elementos manifiestos que aluden, de manera lejana y aparentemente insólita, a aquellos otros. Sin embargo, no sólo en esta función de remplazo y alusión consiste el desplazamiento, sino también en cierto descentramiento o “cambio de foco” en el contenido manifiesto respecto de aquellos elementos que son relevantes para el contenido latente, de modo tal que inclusive es posible que cierto contenido significativo y relevante del sueño se encuentre ausente en el nivel de lo manifiesto.

A la luz de estos dos mecanismos, es posible ver que “la sobredeterminación no es una mera forma de evidenciar la multicausalidad ni la pluralidad” (Daín, 2011: 63), que afectaría simplemente al número de los elementos que intervienen en una relación causal, sino que debe ser concebida como otra lógica de la causalidad, lógica a partir de la cual lo determinante desaparece o aparece transfigurado en lo determinado, y lo determinado, a su vez, determina a lo determinante en tanto constituye las condiciones de posibilidad de su aparición, en tanto lo determinante “sólo existe en” lo determinado. En otros términos, “sobredeterminación” es el modo althusseriano de nombrar esa afectación recíproca entre la contradicción económica “fundamental” –la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones– y las diferentes instancias que componen el todo social, de modo tal que los eventos históricos no pueden ser explicados como simples emanaciones mecánicas de tal contradicción, principio simple que permitiría reenviar toda la multiplicidad social hacia una unidad comprensiva, sino como emergentes de una red, de un encuentro complejo de elementos de diverso orden –económicos, políticos, ideológicos, etc.

La contradicción propia de la dialéctica marxista es, así, entonces, una contradicción sobredeterminada, una contradicción impura, de una impureza anterior a toda pureza, de una impureza original, o en términos althusserianos, una contradicción descentrada. Por el contrario, siguiendo a Althusser, en Hegel no hay sobredeterminación. Hay un centro que encierra en sí toda la historia, de manera tal que la historia efectiva no es sino la emanación de múltiples círculos concéntricos, el desenvolvimiento de ese centro, la Idea: “*Círculo de círculos, la conciencia no tiene sino un centro*, que es el único que la determina: necesitaría poseer círculos que tuvieran otro centro que el de ella, círculos descentrados para que pudiera ser afectada en su centro por su eficacia, para que su esencia fuera sobredeterminada por ellos. Pero éste no es el caso” (PM: 82). Cada época de la historia, en la comprensión hegeliana de la historia, corresponde a un concepto. Toda la diversidad de un momento histórico

determinado puede ser reducido y debe ser remitido a este principio interno simple que todo lo comprende y explica: “Esta reducción misma [...] la reducción de *todos* los elementos que forman la vida concreta de un mundo histórico [...] a *un* principio de unidad interna, esta reducción misma no es en sí posible sino bajo la *condición absoluta* de considerar toda la vida concreta de un pueblo como la exteriorización-enajenación [...] de un *principio espiritual interno*” (PM: 83-84).

Así, el idealismo hegeliano es idealista no sólo en virtud de la explicación hegeliana de toda materialidad –la historia, la política– a partir de una realidad espiritual –el Espíritu Absoluto–, sino también, y en gran medida, por esa lógica de “reducción al Uno” que lo caracteriza. Forma y contenido, en la dialéctica hegeliana, aparecen para Althusser como dos aspectos solidarios de un mismo idealismo. En este sentido, lo que caracteriza al idealismo de la dialéctica hegeliana no es tanto el estatuto ideal, espiritual, del elemento determinante, como, en todo caso, el modo en que concibe la relación entre los términos involucrados, esto es, la reducción al Uno, la remisión del fenómeno a su esencia, del exterior a su interior, del afuera a su centro.

Por esta razón, si Marx, sencillamente, hubiera operado una simple inversión sobre la dialéctica hegeliana, manteniendo la misma estructura de la relación, y no hubiera pensado la contradicción en otros términos, aun cuando lo haya hecho sólo en “estado práctico” y no haya producido su concepto, estaríamos en presencia de una especie de idealismo materialista. Mientras que la dialéctica hegeliana, su lógica de reducción al Uno, lleva a la filosofía especulativa de Hegel a pensar la relación entre la conciencia y la vida material de los pueblos, términos que se corresponden a los de Estado y sociedad civil respectivamente, como una relación de esencia a fenómeno, de reducción del fenómeno a la unidad de su esencia, el economicismo marxista consiste en una simple inversión de los términos que no afecta ni a los términos mismos ni a la naturaleza de la relación; esto es: la esencia ahora está dada por la economía (lo que en Hegel es la sociedad civil) y lo político-ideológico –el Estado– constituye su puro fenómeno; toda realidad político-ideológica debía ser reducida a lo real de la economía. En este sentido, podemos decir que el economicismo, por su lógica de reducción al Uno a través de un esquema esencia-fenómeno, no consiste sino en la repetición del idealismo hegeliano.

Contra todo economicismo, hay en Marx, siguiendo a Althusser, un pensamiento radicalmente diferente. Así como la estructura misma de la dialéctica hegeliana es

solidaria de una concepción idealista del mundo, la transformación de las estructuras mismas de la dialéctica hegeliana, de su propia forma, de su mismo núcleo se corresponde con una alteración radical de los términos y de la relación entre los términos para pensar la sociedad. En el lugar de la sociedad civil, nos dice Althusser, Marx produce los conceptos de “modo de producción”, “fuerzas productivas”, “relaciones de producción”. En el lugar del Estado, Marx produce el concepto de “clase social”, lo cual permite entender al Estado como una dimensión de la dominación de una clase sobre otra. En lugar de una relación de esencia a fenómeno que conduce a pensar a un término de la relación como la verdad del otro término, la sobredeterminación marxista permite pensar una forma distinta de la relación entre las instancias de lo social.

#### *Todo social complejo articulado a dominante*

Dijimos que la diferencia entre la dialéctica hegeliana y la dialéctica marxista pasa por el carácter sobredeterminado de la contradicción. Dijimos también que, frente a la reducción al Uno y al esquema fenómeno-esencia de la dialéctica hegeliana, la sobredeterminación indica la remisión de un determinado efecto, no ya a un principio simple, sino a una fusión, a un encuentro, a una conjunción contingente de múltiples causas. Fundamentalmente sobre esta diferencia se asienta la distinción althusseriana entre la “totalidad social hegeliana” y el “todo social complejo articulado a dominante” propio de la filosofía marxista. Veremos ahora en qué consiste.

En “Sobre la dialéctica materialista”, Althusser –leyendo a Mao Tse-tung– plantea que siempre “nos encontramos con procesos complejos, que hacen intervenir, no secundaria sino primitivamente, una estructura de relaciones múltiples y desiguales [...] siempre realidades complejas dadas, en las que la reducción a puntos de origen simples no es jamás contemplada ni de hecho ni de derecho” (PM: 161). Según Althusser, Marx habría dado cuenta de esto en su crítica de la economía política, mostrando que lejos de ser originaria, “la simplicidad sólo es producto de un proceso complejo” (PM: 162). Esta complejidad característica de los procesos sociales y los momentos históricos es la que conduce a Althusser a producir otro concepto de sociedad que se diferencie diametralmente de la concepción hegeliana de lo social como totalidad. Si ésta se caracteriza por esa simplicidad y unicidad de principio, la multiplicidad, complejidad,

desigualdad, características de lo social indicadas con la categoría de sobredeterminación, remiten, en la terminología de Althusser, no ya a una “totalidad” sino a un “todo social complejo estructurado”. En otros términos: mientras que la sociedad entendida en términos de totalidad hegeliana es idéntica a sí misma, el todo social complejo de Althusser implica que las diferentes instancias que la componen, están atravesadas por un defasaje, por una desigualdad radical, por un desacople, por una temporalidad diferente, por un exceso recíproco en virtud del cual es imposible remitirlas a una identidad de principio, en virtud del cual son unas irreductibles a las otras. En *Defensa de tesis en Amiens*, Althusser dice, en este sentido:

Para Hegel la sociedad y la historia son círculos de círculos, esferas de esferas. Sobre toda su concepción reina una idea de totalidad expresiva en la cual todos los elementos son partes totales y cada uno expresa la unidad interna de la totalidad, la cual, en toda su complejidad, siempre es sólo la objetivación-alienación de un principio simple [...] Marx, por el contrario, nos muestra un edificio, una base, un piso o dos [...] En el orden de la determinación a la base y a la superestructura no le corresponden partes iguales y esta desigualdad con una dominante es constitutiva de la unidad del todo, el cual ya no puede entonces ser la unidad expresiva de un principio simple del que todos los elementos serían los fenómenos. Por todo esto he hablado de *un todo*, para marcar el hecho de que en la concepción marxista de una formación social todo se sostiene recíprocamente, que la independencia de un elemento nunca es más que la forma de su dependencia y que el juego de las diferencias está regulado por la unidad de una determinación en última instancia [...] Este juego, esta desigualdad, es lo que permite pensar qué pueda sucederle a una formación social y que la lucha política de clases pueda afectar la historia real. Como he dicho al pasar: no se conoció nunca una política inspirada en Hegel. Porque ¿cómo se puede actuar sobre el círculo cuando se está cogido dentro del círculo?<sup>56</sup> (Althusser, 2002: 146)

Althusser opone a la reducción hegeliana de toda complejidad social a la expresividad de un principio simple –operación que produce la imagen de la sociedad como un “círculo de círculo”, “esfera de esferas”, figuras concéntricas–, el principio de determinación causal marxista en virtud del cual las diferentes instancias que componen lo social están atravesadas por una desigualdad constitutiva, una forma de inequivalencia, que las torna irreductibles las unas a las otras, de manera tal que la explicación de un hecho social dado deberá efectuarse a través de la remisión a la acción de eficacias múltiples. Eso es justamente la sobredeterminación: el concepto en virtud del cual es posible pensar que una formación social dada nunca coincide exactamente consigo misma. En este sentido, “totalidad hegeliana” y “todo social

---

<sup>56</sup> La pregunta con la que Althusser cierra ese pasaje resume todo el problema que nos proponemos abordar en este trabajo: ¿de qué modo podemos pensar la posibilidad de intervenir sobre el entramado de relaciones sociales cuando los lugares y las funciones que en ese entramado se disponen constituyen nuestra subjetividad?, ¿de qué modo es posible volverse desde el lugar que nos define contra el lugar que nos define?



complejo” se diferencian en el tipo de relación que los gobierna, y el concepto de sobredeterminación viene a dar cuenta de la diferencia a este respecto del todo social complejo. Como ya dijimos, en virtud de esta forma de causalidad, las instancias que constituyen una formación social actúan con una eficacia propia, afectándose las unas sobre las otras.

Ahora bien, es curioso en el razonamiento de Althusser que tal desigualdad constitutiva, característica de la sobredeterminación que opera en el todo social, está, paradójicamente, remitida a otro principio de causalidad: “el juego de las diferencias está regulado por la unidad de la determinación en última instancia” (2002: 146). ¿Qué significa esta afirmación? La formación social, sin ser una totalidad hegeliana, tampoco es un mero agregado de instancias independientes entre sí, sino un todo cuyas partes, la relación entre sus partes, la eficacia de sus partes, está determinada en última instancia por la economía. Podría decirse que la autonomía relativa de tales instancias es un efecto de la determinación de un elemento que en su sustracción respecto del juego relativo de eficacias lo posibilita, y que está dado por la instancia económica de lo social. ¿Cómo es que ésta se aparta, se salva, se sustrae del juego relativo de eficacias que opera sobre el todo social? ¿Cómo es que es ella quien regula el juego y que no está ella misma afectada? ¿Cómo es que, justamente, en esta sustracción de la economía “en última instancia” reside la explicación de la sobredeterminación?

No es descabellado ver aquí, como lo hacen Laclau&Mouffe (L&M), una reincidencia en una especie de movimiento hegeliano: la remisión de la complejidad a una unidad de fondo que la hace posible. En *Hegemonía y estrategia socialista*, L&M sostienen: “Si el concepto de sobredeterminación no pudo producir la totalidad de sus efectos deconstructivos en el interior del discurso marxista fue porque desde el comienzo se lo intentó hacer compatible con otro momento central del discurso althusseriano, que es, en rigor, contradictorio con el primero: la determinación en última instancia por la economía” (L&M, 2011: 135). Inmediatamente después justifican su afirmación:

Si la economía es un objeto que puede determinar en última instancia a todo tipo de sociedad, esto significa que, al menos en lo que se refiere a esa instancia, nos enfrentamos con una determinación simple y no con una sobredeterminación. Y si la sociedad tiene una última instancia que determina sus leyes de movimiento, se sigue que las relaciones entre las instancias sobredeterminadas y la última instancia que opera según una determinación simple y unidireccional deben ser concebidas en términos de esta última. De lo cual puede deducirse que el campo de la sobredeterminación es sumamente limitado: es el campo de la variación contingente frente a la determinación esencial. (L&M, 2011: 136)

Para L&M, de lo que se trata es de llevar hasta las últimas consecuencias el potencial “deconstructivo” de la sobredeterminación, dejando que en su despliegue disuelva y deje sin efecto el concepto de determinación en última instancia y con ella la posibilidad de remitir la estructura diferencial (simbólica) de lo social a la acción de un elemento determinante. Este movimiento permitiría finalmente dar cuenta de lo social en su carácter de efecto discursivo, contingente y provisorio, de una determinada práctica de articulación simbólica constitutiva. La determinación en última instancia implicaría la existencia de una instancia de literalidad que fijaría el sentido de los términos, y de este modo limitaría la contingencia y la apertura a la que está expuesta toda articulación discursiva. Mientras que la determinación en última instancia introduciría el *a priori* exterior de un elemento que se sustraería del juego diferencial entre las instancias para determinarlo, la sobredeterminación significa que no hay afuera respecto de tal constitución diferencial.

[...] el sentido potencial más profundo que tiene la afirmación althusseriana de que no hay nada en lo social que no esté sobredeterminado, es la aserción de que lo social se constituye como un orden simbólico. El carácter simbólico –es decir, sobredeterminado– de las relaciones sociales implica, por tanto, que éstas carecen de una literalidad última que las reduciría a momentos necesarios de una ley inmanente. No habría, pues, dos planos, uno de las esencias y otro de las apariencias, dado que no habría la posibilidad de fijar un sentido literal último, frente al cual lo simbólico se constituiría como plano de significación segunda y derivada (L&M, 2011: 134)

Sin embargo, ver una tensión irreductible entre sobredeterminación y determinación en última instancia, como hacen L&M, no parece del todo adecuado si tomamos en cuenta la figura a partir de la cual Althusser piensa la relación entre ambas:

[...] 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*. (PM: 91)

Se trata de “dos extremos de una cadena”. La autonomía relativa, de un lado, y la determinación en última instancia, del otro, son los dos principios en cuya acción conjunta consiste ese régimen causal que designa el término sobredeterminación. Pero entonces, si de acuerdo a lo que hemos desarrollado hasta aquí, el concepto de sobredeterminación indica un tipo de causalidad, podríamos decir, reticular, que remite un determinado efecto a una conjunción contingente de múltiples causas que intervienen con diversos grados de eficacia relativa, ¿qué puede querer significar que hay, dentro de

ese esquema causal, como uno de sus principios constitutivos, una “determinación en última instancia por lo económico”? ¿Qué puede querer indicar esa remisión a “lo económico” como aquello que “en última instancia” determina el todo social? ¿Cómo pensar, sobre el fondo de una determinación en última instancia, en una cierta “autonomía relativa”? Si por “autonomía relativa de la superestructura” tenemos que entender el margen de libertad que tiene la superestructura política, ideológica, para intervenir, con una eficacia propia, en los procesos, prácticas, acontecimientos sociales, sobredeterminándolos, sí, pero dentro de los límites que marca lo económico, entonces, en el fondo, la determinación en última instancia socavaría, limitaría e iría en detrimento de la acción de la superestructura. Lo relativo de la autonomía adquiriría sentido sobre el fondo de lo absoluto de la sustracción, la des-ligazón de la instancia económica respecto de las relaciones entre los elementos relativamente autónomas. Pero entonces allí la sobredeterminación, en tanto des-centramiento de la causalidad social, quedaría anulada. ¿Cómo pensar una relación entre determinación por lo económico y autonomía relativa de la superestructura de tal modo que no se caiga en una lógica de reducción de la multiplicidad a la acción de un principio simple? ¿Cómo pensar esa forma de causalidad que constituye lo social, conciliando sobredeterminación y determinación en última instancia, sin que una socave a la otra? ¿Cómo afirmar una determinación en última instancia y, al mismo tiempo, sostener la categoría de sobredeterminación para afirmar la eficacia de una multiplicidad irreductible?

### *La estructura descentrada*

Para ofrecer más elementos a la luz de los cuales pensar estas preguntas, examinaremos de cerca la conceptualización que Althusser, en *Para leer El Capital*, produce al respecto de la complejidad del todo social a la que se refiere en el fragmento de “Defensa de Tesis en Amiens” citado anteriormente. Tal conceptualización tiene lugar en el apartado titulado “Los defectos de la economía clásica. Bosquejo del concepto de tiempo histórico” (LC: 101-129) . Es a propósito de discernir la diferencia entre la temporalidad hegeliana y la temporalidad marxista que Althusser da lugar a la teorización del todo social marxista en su diferencia respecto de la totalidad hegeliana.

En este sentido, el tiempo hegeliano se define, para Althusser, a partir de dos aspectos esenciales. Por un lado, por una “continuidad homogénea del tiempo”, y por el

otro, por la “contemporaneidad del tiempo”. En virtud de la primera, “el tiempo puede ser tratado así como un continuo *en el cual* se manifiesta la continuidad dialéctica del proceso de desarrollo de la Idea. Todo el problema de la ciencia de la historia tiene que ver, entonces, a este nivel, con el corte de este continuo según una *periodización* correspondiente a la sucesión de una totalidad dialéctica con otra” (LC: 104). Ahora bien, acerca de la segunda, que es la que aquí nos interesa y la que detenta mayor relevancia en el análisis de Althusser, plantea:

[...] la estructura de la existencia histórica es tal que todos los elementos del todo coexisten siempre en el mismo tiempo, en el mismo presente y son contemporáneos los unos a los otros en el mismo presente. Esto quiere decir que la estructura de la existencia histórica de la totalidad social hegeliana permite lo que propongo llamar un “*corte de esencia*”, es decir, esta operación intelectual por la cual se opera, en cualquier momento del tiempo histórico, *un corte vertical*, un corte tal del presente que todos los elementos del todo revelados por este corte estén entre ellos en una relación inmediata que exprese inmediatamente su esencia interna [...] que se vuelve así inmediatamente *legible en ellos*. Se comprende entonces que sea, en efecto, la estructura específica de la totalidad social la que permite este corte de esencia, ya que este corte sólo es posible debido a la naturaleza propia de la unidad de esta totalidad, una unidad “espiritual” (LC: 104-105)

La contemporaneidad del tiempo consiste, así, en el hecho de que en un tiempo histórico dado, todos los elementos de tal tiempo (“determinaciones materiales, instituciones políticas, manifestaciones religiosas, artísticas y filosóficas”) son contemporáneos entre sí, esto es, pertenecen todos a un mismo tiempo, a un único tiempo como parámetro general de acuerdo con el cual se encuentran alineados. Esto es así en la medida en que todos ellos no son sino “expresiones” del concepto, del momento de la Idea que se concreta en una época dada y la domina en su totalidad, esto es, del principio simple al que debe ser remitida toda aparente multiplicidad complejidad social.<sup>57</sup> En este sentido, la contemporaneidad es la consecuencia que la

---

<sup>57</sup> Acá se pone en juego el concepto de causalidad expresiva contra el cual Althusser va a pensar la causalidad inmanente que introduciría Marx, retomando a Spinoza. En el último apartado de *Para leer El Capital*, Althusser plantea: “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 (como se ve en la ‘psicología’ o en la biología de Descartes), para pensar la eficacia de un todo sobre sus elementos. Se disponía, sin embargo, de un segundo sistema concebido 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 reducible a un principio de interioridad único, es decir, a una *esencia interior*, de la que los elementos del todo no son entonces más que formas de expresión fenomenales, el principio interno de la esencia que está en cada punto del todo [...] En otros términos, se tenía en Leibniz y Hegel una categoría de la eficacia del todo sobre sus elementos o sobre sus partes, pero con la condición absoluta de que el todo no fuese una estructura” (LC: 201-202). La novedad de Marx frente a este concepto de causalidad disponible para pensar la relación causal entre un todo y sus elementos, fue, según Althusser, haber producido el concepto de una forma de causalidad en virtud de la

reducción al Uno como esencia, propia de la dialéctica hegeliana, trae para un pensamiento de la temporalidad.

A esta concepción hegeliana del tiempo, se le opone la singularidad de la temporalidad marxista, y allí, a su vez, se pone de manifiesto otro modo de concebir la constitución de una formación social dada:

Sabemos que el todo marxista se distingue, sin confusión posible, del todo hegeliano: es un todo cuya unidad, lejos de ser la unidad expresiva o “espiritual” del todo de Leibniz y Hegel, está constituida por un cierto tipo de *complejidad*, la unidad de un *todo estructurado*, implicando lo que podemos llamar niveles o instancias distintas y “relativamente autónomas” que coexisten en esa 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 (LC: 107)

En este sentido, la temporalidad del todo social se ve profundamente desencajada: “Ya no es posible -dice Althusser- pensar *en el mismo tiempo histórico* el proceso del desarrollo de los diferentes niveles del todo. El tipo de existencia histórica de estos diferentes ‘niveles’ no es el mismo. Por el contrario, a cada nivel debemos asignarle un *tiempo propio*, relativamente autónomo, por lo tanto, relativamente independiente en su dependencia, de los ‘tiempos’ de los otros niveles”. (LC: 110)

Entonces: si la totalidad hegeliana debía ser representada como un círculo de círculos, esto es, como un encastre de círculos concéntricos, instancias que expresan, todas, una misma y única esencia, y que de esta manera, pertenecen a un mismo tiempo, ahora debemos figurarnos al todo social como una yuxtaposición descentrada de diversas esferas cada una con su propio centro, esto es, diversas instancias con su propia realidad independiente, su autonomía relativa, y en virtud de esto, también con una temporalidad propia, de manera tal que una formación social constituiría así una amalgama de temporalidades múltiples.

Sin embargo, como dijimos, la sociedad como todo no resulta de una suma de partes independientes. En cambio, estas instancias, sus límites, sus respectivas eficacias, sus compleja articulación temporal, se definen relacionamente, en un juego diferencial, que parece apoyarse sobre un punto fijo: la determinación en última instancia por la economía. Ahora bien, en este momento de la teorización althusseriana del todo social intervienen dos conceptos que deben ser diferenciados: determinación y dominancia. Si

---

cual la estructura, en tanto todo social complejo, no constituye la interioridad espiritual de la que cada elemento es su manifestación exterior, sino que es ella misma en su propia existencia no otra cosa que la pura exterioridad irreductible de sus efectos: “[...] los efectos de la estructura del todo sólo pueden ser la existencia misma de la estructura” (LC: 207). En el próximo apartado volvemos sobre este punto.

el elemento determinante se sustrae del juego diferencial y se constituye como lo que lo regula desde fuera, sustrayéndose, la instancia dominante se define siempre en el mismo juego diferencial entre las instancias.

[...] esta dominancia de una estructura sobre las otras en la unidad de una coyuntura remitía, para ser concebida, al principio de la “determinación en última instancia” de las estructuras no económicas por la estructura económica; y que esta “determinación en última instancia” era la condición absoluta de la necesidad y de la inteligibilidad de los desplazamientos de las estructuras en la jerarquía de eficacia, o del desplazamiento de la “dominancia” entre los niveles estructurales del todo; que sólo esta “determinación en última instancia” permitía escapar al relativismo arbitrario de los desplazamientos observables, dando a esos desplazamientos la necesidad de una función. (LC: 109)

Althusser, efectivamente, funda la relatividad, la diferencialidad, y la contingencia de la dominancia, sobre el carácter absoluto, idéntico y necesario de la determinación en última instancia por la economía. En un texto de 1968 dedicado a sistematizar la intervención teórica de Althusser, llamado “El recomienzo del materialismo dialéctico”, Alain Badiou introduce la diferencia entre determinación y dominancia a los fines de responder cómo es posible que un determinado elemento—la estructura económica— sea determinante y a la vez, en tanto instancia en relación a otras, determinado.

Produciendo una suerte de axiomática del materialismo dialéctico, y retomando “Sobre la dialéctica materialista”, Badiou comienza definiendo el concepto de “práctica” como “todo proceso de *transformación* de una materia prima dada determinada en un *producto* determinado, utilizando medios (de ‘producción’) determinados [...]” (Badiou, 1979: 23). De este modo, plantea Badiou, una sociedad dada está constituida por una serie de prácticas —práctica económica, una práctica política, una práctica ideológica— según cuál sea la materia dada, los medios aplicados y el producto resultante en cada caso. Ahora bien, estas prácticas se definen a partir de su relación en el todo articulado que constituye la sociedad; esto es, la relación es constitutiva de estas prácticas en tanto instancias del todo social. Aquí, Badiou define el concepto de “instancia” en los siguientes términos:

Convengamos en llamar *instancia* de una formación social a una práctica *en tanto* que articulada sobre todas las otras. La determinación de la autonomía diferencial de unas instancias con relación a otras, es decir la construcción misma de su concepto [...] es *al mismo tiempo* la determinación de su articulación y su jerarquía en el interior de una sociedad dada [...] Una instancia está enteramente definida por la relación específica que sostiene con todas las otras: lo que “existe” es la estructura articulada de las instancias. [...] (Badiou, 1979: 24)

Una vez definida la instancia como aquello que constituye una práctica en tanto que articulada con las demás que componen el todo social, siendo esta composición, esta articulación, no el resultado de una suma de partes independientes, sino en todo caso constitutiva de las instancias de las que consta, Badiou se encarga de asociar a ella el concepto de dominación:

A nivel de las instancias, *sólo* existe la estructura articulada con dominante. Creer que una *instancia* del todo determina la coyuntura, es confundir inevitablemente la determinación (ley del desplazamiento de la dominante) y la dominación (función jerarquizante de las eficacias de un tipo coyuntural dado) [...] En efecto, el economicismo postula que la economía es siempre dominante, que todo es “*económico*”. Es cierto que una instancia económica figura siempre en el todo articulado. Pero puede o no ser dominante: depende de la coyuntura. La instancia económica no tiene ningún privilegio de derecho. (Badiou, 1979: 25)

Qué instancia ocupará el lugar dominante es algo que, según Badiou, “depende de la coyuntura”, entendiendo por “coyuntura” el “sistema de las instancias en tanto que pensable según el recorrido prescripto por las jerarquías móviles de las eficacias” (1979: 24). En otros términos, la coyuntura es esa articulación singular de las instancias, esa composición diferencial de las instancias con diversos grados de eficacia, que constituye el todo social. Aquella instancia que, en una coyuntura dada, está en la cima de la jerarquía de las eficacias, ocupa el lugar de instancia dominante. Cualquiera, no necesariamente la instancia económica puede ocupar ese lugar. Así, por ejemplo, mientras que en el modo de producción feudal es la instancia ideológica la que se erigía como dominante, en el modo de producción capitalista ese lugar es ocupado por la instancia económica.

Ahora bien, de lo que se trata es de “determinar lo invariante de esas variaciones, es decir el *mecanismo de producción del efecto-de-coyuntura*” (Badiou, 1979: 25). En este sentido, el cambio de coyuntura obedece al desplazamiento de la dominante, mientras que es la determinación lo que constituye el principio invariante de la variación, la ley de tal desplazamiento:

Si ninguna *instancia* puede determinar el todo, es posible en cambio que una práctica, pensada en su estructura propia, estructura por así decirlo desfasada (*décalée*) en relación con la que se articula esa práctica como instancia del todo, sea determinante frente a un todo dentro del cual figura bajo formas descentradas. Podemos imaginar que el desplazamiento de la dominante y la distorsión correlativa de la coyuntura es el efecto de la subyacencia, en una de las instancias, de una estructura-de-práctica en no-coincidencia con la instancia que la *representa* en el todo. [...] Podemos imaginar que *uno* de los términos de la combinación social [...] realiza en su propia forma compleja el recubrimiento articulado de *dos* funciones: la función de instancia, que lo relaciona con el todo jerárquicamente estructurado; la función de práctica *determinante* [...] Una práctica semejante, como la

naturaleza espinosista, sería a la vez estructurante y estructurada. Estaría colocada dentro del sistema de lugares que determina. *En tanto que determinante*, permanecería sin embargo ‘invisible’, no estando *presentada* en la constelación de las instancias, sino solamente representada [...] (Badiou, 1979: 26).

Siguiendo a Badiou, debemos distinguir entre la dominancia como función de las instancias, esto es, de las prácticas en tanto constituidas en la articulación diferencial estructurada del todo social, y la determinación como función de una práctica sustraída respecto de la instancia que la representa en la estructura articulada de las instancias. Si por un lado la función de dominante puede ser cumplida por cualquier instancia del todo social, por otro lado “existe una práctica *determinante* y esta práctica es *la práctica ‘económica’*” (Badiou, 1979: 26). Se trata de “una práctica representada pero sin otra existencia que la del efecto” (Badiou, 1979: 27). En este sentido, la práctica económica no se corresponde directamente con la instancia económica que figura en el todo social, y la relación causal en virtud de la cual la práctica económica determina la articulación entre las instancias no consiste en una relación de causalidad simple de acuerdo con la cual la causa existiría con independencia de sus efectos. Por el contrario, “pensada como principio de determinación la práctica económica *no existe*. La que figura en el todo-articulado-con-dominante (único existente efectivo) es la instancia económica que no es sino la representante de la práctica homónima. Ahora bien, esta representante está ella misma tomada en la determinación [...]” (Badiou, 1967: 467).<sup>58</sup>

¿Cómo podemos entender esta relación en virtud de la cual la instancia económica representa a la práctica económica y esta última actúa sobre el todo social a condición de no existir más que como una instancia tomada por su propia determinación? La causalidad con la que la práctica económica determina, actúa sobre el todo social, es la eficacia de una causa ausente: “La causalidad de la práctica económica es causalidad de una ausencia sobre un todo ya estructurado, donde aparece representada por una instancia” (Badiou, 1967: 26). La determinación de la práctica económica es la determinación de una causa que sólo existe en sus efectos, que se consume en la

---

<sup>58</sup> Aquí la traducción es nuestra ya que recurrimos a la versión del texto en su lengua original. La edición en español del texto traduce incorrectamente una de las frases del pasaje y genera confusión. Ésta dice “[...] la que figura en el todo-articulado-con-dominante (único existente efectivo) es la instancia económica que no es la representante de la práctica homónima”, mientras que la frase en francés es “*ce que figure dans le tout-articulé-à dominant (seule existant effectif), c’est l’instance économique qui n’est que le representat de la pratique homonyme*” (Badiou, 1967: 467). La construcción gramatical “*qui n’est que*” debe ser traducida como “que no es sino”, es decir, en el sentido exactamente opuesto que tiene en la traducción de la edición en español.



producción de su efecto. La instancia económica es parte del efecto de coyuntura que produce la práctica económica, en el cual, en tanto causa ausente, desaparece.

La figura conceptual que aquí se pone en juego es aquella que Badiou señala en una nota al pie como “el problema fundamental de todo estructuralismo”:

El problema fundamental de todo estructuralismo es el del término a doble función que determina la pertenencia de los restantes términos a la estructura, en tanto que se halla excluido por la operación específica que lo hace figurar bajo las especies de su representante (su *lugarteniente* [*lieutenant*] para retomar un concepto de Lacan). El gran mérito de Lévi-Strauss es haber reconocido la verdadera importancia de esta cuestión, aunque fuera bajo la forma todavía difusa del significante-cero (Lévi-Strauss, 1950: XLVII). Se trata de una localización del lugar ocupado por el término que indica la exclusión específica, la carencia pertinente, o sea la determinación o ‘estructuralidad’ de la estructura. J. A. Miller ha ofrecido una exposición de este problema a la que es necesario remitirse. (Badiou: 1967: 467)<sup>59</sup>

Efectivamente, la práctica económica funciona como ese término a doble función en tanto que, por un lado, determina la pertenencia y la relación de los elementos que constituyen la estructura, al tiempo que por otro lado, sólo lo hace a condición de excluirse de tal estructura y aparecer falsamente transfigurada como instancia, ya no determinante sino determinada, en su relación con las demás instancias del todo social. Este término a doble función es aquello que, según Badiou, aparece pensado en la teoría psicoanalítica de Jacques Lacan bajo el concepto de *lugarteniente*, sistematizado en la conceptualización de “la sutura” que produce J. A. Miller en función de dar cuenta de la lógica general del significante en relación con la cual se constituye el sujeto:

La sutura nombra la relación del sujeto con la cadena de su discurso [...] él [el sujeto] figura en ésta como el elemento que falta, bajo la forma de algo que hace sus veces. Pues faltando en ella, no está pura y simplemente ausente. Sutura, por extensión, la relación en general de la falta con la estructura de la que es elemento, en tanto implica la posición de algo que hace las veces de él (Miller, 1988: 55).

Habría que decir que si para Lacan y Miller el sujeto se define por constituir ese término a doble función, sujeto dividido que se representa en la estructura simbólica sólo al precio de estar esencialmente en falta en relación a la estructura, para Althusser, siguiendo a Badiou, hay que pensar la relación entre la práctica económica y la estructura social bajo la misma lógica: una falta determinante que sólo figura en la estructura a costa de sustraerse como tal. En un texto anterior, escrito en el marco de la

---

<sup>59</sup> Volvemos aquí a traducir por nuestra cuenta directamente desde la versión original del texto, ya que en la edición al español la nota en cuestión dice, inexplicablemente, “El problema fundamental de todo estructuralismo no es el del término a doble función [...]” (Badiou, 1979 : 99). En francés la frase es: “*Le problème fondamental de tout structuralism est celui du terme à double fonction [...]*” (Badiou, 1967: 467).

experiencia de los *Cahiers pour l'Analyse*,<sup>60</sup> Miller plantea que “la virtualidad de lo estructurante se convierte en una ausencia. Esta ausencia se produce en el orden real de la estructura: la acción de la estructura pasa a estar sostenida por una falta. Lo estructurante, por no estar allí, rige lo real” (Miller, 2010: 10). Y más adelante agrega que “en ese lugar donde la falta de la causa se produce en el espacio de sus efectos, se interpone un elemento que realiza su suturación” (Miller, 2010: 11).

Este es, justamente, el modo en que Badiou piensa la relación de la práctica económica con el todo social articulado a dominante en Althusser. Todo el esfuerzo parece ser el de demarcar al marxismo de su versión economicista sin renunciar, al mismo tiempo, a su elemento materialista, esto es, el hecho de que son las condiciones materiales de una sociedad dada, la producción y reproducción material de la vida, lo que constituye la condición de posibilidad última de que una sociedad exista. El desarrollo badiouano de la cuestión de la dominancia y la determinación nos permite mostrar la idea de estructura de la que esta teorización da cuenta: la estructura del todo social althusseriano es una estructura que está radicalmente descentrada, desfasada, atravesada por una distancia interior que la separa de sí misma. Su centro está fuera de ella. O en otros términos: el todo social tiene su afuera adentro, en el centro: es un todo en cuyo centro hay una ausencia, un hueco, un exterior constitutivo.<sup>61</sup> En términos de

---

<sup>60</sup> *Cahiers pour l'Analyse* fue una revista llevada adelante por un grupo de jóvenes filósofos de la *École Normale Supérieure*, entre 1966 y 1969. En ese lapso de tiempo contó con la publicación de diez números. La idea rectora de la revista fue justamente desarrollar una teoría general de los discursos que integrara marxismo y psicoanálisis bajo una cierta idea de rigor científico, sistematicidad y formalidad matemática, desplegando en ese sentido las orientaciones marcadas por Canguilhem, Lacan y Althusser.

<sup>61</sup> En su texto “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”, Jacques Derrida también identifica un modo de entender la estructura cuyo centro provisorio está sometido a la fijación contingente que se produce en el *juego* siempre abierto de la sustitución y el desplazamiento: “El acontecimiento de ruptura, la irrupción a la que aludía yo al principio, se habría producido, quizás, en que la estructuralidad de la estructura ha tenido que empezar a ser pensada, es decir, repetida, y por eso decía yo que esta irrupción era repetición, en todos los sentidos de la palabra. Desde ese momento ha tenido que pensarse la ley que regía de alguna manera el deseo del centro en la constitución de la estructura, y el proceso de la significación que disponía sus desplazamientos y sus sustituciones bajo esta ley de la presencia central; pero de una presencia central que no ha sido nunca ella misma, que ya desde siempre ha estado deportada fuera de sí en su sustituto. El sustituto no sustituye a nada que de alguna manera le haya pre-existido. A partir de ahí, indudablemente se ha tenido que empezar a pensar que no había centro, que el centro no podía pensarse en la forma de un ente-presente, que el centro no tenía lugar natural, que no era un lugar fijo sino una función, una especie de no-lugar en el que se representaban sustituciones de signos hasta el infinito.” (Derrida, 1989a: 385). Ahora bien, es importante señalar que hay una diferencia crucial entre esta idea derrideana de estructura y aquella que se pone en juego en la teoría lacaniana a la que Badiou se remite en su texto. Mientras que en el planteo de Derrida una estructura significativa se constituye como tal en la misma medida en que se difiere a sí misma incesantemente en un puro desplazamiento metonímico, sustituciones de un signo por otro “hasta el infinito”, para Lacan, la estructura simbólica se organiza en torno a un significante central que en un movimiento metafórico se inscribe en el lugar falta constitutiva representándola. En *El sublime objeto de la ideología*, Žižek lo advierte en estos términos: “En el ‘posestructuralismo’, la metonimia adquiere un claro predominio lógico

Miller: “La topología que se aplicase a ilustrarla debería ser construida sobre un espacio unido en su centro a la exterioridad de su circunscripción, en una convergencia puntual: su exterior periférico es su exterior central. El afuera pasa a lo interior” (Miller, 2010: 12). Si la pregunta que moviliza este trabajo, ¿cómo es posible la transformación del todo social si el sujeto que debe encarnar esa práctica está determinado por ese todo que pretende transformar?, o en otros términos, ¿cómo se puede actuar sobre el círculo cuando se está tomado dentro del círculo?, lo que acabamos de plantear nos proporciona una indicación sobre el modo en que debemos concebir ese círculo: como una figura descentrada, desfasada respecto de sí misma, atravesada por una distancia interna, y constituida por un centro hueco, por un exterior interno. Esa es la condición de posibilidad de la política como práctica subjetiva transformadora.<sup>62</sup>

### *Inmanencia y estructura*

El desarrollo que hemos realizado nos ha llevado a hablar de la “estructura” del todo social, diferenciándolo de la totalidad social hegeliana. Son los términos de Althusser: él habla de la “estructura” social, del todo social “estructurado”. Hablar en estos términos, en una coyuntura teórica marcada, como decíamos al comienzo de este trabajo, por el auge del estructuralismo en el ámbito de las ciencias humanas, no es indudablemente un gesto inocente. Hay toda una dimensión de la práctica filosófica que deberíamos designar con el nombre de estrategia y que se hace patente en la puesta en escena del pensamiento de Althusser: se trata de esa capacidad de movimiento, de operación, que tiene por fin producir un determinado efecto, hacer que la propia intervención sea efectiva. En otros términos: ¿cómo hacer lugar a un discurso en el campo ocupado y delimitado de la filosofía? O mejor, ¿cómo volver audible un determinado discurso? Las razones del uso que en los años ’60 Althusser hace del término “estructura”, el “aire de familia” que lo relaciona con el estructuralismo, deben buscarse en las respuestas a estas preguntas. También deben buscarse allí las razones del simultáneo despegue constante que, durante esos años, Althusser realiza respecto del

---

sobre la metáfora. El ‘corte’ metafórico se concibe como un esfuerzo abocado al fracaso; abocado a estabilizar, canalizar o dominar la disipación metonímica de la corriente textual” (Žižek, 2016: 202).

<sup>62</sup> Por esta razón Althusser dice que “no hay política hegeliana posible” (LC: 106): la totalidad hegeliana, centrada en torno a un principio, una esencia interior que se expresa en cada una de sus partes por igual, impiden el desfasaje y la apertura necesaria para que haya una intervención transformadora. En la medida en que la sociedad es concebida como expresión de un principio interno en virtud del cual es inmediatamente contemporánea consigo misma, “nadie puede saltar por sobre su tiempo” (LC: 105), para intervenir y precipitar allí transformaciones.

estructuralismo, así como de la autocrítica que desplegará en los años '70 y en la cual se rectificará respecto de su “coqueteo” estructuralista (LC: 3; EA: 37-43).

Como ya lo expusimos anteriormente, en el primer apartado del capítulo anterior, Althusser interviene en la polémica entre la fenomenología y el estructuralismo a favor de este último. O mejor dicho: se vale del impulso estructuralista para enfrentar a un enemigo común: la experiencia subjetiva como origen y fuente de sentido y, en última instancia, lugar de institución de lo social. En este punto, Althusser es sin duda un estructuralista, participa del mismo movimiento, del mismo desplazamiento operado sobre el sujeto. No se puede pensar la agencia de los individuos bajo la idea de un sujeto constituyente de sentido; por el contrario, los individuos actúan en tanto sujetos, constituidos, determinados, en su propio ser y su misma práctica, por fuerzas que los anteceden y los exceden. Althusser, efectivamente, piensa esas fuerzas bajo el concepto de “estructura”. El sujeto aparece desplazado en favor de las estructuras de las relaciones sociales. En esto es posible reconocer legítimamente un movimiento estructuralista en Althusser.

Ahora bien, ¿cuál es la singularidad de la conceptualización althusseriana de la estructura a la que, en *La revolución teórica de Marx* y *Para leer El Capital*, continuamente apela? El capítulo titulado “Between Spinozists” del libro de Warren Montag *Althusser and his contemporaries*<sup>63</sup> es especialmente útil para responder a esta pregunta. Allí, el autor inscribe la conceptualización althusseriana de la estructura del todo social en el marco de un intercambio con Macherey alrededor de 1966 al respecto del uso del concepto en cuestión en la primera edición de *Para leer El Capital*, más precisamente en el capítulo que lleva por título “La inmensa revolución teórica de Marx”. Es a partir de las observaciones de Macherey, que Althusser advierte una tensión que atraviesa la noción de estructura en el modo en que él mismo la había utilizado. La ambigüedad se plantea, en palabras de Althusser que retoman las observaciones de Macherey así como los términos en que éste plantea la cuestión en un artículo denominado “L’analyse litteraire: Tombeau de structures” (Macherey, 1966), “entre una concepción de la estructura como *interioridad* (la ‘estructura latente’ o ‘la dinámica latente’ de la obra) y por lo tanto como el correlato de una *intención*, o en última instancia de una *unidad*, y otra concepción [...] en la cual la *estructura* es

---

<sup>63</sup> Debido a que no existe una edición traducida del libro de Montag, la traducción de las citas que a lo largo de este apartado transcribiremos, estará a cargo nuestro.

pensada como una *exterioridad ausente*” (Montag, 2013: 75-76). Las modificaciones sobre este apartado en la reedición de 1968 constituyen el índice del modo en que los comentarios y desarrollos de Macherey fueron recibidos por Althusser.

Macherey plantea la diferencia entre estos dos modos diferentes del comprender la “estructura” en los siguientes términos. De acuerdo al primero, aquel que se corresponde con una cierta idea de interioridad, la estructura se concibe como un sentido escondido, latente, como aquello que constituye la coherencia secreta de la aparente diversidad y que yace por detrás, por abajo de la superficie, en un nivel más profundo. De acuerdo con este sentido de estructura, y a propósito del análisis literario, “una obra literaria consistiría en partes vinculadas entre sí por una necesidad interna que asigna a cada elemento su lugar y su función en el todo” (Montag, 2013: 77). Macherey rechaza esta forma de estructuralismo en la medida en que “no termina de escapar del idealismo del concepto de totalidad” (Montag: 2013: 78). De acuerdo con lo que hemos expuesto anteriormente, podemos decir que este estructuralismo recae en una forma de hegelianismo. Su lógica es, en un punto, la misma: reducción de la multiplicidad a la unidad de un principio simple que todo lo comprende. La imagen que produce también es la misma: la de una totalidad orgánica sin afuera, círculo de círculos concéntricos. A pesar del esfuerzo althusseriano por demarcarse de Hegel, Macherey advierte en la conceptualización de *Para leer El Capital* la presencia de una concepción hegeliana de la estructura.

Sin embargo, conviviendo con ella, Macherey reconoce un segundo modo de comprender la “estructura”, de acuerdo con el cual ésta ya no remite la superficie a una profundidad, la multiplicidad a una unidad de fondo: “no es, por lo tanto, el orden escondido de una obra solo aparentemente desordenada sino aquello que mantiene a la obra tal como es en su irreductible complejidad” (Montag, 2013: 78). Contra el estructuralismo hegeliano, podemos decir que aquí se trata, siguiendo a Macherey, de una estructura en sentido spinozeano, de una estructura inmanente.<sup>64</sup> A la manera del

---

<sup>64</sup> Años después, en 1979, Macherey publica su libro *Hegel o Spinoza*, consagrado a trazar la diferencia que separa a estos dos autores, reivindicando contra Hegel y contra la lectura hegeliana de Spinoza, aquello del pensamiento spinozeano que es irreductible a Hegel, y que a la vez constituye, en cierto sentido, su radicalización, haciendo así estallar la historia hegeliana, lineal y evolutiva, de la filosofía. Si, como vimos, en “Contradicción y sobredeterminación” Althusser se propone dilucidar lo que diferencia a la dialéctica marxista respecto de la dialéctica hegeliana, Macherey procura en este libro dar cuenta de la diferencia –radicada en las *formas* antes que en el contenido, o mejor, en el *contenido que hay en las formas*–, entre la dialéctica hegeliana, idealista, y un modo spinozeano de concebirla, materialista, que sin forzar demasiado las cosas podemos acercar a la idea althusseriana de sobredeterminación. Dice Macherey: “[...] es necesario dejar de lado, como algo absolutamente desprovisto de interés filosófico, la

Dios de Spinoza, que no existe como una instancia trascendente, separada, sino que no es sino la misma naturaleza, la estructura, de acuerdo con este modo de comprenderla, no existe sino en sus mismos efectos. Sea nuestro objeto de estudio una obra literaria, o sea una formación social determinada, de lo que se trata es de despojarlas de toda interioridad, de toda profundidad, y de toda trascendencia. La sociedad, que es lo que aquí nos interesa, es desde esta perspectiva pura superficie, y su estructura ya no puede ubicarse dentro de ella en la medida en que no hay ningún adentro. Deberíamos decir, siguiendo a Montag y Macherey, que la estructura está siempre afuera, que no remite a una interioridad profunda sino que está ella misma expuesta en la superficie: “no es sino la *necesidad* misma, la necesidad que gobierna, organiza, y ‘estructura’ la irreductible diversidad de la obra, la necesidad que no está más presente afuera que adentro de la obra” (Montag, 2013: 79). Así, un estructuralismo que se sostiene sobre esta noción de estructura puede explicar el hecho de que sea esta obra y no otra de las múltiples posibles que una estructura latente comprende, la que haya tenido lugar, de que sea esta sociedad y no otra de las múltiples sociedades posibles que remiten a una misma estructura latente, la que haya tenido lugar. En suma, si hay un estructuralismo, se trata de un estructuralismo de la singularidad, es decir, de la coyuntura como conjunción diferencial y compleja de las instancias.<sup>65</sup>

¿Cómo se plantea esta tensión en el texto de Althusser? Repongamos, a partir del texto de Montag, el siguiente pasaje de la primera edición de *Para leer El Capital*, omitido en la segunda, a propósito de la diferencia entre *Darstellung* y *Vorstellung*:

En alemán ‘Darstellung’ significa entre otras cosas *representación teatral*, pero la idea de representación teatral está inmediatamente conectada al sentido de ‘presentación’, ‘exposición’, y en su raíz más profunda “posición de presencia”, presencia visible y

---

idea según la cual toda dialéctica sería en sí misma idealista o reactiva: para una historia material del pensamiento, la expresión ‘toda dialéctica’ está completamente privada de sentido. La verdadera pregunta es: ¿cuál es el límite que separa una dialéctica idealista de una dialéctica materialista? ¿Bajo qué condiciones una dialéctica puede devenir materialista? Reconozcamos que Spinoza nos ayuda a plantear la siguiente pregunta, y que le otorga un contenido: ¿qué es, o qué sería una dialéctica que funcione en ausencia de toda garantía [...] sin una orientación previa que le dije desde el comienzo el principio de la negatividad absoluta, sin la promesa de que todas las contradicciones en las cuales se embarque se resuelvan por derecho, porque ellas llevan en sí mismas las condiciones de su resolución? (Macherey, 2006: 260)

<sup>65</sup> No otra cosa es aquello que, siguiendo a Žižek, aparece también en la idea de “síntoma” que Freud habría tomado de Marx. “[...] Hay una homología fundamental entre el procedimiento de interpretación de Marx y Freud [...] entre sus análisis respectivos de la mercancía y de los sueños. En ambos casos se trata de eludir la fascinación propiamente fetichista del ‘contenido’ supuestamente oculto tras la forma: el ‘secreto’ a develar mediante el análisis no es el contenido que oculta la forma (la forma de las mercancías, la forma de los sueños) sino, en cambio, *el ‘secreto’ de esta forma*” (Žižek, 2016: 23) Para el caso de Althusser, el secreto, el contenido, es decir, la estructura no está oculta tras las apariencias de una coyuntura como su esencia: reside en cambio en la forma misma de la coyuntura.

expuesta. Para capturar su matiz específico, puede ser instructivo oponer ‘Darstellung’ a ‘Vorstellung’. Con Vorstellung hay una posición, pero una posición tal que está presente antes [...] algo que es representado pero que se lleva a cabo al frente, por su emisario: la Vorstellung. *En el caso de Darstellung, por contraste, no hay nada detrás: la cosa misma está ahí, “da”, expuesta en una posición de presencia.* (Montag, 2013: 87)

La diferencia está clara: se trata de dos sentidos irreductiblemente diferentes de la presencia de una estructura en sus efectos. En el caso del término “Vorstellung”, nos encontramos ante la representación de una presencia previa: la estructura, pensada en línea con esta idea, se concibe como ese orden oculto, latente, que remite la diversidad a la unidad, como ese todo que es anterior a las partes pero que a su vez se manifiesta a través de ellas. En el caso del término “Darstellung”, en cambio, estamos ante la idea de una representación de nada más que de ella misma, una representación que no tiene nada por detrás: la concepción de estructura que surge a partir de esta idea es esa otra que pensábamos como pura superficie, como esa estructura que existe sólo en sus efectos.<sup>66</sup>

Luego de establecer esta diferencia, sin embargo, Althusser la diluye nuevamente, vinculado *Darstellung* a la idea de “estructura” como un todo que excede y preexiste a sus partes: “la presencia de la obra en su totalidad no se agota en la inmediatez de los gestos o el discurso de los personajes: ‘sabemos’ que es la presencia de un todo completo que reside en cada momento y en cada personaje y en todas las relaciones entre los personajes en su presencia personal –pero sólo puede ser captada como la misma presencia del todo, como la estructura del todo, en el todo, y sólo difusamente vislumbrada en cada elemento y cada rol” (Montag, 2013: 88). El concepto de estructura al que aquí abona Althusser se corresponde con la idea de totalidad hegeliana: el principio explicativo del todo, su concepto debe buscarse en su centro interior, punto en el que la multiplicidad aparente es reconducida a su unidad esencial. De este modo, de lo que se trataría es de encontrar, tras el velo superficial de los elementos inmediatamente visibles –los personajes, sus palabras, sus gestos– el núcleo invisible y

---

<sup>66</sup> En “Envío”, a propósito de este significado de la representación en términos de *Darstellung*, Derrida escribe: “‘En el orden estético, se puede hablar de representación en el sentido de la sustitución mimética, especialmente en las artes llamadas plásticas, y, de manera más problemática, de representación teatral en un sentido que no es forzosamente ni únicamente reproductivo o repetitivo sino para nombrar la representación (Darstellung) de una noche, la sesión, una exhibición, una performance. Acabo de evocar dos códigos, el político y el estético, dejando provisionalmente en suspenso las demás categorías (metafísica, historia, religión, epistemología) inscritas en el programa de nuestro congreso. Pero hay también toda clase de sub-contextos y de sub-códigos, toda clase de usos de la palabra ‘representación’ que parece entonces significar imagen, eventualmente no-representativa, no-reproductiva, no-repetitiva, simplemente presentada y puesta ante los ojos, la mirada sensible o la mirada del espíritu, según la figura tradicional que se puede también interpretar y sobredeterminar como una representación de la representación.” (Derrida, 1989b: 82)

esencial que opera desde la profundidad y le da coherencia, sentido y unidad al todo. En otros términos, despojar al todo de aquella superficie aparente para poder ver lo que se oculta tras ella.

Paradójicamente, en el Prefacio mismo de *Para leer El Capital*, Althusser había advertido, como vimos en la primera parte de este trabajo, contra los peligros de caer en una concepción empirista del conocimiento, de acuerdo con la cual el acto de conocer consistiría en un proceso de abstracción, en “abstraer la esencia del objeto real, cuya posesión por el sujeto se llama entonces conocimiento” (Althusser, 2004: 41), Así, “la esencia es abstraída de los objetos reales en el sentido real de una *extracción* de la misma manera en que se puede decir que el oro es *extraído* (o abstraído y, por lo tanto, separado) de la escoria en la cual está contenido” (Althusser, 2004: 41). En definitiva, nos dice Althusser, el conocimiento, desde esta perspectiva, “tiene como única función la de separar en el objeto las dos partes existentes en él, lo esencial de lo inesencial, por procedimientos particulares que tienen la finalidad de *eliminar lo real inesencial* [...] para dejar al sujeto que conoce frente a la segunda parte de lo real, que es su esencia”. (Althusser, 2004, 42). La tópica que esta concepción dibuja es la siguiente: “La parte inesencial ocupa todo el *exterior* del objeto, su *superficie visible*; mientras que la parte esencial ocupa el *interior* del objeto real, su núcleo *invisible*”. (Althusser, 2004, 42).

Es justamente esta concepción del objeto de conocimiento, contra la que Althusser en este Prefacio opone otra de acuerdo a la cual conocer no es extraer y tomar posesión de lo real en el objeto real, sino producir el concepto de un objeto real que permanece externo e intacto, la que parece re-ingresar subrepticamente en la concepción de la estructura como *Vorstellung*, esto es, como el centro expresivo, esencial, que informa y reside en cada uno de los elementos del todo y nos da a través de ellos indicios, señales, de su presencia profunda. Esta tópica –la de un exterior accesorio y un interior esencial, la de una superficie aparente y una profundidad verdadera–, a la que Althusser opone la idea de un exterior constitutivo, parece re-ingresar en uno de sus modos de concebir la relación entre la estructura y sus elementos.

Junto con esta concepción, sin embargo, podemos encontrar la otra, según la cual la estructura es pura superficie, pura inmanencia, en la medida en que no admite distinción entre una interioridad oculta y una manifestación exterior. En la diferencia de



matiz entre la idea de que la estructura “está presente en sus efectos”,<sup>67</sup> y la idea de que sólo “existe en sus efectos” se pone en juego esta diferencia. De acuerdo con la primera,

la idea de una causa presente en (o para) sus efectos separa la causa del efecto aun cuando parece unirlos: aquello que está presente dentro también puede estar presente afuera, y los efectos ser emanaciones de una causa que se declara presente en ellos (la unidad que precede, comprende y es inherente a la diversidad de sus partes) [...] Siguiendo la segunda concepción, ‘toda la existencia de la estructura consiste en sus efectos’; es como si Althusser planteara, ‘nada fuera de sus efectos’ [...] La noción de estructura [es entendida] como la conjunción de entidades singulares en una mayor entidad singular que persiste en su conjunción por una determinada duración de tiempo. (Montag, 2013: 90)

La noción althusseriana de estructura se encuentra en un principio atravesada por este antagonismo.<sup>68</sup> Sin embargo, en la segunda edición de *Para leer El capital*, luego del intercambio con Macherey, la tensión se resuelve en favor de la causalidad inmanente:

Esto implica, entonces, 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, en una palabra, que la estructura que no sea sino una combinación de sus propios elementos sea nada más allá de sus efectos (Althusser, 2004: 204)

Si la estructura no existe sino en sus efectos, esto implica que la estructura no es la unidad de fondo a la que debe ser reconducida la multiplicidad aparente de la coyuntura, sino que es aquella articulación singular en virtud de la cual esa multiplicidad es irreductible. En palabras de Montag: “la necesidad que gobierna la coyuntura en su propia complejidad sin hacer de esa complejidad el emisario de una intención” (Montag, 2013: 93). En otros términos, si la coyuntura, en tanto articulación compleja de las instancias con sus respectivas eficacias, es el efecto de la estructura como causa inmanente, esto significa que la estructura no tiene ninguna existencia más allá de la coyuntura que produce como su efecto.

---

<sup>67</sup> Montag plantea que, lejos de tener el mismo significado, “constituyen las dos direcciones opuestas que las lecturas de Spinoza han tomado, la panteísta y la atea” (Montag, 2013: 90).

<sup>68</sup> Para Pippa, sin embargo, no hay tal antagonismo: “La ‘latencia’ de la estructura a la que Althusser se refiere aquí no se contraponen a la inmanencia de la misma en sus efectos (este es el punto de Montag), sino que se refiere a la totalidad de un proceso que nunca se agota en ningún momento del mismo. En otras palabras, la ‘latencia’ es latente sólo porque no se puede captar en el nivel de la inmediatez (y, por tanto, hay que construirla conceptualmente) y no porque sea una esencia interna detrás de los fenómenos inmediatamente visibles” (Pippa, 2015: 89). Para Pippa la estructura sólo es latente en una clave epistemológica: no se reduce a la inmediatez de la realidad, aun si no existe más allá de sus efectos. Cuando Althusser se refiere a la latencia de la estructura, no estaría. Así, según Pippa, “parece que Althusser, reinscribiendo la ‘ausencia’ en una perspectiva epistemológica, intenta cerrar el camino hacia una ‘ontologización’ de la propia ‘ausencia’” (Pippa, 2015: 89-90). No nos interesa aquí suscribir más a una lectura que a la otra: en cualquiera de los dos casos, lo que se afirma finalmente es la idea de una causalidad inmanente contra la de una esencia interna, oculta, que gobierna los fenómenos, al modo de una unidad a la que sería posible reconducir toda multiplicidad.

\* \* \*

A lo largo de los apartados de esta primera parte del presente capítulo, hemos dado cuenta del modo en que los conceptos de sobredeterminación y causalidad inmanente se articulan en la producción althusseriana del concepto de lo social en tanto todo complejo estructurado. Que la estructura de lo social esté sobredeterminada implica que ésta se encuentra constitutivamente remitida la eficacia de una multiplicidad irreductible cuya articulación se sostiene sobre la acción inmanente de una causa ausente, que sólo existe en sus efectos. En este sentido, la lógica que gobierna la estructura de lo social implica una exterioridad constitutiva, un elemento que determina la relación entre las instancias del todo social bajo condición de excluirse como tal entre los elementos que figuran en él. Finalmente, en la medida en que concebamos la causalidad estructural en términos de una causa que sólo existe en sus efectos, la estructura del todo social no existe como el principio unitario que yace latente detrás de la superficie de una multiplicidad.<sup>69</sup> La coyuntura no es secundaria respecto de la estructura primera; la coyuntura es la estructura misma, es una configuración estructural específica. En definitiva: la estructura no es el lugar de la reconciliación bajo la figura de lo Uno, sino el de una composición singular marcada por el carácter irreductiblemente múltiple de lo social.

Aun si no hemos hablado directa y específicamente de ella, todo este desarrollo ha sido un gran rodeo para dar cuenta del marco de inteligibilidad en el cual se inscribe la teoría althusseriana de la ideología en tanto dimensión que se define no sólo negativamente con relación a la ciencia sino también, y fundamentalmente,

---

<sup>69</sup> No pretendemos aquí justificar la pertinencia de una interpretación de la inmanencia spinozeana bajo los términos de la causalidad estructural lacaniana o la lógica del significante. Lo que Žižek señala en el siguiente pasaje de su texto “Spinoza, Kant, Hegel...y Badiou!” desautoriza tal paralelismo: “Para él Spinoza, cualquier negatividad es ‘imaginaria’, el resultado de nuestro (falso) conocimiento limitado y antropomórfico que no logra aprehender la cadena causal existente –lo que permanece fuera de su alcance es la idea de negatividad, que quedaría ofuscada precisamente por nuestro (falso) conocimiento imaginario. Aunque el (falso) conocimiento imaginario se centra naturalmente en las faltas o carencias, éstas siempre son carencias con respecto a alguna medida positiva (desde nuestra imperfección con relación a Dios, hasta nuestro conocimiento incompleto de la naturaleza); lo que esto elude es la idea positiva de falta, una ausencia ‘generadora’” (Žižek, s/a: s/p). Sin embargo, lo que nos interesa mostrar, más allá de la corrección o no de esta identificación, es que Althusser, efectivamente, remite su comprensión de la causalidad que rige el todo social a una comprensión que interpreta la casualidad metonímica lacaniana a la luz de la causalidad inmanente spinozeana y viceversa. “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 [...], causa inmanente a sus efectos en el sentido spinozista del término, de que toda la existencia de la estructura consista en sus efectos, en una palabra, que la estructura que no sea sino una combinación de sus propios elementos sea nada más allá de sus efectos” (LC: 204).

positivamente en relación con el todo social del que irreductiblemente forma parte. En este sentido, hablar de sobredeterminación es, en gran medida, aunque no solamente, hablar del lugar constitutivo que la instancia ideológica detenta en relación con el todo social. Si la estructura está sobredeterminada y se rige por una causalidad inmanente en virtud de la cual lo que la determina no existe sino en sus mismos efectos, resultando así, también determinada por ellos, se deriva de allí que la instancia ideológica cumple una función esencial.

En el siguiente apartado, a propósito de dar cuenta del modo en que Althusser piensa específicamente la ideología en tanto tal, veremos de qué manera la función constitutiva de la ideología pone en juego el problema de la relación entre sujeto y transformación.

### **Ideología, sujeto, reproducción social**

A partir de aquí, en esta segunda parte del presente capítulo avanzaremos en la caracterización althusseriana del funcionamiento de la ideología como dimensión constitutiva de lo social, y por lo tanto, del lugar que ocupa el sujeto en relación con ella. A tal fin resulta ineludible trabajar con el texto probablemente más referenciado de Althusser: *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. Se trata de un extracto modificado de un libro escrito por Althusser a finales de la década de 1960 y que salió publicado, años después de su muerte, en 1995, bajo el nombre *Sobre la reproducción*. Si en este momento sólo tenemos en cuenta *IEAI*, es decir el texto tal como fue publicado originalmente, es porque fue esta versión del texto sobre la que se basó la lectura “histórica” de Althusser y en torno a la cual giraron los debates en el ámbito althusseriano. En la medida en que nuestro propósito es en primer lugar dar cuenta de tal lectura y de los términos en los que se planteó la cuestión, este artículo constituirá el objeto central del presente apartado. En el próximo capítulo, sin embargo, tomaremos en cuenta algunos elementos que aparecen en *Sobre la reproducción* a partir de los cuales es posible tensionar cierta lectura habilitada por *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. Ahora bien, el desarrollo de Althusser en este texto echa sus raíces en al menos dos textos anteriores, en los cuales el autor propone una determinada conceptualización de la ideología y aborda la relación entre ella y el “efecto” de sujeto. Estos textos son “Marxismo y humanismo”, incluido en *La revolución teórica de Marx*,

ya comentado anteriormente, y “Tres notas sobre la teoría de los discursos”, sobre el que ya hicimos algunas referencias, escrito en 1966 en el medio de un intercambio entre Althusser y sus discípulos, e incorporado en 1993 a la publicación póstuma de *Écrits sur la psychanalyse. Freud y Lacan*.

En la medida en que la categoría “sujeto” es para Althusser la categoría central y constitutiva de la ideología, es decir, en la medida en que la ideología se define esencialmente en relación con el sujeto, el desarrollo que llevaremos adelante en el presente capítulo consistirá, entonces, en un recorrido del modo althusseriano de concebir la relación entre ideología y sujeto en función de la pregunta por la transformación: ¿cómo es posible pensar en una práctica política de transformación social, y una implicación subjetiva en tal práctica, dentro del marco conceptual althusseriano?

#### *Ideología y experiencia vivida en “Marxismo y humanismo”*

Es preciso que repongamos aquí, en primera instancia, la concepción althusseriana de la ideología que se plantea en “Marxismo y humanismo”. Tal como aparece “esquemáticamente” conceptualizada en este texto, “una ideología es un sistema (que posee su lógica y su rigor propios) de representaciones (imágenes, mitos, ideas o conceptos según los casos), dotados de una existencia y de un papel históricos en el seno de una sociedad dada [...] [que] como sistema de representaciones se distingue de la ciencia en que la función práctico-social es más importante que la función teórica (o de conocimiento)” (PM: 192). Habíamos dicho anteriormente que en esta definición “esquemática” de ideología, Althusser hace intervenir tres componentes: forma (“sistema”), contenido (“representaciones”), y función (“práctico-social”); y habíamos desarrollado estos tres elementos.

En la medida en que lo que ahora nos preocupa es la relación entre ideología y sujeto, dejaremos de lado la cuestión de la forma para concentrarnos en ciertos aspectos del contenido y de la función que no podemos dejar de reponer ahora en cuanto están implicados en la cuestión que nos atañe.

En lo que respecta al contenido de la ideología, es decir, en tanto sistema de “representaciones”, Althusser nos dice que ese sistema está compuesto por “imágenes, mitos, ideas o conceptos”. Tal como habíamos establecido anteriormente, aquí

observamos una cierta progresión cognoscitiva desde lo más inmediato, las imágenes, hasta lo más elaborado, los conceptos. Como puede verse, la ideología parece detentar un cierto carácter idealista, en la medida en que consiste en ideas, en sentido amplio, alojadas en la “mente” de los individuos. Sin embargo, el carácter “mental” de estos elementos no debe conducir a pensar en un contenido de orden consciente. Althusser, como mostramos, desliga la ideología de una idea de conciencia: la ideología, y aquí es donde tenía lugar la discusión con el humanismo, es “profundamente *inconsciente* [...] es un sistema de representaciones, pero estas representaciones, la mayor parte del tiempo, 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’” (Althusser, PM: 193). El desplazamiento de la conciencia en favor del inconsciente es correlativo del desplazamiento de la experiencia vivida, subjetiva, hacia la objetividad de las relaciones sociales. La ideología opera inconscientemente informando la experiencia que el individuo tiene del mundo: la experiencia no es una relación inmediata con “lo real”, sino una relación imaginaria con lo real que, como tal, está constitutivamente mediada por la acción de la ideología. Dice Althusser: “La ideología es, por lo tanto, la expresión de la relación de los hombres con su ‘mundo’, es decir, la unidad (sobredeterminada) de su relación real y de su relación imaginaria con sus condiciones de existencia reales. En la ideología, la relación real está inevitablemente investida en la relación imaginaria”<sup>70</sup> (PM: 194). No hay relación con lo real sino a través de una ideología que se oculta como tal. Althusser lo expresa en los siguientes términos: “En la ideología, los hombres, expresan, en efecto, no su relación con sus condiciones de existencia, sino *la manera en que viven su relación con sus condiciones de existencia*” (PM: 194).

Si bien en este texto Althusser no utiliza el término “sujeto” sino otros que podemos legítimamente aproximar a él, como “hombres”, “relación vivida”, “relación

---

<sup>70</sup> Al respecto de esta relación entre “lo real” y lo “imaginario”, dice Balibar: “el ‘elemento’ general de toda relación ‘vivida’, individual o colectiva, en lo real -es decir, en las fuerzas e instituciones de la historia- es *lo imaginario*. No tiene, pues, gran cosa que ver con Marx o con Hegel, sino que procede más bien de Spinoza y más aún de Freud, es decir, de filosofías que reflexionan la unidad del aspecto cognitivo y el aspecto afectivo en el funcionamiento psíquico, y que hacen de la ambivalencia una característica esencial de las relaciones trans-individuales. Pero si la existencia humana se desarrolla en el elemento de lo imaginario, nunca saldrá definitivamente de él (...) *Lo ‘real’ y lo ‘imaginario’ no son pues contrarios*. Son indisociables uno del otro: el pensamiento de lo real pertenece a lo real, en un proceso infinito (lo que significa también que ninguna teoría, por más científica o exacta que fuere, nunca constituirá una imagen completa, un doble de lo real), Lo Imaginario y lo Real se montan o se ‘muerden’ una a otro, no forman ‘mundos separados’, sino que constituyen juntos lo que percibimos en los hechos como ‘un mundo’, sea coherente o conflictivo”. (Balibar, 2004: 90).

imaginaria”, aquí ya podemos observar el punto que resulta central para pensar con Althusser la relación entre ideología y sujeto, y sobre el que ya llamamos la atención al mostrar la querella althusseriana del humanismo: la ideología actúa “a espaldas” del sujeto, constituyéndolo. En este sentido, no hay una relación originaria de los hombres con el mundo y con su propia vida, sino que esta relación está intervenida por la ideología de tal modo que la acción específica de ésta consiste en mediar entre los individuos y el mundo, pero borrándose, ocultándose a sí misma, y produciendo un efecto de inmediatez. La inmediatez “imaginaria” se sostiene sobre una mediación ideológica ontológicamente anterior. Toda forma de conciencia de sí y del mundo, todo modo de reconocimiento de sí, es producido por un mecanismo inconsciente que se desconoce. Aquí, entonces, ya se encuentra en germen lo que luego Althusser desarrollará bajo la idea del sujeto como efecto de reconocimiento/desconocimiento producido por la ideología: ser sujeto es experimentarse a sí mismo a partir de una transparencia inmediata consigo mismo, no siendo esta transparencia sino el efecto de la ideología, esto es, una opacidad que se muestra como transparencia.

Por otra parte, hay en la “función” de la ideología que Althusser plantea en este texto algo que también nos interesa destacar en relación con la cuestión del sujeto. Anteriormente habíamos podido establecer los dos siguientes puntos centrales en torno a este aspecto: 1) La ideología es un elemento constitutivo del todo social. No hay sociedad sin ideología. No es ese velo que debe simplemente descorrerse para acceder a lo real desnudo de las condiciones materiales de existencia, pues consiste en la mediación constitutiva de la experiencia. Ni engaño, ilusión o alienación, la ideología forma parte esencial de la sociedad. 2) La ideología sirve a la dominación de clase de un modo particular en virtud del cual no es posible hablar de un uso instrumental por parte de la clase dominante. Esto supondría que entre ideología y clase dominante hay una relación de exterioridad, cuando en realidad, siguiendo a Althusser, la misma clase dominante está constitutivamente atravesada por la ideología, que actúa sobre su relación vivida con el mundo. La ideología sirve a la dominación de clase en la medida en que constituye un mecanismo de sujeción que asegura la implicación subjetiva necesaria para la perpetuación o reproducción de las relaciones sociales existentes.

Es este segundo punto el que nos interesa inmediatamente. En este sentido, “la ideología [...] es indispensable a toda sociedad para formar a los hombres, transformarlos y ponerlos en estado de responder a las exigencias de sus condiciones de

existencia” (PM: 195). La ideología aparece ligada a la función de reproducción de las relaciones sociales, y esta reproducción requiere de un rodeo a través de los sujetos, requiere que los individuos respondan a las exigencias sociales movidos por su propia voluntad, es decir, una implicación subjetiva con la reproducción social. Aquí, parece ya presentarse algo que Althusser explicitará claramente en TNTD y en *IAIE*: no basta con los lugares y funciones que el todo social asigna para asegurar su efectiva ocupación; es necesaria una instancia que “interpele” a los individuos para ocupar efectivamente esos lugares y esas funciones.

En resumen, en “Marxismo y humanismo”, la relación entre ideología y sujeto se establece en estos dos puntos: 1) La ideología constituye la “experiencia vivida” del sujeto, produce el efecto en virtud del cual la relación del sujeto consigo mismo se percibe como “relación inmediata”, ocultándose a sí misma como elemento agente en este proceso, es decir, operando sobre los sujetos de modo inconsciente; 2) La experiencia de sí que la ideología produce está puesta al servicio de la reproducción de las relaciones sociales vigentes; en otros términos, la ideología desempeña una función esencial, al mediar entre los individuos y su experiencia de sí mismos, en la interpelación a ocupar los lugares que el todo social asigna.

Sin embargo, curiosamente, Althusser dice a la pasada en el texto en cuestión: “la ideología es, en su principio, activa, y refuerza o *modifica*<sup>71</sup> las relaciones de los hombres con sus condiciones de existencia”, abriendo la posibilidad de otra eficacia de la ideología que no sea, necesariamente, la de la reproducción de las relaciones sociales.

#### *Ideología, discurso, efecto de sujeto en “Tres notas sobre la teoría de los discursos”*

En 1966, luego de la publicación de *La revolución teórica de Marx* y *Para leer El Capital*, Althusser impulsa un proyecto de investigación junto a Badiou, Balibar, Durox y Macherey, dedicado al objetivo de confeccionar una “obra filosófica” firmada colectivamente, al igual que *Para leer El Capital*. En función de este proyecto propone el intercambio de notas escritas por cada uno de ellos y distribuidas entre todos. Se trata, como dice Althusser mismo, de “notas de investigación, ensayos, tentativas de enfoque, reflexiones que implican riesgos teóricos de error, y que están sujetos a rectificación y crítica (...) hipótesis que puedan ser aventuradas”. (TNTD: 100). Es en el marco de este

---

<sup>71</sup> La cursiva es nuestra

plan de trabajo que Althusser escribe las “Tres notas sobre la teoría de los discursos”. Si bien representa un primer momento tentativo de la indagación acerca de la relación entre sujeto e ideología, de la que luego *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* expone ciertas conclusiones, no debe caerse en el error de leer el segundo como si fuera la verdad del primero. En el texto del '66 hay elementos teóricos que están ausentes del texto del '70 y que enriquecen la conceptualización plasmada en éste último.

La preocupación central que motiva la redacción de estos bocetos es la siguiente: realizar una clarificación precisa de las relaciones entre diferentes teorías regionales, cada una con su objeto teórico propio, reunidas en torno a la dependencia común respecto de una teoría general. En este sentido, Althusser se preocupará particularmente por la cuestión del estatuto científico del psicoanálisis: entendiéndolo como una teoría regional cuyo objeto teórico es el inconsciente analítico, adjudicará a la ausencia de una teoría general, la existencia de dudas que ponen en cuestión su carácter científico:

Que el psicoanálisis no disponga de una teoría general, sino ya sea de una práctica o de una teoría regional, le da ese estatus sumamente particular: no está en condiciones de dar una prueba objetiva de su cientificidad, es decir, no está en condiciones de definir (o de situar) diferencialmente su objeto teórico en el campo de la objetividad teórica (campo constituido por las relaciones diferenciales de los diversos objetos teóricos existentes) (...) Sólo la teoría general puede asegurar esta función, pensando el objeto de la teoría regional en su relación articulada con los demás objetos. (TNTD: 108).

Justamente la “teoría de los discursos” o, más precisamente, “teoría del significante” combinada con el materialismo histórico, constituyen esas teorías generales que le faltan al psicoanálisis: “[...] Esta teoría general es la combinación de dos teorías generales, una conocida (el materialismo histórico) y la otra aún insospechada, o casi, en todo caso hasta ahora confundida ya sea con la lingüística o bien con el psicoanálisis (esta confusión se encuentra en Lacan): la teoría general del significante, que estudia los mecanismos y los posibles efectos de todo discurso” (TNTD: 102). Estas tres notas, constituyen, justamente, un esbozo de los posibles elementos de esta teoría.

En este sentido, Althusser, siguiendo a Lacan, define al objeto teórico del psicoanálisis, esto es, al inconsciente, como un discurso con las siguientes características: a) inmanencia: el inconsciente existe en sus efectos (sueño, lapsus, juegos de palabras, toda forma de síntoma),<sup>72</sup> no es otra cosa que sus mismos efectos, b)

---

<sup>72</sup> Al respecto dice Montag (la traducción es nuestra): “En este punto, Althusser intenta establecer ‘el carácter del inconsciente’. El inconsciente no es el contenido latente de lo manifiesto, esto es, la esencia detrás o debajo de las apariencias. El inconsciente ‘existe en sus efectos’, y en ningún lugar más que en



estructuralidad: el inconsciente tiene una estructura que rige las relaciones entre los significantes que constituyen sus elementos. Sin embargo, el punto que nos interesa sobre todo es el siguiente: “Si comparamos entre sí las diferentes *formas* existentes de discurso, es decir las formas del discurso inconsciente, del ideológico, del estético, del científico, podemos poner en evidencia un *efecto común: todo discurso produce un efecto de subjetividad* (...) El discurso ideológico ‘produce’ o ‘induce’ un efecto de sujeto, un sujeto; lo mismo ocurre con el discurso de la ciencia, el discurso del inconsciente.” (TNTD: 114).

En ese pasaje, Althusser no sólo plantea que el inconsciente produce un efecto de sujeto –algo que finalmente contradecirá, pero luego volveremos sobre esto– sino que también dos cosas que debemos retener: 1) que la ideología es un discurso (y que como tal está compuesto por significantes)<sup>73</sup>, y 2) que el discurso ideológico también produce un efecto de sujeto determinado.

Ahora bien, ¿en qué términos se define la función del discurso ideológico? En un pasaje posterior del texto, Althusser hace la siguiente consideración crucial:

En cualquier formación social, la base requiere la función-soporte (*Träger*) como una función para asumir, como un lugar que debe tener en la división técnica y social del trabajo. Esta requisición queda abstracta: la base define funciones-*Träger* (la base económica y asimismo la superestructura política e ideológica), pero a la estructura (base o superestructura) *le importa poco quién* deba asumir y ejecutar esta función, y cómo pueda ocurrir esta asunción: no “quiere saberlo” (como en el ejército). (TNTD: 117-118)

Lo habíamos visto anteriormente en ocasión de examinar la cuestión del sujeto en el contexto de la conceptualización de la estructura de *Para leer El Capital*: las relaciones sociales que constituyen la estructura del todo social asignan lugares y funciones sociales a los individuos. Si conservamos el término sujeto (sujeto que ya no

---

ese, y sus efectos toman la forma de un discurso, el discurso del inconsciente, el cual, Althusser argumentará, es una entre varias ‘formas de discurso’, incluidos el discurso ideológico, el discurso científico, y el discurso estético” (Montag: 2013: 132).

<sup>73</sup> Montag advierte en esa concepción la remanencia de una forma de dualismo entre el discurso y la práctica: “Si bien [Althusser] se separa de cualquier concepción de la ideología entendida como una forma de conciencia, como dotada de una existencia interna a la mente, al definirla como un sistema de imágenes recae sin embargo en una suerte de dualismo. Así como en “Marxismo y humanismo”, lo imaginario permanece afuera y contrapuesto a lo real, en “Tres notas” el discurso se presenta como menos real que la práctica. (Montag, 2013: 124). Sin embargo, también es cierto que esta distinción entre discurso y práctica no se encuentra conceptualizada en el texto mismo y que incluso, al momento de establecer los elementos del discurso ideológico, plantea: “Los significantes del discurso ideológico son, asimismo diversos (materia: gestos, conductas, sentimientos, palabras)” (TNTD: 117). Althusser parece pensar en el discurso no como una entidad meramente lingüística sino como una realidad que detenta una existencia material: existe, además de en sentimientos y palabras, elementos que pueden remitir al orden de la interioridad, en “conductas”, “gestos”. De este modo, Althusser parece finalmente disolver el dualismo que podemos advertir en un primer momento. En *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Althusser enfatizará el carácter material de la ideología.

es un constituyente de las relaciones sociales sino que, al contrario, está constituido por ellas) para designar a estos individuos, debemos decir que en este marco el sujeto se define por su función de soporte de esos lugares y funciones asignados por el todo social. Ahora bien, aquí podemos ver el límite de la determinación estructural: la requisición de la estructura “queda abstracta”, la estructura misma de las relaciones sociales se desentiende, manda pero no hace, es indiferente a la ocupación de los lugares que prescribe, respecto a “quién” ocupe efectivamente los lugares y funciones que indica. “No quiere saberlo”<sup>74</sup>, esto es: que otro se ocupe de eso, ella se desentiende. La estructura dispone un lugar vacío y requiere, para su funcionamiento, que éste sea ocupado.

Allí ingresa, si seguimos el desarrollo de Althusser en las “Tres notas sobre la teoría de los discursos”, la función de la ideología: es preciso que la ideología intervenga a los fines de asignar la efectiva ocupación de los lugares y funciones que la estructura define y distribuye. En otros términos: la función de la ideología consiste en llenar un vacío (Matheron, 2009b).

La ideología es la que asegura la función de *designar* el sujeto (en general) que debe ocupar esta función, y para ello debe *interpelarlo* como sujeto, proporcionándole las *razones-de-sujeto* para asumir esta función. La ideología interpela al individuo constituyéndolo como sujeto (ideológico, por lo tanto de su discurso), y brindándole razones-de-sujeto (interpelado como sujeto) para asumir las funciones definidas como funciones-de-*Träger* por la estructura. (TNTD: 118)<sup>75</sup>

---

<sup>74</sup> En ese “no quiere saberlo” es posible reconocer un eco del siguiente pasaje de texto “La sutura: elementos de la lógica del significante” de Miller: “El objeto imposible, que el discurso de la lógica convoca como lo no idéntico a sí mismo y rechaza como lo negativo puro, que convoca y rechaza para constituirse como lo que es, que convoca y rechaza *sin querer saber nada de él* [el resaltado es nuestro], le llamamos, en la medida en que funciona como el exceso operante en la serie de los números: sujeto. Su exclusión fuera del discurso que interiormente intima es: sutura.” (Miller, 1988: 62) En este texto, que recoge una exposición de 1965 en el seminario de Lacan, Miller contribuye a la conceptualización de la “relación del sujeto con la cadena de su discurso”, esto es, al intento de dar cuenta de cuál es el lugar del sujeto en la cadena significante. Para responder a esta pregunta recurre a la exposición de Frege sobre la construcción de los números naturales en *Los fundamentos de la aritmética*. En este sentido, piensa al 0 como el significante que da cuenta de una falta, que inscribe una falta en el orden simbólico y que a su vez posibilita el paso de un número a otro, el desplazamiento del significante. El 0 entonces da cuenta del lugar del sujeto en una cadena significante, y la “sutura” es la operación en virtud de la cual él figura como el elemento que falta bajo la forma de algo que hace sus veces. No es demasiado arriesgado decir que en una lectura libre del texto de Miller, Althusser define al sujeto en términos de aquello que viene a inscribirse en los lugares vacíos de la estructura, aquello que representa una falta en la estructura. Haciendo una suerte de importación conceptual no demasiado rigurosa, Althusser parece pensar la función de la ideología en términos de “sutura”, en cuanto rellenado del lugar vacío en la estructura.

<sup>75</sup> Aquí Althusser avanza el mecanismo a través del cual el discurso ideológico produce el efecto de sujeto: la interpelación. En virtud de que este concepto es abordado más extensa y sistemáticamente en *IAIE*, lo trabajaremos en el apartado siguiente cuando nos aboquemos al análisis de este texto, objeto central de nuestra indagación en esta parte.

La ideología, entonces, se constituye como el discurso que se asegura de que cada quién esté en el lugar que le corresponde, cumpliendo la función que la estructura de las relaciones sociales requiere que sea cumplida para poder sostenerse y reproducirse. Para ello debe “interpelar” a los individuos como sujetos, esto es, producir en los individuos el efecto de reconocimiento de sí, necesario para que se representen a sí mismos que eligen libremente ocupar el lugar al que son llamados, el lugar donde se los espera.<sup>76</sup>

Ahora bien, en la medida en que la ideología es también el negativo de la ciencia, Althusser da cuenta de la especificidad del discurso de la ideología con relación al discurso de la ciencia.<sup>77</sup> Tal como vimos en la primera parte de esta tesis, la diferencia se plantea a propósito del efecto de subjetividad que cada discurso produce: lo que distingue y define a cada estructura discursiva es la relación que guarda con la posición del sujeto que produce. Así, mientras que el discurso científico posee una estructura de “descentrado”, lo cual designa que en definitiva la verdad científica es indiferente al sujeto que la enuncia (con lo cual es posible hablar como lo hicimos antes de un cierto efecto de *de-subjetivación* o *de-sujeción*), por su parte, el discurso de la ideología posee una estructura de “centrado especular”, en la que el sujeto es el significante “central” en torno al cual el discurso se organiza: “el sujeto inducido es repetido por un Sujeto productor”, afirma Althusser. Mientras que en un caso se produce un efecto de conocimiento, en el otro se da un efecto de reconocimiento-desconocimiento.

Del mismo modo, Althusser intenta precisar la diferencia del sujeto ideológico respecto del sujeto del inconsciente: mientras que el primero,

[...] forma parte en persona, está presente en persona en el discurso ideológico, puesto que él mismo es un significante determinado de este discurso [...] el sujeto del discurso inconsciente ocupa una posición diferente a todas las anteriores; es ‘representado’ en la cadena de los significantes por *un* significante que ‘tiene lugar’, que es su ‘lugarteniente’; está ausente del discurso del inconsciente, entonces, por ‘lugartenencia’ (TNTD: 115).

A su vez, esta diferencia en el lugar que ocupa el sujeto debe ser remitida a la diferencia específica de la estructura del discurso del inconsciente: se trata de una “falsa estructura de centrado, sustentada por una *estructura de fuga* o de *abertura* (¿estructura metonímica?)” (TNTD: 116). Althusser parece retomar aquí ciertos aspectos de la

---

<sup>76</sup> Aquí Althusser avanza el mecanismo a través del cual el discurso ideológico produce el efecto de sujeto: la interpelación, sobre el que profundizaré más adelante, a propósito de “Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado”, donde aparece más extensamente desarrollado.

<sup>77</sup> No haremos referencia al discurso estético porque tiene menos relevancia en la misma obra de Althusser y menos importancia en relación con nuestro problema.

contribución que hace Miller a la construcción de una lógica general del significante, de una teoría formal que integre en un discurso unitario los desarrollos de Lacan y Althusser.<sup>78</sup> El sujeto del inconsciente resulta así designado por ese significante que se pone en lugar de una falta, que hace las veces de una falta; falta que es constitutiva del discurso en el que se inscribe, y que posibilita el desplazamiento metonímico al mismo tiempo que “no cesa de no escribirse” en cada paso de un significante a otro: “A nivel de esta constitución, la definición del sujeto lo reduce a *la posibilidad de un significante más*” (Miller, 1988: 63). Esa es la “estructura metonímica” a la que parece aludir Althusser. Sin embargo, los signos de interrogación demuestran una cierta vacilación, una cierta inseguridad para comprometerse con esa afirmación.

En la tercera nota, se aclaran las razones de esta vacilación y la afirmación de un sujeto del inconsciente se vuelve, para Althusser, insostenible: “En mi opinión la noción de sujeto compete cada vez más sólo al discurso *ideológico*, del que es constitutivo. No creo que se pueda hablar del ‘sujeto de la ciencia’ o del ‘sujeto del inconsciente’, sin un juego de palabras y sin acarrear graves equívocos teóricos.” (TNTD: 141). Finalmente, “sujeto” designa, para Althusser, un efecto exclusivo del discurso ideológico, y la acción de la ideología se juega principalmente en la producción de tal efecto. Si leemos estos enunciados a la luz de lo expuesto por Althusser en “Marxismo y humanismo” con respecto a la relación entre ideología y relación vivida con el mundo, advertimos que por sujeto, en tanto efecto del discurso ideológico, debemos entender esa experiencia de sí en la que vive el individuo; una experiencia caracterizada por, como veremos más adelante a propósito de *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, la representación de sí como un “yo” autoconsciente, con una voluntad libre, independiente, principio de determinación de sí y de sus actos. En este sentido, ser “sujeto” es un efecto ideológico, esto es, concierne a la relación imaginaria del individuo consigo mismo. Es un efecto de reconocimiento/desconocimiento de sí que se expresa en la afirmación de la transparencia, libertad, responsabilidad del “yo”, del “mi mismo”, producido por la acción de la ideología.

Por esta razón, “sujeto del inconsciente” resulta, para Althusser, una expresión que encierra una suerte de contradicción en los términos:

Me parece un absurdo hablar del ‘sujeto del inconsciente’ a propósito del Ich-spaltung. No hay sujeto dividido, escindido: hay algo totalmente diferente: al lado del Ich, hay un

---

<sup>78</sup> En los textos “Acción de la estructura” y “La sutura”, a los que ya nos referimos anteriormente, en función de dar cuenta de la causalidad estructural que opera en el todo social.

“Spaltung”, es decir precisamente un abismo, un precipicio, una carencia, una abertura. Este abismo no es un sujeto, pero es lo que se abre al lado de un sujeto, al lado del Ich, que en efecto es sujeto (y que compete a lo ideológico, como me parece que Freud lo hace pensar en múltiples ocasiones). Este “Spaltung”, es este tipo de relación o articulación diferencial específico que vincula (en forma de un abismo, de una abertura) el discurso consiente con este elemento o más bien con esta categoría estructural del discurso ideológico que es el Ich. En resumidas cuentas, Lacan instauraría el abismo o la carencia del sujeto en el concepto de división del sujeto. No hay “sujeto del inconsciente”, aunque no puede haber inconsciente más que por medio de esta relación abismal con el Ich (sujeto de lo ideológico). La carencia de sujeto no puede ser llamada sujeto, aunque el sujeto (ideológico) esté implicado de manera original, reflejada en el segundo tema freudiano por esa falta, que es todo menos sujeto. (TNTD: 142)

El inconsciente escapa a la representación imaginaria que el individuo se hace de sí mismo. No es del orden del “yo” –el *Ich* del alemán o el *moi* del francés según Lacan<sup>79</sup>, sino que al contrario, es ese abismo que socava, divide (*Spaltung*) al sujeto en tanto representación de sí como una identidad transparente a sí misma. No se trata, en absoluto, de una negación del descubrimiento freudiano del inconsciente, sino de la posibilidad de llamar “sujeto” a esa instancia que lo horada. En otros términos: la falta constitutiva de la cadena significante no puede ser llamada sujeto; sujeto es en todo caso la forma imaginaria de reconocimiento/desconocimiento que se produce en su lugar pero que no puede colmarla.

### *Reproducción y sujeto en Ideología y aparatos ideológicos de Estado*

*Ideología y aparatos ideológicos de Estado* en, sin duda, uno de los textos más referenciados de Althusser. Quizá esto se deba a la novedad que comporta su concepción de la ideología, razón por la cual abrió una discusión duradera en el ámbito de la filosofía y la teoría política contemporánea en la tradición continental. Publicado por *La Pensée* en 1970, fue presentado por el autor como un escrito compuesto por “extractos” de un estudio en curso. En 1995, póstumamente, se publica en Francia, *Sur la reproduction*, un libro de más de 300 páginas que fue justamente el resultado de ese estudio en curso del cual *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* es un pequeño extracto. Como lo explicitamos al principio de este capítulo, en este apartado nos concentraremos en la versión histórica del texto, para luego, en un momento ulterior, reinscribirlo en el marco más general en el que surgió.

---

<sup>79</sup> Sabemos que para Lacan, tal como lo desarrolla en “El estadio del espejo como formador de la función del yo [*je*] tal como lo revela la experiencia psicoanalítica”, la voz francesa “*moi*” se distingue del “*je*” en tanto la primera se corresponde con la construcción imaginaria del yo, mientras que la segunda remite a la posición simbólica del sujeto (Lacan, 2014).

Sin embargo, es necesario comenzar diciendo que el horizonte y el marco a la luz del cual debe leerse el apartado en cuestión está dado por el intento de dilucidar los modos que tiene la estructura de dominación de las relaciones sociales de reproducirse a sí misma: ¿de qué manera una determinada formación social se gestiona su propia duración? Si lo que buscamos es ver de qué modo se anudan en este texto ideología y sujeto, lo primero que debemos relevar es que en todo caso ese vínculo guarda una relación fundamental con el problema de la reproducción social. En este sentido, podemos dividir el texto en dos grandes partes, dedicada a la relación entre reproducción, Estado e ideología, y la segunda –a la que aquí prestaremos más atención– a la conceptualización específica de la ideología en relación con la constitución del sujeto. Reconstruyamos entonces, primeramente, el hilo que sigue Althusser en la primera parte del texto.

a. Reproducción social y aparatos ideológicos de Estado

Althusser introduce el texto en los siguientes términos: “Decía Marx que aun un niño sabe que una formación social que no reproduzca las condiciones de producción al mismo tiempo que produce, no sobrevivirá siquiera un año. Por lo tanto, la condición final de la producción es la reproducción de las condiciones de producción.” (IAIE: 7). De tal manera, contra las evidencias de lo dado que se nos presentan si pensamos a partir de la propia práctica productiva, es decir, a partir de la conciencia y experiencia cotidiana del proceso de producción, es necesario hacer el esfuerzo de situarse desde el “punto de vista de la reproducción”, fuera del cual todo permanece abstracto (IAIE: 8). El punto de vista de la reproducción entonces, en el cual Althusser nos advierte que es extremadamente difícil situarse, no es otro que el punto de vista de cierta relativa exterioridad respecto de nuestra propia subjetividad que nos abriría la posibilidad de ver lo que escapándose a la vista es constitutivo del campo de visibilidad, lo que no se ve de lo que se ve.<sup>80</sup>

---

<sup>80</sup> Sin embargo, como bien lo dice Catanzaro, Althusser –que ya había tematizado la cuestión de la lectura haciendo el intento por apartarla del mito de la visión en el Prefacio de *Para leer El Capital*– “[...] no piensa a ese ‘punto de vista’ como el buen lugar desde el que se empezarían a considerar las cosas como si sencillamente se tratara de abrir los ojos por primera vez. Antes que un simple ‘ver’ -reducción empirista en la que el objeto de conocimiento quedaría reducido- [...] el ‘punto de vista’ de la reproducción aparece a la vez como repetición de una vieja pregunta del conocimiento: ‘¿qué es una sociedad?’, como producción de una conceptualidad faltante, y como crítica, esto es, respuesta a

Colocados en ese punto de vista, entonces, Althusser advierte que toda sociedad debe reproducir las dos condiciones fundamentales de la producción: a) las fuerzas productivas, y b) las relaciones de producción. Las primeras incluyen tanto a los medios de producción como a la fuerza de trabajo. Por una parte, los medios de producción (materia prima, instalaciones, instrumentos de producción, máquinas) son reproducidos mediante toda la cadena de producción en la que una determina unidad productiva está inserta. Por la otra parte, la fuerza de trabajo debe ser reproducida en dos aspectos: en lo que respecta a la reproducción material de la vida misma, y en lo que se refiere a la calificación diferencial de la mano de obra. Para lo primero está el salario, mientras que para lo segundo el sistema educativo. Sin embargo, lo más importante a los fines de pensar el modo en que una sociedad se reproduce, esto es, el modo en que una sociedad permanece en el tiempo, es prestar atención a la reproducción de las relaciones de producción.<sup>81</sup>

En este punto, Althusser nos plantea la necesidad de hacer un rodeo a través del concepto de sociedad:

[...] no hemos abordado aún la cuestión de la *reproducción de las relaciones de producción*. Es éste un *problema* crucial de la teoría marxista del modo de producción. Si lo pasáramos por alto cometeríamos una omisión teórica y peor aún, una grave falta política. Hablaremos pues de tal cuestión, aunque para poder hacerlo debemos realizar nuevamente un gran desvío. Y como segunda advertencia señalaremos que para hacer ese desvío nos vemos obligados a replantear un viejo problema: ¿qué es una sociedad? (IAIE: 16)

La respuesta a la pregunta por el modo de reproducción de las relaciones sociales de producción debe buscarse, siguiendo a Althusser, en la respuesta a la pregunta “qué es una sociedad”. Ahora bien, de acuerdo a los elementos que la teoría marxista disponible proporciona, una sociedad es, a fin de cuentas, la articulación de una infraestructura económica y una superestructura jurídico-político-ideológica: la economía está a la base y determina “en última instancia” lo que ocurre en el piso superior de la política y la ideología, cuya eficacia se concibe dentro en términos de autonomía relativa y reacción. Althusser plantea que si bien esta metáfora edilicia, esta tópica, tiene la ventaja pedagógica de hacer ver que una sociedad se conforma por la

---

determinadas representaciones de la sociedad estructuradas en función de las ‘evidencias [...]’ (Catanzaro, 2017: 168)

<sup>81</sup> Sin forzar demasiado las cosas, es posible ver que aquí resuena la preocupación tar-do-althusseriana por el tema de la *duración*: no basta con que haya una desviación en la caída paralela de átomos en el vacío, con que esa desviación dé lugar a un encuentro, para que se produzca un mundo; es necesario que ese encuentro dure (CSMR: 34; MN: 96-7). La pregunta por la reproducción puede ser leída desde allí como la pregunta por los modos que tiene una sociedad de perseverar en el ser.

articulación de instancias con desigual grado de eficacia, sin embargo, no deja de ser una imagen, una metáfora, es decir, una representación que permanece en el plano de lo descriptivo, esto es que permanece atada todavía a las evidencias de lo dado y no avanza hacia la construcción definitiva del objeto de conocimiento. Y los límites que encuentra esa metáfora se encuentran en la conceptualización de la eficacia de la superestructura, reducida al reflejo de la reacción y confinada a los márgenes de libertad que la infraestructura, en última instancia, le impone. La producción de esa conceptualización requiere justamente, para Althusser, otra vez, situarse en el punto de vista de la reproducción: “Pensamos que a partir de la reproducción resulta posible y necesario pensar en lo que caracteriza lo esencial de la existencia y la naturaleza de la superestructura” (IAIE: 19).

Podemos advertir que pararse en la perspectiva de la reproducción nos conduce a concebir lo social en el mismo sentido en que lo hacíamos a partir de la categoría de sobredeterminación. Althusser no utiliza esta terminología en el texto en cuestión; sin embargo, no resulta forzado hacer la asociación: a fin de cuentas entender la sociedad desde el punto de vista de la reproducción es entender que no hay una producción económica pura de lo social, sino que ya desde siempre existe una re-producción ideológica constitutiva de lo social; que la reproducción, no viene después, sino que ya está siempre desde antes; que lejos de ser segunda, como podría interpretarse a partir del prefijo de su nombre, es primera en tanto produce las condiciones de existencia de la producción. Si existe una afectación recíproca y constitutiva entre la contradicción económica “fundamental” –la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones– y las diferentes instancias que componen el todo social, esto es, si hay sobredeterminación, entonces, la dimensión ideológica es tan “productiva” como la dimensión económica.<sup>82</sup>

---

<sup>82</sup> En este mismo sentido, Catanzaro expresa que “el planteo de Althusser en *Sobre la reproducción* deja en claro que ese mismo concepto de reproducción no se emplaza –él mismo– en los términos de una oposición entre economía y política, entre lo social/lo político/lo económico con el fin de establecer una sustancia última de la sociedad, sino contra cierta forma de concebir lo económico y lo político como ‘centro de centros’ de lo social, y como instancias internamente puras, no contaminadas o ‘afectadas’ en su esencia por los otros de sí mismas con los cuales se encuentran enlazados en la especificidad de una cierta relación” (Catanzaro, 2017: 171) Sin embargo, después, aclara, dando cuenta de la diferencia que se juega en la alternativa entre un término y el otro: “la perspectiva de la reproducción es y a la vez no es la sobredeterminación: lo primero porque como el concepto de totalidad sobredeterminada, la perspectiva de la reproducción rechaza la imagen de lo social estructurado a partir de un elemento simple y primero; lo segundo porque ese ‘rechazo’ se produce de otro modo, porque se da más como una persistencia desencajada en el (mismo) lugar, que como un rechazo. Es decir: más como un desplazamiento de los énfasis y un dejar crujir a los mismos términos, que en el trabajo de producción de un lenguaje nuevo.” (Catanzaro, 2017: 172).



En este sentido, un corolario inmediato que se deriva de lo que acabamos de mostrar es que la ideología en tanto tal, en la medida en que forma parte esencial de la superestructura, si queremos seguir manteniendo este término, aparece, al igual que en “Marxismo y humanismo”, como un elemento constitutivo del todo social: no es posible una sociedad sin una ideología que reproduciéndola la constituya y sostenga continuamente en la existencia. No se trata de un engaño de las clases dominantes, ni de la alienación de la conciencia; en todo caso, no se trata de un velo que debe ser al fin descornado a través de un proceso de toma de conciencia,<sup>83</sup> sino de una dimensión constitutiva de la sociedad que la atraviesa e interfiere entre ella y la representación que los sujetos se hacen de ella. Volveremos sobre este punto en el próximo apartado, pero antes es preciso que demos cuenta del desarrollo en torno al Estado que Althusser introduce antes de abocarse a la conceptualización de la ideología.

Nuevamente en este punto, Althusser echa mano de los elementos que le ofrece la teoría marxista clásica: el Estado, desde esta perspectiva, es, esencialmente, un “aparato” represivo, esto es, un mecanismo de coerción mediante el cual las clases dominantes aseguran su dominación sobre las clases dominadas. Althusser concede: esta es, sin dudas, su función fundamental. A esta mínima definición clásica se le debe agregar un segundo elemento ya también conocido: el del “poder de Estado”, por la posesión del cual las clases se disputan. Mientras que el aparato de estado está dado por su estructura jurídico-política, el poder de estado aparece como el objetivo de la lucha política de clases. O mejor dicho: el poder de Estado es la capacidad de dominación que reporta en la lucha de clases el hecho de ocupar el aparato de Estado en tanto lugar.

Ahora bien, dice Althusser, estamos en presencia de una teoría descriptiva del Estado, esto es, de una teoría que nos da el comienzo pero que no se ha desarrollado definitivamente. Para ello es necesario agregar otra cosa, que si bien no ha sido pensada en términos teóricos si ha sido reconocida en la práctica política: “Para hacer progresar la teoría del Estado es indispensable tener en cuenta no sólo la distinción entre *poder de Estado* y *aparato de Estado*, sino también otra realidad que se manifiesta junto al

---

<sup>83</sup> Es cierto que Althusser concibe a la ciencia como un corte irreductible frente a la ideología. Sin embargo, también es cierto que la práctica científica, en el marco teórico althusseriano, no puede ser concebida en los términos de un proceso de autoconsciencia del sujeto. Lejos de eso, la ciencia es un proceso sin sujeto, o en otros términos, una práctica de de-sujeción, como ya lo planteamos en la primera parte de esta tesis. Y por otra parte, la práctica científica opera dentro de ciertos límites, con lo cual el corte que produce con respecto a la ideología no puede ser pensado en términos de un efecto con un alcance y unas dimensiones que abarquen la totalidad de lo social.

aparato (represivo) de Estado, pero que no se confunde con él. Llamaremos a esa realidad por su concepto; *los aparatos ideológicos de Estado.*” (IAIE: 27).

“Aparatos ideológicos de Estado”: en esta formulación que anuda Estado e ideología bajo un vínculo que no es evidente, Althusser introduce otro aspecto central de la ideología que desarrollará más adelante en el texto y sobre el que volveremos, pero que no podemos no señalar aquí: la ideología ya no planteada en términos de un sistema de representaciones, ni un discurso, sino que se manifiesta en una multiplicidad de aparatos, esto es, en una trama institucional objetiva, que tiene una dimensión externa respecto de la dimensión subjetiva de los individuos, y que es, por lo tanto, material.

Ahora bien, ¿qué son estos aparatos ideológicos de Estado? Mientras que en el aparato represivo encontramos instituciones como el ejército, la policía, los tribunales, las prisiones, etc., entre los aparatos ideológicos está la iglesia, la escuela, la familia, la justicia, el sistema de partidos, los sindicatos, los medios de comunicación. Pero, ¿en qué consiste su diferencia? Siguiendo a Althusser, podemos localizarla a partir de tres aspectos.

En primer lugar, mientras el aparato represivo de Estado es uno sólo, existe una multiplicidad de aparatos ideológicos. La forma particular de esta diversidad, sin embargo, el modo en que se organiza, se jerarquiza, se distribuye, responde en definitiva a los intereses objetivos de la clase dominante, razón por la cual Althusser puede decir que “lo que unifica su diversidad es ese mismo funcionamiento, en la medida en que la ideología con la que funcionan, en realidad está siempre unificada, a pesar de su diversidad y sus contradicciones, *bajo la ideología dominante*, que es la de ‘la clase dominante’” (IAIE: 31). Ahora bien, esta no es una diferencia que nos dé la particularidad distintiva de los aparatos ideológicos.

En segundo lugar, mientras el aparato represivo de Estado pertenece completamente al ámbito público, los aparatos ideológicos pueden formar parte tanto del ámbito público-estatal, como del sector privado. Aquí Althusser introduce la siguiente polémica: ¿cómo se justifica la fórmula “aparatos ideológicos *de Estado*” cuando en realidad advertimos que se trata de instituciones privadas? La justificación radica en el siguiente hecho: público-privado es una distinción interna al derecho burgués, que no afecta al Estado en la medida en que el Estado “está más allá del Derecho”: “el Estado, que es el estado de la clase dominante, no es ni público ni privado; por el contrario es la condición de toda distinción entre público y privado”

(IAIE: 29). Esto es: el Estado en cuanto tal es, antes que nada, el Estado de la clase dominante, es decir, es una realidad que se juega en el nivel de la lucha de clases, y por lo tanto es anterior y constitutiva del ámbito del derecho y su distinción entre público y privado.

En tercer lugar, “hay una diferencia fundamental entre los AIE y el aparato (represivo) de Estado: el aparato represivo de Estado ‘funciona mediante la violencia’, en tanto que los AIE funcionan *mediante la ideología*.” (IAIE: 31).<sup>84</sup>

Ahora bien, esta definición, desde nuestra perspectiva, también parece insuficiente. Decir que los aparatos ideológicos de Estado funcionan mediante la ideología tiene, al menos, una apariencia tautológica. Para dilucidar más precisamente qué significa que funcionen mediante la ideología, tendremos que esperar a examinar la conceptualización de la ideología que Althusser produce en este texto. Sin embargo, digamos por el momento, que la ideología, la cual sólo existe en aparatos, esto es, en instituciones determinadas, sirve al mismo fin que el aparato represivo, la reproducción de las relaciones de producción, pero a través de medios que no involucran coerción, como la violencia, sino, en principio, cierta forma de consentimiento.

Hay, sin embargo, otra diferencia no menor entre el aparato represivo de Estado y los aparatos ideológicos, especialmente relevante en función del problema que aquí nos ocupa: mientras que el aparato (represivo) de Estado es, en todo caso, objeto de la lucha de clases, los aparatos ideológicos de Estado,

[...] pueden no sólo ser *objeto* sino también *lugar* de la lucha de clases, y a menudo de formas encarnizadas de lucha de clases. La clase (o la alianza de clases) en el poder no puede imponer su ley en los aparatos ideológicos de Estado tan fácilmente como en el aparato (represivo) de Estado, no sólo porque las antiguas clases dominantes pueden conservar en ellos posiciones fuertes durante mucho tiempo, sino además porque la resistencia de las clases explotadas puede encontrar el medio y la ocasión de expresarse en ellos, ya sea utilizando las contradicciones existentes, ya sea conquistando allí posiciones de combate mediante la lucha. (IAIE: 32)

Volveremos sobre este punto, en la medida en que resulta clave para pensar la posibilidad de la transformación social en el marco de la concepción althusseriana del sujeto. Por el momento, limitémonos a retener lo siguiente: los aparatos ideológicos de

---

<sup>84</sup> Montag observa en esta distinción entre violencia e ideología el resabio de un dualismo idealista entre materia y pensamiento que Althusser no podría definitivamente abandonar: el mismo que en “Marxismo y humanismo” se expresaba en los términos “real” e “imaginario”, y en “Tres notas sobre la teoría de los discursos”, entre “prácticas” y “discursos”. De todas formas, cómo veremos, el desarrollo de Althusser avanza en una dirección tal que termina disolviendo ese dualismo, mostrando que la ideología no tiene sino una existencia material.

Estado, es decir, la ideología, es un escenario de la lucha de clases; la lucha de clases pasa por allí, los atraviesa y los constituye.

Hasta aquí, entonces, contamos con las siguientes indicaciones: 1) debemos abordar la ideología en relación con el problema de la reproducción social; 2) el problema de la reproducción, no debe ser contrapuesto a la posibilidad de la transformación, sino, en todo caso, entendido en línea con el concepto de sobrdeterminación, contra una concepción de lo social que pretende reducirlo a la determinación simple de la infraestructura económica; 3) si la ideología sirve a los fines de la reproducción de las relaciones de producción, lo hace de una manera tal que involucra en un sentido esencial al Estado en sus aparatos ideológicos; 4) los Aparatos Ideológicos de Estado son múltiples y diversos; y si bien su diversidad, su jerarquía, su eficacia diferencial, responde en última instancia a la determinación de la ideología dominante, son el escenario de luchas, disputas, contradicciones, en definitiva, correlaciones de fuerza que cristalizan en configuraciones determinadas.

#### b. Ideología, interpelación y sujeto

La segunda parte del texto comienza con la siguiente introducción: “Al enunciar el concepto de aparato ideológico de Estado, al decir que los AIE ‘funcionan con la ideología’, invocamos una realidad: la ideología, de la que es necesario decir algunas palabras.” (IAIE: 47). En función de ello, del mismo modo que a propósito del Estado, Althusser se ubica en relación con la teoría marxista clásica, pero para pensar a partir de sus insuficiencias, de sus blancos, de sus límites. Y este sentido advierte que a la teoría marxista le falta una teoría de *la ideología en general* y se propone comenzar a restituirla.

Ahora bien, antes que nada, Althusser hace la siguiente aclaración: estas notas forman parte de “una teoría de la ideología en *general* y no de una teoría *de las* ideologías particulares, que siempre expresan, cualquiera que sea su forma (religiosa, moral, jurídica, política), *posiciones de clase*” (Althusser, 1974b: 48). ¿Por qué llamamos la atención sobre esta aclaración? Porque en función de la pregunta por la transformación, es clave tener en cuenta que es en el funcionamiento de la Ideología en general donde Althusser se concentrará a la hora de dilucidar la idea de sujeto como

efecto, y no en el nivel de las ideologías particulares materializadas en los AIE, atravesados por la lucha de clases.

Pero no nos adelantemos; veamos ahora en qué enunciados se expresan los primeros trazos para una teoría de la ideología en general. Siguiendo el texto, Althusser propone cuatro grandes tesis: 1) la ideología no tiene historia; 2) la ideología representa la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia; 3) la ideología tiene una existencia material; y 4) la ideología interpela a los individuos como sujetos. Todas ellas se apoyan en enunciados disponibles en la tradición marxista pero operan un cierto desplazamiento sobre ellos.

Con respecto a la primera tesis, hay un sentido en el cual la teoría marxista clásica enuncia que ésta, la ideología, no tiene historia. ¿Qué significa allí que la ideología no tiene historia? Se trata de una sentencia negativa, que no tiene contenido positivo, que esto es, que no dice nada acerca de lo que la ideología *es* sino de lo que la ideología no es, o mejor dicho, que no dice nada acerca de lo que la ideología es porque la ideología, de acuerdo a la elaboración teórica en la que este enunciado se inscribe, no es, es nada, una ilusión cuya verdad radica en la positividad de las condiciones materiales. En este sentido, trazando una analogía con la concepción del sueño anterior a Freud, la ideología es entendida aquí como “un *bricolage* imaginario, un puro sueño, vacío y vano, constituido con los ‘residuos diurnos’ de la única realidad plena y positiva, la de la historia concreta de individuos concretos, materiales, que producen materialmente su existencia” (IAIE: 50). Si aquí la ideología no tiene historia, es entonces porque su historia no es la suya, porque no tiene historia propia, porque carente de toda consistencia real, le debe su historia a la historia de la única realidad existente, la de las condiciones materiales de existencia de una sociedad dada.

Ahora bien, Althusser plantea, retomando esta tesis, que la ideología no tiene historia, pero no sólo como pura carencia, sino también, y principalmente, en un sentido *positivo*, dándole un carácter positivo a su negatividad. El enunciado de que la ideología no tiene historia no sólo dice algo acerca de lo que la ideología *es*, sino, incluso, que la ideología *es* algo, devolviéndole una realidad que no le había sido concedida anteriormente. Este desplazamiento de sentido se apoya sobre la distinción señalada anteriormente entre ideologías particulares e Ideología en general. Mientras que *las ideologías particulares*, en tanto ideologías materializadas de manera diferencial en los Aparatos Ideológicos de Estado, no tienen historia en el sentido de que su historia está

inmediatamente remitida a la relación que guardan con la coyuntura histórica compleja en la que se inscribe, la *Ideología en general no tiene historia*, en un sentido diferente: en tanto realidad trans-histórica, omnihistórica, presente siempre en toda sociedad como una dimensión constitutiva, en tanto que su “estructura” y “funcionamiento”, “están presentes en lo que se llama la historia toda, en el sentido en que el *Manifiesto* define la historia como historia de la lucha de clases, es decir, como historia de las sociedades de clases.” (IAIE: 51). Como el inconsciente para Freud, dice Althusser, la ideología, en este sentido, es eterna.

Con respecto a la segunda tesis, en este punto Althusser se demarca de una concepción de la ideología de acuerdo con la cual ésta constituiría “la representación imaginaria de las condiciones *reales* de existencia”. Contra esa fórmula, produciendo un ligero movimiento, una pequeña desviación, propone la suya: la ideología no representa inmediatamente, de manera imaginaria y deformada, las condiciones reales de existencia de los individuos, sino que lo que la ideología representa es *la relación imaginaria de los individuos* con sus condiciones reales de existencia.

Concebir la ideología, en términos de representación imaginaria de las condiciones reales de existencia, plantea el autor, implica pensarla en relación con dos matrices interpretativas de las que es necesario delimitarse. De acuerdo con la primera, la ideología es entendida a partir de una lógica del engaño: “Existe pues una causa de la transposición imaginaria de las condiciones reales de existencia: la existencia de un pequeño grupo de hombres cínicos que basan su dominación y explotación del ‘pueblo’ en una representación falseada del mundo que han imaginado para esclavizar los espíritus mediante el dominio de su imaginación.” (IAIE: 54). De acuerdo con la segunda, feuerbachiana en su concepción y retomada por el joven Marx, la ideología es pensada a partir de la lógica de la alienación: “Es así como Marx defiende en la Cuestión judía y otras obras la idea feuerbachiana de que los hombres se forman una representación alienada (=imaginaria) de sus condiciones de existencia porque esas condiciones son alienantes [...]” (IAIE: 55). A partir de la lógica del engaño, la ideología aparece como un instrumento de la clase dominante para la dominación de las clases dominadas. A partir de la lógica de la alienación, la ideología es el velo imaginario que impide al “ser humano” reencontrarse con las condiciones reales de su existencia y recuperar así la esencia perdida.

Cuando Althusser dice que lo que la ideología representa es la relación “imaginaria” de los individuos con sus condiciones reales de existencia está demarcándose tanto de una como de otra concepción. Lo que está planteando es lo siguiente: si la ideología fuera una representación (imaginaria en sentido vulgar) de las condiciones reales de existencia, ello implicaría comprender a la ideología como una especie de alteración de la conciencia respecto de la posibilidad de una experiencia objetiva de la realidad. Pero no existe posibilidad de una relación inmediata con las condiciones materiales de existencia; toda experiencia del mundo es ya una experiencia imaginaria, y la ideología es justamente la fantasía que estructura nuestra relación con las condiciones de existencia, es decir con nuestra realidad. En este sentido, por un lado, contra la lógica del engaño, no es posible que las clases dominantes mantengan una relación de exterioridad e instrumentalidad con la ideología, pues ellas mismas viven en la ideología, al mismo tiempo que por otro lado, contra la lógica de la alienación, la ideología no puede ser pensada como un obstáculo que debe ser superado en un proceso de toma de conciencia o des-alienación, pues no hay relación con el mundo y consigo mismo sino a través de la ideología.

¿Qué significa aquí “imaginario”? ¿Qué significa que esa relación necesaria e inevitable de los individuos con sus condiciones reales de existencia, en definitiva con el mundo y consigo mismos, sea “imaginaria”? Ya citamos anteriormente un pasaje de un texto de Balibar sobre Althusser que conviene aquí reponer:

¿Qué hay entonces de la noción de ideología que Althusser proponía a cambio? Sabemos que se apoya en la idea de que el ‘elemento’ general de toda relación ‘vívida’, individual o colectiva, en lo real -es decir, en las fuerzas e instituciones de la historia- es *lo imaginario*. No tiene, pues, gran cosa que ver con Marx o con Hegel, sino que procede más bien de Spinoza y más aún de Freud, es decir, de filosofías que reflexionan la unidad del aspecto cognitivo y el aspecto afectivo en el funcionamiento psíquico, y que hacen de la ambivalencia una característica esencial de las relaciones trans-individuales. Pero si la existencia humana se desarrolla en el elemento de lo imaginario, nunca saldrá definitivamente de él (...) *Lo ‘real’ y lo ‘imaginario’ no son pues contrarios*. Son indisociables uno del otro: el pensamiento de lo real pertenece a lo real, en un proceso infinito (lo que significa también que ninguna teoría, por más científica o exacta que fuere, nunca constituirá una imagen completa, un doble de lo real), Lo Imaginario y lo Real se montan o se ‘muerden’ una a otro, no forman ‘mundos separados’, sino que constituyen juntos lo que percibimos en los hechos como ‘un mundo’, sea coherente o conflictivo. (Balibar, 2004: 90).

Tal como lo plantea Balibar, “lo imaginario” no tiene, en sentido althusseriano, el estatuto del sueño o de la fantasía, esto es, de una irrealidad que corre paralela a la verdadera y única realidad de las condiciones materiales de existencia. Lejos de un

dualismo, lo real y lo imaginario se componen el uno con el otro, se cruzan el uno con el otro, se encuentran profundamente imbricados, “mordiéndose”. De lo real no hay sino una experiencia imaginaria, no hay experiencia de lo real sino a través de esta relación imaginaria, que es imaginaria en la medida en que es del orden de lo que los individuos se representan para sí, relativa al modo en que los individuos viven sus condiciones reales de existencia. Frente a este carácter imaginario de la ideología no se trata, por tanto, de “tomar conciencia”, puesto que es la conciencia misma lo que se sostiene sobre una proyección imaginaria.

De este modo, que esa relación con lo real sea necesariamente imaginaria significa que consiste en un modo de representación de sí que está ya-siempre atravesada por la mediación ideológica. Entre lo imaginario, que en definitiva es la relación vivida de los individuos con el mundo, y lo real, las condiciones reales de existencia, que siempre escapan a la posibilidad de un acceso directo, se debe introducir la ideología como tercer término. Ésta aparece como ese *entre* constitutivo de la relación entre la experiencia vivida de los individuos y sus condiciones reales de vida.

A su vez, el concepto de “lo imaginario” remite también a la tríada lacaniana de lo Real, lo Simbólico y lo Imaginario, como tres órdenes que configuran en Lacan un nudo de dimensiones inseparables e irreductibles entre sí, constitutivas del sujeto. Más allá del sentido conceptual preciso que esta tríada cobre en el marco de la teoría lacaniana, lo cual excede nuestro objeto de interés aquí, no resulta demasiado forzado trasladar estas categorías al planteo de Althusser. En este sentido, la ideología se corresponde tanto con la dimensión de lo imaginario como con la de lo simbólico. La ideología cabalga entre una y la otra: es un discurso que inviste lo real de las relaciones sociales de dominación y de la lucha de clases y que en su relación con el sujeto produce un cierto efecto de reconocimiento imaginario. Si lo simbólico está dado por la estructura significante en la que el sujeto se pierde al tiempo que se constituye como tal, no resulta forzado comprender la ideología en términos de orden simbólico. La siguiente cita de Miller, que da cuenta del estatuto del sujeto en su relación con la estructura, bien vale tanto para la teorización lacaniana de la relación entre lo simbólico y lo imaginario, como para la conceptualización althusseriana de la ideología como instancia de reconocimiento/desconocimiento de sí: “[...] Una alienación le es esencial al sujeto, dado que él no se efectúa como agente más que en lo imaginario por tomar a su cuenta los efectos de lo estructurante, donde ya es contado. Actor, él es director en su fantasma” (Miller, 2010: 15). Al margen de la diferencia que ya señalamos a propósito



de la negativa althusseriana a hablar de un sujeto del inconsciente, tanto en un caso como en el otro nos encontramos con el efecto imaginario de una determinación simbólica que al mismo tiempo es negada, desconocida, como tal. Esto último explica la oscilación que parece caracterizar a la ideología en el planteo de Althusser: por un lado, orden discursivo, simbólico, mecanismo inconsciente de producción de subjetividad; y por otro lado, relación vivida, imaginaria, representación, efecto de reconocimiento (“se vive en la ideología”).<sup>85</sup>

Con respecto a la tercera tesis, contra una representación ideológica de la ideología, Althusser plantea que las “‘ideas’ o ‘representaciones’, etc. de las que parece compuesta [...] no tienen existencia ideal, idealista, espiritual, sino material.” (1974b: 57). ¿Bajó qué modalidad de la materia es material la ideología? ¿En qué sentido podemos hablar de una existencia material de la representación de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones de existencia? La respuesta a estas preguntas debe buscarse en la existencia de los “aparatos” ideológicos de Estado. En este sentido, Althusser revierte la concepción idealista de la ideología según la cual ésta consiste en un conjunto de ideas que, alojadas en la conciencia de un individuo, lo mueven, consecuentemente, a realizar determinados actos. Apelando a la frase de Pascal “Arrodillaos, moved los labios en oración, y creeréis”, trastoca el orden de la secuencia tradicionalmente concebida. La creencia, la idea, la representación, sólo existe en el marco de un montaje material, que no sólo le es concomitante sino que incluso la determina: “Diremos pues, considerando sólo un sujeto (un individuo), que la existencia de las ideas de su creencia es material, *en tanto esas ideas son actos materiales insertos en prácticas materiales, reguladas por rituales materiales definidos, a su vez, por el aparato ideológico material del que proceden las ideas de ese sujeto.*” (Althusser, 1974b: 62).<sup>86</sup> En última instancia, entonces, la ideología no existe sino inscrita en el

---

<sup>85</sup> Pedro Karczmarczyk afirma que en esa ambigüedad “radica la posibilidad de pensar la mutua imbricación de ambos órdenes [...] si pensamos esta oscilación en términos de imbricación, disponemos de la posibilidad de pensar la eficacia del orden simbólico como teniendo lugar a través del orden de lo imaginario.” (Karczmarczyk, 2011: 145).

<sup>86</sup> En esta tesis también resuena a su vez la conceptualización lacaniana del inconsciente como una dimensión externa al sujeto, y de la consecuente “objetividad” de la creencia, tal como lo muestra con claridad Slavoj Žižek en *El sublime objeto de la ideología*. Las cosas no funcionan de un modo en virtud del cual los individuos tendrían creencias que explican determinado comportamiento externo, sino que las creencias existen en ese comportamiento externo. “Ellos ya no creen, *son las cosas las que creen por ellos* [...] Esta parece ser también una proposición lacaniana básica, contraria a la tesis habitual de que una creencia es algo interior y el conocimiento algo exterior [...] Antes bien, es la creencia la que es radicalmente exterior, encarnada en la conducta práctica y efectiva de la gente” (Žižek, 2016: 62). En la reconstrucción de Žižek, esto, sin embargo, no implica un mero conductismo: no se trata sólo de la determinación sobre la creencia de la repetición sistemática de un gesto, sino fundamentalmente de la

seno de un aparato ideológico determinado que prescribe prácticas que, a su vez, en este sentido, producen como efecto la relación imaginaria del sujeto con sus condiciones materiales de existencia.

Arribamos así a la tesis central del texto, según la cual la ideología interpela a los individuos como sujetos. Esta tesis enuncia la función y el mecanismo que definen a la ideología: la producción de sujeto, “categoría constitutiva de toda ideología, cualquiera que sea su fecha histórica, ya que la ideología no tiene historia.” (IAIE: 64), a través de esa operación específica denominada “interpelación”. Ahora bien, no sería posible distinguir entre la ideología y su función, entre la ideología y su mecanismo, pues a fin de cuentas ésta no es otra cosa que esa función, que ese mecanismo: la ideología sólo existe en la producción del efecto de sujeto, esto es, en la inmanencia de su eficacia. Sólo en la constitución de los sujetos la ideología se constituye a sí misma. Si la categoría de sujeto en *Para leer El Capital* aparece definitivamente desplazada en tanto noción ideológica (en tanto negativo de la conceptualización científica de la estructura de las relaciones sociales), ahora –ya desde las “Tres notas sobre una teoría de los discursos” – parece volver a adquirir consistencia conceptual. En definitiva es una categoría fundamental para la conceptualización althusseriana de la ideología, en la medida en que designa el efecto propio de la ideología. En este sentido, debemos ser precisos respecto de la clausura althusseriana del sujeto: el sujeto es ideológico sólo en cuanto se lo conciba como principio transparente a sí mismo de su propia práctica, constituyente y punto de partida de las relaciones sociales. Ahora bien, en cuanto

---

exteriorización de la creencia. El sujeto pone fuera de sí aquella creencia que no se presenta como tal a un nivel reflexivo pero que efectivamente opera en el modo en que actúa. Según el autor esloveno, esta exteriorización lo que explica el modo en que la dominación ideológica funciona según el autor esloveno. La ilusión ideológica no reside en el nivel del saber, no consiste en un conjunto de enunciados a los que el sujeto adhiere reflexivamente, sino que es la “fantasía” que interviene en el nivel del hacer, de la práctica misma, y que estructura una determinada realidad social y la sostiene. Esto significa que no es necesario creer que las cosas son de determinado modo para actuar como si así lo fueran (de hecho, aquello que el autor en su diagnóstico de época denomina “cinismo” como una modalidad histórico-efectiva de dominación ideológica implica que es necesario creer que no son de determinado modo para actuar como si así lo fueran). En ese “como si” radica el inconsciente, que tiene el estatuto paradójico de ser, como si dijéramos, “una creencia antes de la creencia [...] Si sigue una costumbre el sujeto cree sin saberlo, de modo que la conversión final es simplemente un acto formal por el cual reconocemos aquello en lo que ya creemos [...] la costumbre externa es siempre un soporte material para el inconsciente del sujeto” (Žižek, 2016: 69). Si bien Althusser no da cuenta en su desarrollo de este movimiento de división y exteriorización (o alienación) del sujeto, sí podemos reconocer el motivo general lacaniano de un estatuto objetivo de la fantasía, y de un punto de indiferenciación entre lo interno y lo externo, en la idea althusseriana de una existencia material de la ideología. En el desarrollo de Žižek se plantea, sin embargo, la diferencia, fundamental en el planteo del esloveno, entre la concepción althusseriana del sujeto como efecto de la interpelación ideológica, que desarrollaremos a continuación, y la concepción lacaniana del sujeto como fracaso de la simbolización. Mientras que Althusser habría reducido su análisis al aspecto parcial de la identificación, la teoría lacaniana da cuenta de todo aquello que “más allá de la identificación” es constitutivo del sujeto. Volveremos sobre esta cuestión en el próximo capítulo.

constituye una categoría que designa el efecto imaginario de reconocimiento/desconocimiento de sí en el cual se consuma el funcionamiento de la interpelación ideológica, constituye un concepto perfectamente legítimo en términos de objeto de conocimiento. Que el efecto del que da cuenta sea ideológico no implica, de ningún modo, que el concepto “sujeto” como efecto de la interpelación ideológica también lo sea. Por el contrario, de hecho, es necesario postular un concepto de sujeto que registre ese desplazamiento. Entender al sujeto en términos de efecto de la ideología constituye también una teoría del sujeto.<sup>87</sup>

En este sentido, entonces el efecto de sujeto consiste en una representación de sí que se presenta como evidencia inmediata de que nosotros somos sujeto en tanto individuos libres, autónomos, responsables, transparentes a nosotros mismos. Esta representación evidente no es sino una producción ideológica: “En efecto, es propio de la ideología imponer (sin parecerlo, dado que son ‘evidencias’) las evidencias como evidencias que no podemos dejar de reconocer, y ante las cuales tenemos la inevitable y natural reacción de exclamar (en voz alta o en el ‘silencio de la conciencia’): ‘¡Es evidente! ¡Eso es! ¡Es muy cierto!’” (IAIE: 66). Aquí se juega la dimensión de reconocimiento que involucra la ideología. En definitiva, la producción del efecto de sujeto es la producción de esa forma de reconocimiento de sí como sujeto en el sentido de principio de determinación de sí mismo y de su relación con las condiciones materiales de existencia, como sustancia –lo que es en virtud de sí, independiente de toda relación–, como constituyente de sentido. Emilio de Ípola lo expresa del siguiente modo:

[...] el mecanismo invariante de la ideología (llamado aquí “interpelación”) produce, como su efecto específico, el hacer vivir a los individuos su relación con sus condiciones de existencia de tal manera que aquellos se constituyen imaginaria, esto es, ilusoriamente, en el *principio autónomo* de determinación de esa relación. Así pues, por medio de la ideología, todo individuo, que ocupa en tanto tal una posición determinada en (y por) las relaciones sociales, se percibe a sí mismo como aquel de quien depende dicha posición. En tal sentido, el funcionamiento de la ideología produce una inversión ilusoria de las determinaciones, haciendo aparecer lo determinado como determinante “a los ojos” de lo determinado [...] (de Ípola, 2007: 143-144)

---

<sup>87</sup> E. de Ípola, en su libro Althusser, el infinito adiós, autoriza esta reivindicación del sujeto como concepto en el marco althusseriano: “[...] ‘sujeto’ quedaba reducido a una mera noción ideológica, de la que había por tanto que librarse al menos en el plano teórico. Sin embargo, advertimos ahora que el problema admite interpretación, siquiera sea porque el término ‘sujeto’ parece indispensable para describir los efectos del funcionamiento ideológico [...]” (de Ípola, 2007: 149).

Debemos advertir la ambivalencia que comporta el término “sujeto”. Por un lado, la ideología produce como efecto la autopercepción de sujeto, en el sentido de la noción filosófica de “sujeto”, como “una subjetividad libre: un centro de iniciativas, autor y responsable de sus actos.” (IAIE::78), *subjectum*. Pero por otro lado, en la medida en que esa representación de sí como sujeto es producida por la ideología, el individuo es sujeto en el sentido de *subjectus*: en tanto “un ser sojuzgado, sometido a una autoridad superior, por lo tanto despojado de toda libertad, salvo la de aceptar libremente su sumisión.” (IAIE: 79).<sup>88</sup> Podemos registrar esta equívocidad con la siguiente afirmación aparentemente tautológica: el sujeto en tanto representación de sí como subjetividad libre es en realidad sujeto en tanto efecto de la ideología, sujetado, sometido a una interpelación que lo constituye como tal.

Ahora bien, la sujeción se realiza a través de la “interpelación” como acción específica que define a la ideología y que Althusser ilustra a través de una escena cotidiana de interpelación policial: el llamado que un oficial nos dirige para señalarnos que estamos en falta y solicitarnos que nos identifiquemos, ante el cual respondemos inmediatamente asumiéndonos como destinatarios del llamado. “[...] la ideología ‘actúa’ o ‘funciona’ de tal modo que ‘recluta’ sujetos entre los individuos (los recluta a todos), o ‘transforma’ a los individuos en sujetos (los transforma a todos) por medio de esta operación muy precisa que llamamos *interpelación*, y que se puede representar con la más trivial y corriente interpelación, policial (o no) ‘¡Eh, usted, oiga!’” (IAIE: 68). El momento de la constitución subjetiva es el de la respuesta del individuo haciéndose cargo de que el llamado se dirige a él. En este sentido, la ideología produce a los sujetos que recluta, a los mismos sujetos que alista en sus filas, y lo hace *como si fuera* a través de un llamado performativo que produce su propio destinatario y bajo el cual el ahora-

---

<sup>88</sup> En su texto “Sujeción y subjetivación”, Etienne Balibar hace referencia a esta ambigüedad constitutiva del término sujeto, y sobre ella despliega toda su teoría del sujeto en *Sujeto ciudadano*: “Mi primera tesis es la siguiente: toda la historia en el pensamiento occidental sobre la categoría filosófica del “sujeto” está gobernada por un “juego de palabras” [*play on words*] objetivo, enraizado en la propia historia de la lengua y de las instituciones [...] Pero ¿a qué “juego de palabras” estoy haciendo referencia? Simplemente quiero hacer referencia al hecho de que nosotros traducimos como sujeto, la noción neutral, impersonal de un *subjectum*, esto es, de una sustancia individual o de un sustrato material de propiedades; pero también traducimos como sujeto la noción personal de un *subjectus*: un término jurídico y político que refiere a la sujeción o sumisión, es decir, el hecho de que una persona humana (genérico) ya sea hombre, mujer o niño está sujeto a una autoridad de un poder superior más o menos absoluta, más o menos legítima, por ejemplo: de un “soberano”. Este ser soberano puede ser otro humano o un supra-humano, o un soberano “interior” o inclusive una simple ley trascendente e impersonal” (Balibar, 2014). En la entrada “sujeto” del *Vocabulaire européen des philosophies* compilado por Barbara Cassin, que Balibar escribe junto con ella y con Alain de Libera, los autores profundizan en la historización de esta polisemia en el término “sujeto” (Cassin, 2004: 1248, 1249).

sujeto, volviéndose hacia la ideología, en gesto de media vuelta, se reconoce automáticamente como tal. En “<La conciencia nos hace a todos sujetos>: La sujeción en Althusser”, Judith Butler dice al respecto: “[...] en la medida en que la llamada es un nombre que crea lo que nombra, parecería que no puede haber un ‘Pedro’ sin el nombre ‘Pedro’” (Butler, 1997: 125).<sup>89</sup>

Ahora bien, esta representación del funcionamiento de la ideología así como la misma forma gramatical del enunciado “La ideología interpela a los individuos como sujetos”, no debe hacer pensar que la producción ideológica del efecto de sujeto obedece a la temporalidad de la escena de la interpelación policial callejera o a la de la misma gramática del lenguaje. El “individuo” es una abstracción teórica: no hay individuos que preexistan a los sujetos interpelados; “los individuos son siempre-ya interpelados por la ideología como sujetos, lo cual necesariamente nos lleva a una última proposición: los individuos son siempre-ya sujetos. Por lo tanto los individuos son ‘abstractos’ respecto de los sujetos que ellos mismos son siempre-ya.” (IAEI: 71). “Cualquiera sabe cómo y cuánto se espera a un niño que va a nacer”, dice Althusser.

En este sentido, la escena policial de la interpelación, siguiendo a Michel Pêcheux, “presenta este vínculo [el vínculo entre sujeto e ideología] de tal manera que el teatro de la conciencia (veo, pienso, hablo, te veo, te hablo, etc.) es observado desde detrás de la escena, desde el lugar en el que uno puede comprender el hecho de que se habla *del* sujeto, se habla *al* sujeto, antes de que el sujeto pueda decir: ‘Hablo.’” (Pêcheux, 2003: 165) Estrictamente hablando, si el policía representa a la ideología, el efecto de sujeto no se corresponde con el ciudadano que pasea por la calle, sino con el preciso momento de la media vuelta en respuesta al llamado. El sujeto no preexiste a la respuesta, es la respuesta misma. Así, el recurso a la escena de la interpelación le permite a Althusser operar un desplazamiento respecto de la perspectiva de la conciencia para mostrar aquello que es ontológicamente anterior a ella y que constituye,

---

<sup>89</sup> En este texto, Judith Butler reflexiona en torno a la relación entre sujeto e ideología a partir de la escena de la interpelación. El siguiente pasaje resulta sugerente para pensar en la relación constitutiva entre la ideología –o la ley- y el sujeto –o el deseo, o más bien, el deseo de ley, y por lo tanto, la relación entre ideología y sujetos *vueltos contra* la ideología. “¿Qué tipo de relación une previamente a ambos, de tal manera que el sujeto sabe que debe volverse, sabe que hacerlo puede beneficiarle? [...] La media vuelta en dirección a la ley es, por tanto, una vuelta contra uno/a mismo/a, una vuelta sobre uno/a mismo/a que constituye el movimiento de la conciencia. Pero ¿hasta qué punto el acto reflejo de la conciencia paraliza el cuestionamiento crítico de la ley y representa la relación acrílica del sujeto con la ley como condición de subjetivación? [...] La posibilidad de una visión crítica de la ley se halla entonces limitada por lo que podríamos describir como un deseo anterior por la ley, una complicidad apasionada con la ley, sin la cual ningún sujeto puede existir.” (Butler, 1997: 120-121)

en todo caso, el “detrás de escena” oculto que constituye su fundamento necesariamente desconocido.

De este modo, si la ideología produce el efecto de sujeto a través del mecanismo de la interpelación, es decir, si puede pensarse en la forma de un llamado performativo que produce lo que dice, es en la medida en que la ideología funciona sobre la base de una atribución de responsabilidad y, por tanto, de libertad, en virtud de las cuales el ahora sujeto debe responder por sus actos –como ante la policía–, y bajo las cuales se representa y concibe a sí mismos, retroactivamente.<sup>90</sup> Como si dijéramos que la interpelación ideológica le provee al sujeto, en el mismo momento de su constitución, un pasado, necesario para su propia invisibilización. Es por esto que la libre elección que la interpelación atribuye siempre ya ha tenido lugar.<sup>91</sup> Se trata de la atribución de una libertad bajo la cual el individuo sujetado se representa a sí mismo retroactivamente, de modo que la interpelación encuentra su efectividad en el hecho de desaparecer en su intervención. La producción ideológica del efecto de sujeto requiere, por definición, en la medida en que el sujeto debe reconocerse a sí mismo como causa de sí, que la ideología, al producir su efecto, se retire, se oculte como tal, de tal manera que su intervención permanezca desconocida. En este sentido, Althusser dice:

Podemos agregar que lo que parece suceder así fuera de la ideología (con más exactitud en la calle) pasa en realidad en la ideología. Lo que sucede en realidad en la ideología parece por lo tanto que sucede fuera de ella. Por eso aquellos que están en la ideología se creen por definición fuera de ella; uno de los efectos de la ideología es la *negación* práctica por la ideología del carácter ideológico de la ideología: la ideología no dice nunca “soy ideológica”. Es necesario estar fuera de la ideología, es decir en el conocimiento científico, para poder decir: yo estoy en la ideología [...] Se sabe perfectamente que la acusación de estar en la ideología sólo vale para los otros, nunca para sí (a menos que se sea realmente spinozista o marxista, lo cual respecto de este punto equivale a tener exactamente la misma posición). Esto quiere decir que la ideología no *tiene afuera* (para ella), pero al mismo tiempo *que no es más que afuera* (para la ciencia y la realidad). (IAIE: 70).

La frase del final condensa el sentido de las líneas precedentes: la ideología está afuera, es un exterior constitutivo del sujeto, pero para ella misma, es decir, desde la

---

<sup>90</sup> En el mismo sentido Montag plantea que: “[...] la ideología separa al individuo y simultáneamente lo declara como la causa de sus propias acciones, las cuales [...] ha cometido voluntariamente. Ser declarado responsable (causal, y por lo tanto, moralmente) es ser declarado libre [...] Althusser insiste nuevamente en la relación especular de la interpelación por la cual los individuos son señalados y dotados con el don de la libertad (o más bien de nuevo el don de haber sido libres antes de haber sido ‘detenidos’ [...]), el estatus de sujeto moral y legal, quien, a diferencia de un esclavo o un siervo, está determinado por nada más que por sí mismo [...] (Montag, 2013: 137).

<sup>91</sup> En *El sublime objeto de la ideología*, Žižek dice, en el marco de una cierta recuperación crítica de la teoría althusseriana de la interpelación, que “el sujeto nunca está en realidad en posición de escoger: siempre es tratado *como si ya hubiera elegido*” (Žižek, 2016: 216)

perspectiva de la ideología, no hay afuera, en la medida en que ella se presenta como el mismo afuera. En este sentido, podemos afirmar, con respecto a la relación entre ideología y sujeto, que la naturaleza de esta relación es tal que la ideología aparece como estando siempre fuera de donde está, es decir, fuera de sí. Esto último no designa otra cosa que aquello que Althusser concibe bajo los términos de su “estructura de desconocimiento”: el hecho de que el mismo efecto de la ideología consiste en una negación de sí misma y la paradoja de que en ningún lado la ideología está más que allí donde su propio mecanismo se encarga de hacer parecer que no está en absoluto.

En este modo de definir al sujeto, a partir de una estructura de desconocimiento/reconocimiento de sí, Althusser retoma por su propia cuenta y a su modo aquello que Miller había planteado en los siguientes términos en “Acción de la estructura”:

Cuando la reflexividad no alcanza para definir a la subjetividad, la alienación no puede ser tratada como ese infierno del que debería liberarse para poseerse a sí misma y gozar de su actividad; todo eso sólo es concebible en la esfera autónoma de la autoconciencia, no así con un sujeto reduplicado y tan poroso (*lacunaire*), el sujeto-agente imaginario de la estructura estructurada, sujeto-soporte y elemento de la estructura estructurante, que sólo aparece como sujeto en lo real desconociéndose (*méconnue*) en lo imaginario como elemento de la estructura estructurante.[...] una alienación le es esencial al sujeto, dado que él no se efectúa como agente más que en lo imaginario por tomar a su cuenta los efectos de lo estructurante, donde ya es contado. Actor, él es director en su fantasma (Miller, 2010: 12)

El sujeto es actuado por la estructura, en este caso por la ideología como orden simbólico, en el mismo momento en el que se representa como principio de su acción desconociendo la existencia de una trama en la que ya se dispuso su papel.

Ahora bien, hasta aquí podría interpretarse la tesis en cuestión —que la ideología interpela a los individuos como sujetos—, como si fuera una afirmación sobre el contenido de la ideología, como si el objetivo último de toda interpelación ideológica fuera producir en los individuos esa forma de representación imaginaria en virtud de la cual se (mal)reconocen como sujetos-libres. En este punto convendría recordar la salvedad que Althusser introduce al comienzo de su desarrollo, sobre la diferencia entre la Ideología en general y las ideologías particulares. Que no haya ideología sino por el sujeto y para los sujetos, que el efecto de sujeto sea constitutivo del funcionamiento de la ideología, no dice nada acerca del contenido particular de determinada ideología, sino del funcionamiento de toda ideología en tanto tal. No hay ideología que no funcione

produciendo un efecto de sujeto tal como lo hemos caracterizado hasta aquí. Sin embargo, eso no agota el contenido de la interpelación.

En este sentido, la última parte del texto de Althusser, que parece cumplir una función meramente ilustrativa, es particularmente importante. Tomando a “la ideología religiosa cristiana” como ejemplo<sup>92</sup>, al llamado de Dios, la vocación a través de sus profetas y apóstoles, Althusser profundiza en el mecanismo de producción ideológica del sujeto y agrega algo que no había sido planteado antes; en su ejemplo se pone de manifiesto algo que, en alguna medida, faltaba en la conceptualización que sólo pretende ilustrar. Veamos.

Althusser vuelve sobre aquello que ya había planteado en “Tres nota sobre una teoría de los discursos”, la tesis de que la ideología como tal posee una estructura de “centrado” y que requiere, para tal producción, de la postulación de un Sujeto central, con mayúsculas, como Dios, “en Nombre del cual [...] interpela a todos los individuos como sujetos” (IAIE: 75). La estructura de la ideología es “especular”: se postula un gran Sujeto en el cual los individuos se reconocen a sí mismos a imagen y semejanza.<sup>93</sup> La ideología puede interpelar al sujeto y al mismo tiempo ocultarse como tal en la medida en que convoca a un gran Sujeto que aparece como el objeto de la libre elección del sujeto. Es decir, si hay una alienación constitutiva, esto es, una dimensión necesaria de sujeción, desconocida como tal, sobre la que se sostiene el efecto de reconocimiento de sí como sujeto, tal alienación se realiza en términos de una libre elección imaginaria por la cual el sujeto se representa que asiste libremente, por decisión propia, a aquello para lo cual el Gran Sujeto con el que se identifica lo convoca. En este sentido podemos ver que la producción del reconocimiento imaginario de sujeto no es un fin en sí mismo sino el efecto a través del cual una determinada ideología recluta a sus sujetos: haciendo

---

<sup>92</sup> Para Butler la referencia althusseriana a la ideología religiosa cristiana es mucho más que un simple ejemplo: “Para ilustrar el poder de la ideología en la constitución de los sujetos [Althusser] recurre al ejemplo de la voz divina que da nombre y, al hacerlo, da la existencia a sus sujetos. Al sostener que la ideología social opera de manera análoga, Althusser equipara sin darse cuenta la interpelación social con lo performativo divino. El ejemplo de la ideología adquiere así el estatuto de paradigma para analizar la ideología como tal, de manera que el carácter inexorable de sus estructuras queda establecido textualmente mediante la metáfora religiosa: la autoridad de la ‘voz’ de la ideología, la ‘voz’ de la interpelación, es representada como una voz casi imposible de rechazar.” (Butler, 1997: 124). Según su lectura, el hecho de que Althusser recurra justo al ejemplo de la vocación religiosa para dar cuenta de la interpelación religiosa es sintomático de la omnipotencia que su propia conceptualización le atribuye performativamente.

<sup>93</sup> En estas referencias al “espejo” resuena la conceptualización lacaniana del estadio del espejo como formador del “Yo” (Lacan, 2014: 99). Por su parte, la cuestión del “Nombre” nos remite también al concepto lacaniano de “Nombre del Padre”, que designa la instauración de la Ley y, por tanto, del orden simbólico en relación con el cual se constituye el inconsciente (Lacan, 1952; ; Lacan, 2009a; Lacan, 2009b).



pasar aquello que impone como algo a lo que el sujeto suscribe libremente. De este modo, en la interpelación no sólo se pone en juego sólo el efecto de sujeto en tanto representación de sí bajo la idea de libertad y autonomía, como puede entenderse a partir del desarrollo central sobre la ideología, sino también y esencialmente, la identificación con determinado discurso, el compromiso con determinada causa, la adhesión a determinada idea. Ser producido ideológicamente como sujeto no es sólo vivir en la ilusión imaginaria de representarse como causa de sí mismo, sino vivir en esta ilusión en relación con un determinado mandato que se presenta como objeto de nuestra elección libre. En otros términos: la autonomía no agota el contenido de la interpelación ideológica. Se trata siempre de la autonomía en relación con otra cosa, de representarse a sí mismo relacionándose autónomamente con algo que se nos impone heterónomamente en función del lugar que ocupamos en la estructura de las relaciones sociales.

De este modo, “el individuo es interpelado como sujeto (libre) para que se someta libremente a las órdenes del Sujeto, por lo tanto para que acepte (libremente) su sujeción, por lo tanto para que ‘cumpla solo’ los gestos y actos de su sujeción. No hay sujetos sino por y para su sujeción. Por eso ‘marchan solos’”<sup>94</sup> (IAIE: 70). Los sujetos marchan solos. Esto es, como si fuera, por *motus* propio, movidos por sí mismos, sin necesidad de que nadie vaya por detrás forzándolos.

Lo que el sujeto recibe a cambio de su libre adhesión imaginaria a determinada ideología materializada en ciertas prácticas rituales, es “la garantía absoluta de que todo está bien como está y de que, con la condición de que los sujetos reconozcan lo que son y se conduzcan en consecuencia, todo irá bien: ‘Así sea’” (IAIE: 77-78). Finalmente, Althusser concluye:

“¡Así sea!”... Esas palabras, que registran el efecto a obtener, prueban que no es “naturalmente” así (“naturalmente”: fuera de esta plegaria, o sea, fuera de la intervención ideológica). Esas palabras prueban que es *necesario* que sea así, para que las cosas sean como deben ser, digámoslo ya: para que la reproducción de las relaciones de producción sea asegurada cada día (incluso en los procesos de producción y circulación) en la “conciencia”, o sea, en el comportamiento de los individuos sujetos que ocupan los puestos que la división socio-técnica del trabajo les ha asignado en la producción, la explotación, la represión, la ideologización, la práctica científica, etc. ¿Qué implica realmente ese mecanismo del reconocimiento especular del Sujeto, de los individuos interpelados como sujetos y de la garantía dada por el Sujeto a los sujetos si aceptan libremente su

---

<sup>94</sup> El verbo en francés es “*marcher*”: tiene, de un modo más preeminente que la palabra en español “marchar”, el sentido de “funcionar”. Quizá la expresión “andan solos”, en este sentido, reproduce de manera más fiel el doble sentido de “*faire marcher*”.

sometimiento a las “órdenes” del Sujeto? La realidad de ese mecanismo, aquella que es necesariamente desconocida en las formas mismas del reconocimiento (*ideología = reconocimiento/desconocimiento*) es efectivamente, en última instancia, la reproducción de las relaciones de producción y las relaciones que de ella dependen. (IAIE: 79-80).

Althusser parece cerrar el círculo: la relación entre ideología y sujeto, esto es, la producción ideológica del efecto de sujeto, planteada en la segunda parte del texto, debe entenderse en función de la relación entre ideología y reproducción social, esto es, de la función reproductiva de la ideología, abordada en la primer parte del texto. No hay sujeto sino en virtud de la ideología, y no hay ideología sino en virtud de la reproducción de las relaciones sociales. Así, el sujeto aparece indefectiblemente remitido a la reproducción, sujeto al destino de obedecer –sin siquiera saberlo, creyendo que actúa autónoma y libremente– a los mandatos, las exigencias, de un todo social que se reproduce a sí mismo a través de esta mediación subjetiva. Entre la ideología –al servicio de la reproducción– y el sujeto –efecto de la ideología– parece no haber lugar para la posibilidad de la transformación social. En el próximo capítulo nos proponemos ver en qué punto de ese encadenamiento, la misma lectura de Althusser nos autoriza a introducir una ruptura.

\* \* \*

Si en la primera parte de esta tesis la pregunta por la relación entre sujeto y transformación nos llevó a considerar a la ideología, como si dijéramos, hacia afuera, a partir de su relación con la ciencia, y por lo tanto, con la exterioridad objetiva que la ciencia descubre en su ruptura respecto de la dimensión ideológica de lo social, esta segunda parte estuvo consagrada a dar cuenta, como hacia adentro, del lugar constitutivo de la ideología con respecto a la estructura social y el modo en que esta relación involucra la cuestión del sujeto y la reproducción de las relaciones sociales de dominación. Para ello, en primer lugar, repusimos la conceptualización althusseriana de lo social en términos de “todo social complejo articulado a dominante”, en el marco de la cual debe entenderse la eficacia de la instancia ideológica. La elaboración de Althusser en torno a la ideología y el sujeto no puede entenderse si no es en relación con el desarrollo de la categoría de sobredeterminación y el modo en que piensa la causalidad estructural y la determinación en última instancia por la economía. Una vez expuesto esto, en segundo lugar, desarrollamos las relaciones conceptuales que Althusser establece entre la ideología, el Estado, la reproducción y el sujeto. Toda esta

exposición resulta indispensable a los fines de plantear el problema en juego y de dar cuenta de los elementos a partir de los cuales elaborar una posible respuesta. Si la transformación social es un problema en el marco del pensamiento de Althusser, es porque la ideología, como dimensión constituyente de lo social y determinante del sujeto, detenta una función reproductiva insoslayable en la que parece agotar su existencia. ¿Cómo pensar entonces, más allá de los alcances transformadores (y los límites) de la práctica teórica, una práctica política transformadora de la estructura social de dominación?

## ***Excursus. Más allá del discurso***

En *Hegemonía y estrategia socialista*, más precisamente en el capítulo de ese libro titulado “Más allá de la positividad de lo social”, Laclau y Mouffe, definen su propuesta en términos de un despliegue hasta las últimas consecuencias de la categoría de sobredeterminación:

[...] el sentido *potencial* más profundo que tiene la afirmación althusseriana de que no hay nada en lo social que no esté sobredeterminado, es la aserción de que lo social se constituye como un orden simbólico. El carácter simbólico –es decir, sobredeterminado– de las relaciones sociales implica, por tanto, que éstas carecen de una literalidad última que las reduciría a momentos necesarios de una ley inmanente. No habría, pues, dos planos, uno de las esencias y otro de las apariencias, dado que no habría la posibilidad de fijar un sentido literal último, frente al cual lo simbólico se constituiría como plano de significación segunda y derivada. (L&M, 2011: 134)

Que lo social esté regido por el principio de sobredeterminación equivale a afirmar, para L&M, que “lo social se constituye como un orden simbólico”. Esta asociación entre sobredeterminación y “orden simbólico” está mediada por la puesta en juego de la teoría lacaniana y, más precisamente, de la teorización de Miller acerca de las relaciones entre el sujeto y el significante en “La sutura: elementos de la lógica del significante”. Si “lo social se constituye como un orden simbólico” esto significa que lo social se define en virtud de la mismas propiedades que rigen las relaciones entre el sujeto y el significante de acuerdo a la teorización milleriana a partir de Lacan. En este sentido, aparece como un orden discursivo constituido sobre una falta que es imposible de llenar definitivamente, a la vez que es imposible cesar en el intento por hacerlo, y estructurado como un lenguaje al igual que el inconsciente, esto es, que sus elementos constituyentes se definen a partir de la diferencia con respecto a los demás (es decir, son significantes, en la declinación lacaniana de este concepto), y que está afectado por las mismas relaciones: la lógica de la diferencia y las de la equivalencia, que operan en su constitución, parecen corresponderse con la metonimia y la metáfora respectivamente. En definitiva, lo social se constituye como un orden simbólico, como un discurso, en la medida en que es una pura forma regida por la misma lógica que rige las relaciones entre el sujeto y el significante.<sup>95</sup>

---

<sup>95</sup> Para un examen más profundo y pormenorizado de esta cuestión, nos remitimos a la ponencia de Valentín Huarte, publicada en las actas de las *X Jornadas de Sociología de la Universidad Nacional de La Plata*, “Ernesto Laclau y Chantal Mouffe en torno al concepto de sobredeterminación”. Allí el autor identifica y fundamenta de manera sistemática y rigurosa esta homología entre la lógica del significante

El concepto de sobredeterminación se inscribe en este marco para afirmar la constitución discursiva de lo social. L&M plantean que lo social no puede concebirse más que como un efecto del discurso regido por las lógicas de la diferencia (metonimia) y de la equivalencia (metáfora). La lógica del significante es ella misma la lógica de lo social, y en este sentido, el sujeto se desprende de la cadena significativa del mismo modo que lo social se desprende del discurso. Que lo social esté constitutivamente sobredeterminado implica, para L&M, que no hay objetividad, positividad, determinación alguna en lo social que constituya un límite exterior para el discurso, esto es, para la estructura significativa que lo instituye. En este sentido debe interpretarse la idea de que la sobredeterminación implica que “[n]o habría, pues, dos planos, uno de las esencias y otro de las apariencias, dado que no habría la posibilidad de fijar un sentido literal último” (L&M, 2011: 134). Y a partir de aquí se entiende también el rechazo del concepto althusseriano de “determinación en última instancia”, al que le atribuyen, en los siguientes términos, haber limitado el despliegue hasta sus últimas consecuencias del “sentido potencial más profundo” del concepto de sobredeterminación, es decir, la afirmación de que lo social se constituye como un orden simbólico:

Si el concepto de sobredeterminación no pudo producir la totalidad de sus efectos deconstructivos en el interior del discurso marxista fue porque desde el comienzo se lo intentó hacer compatible con otro momento central del discurso althusseriano, que es, en rigor, contradictorio con el primero: la determinación en última instancia por la economía. [...] Si la economía es un objeto que puede determinar en última instancia a todo tipo de sociedad, esto significa que, al menos en lo que se refiere a esa instancia, nos enfrentamos con una determinación simple y no con una sobredeterminación. Y si la sociedad tiene una última instancia que determina sus leyes de movimiento, *se sigue que las relaciones entre las instancias sobredeterminadas y la última instancia que opera según una determinación simple y unidireccional deben ser concebidas en términos de esta última*. De lo cual puede deducirse que el campo de la sobredeterminación es sumamente

---

tal como la despliega Lacan, y el desarrollo del postulado de L&M según el cual lo social se constituye como un orden simbólico. Su reconstrucción permite ver con claridad que, entre otras cosas, “la lógica de la diferencia es la metonimia y la lógica de la equivalencia es la metáfora”: “La lógica de la diferencia coincide con la progresión metonímica de la cadena significativa. La falta constitutiva del orden simbólico produce en su desplazamiento una proliferación de significados que sin embargo pueden ser incorporados a la cadena expandiendo el número de posiciones (L&M, 2004: 164; 174; 186). Para Lacan, la metonimia es el vehículo del deseo que se apoya en esta remisión de la significación eternamente tendida hacia otra cosa para sostener la falta (Lacan, 2008: 593, 802; 2014: 482, 485). Pueden aclararse a partir de esta homología las enigmáticas expresiones de L&M según las cuales lo social sólo existe como esfuerzo por producir ese objeto imposible que es la sociedad, como búsqueda anhelosa por recomponer una unidad perdida (L&M, 2004: 129-130, 152; 164; 170)” (Huarte, 2018: 13). Y con respecto a la lógica de la equivalencia: “Este límite de la lógica diferencial que produce la operación de la equivalencia determina lo que L&M denominan antagonismo (L&M, 2004: 168) [...] Que la lógica de la equivalencia coincide con la operación metafórica es algo que se encuentra confirmado en el texto: “el antagonismo es el fracaso de la diferencia y, en tal sentido, se ubica en los límites del lenguaje y sólo puede existir como disrupción del mismo –es decir, como metáfora.” (L&M, 2004: 168)” (Huarte, 2018: 14).

limitado: es el campo de la variación contingente frente a la determinación esencial.  
(L&M, 2011: 135)

Althusser habría terminado por subordinar el concepto de “sobredeterminación” al de “determinación en última instancia”, para dar cuenta, simplemente, del marco de relativa libertad en el que pueden moverse las instancias en última instancia determinadas. La determinación en última instancia se constituye como la categoría que da cuenta de los límites de ese marco. En definitiva, la relación que Althusser establecería entre estos conceptos termina por anular toda contingencia en la remisión a una necesidad última, por restituir un “fundacionalismo” o “esencialismo” que la categoría de sobredeterminación permitía derribar definitivamente. La determinación en última instancia aparece, en su análisis, como un principio que vendría así a poner un límite ilegítimo al concepto de sobredeterminación en la medida en que la misma definición de este último implica la ausencia de todo límite externo. Retomar el concepto de sobredeterminación implica entonces, para L&M, el abandono decisivo del de determinación en última instancia, su supresión en tanto principio que representa cierta exterioridad respecto de la dimensión simbólica, discursiva, de lo social.<sup>96</sup> El axioma del “orden simbólico de lo social” rechaza por principio la posibilidad de que un objeto se encuentre por fuera del discurso. En este sentido, L&M escriben:

Nuestro análisis rechaza la distinción entre prácticas discursivas y no discursivas y afirma: a) que todo objeto se constituye como objeto de discurso en la medida en que ningún objeto se da al margen de toda superficie discursiva de emergencia; b) que toda distinción entre los que usualmente se denominan aspectos lingüísticos y prácticos (de acción) de una práctica social, o bien son distinciones incorrectas, o bien deben tener lugar como diferenciaciones internas a la producción social de sentido, que se estructura bajo la forma de totalidad discursivas. (L&M, 2011: 145)

No hay nada, ningún objeto, ninguna práctica, por fuera del discurso, en la medida en que lo discursivo no se identifica con lo lingüístico, sino que aparece como una suerte de plataforma de sentido sobre la que aparece todo objeto, toda práctica, y por lo tanto, sobre la que toda realidad se constituye como tal. Más allá del discurso, entonces, no hay nada, o mejor dicho, hay una nada. Esto es, hay una apertura que implica la imposibilidad de fijar definitivamente un sentido de lo social y que al mismo tiempo constituye la misma condición de posibilidad del discurso en su carácter instituyente:

---

<sup>96</sup> Debe quedar en claro que al menos el blanco de la crítica planteada en *Hegemonía y estrategia socialista* no es la determinación *económica* en última instancia sino la misma determinación en última instancia como tal.

El límite de lo social no puede trazarse como una frontera separando dos territorios, porque la percepción de la frontera supone la percepción de lo que está más allá de ella, y este algo tendría que ser objetivo y positivo, es decir, una nueva diferencia. El límite de lo social debe darse en el interior mismo de lo social como algo que lo subvierte, es decir, como algo que destruye su aspiración a constituir una presencia plena. La sociedad no llega a ser totalmente sociedad porque todo en ella está penetrado por sus límites, que le impiden constituirse como realidad objetiva” (L&M, 2011: 170).

“Antagonismo” es el nombre que dan los autores a este punto de imposibilidad. Más allá del discurso, sólo está ese residuo de simbolización que oblitera el cierre definitivo de la cadena significativa, eso que en su no cesar de no escribirse habilita el flujo indefinido del discurso. En definitiva: no hay sociedad más allá del discurso que se produzca sobre lo social, lo social es el resultado de una determinada articulación discursiva.<sup>97</sup>

Ahora bien, es preciso explicitar, en este punto, el movimiento epistemológico en el cual se inscribe la operación de lectura de L&M sobre el concepto de sobredeterminación, en la medida en que es sostenemos que la discusión se plantea en ese terreno. Podemos notar que el planteo de L&M adquiere la forma de una suerte de analítica trascendental, en el sentido kantiano, en virtud de la cual “lo simbólico”, “el discurso”, se plantea como una condición de posibilidad, a priori, de constitución de lo social como objeto. Esta especie de desplazamiento trascendental, característico de esta suerte de ontología política de lo social a la que se asiste en la teorización de L&M, produce la restitución de una versión contemporánea de idealismo kantiano. Lo social aparece como resultado de la articulación de la forma a priori del discurso. Hay una imposibilidad de salir de ese equivalente del sujeto trascendental que vendría a ser el “discurso” en el planteo de L&M.

El mismo Laclau discute en este terreno en un apartado de *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, un libro publicado en 1990, a propósito de una serie de críticas que Normas Geras le plantea a las tesis sostenidas en *HES* en un artículo denominado “Post-marxism?”, publicado en el número 163 de la *New Left Review* (Geras, 1987). Allí Laclau se defiende de la acusación de idealismo planteando que “el carácter discursivo de un objeto no implica en absoluto poner su *existencia* en

---

<sup>97</sup> Huarte muestra bien que en este sentido, siguiendo a L&M, lo social no se distinguiría en absoluto del discurso del inconsciente (Huarte, 2018: 17-19). El postulado de que “lo social se constituye como un orden simbólico” termina sin decir nada de lo social, y vuelve imposible pensar la particularidad que allí se pondría en juego a diferencia del discurso del inconsciente. La lógica de lo político, constitutiva de lo social, a través de la diferencia y la equivalencia, finalmente termina siendo la lógica formal de una estructura significativa cualquiera. Lo social parece reducirse al discurso de lo social y éste último igualarse con el discurso del inconsciente.

cuestión” (Laclau, 2000: 115) y que “la existencia de los objetos es tan independiente de su articulación discursiva, que podemos hacer de esta mera existencia –es decir, de una existencia extraña a todo significado– el punto de partida del análisis social” (Laclau, 2000: 115). Más adelante establece:

que una piedra sea un proyectil, o un martillo, o un objeto de contemplación estética depende de sus relaciones conmigo –depende, en consecuencia, de formas precisas de articulación discursiva pero la mera existencia de la piedra como entidad, el mero sustrato material o existencial no está en una tal dependencia. Es decir, que Geras está incurriendo en una confusión elemental entre el ser (*esse*) de un objeto, que es histórico y cambiante, y la entidad (*ens*) de tal objeto, que no lo es. (Laclau, 2000: 117-118)

La respuesta de Laclau a la crítica de Geras consiste, entonces, en distinguir entre el ser del objeto, por un lado, necesariamente dependiente de la articulación discursiva en la que se inscribe, y su mera existencia, por el otro, privada de toda significación, para afirmar así, en definitiva, que su análisis, no por ocuparse del ser de lo social, niega su existencia, sino que por el contrario, en un gesto realista, la admite.

La posición de Laclau es clara: no hay en su planteo una negación de la existencia objetiva de lo social. Pero no la hay sólo a condición de que afirmar la existencia objetiva de lo social equivalga a la imposibilidad de afirmar cualquier otra cosa más que su existencia, en la medida en que resulta imposible un conocimiento no mediado a través de las “superficies discursivas de emergencia” que dotan a las prácticas sociales de determinados significados. De un lado, está lo social como existencia nouménica, cosa en sí, necesariamente incongnoscible en tanto tal, y del otro lo social enteramente determinado, en todo su “ser”, por el discurso, aquella plataforma de sentido a priori que dispone significado para todo objeto en virtud de las relaciones que mantiene con los demás. Es posible advertir entonces cómo la operación de lectura sobre el concepto de sobredeterminación que realizan L&M en *HES* se inscribe no sólo, y quizá no fundamentalmente, en una disputa contra el economicismo mecanicista (que ya Althusser rechazaba a partir del concepto de sobredeterminación como mostramos anteriormente, sin necesidad de socavar la determinación en última instancia), sino en una disputa con una posición materialista ante el conocimiento, que no sólo es realista en el sentido de afirmar la existencia de una realidad objetiva independiente del sujeto o de alguna instancia trascendental, sino que también afirma la posibilidad de un conocimiento objetivo de esa realidad externa, incluso cuando esa realidad externa es ella misma del orden de lo discursivo, lo ideológico, lo relativo a los sentidos que recubren las prácticas sociales. La sobredeterminación, en *HES*, opera menos en función



de producir una conceptualización compleja de lo social que responda al reclamo por dar cuenta de la eficacia propia de las instancias políticas e ideológicas sobre los eventos históricos y sociales, que de dar un paso hacia atrás sobre un terreno epistemológico, en un claro giro trascendental, esto es, un repliegue sobre el sujeto, advirtiendo sobre el alcance y los límites de las posibilidades del conocimiento. En este sentido, siempre se conoce desde dentro de una cierta articulación discursiva, todo conocimiento positivo de lo social en realidad supone ya una articulación discursiva determinada, no hay ser de lo social que pueda conocerse objetivamente pues éste siempre está inscripto en una determinada articulación discursiva.

¿A qué obedece esta crítica, esta elaboración teórica en función de dar cuenta de los límites del conocimiento de lo social? En su pretensión filosófica fundamental, la teoría de L&M no puede ser entendida sino en términos de un rechazo político del marxismo en tanto teoría cuya pretensión científica se mantendría deudora de la afirmación metafísica una realidad objetiva y de la posibilidad de su conocimiento. Sin embargo, si en su elaboración, el ser (de lo social) se reduce al discurso del ser, entonces no sólo se rechaza el valor teórico del marxismo, sino que se impugna la posibilidad como tal de establecer una diferencia entre ciencia e ideología, la posibilidad de un conocimiento objetivo de lo social: todo conocimiento es relativo al marco ideológico-discursivo que se proyecta sobre su objeto. Esto trae como consecuencia una equiparación e indiferenciación del valor epistémico de toda posición política, y que la disputa política se reduzca a la mera confrontación por la construcción de lo social, sometida al mero juego de la correlación de fuerzas.

Puede verse que el materialismo althusseriano implica una posición frente al “problema del conocimiento” radicalmente diferente de la que aquí representan L&M. Mientras ésta reproduce un movimiento kantiano, un repliegue sobre una instancia trascendental –el discurso– que constituye la condición de posibilidad de aparición del objeto –lo social–, Althusser encuentra en Spinoza y Marx la base epistemológica para afirmar la facticidad del conocimiento de lo social en tanto realidad exterior al sujeto. Este cambio de terreno epistemológico permite entender la sobredeterminación de modo tal que, contra la lectura de L&M, ya no resulta incompatible con el postulado de la determinación en última instancia por la economía. Ya no indica una remisión trascendental hacia el discurso como forma a priori de toda objetividad social. En cambio, debe ser entendida, en el marco del intento por producir un conocimiento

objetivo de la sociedad en tanto realidad positiva, como una categoría que da cuenta de la eficacia propia que detentan la superestructura político-ideológica y demás circunstancias que exceden a la instancia económica y que actúan sobre ella.

En este sentido, la sobredeterminación no es un principio trascendental incompatible con la determinación en última instancia. Es, en cambio, un concepto que da cuenta de una propiedad real de lo social como objeto de conocimiento, esto es, del tipo de causalidad que opera en el todo social complejo articulado a dominante. En virtud de esta causalidad, en un “extremo de la cadena”, la economía determina en última instancia la estructura de dominación que constituye lo social, ya que toda sociedad depende en su existencia de un determinado modo de organizar la producción, al tiempo que en el otro extremo, las circunstancias políticas e ideológicas no constituyen un mero reflejo, efecto de superficie, como si fuera posible remitirlas en todo su ser a la acción determinante de la economía, sino que detentan un resto irreductible a partir del cual actúan con eficacia propia sobre la instancia económica y sobre los eventos y procesos que tienen lugar en la historia de una formación social. Entender en estos términos la relación entre sobredeterminación y determinación en última instancia por la economía, parece no dejar lugar a la contradicción que advierten L&M, dependiente de la inscripción del problema en función de una disputa contra las pretensiones de objetividad y científicidad del marxismo.

En este sentido, el concepto de determinación en última instancia por la economía no sólo viene a decir que hay un afuera de la ideología (realidad que, bajo el término “discurso”, ocupa en L&M no el lugar de un objeto, sino el lugar desde el cual, necesariamente, se conoce, esto es: un lugar sin afuera), y que es posible producir un conocimiento objetivo de ese afuera, sino incluso que la ideología, en la medida en que ya no es una instancia trascendental, aparece ahora también bajo la posibilidad de ser conocida en tanto realidad objetiva, desde afuera. En otros términos: si hay, en una medida, una constitución ideológica de lo social, entender la sobredeterminación como categoría que da cuenta de una realidad positiva, y no como una forma a priori de todo conocimiento, permite dar cuenta de una formación ideológica como una realidad posible de ser conocida como tal. El concepto de determinación en última instancia por la economía indica la posibilidad de producir un corte con la ideología: es un índice del afuera de la ideología. De ningún modo, sostenerlo equivale a suscribir a ninguna especie de economicismo. El concepto althusseriano de sobredeterminación que aquí

reivindicamos impide esta suscripción: la estructura de dominación está sobredeterminada, es decir, la dominación, la lucha de clases no termina en la instancia económica, sino que se constituye también a partir de las eficacias políticas e ideológicas que actúan sobre ella. En este sentido, no debe impugnarse esta posición a partir de la imputación de alguna forma de economicismo. Contra esta impugnación debemos afirmar que la comprensión althusseriana de la sobredeterminación se inscribe en una posición materialista ante el conocimiento, y esto permite el estudio, el análisis, la explicación de los discursos ideológicos que operan en lo social a partir de un índice relativo de determinación.

### Capítulo 3

#### ***Adentro-afuera. Ideología y política***

##### **Rancière y Badiou: dos distancias**

###### *La política a distancia de la teoría*

Si la ideología se define en relación a la reproducción, entonces la pregunta por la relación entre sujeto y transformación social cobra un carácter dramático: tal relación aparece como un problema irresoluble, una no-relación, una relación imposible. Parecería que la única posibilidad para una política de transformación debería ser buscada por fuera de la ideología: esto es, fundarse sobre la ciencia como discurso sin sujeto, en los términos en los que la caracterizamos en la primera parte de esta tesis. En otros términos, por cuanto no hay sujeto de la transformación, toda práctica transformadora debería autorizarse en la ciencia como práctica de de-sujeción y de ruptura con la ideología. Sin embargo, no parece que pueda haber política sin sujeto, esto es, sin una práctica subjetiva en la que se sostenga, y en consecuencia, no parece que la ciencia pueda por sí misma detentar algún tipo de eficacia política. De este modo, la posibilidad de una práctica política de transformación queda puesta en entredicho. Es justamente sobre este punto que se inscribirá la impugnación de Jacques Rancière en *La lección de Althusser* y “Sobre la teoría de la ideología”.

Si la historia de la filosofía no es más que la historia de sus rupturas, si la filosofía, siempre fue y no dejó de ser un campo de batalla, escenario de una procesión indefinida de rupturas que enfrentó a padres e hijos teóricos, maestros y discípulos, entonces *La lección de Althusser*, libro escrito y publicado por Rancière en 1974, constituye un gesto filosóficamente paradigmático. Junto con Balibar, Macherey y Establet, Rancière participó de la escritura colectiva de *Para leer El capital*, y se formó en filosofía en el seno de esa experiencia política de producción teórica que fue el althusserianismo de los años ‘60. Mayo del ‘68, sin embargo, precipitó una ruptura irreductible con la posición de Althusser. *La lección de Althusser* no es una refutación teórica, “no pretende indicar qué concepto tendría que reemplazar al de ‘proceso sin sujeto’, ni la posición política que Althusser debería adoptar” (Rancière, 1975: 13), sino, en todo caso, realizar una suerte de arqueología política, muy temprana, del althusserianismo, desde el momento de su constitución en los primeros años de la

década del '60, hasta el momento de la publicación de la *Respuesta a John Lewis* en 1973. Si lo que se ponía en juego en la intervención de Althusser era una determinada lectura de Marx, la intervención de Rancière no pretende confrontarla con el texto para señalar alguna inadecuación entre la una y el otro, sino preguntarse por las posiciones políticas a las que tal lectura obedeció y los efectos políticos que suscitó. En este sentido, antes “que mostrar que Althusser ‘no es marxista’, vale más tratar de analizar *qué* es el marxismo de Althusser [...] ¿qué uso de las palabras, qué modos de razonamiento, qué formas de saber caracterizan hoy en día un discurso marxista reconocido? ¿Qué es, en resumen, hoy en día, el *hablar marxista*?” (Rancière, 1975: 13).

Hay que decir entonces que el hablar marxista de Althusser, esto es, el hablar marxista universitario, se sostiene fundamentalmente, para Rancière, sobre la tesis que recién examinamos según la cual la ideología se constituye como una dimensión que se interpone necesariamente entre los sujetos y sus condiciones reales de existencia. La teoría althusseriana de la ideología no tiene otro sentido más que el de justificar el lugar de su enunciación. En la medida en que la dimensión ideológica de la sociedad obedecería en su existencia y su funcionamiento a la necesidad de la reproducción de las relaciones de dominación, sería necesaria la intervención de una determinada práctica que venga a mostrarles, a los sujetos inmersos en la ideología, la realidad de sus condiciones de existencia frente a las cuales serían estructuralmente ciegos.<sup>98</sup> Se justifica así la necesidad, y la relevancia política de la intervención de la ciencia como dimensión opuesta a la ideología: si las masas se encuentran separadas de la historia real, o de lo real de la historia, por la interposición de la ideología, entonces una práctica política de transformación social que pretenda ser efectiva debería someterse a la

---

<sup>98</sup> Rancière pone en juego esta línea de su pensamiento tanto en *La noche de los proletarios*, donde reivindica ocupación obrera del terreno del pensamiento, en el que no se suponía que los trabajadores de la fábrica se aventuraran (Rancière, 2010), como en *El maestro ignorante*, con la afirmación de la igualdad de las inteligencias contra la lógica explicadora que se sostiene sobre la desigualdad. (Rancière, 2002). Por otra parte, el posicionamiento de Rancière frente a Althusser, en este punto, hace recordar a los términos en los que Michel Foucault y Gilles Deleuze piensan la relación entre la teoría y la práctica en “Los intelectuales y el poder”: “El intelectual decía lo verdadero a quienes a aun no lo veían y en nombre de aquellos que no podían decirlo: conciencia y elocuencia. Ahora bien, lo que los intelectuales han descubierto después de la avalancha reciente que las masas no tienen necesidad de ellos para saber; saben claramente, perfectamente, mucho mejor que ellos; y lo afirman extremadamente bien. Pero existe un sistema de poder que obstaculiza, que prohíbe, que invalida ese discurso y ese saber. Poder que no está solamente en las instancias superiores de la censura, sino que se hunde más profundamente, más sutilmente en toda la malla de la sociedad. Ellos mismos, intelectuales, forman parte de ese sistema de poder, la idea de que son los agentes de la ‘conciencia’ y del discurso pertenece a este sistema.” (Foucault, 1979: 79)

orientación de la ciencia. “La historia, enseña Althusser, sólo es cognoscible por mediación de los científicos. Seguramente ‘las masas’ hacen la historia, pero no unas masas cualesquiera, sino las que *nosotros* instruimos y organizamos. Las masas no hacen la historia sino a condición de que antes comprendan que están separadas de ella, separadas por el espesor de la ‘ideología dominante’” (Rancière, 1975: 36). Siguiendo a Rancière, es justamente la cuestión del sujeto, la cuestión del humanismo, lo que está en juego, en la medida en que es sobre este punto que Althusser reivindica la intervención de la ciencia a los fines de indicar a las masas que hacen la historia la vía de una política ilustrada, racional, a salvo de las desviaciones humanistas que la ideología les proporciona: “La caza de luciérnagas humanistas es el falso semblante que permite restaurar la forma filosófica de la filantropía burguesa: *los obreros tienen necesidad de nuestra ciencia*”. (Rancière, 1975: 37).

Rancière no ve en la afirmación althusseriana de la ciencia sino el gesto de una filosofía del orden que en nombre de un cierto rigor teórico, de un cierto saber, impugna toda revuelta real que lo pueda poner en cuestión, tal como Mayo del '68 lo puso en evidencia. En esa apelación a la teoría, Althusser en realidad no haría sino reproducir una estructura de dominación solidaria de la estructura de dominación capitalista: la división entre quienes saben y quienes no. Si esa afirmación de la necesidad de la teoría para la política, de cierta orientación teórica de la política, se revela finalmente conservadora y reaccionaria, Rancière parece proponer la subordinación de la teoría a las necesidades de la política y de la historia. No hay un valor ni una verdad en sí del conocimiento, sino en función de los efectos políticos transformadores que se despliegan a partir de él.

Esto es lo que finalmente habría planteado Marx en las tesis sobre Feuerbach. Podemos ver así que la ruptura de Rancière con Althusser se realiza, en este texto, en nombre del mismo Marx y de la reivindicación del marxismo. El punto en el que Rancière rompe con Althusser es el punto en el cual Althusser neutralizaría la fuerza transformadora de la más valiosa herencia de Marx: haber puesto la teoría al servicio de la política. O mejor dicho: haber desmentido la posibilidad de una objetividad teórica, y haber visto en ella no otra cosa que el gesto político denegado como tal, en función del cual se perpetúa la división entre quienes saben y quienes no. En este punto, hay una fuerte convicción en Rancière sin la cual no se explica la ruptura: la de que la división social del saber que separa a profesores universitarios de obreros y militantes de base es

solidaria del modo de dominación capitalista, y que, por lo tanto, en esa relación se juega también la lucha de clases.

Siguiendo la lectura de Rancière, esta solidaridad se expresa en la reivindicación de Althusser de una cierta “autonomía de la práctica teórica”, en la afirmación de un espacio abierto para la investigación y la actividad teórica sustraído de la determinación lineal de los intereses inmediatos de política efectiva, de manera tal que aquella no se reduzca a ser la mera justificación a posteriori de decisiones que se definen según la lógica pragmática de la práctica política. Tal sustracción de la teoría se sostiene sobre la pretensión de establecer una orientación teórica de la política, una política marxista iluminada por las indicaciones de la teoría: tanto de la ciencia marxista de la historia, el materialismo histórico, como de la filosofía marxista en nombre de la cual es posible dar cuenta de la ruptura epistemológica y en este sentido señalar el lugar propio de la ciencia en su separación respecto de la ideología. Y aún si la filosofía debe ir a buscarse (además de a la ciencia marxista misma) a la práctica política de Lenin o Mao, allí donde se encuentra en acto, puesta en práctica, ésta se trata de una política que no explicita el propio principio de su racionalidad, que sólo la filosofía puede ver. En este sentido, no habría que entender el teoricismo de Althusser, la autonomía de la teoría, como una indiferencia intelectual hacia la política sino como la pretensión de establecer en el ámbito teórico el lugar decisivo de la política: “Ningún olvido de la política, pues; sino un *rodeo* para recobrar la especificidad de la política marxista” (Rancière, 1975: 58). En Althusser, plantea Rancière,

[l]a política se desdobra entonces en una política empírica ciega y una política racional. Pero esa política racional tampoco nos ha entregado el principio de su racionalidad [...] La filosofía debe descubrir la dialéctica en acto en su práctica. En este encuentra su necesidad: en la relación de una política irracional con una política racional que no dice su racionalidad; en la relación de una ceguera y un silencio; y sobre el fondo de un silencio radical: el de las masas” (Rancière, 1975: 59).

Mientras la política o bien es ciega (no ve: no sabe, no piensa) o bien es muda (no dice: hace pero no sabe), la teoría se instituye en el lugar del saber de la política. Es necesario expropiar a la política de su propio saber, suponerla en el lugar de no-saber para instituir la teoría en el lugar del no saber y así justificar su posición de jerarquía, la relación jerárquica de la teoría respecto de la política, de quienes saben con respecto a quienes no. Ahora, a fin de cuentas, aun en esta pretensión de autonomía teórica lo que hay no es sino, en definitiva, una posición teórica que obedece a los intereses de determinada posición política, incluso si lo hace por medio de una denegación de esta

misma relación. No hay afuera de la política, y en la medida en que esto es así, toda proclamación de un afuera debe ser leído a partir de los intereses políticos que se juegan allí.

La afirmación de la ciencia como exterior decisivo de la práctica política, no se entiende si no es puesta en relación, según Rancière, con la comprensión althusseriana de la ideología. O en otros términos: la comprensión althusseriana de la ideología, por su parte, no se explica si no es en virtud de una reacción política (bajo una forma teórica, pero política) frente a Mayo del '68 como nombre de una política plebeya, a distancia y en contra de la ciencia. Esto es: si Althusser incorpora en su consideración teórica la cuestión de los "Aparatos Ideológicos de Estado", sólo lo hace en la medida en que al mismo tiempo suprime, deniega, las condiciones de emergencia reales, efectivas, políticas, de esa cuestión. Es la revuelta de Mayo del '68, según Rancière, la que pone en la agenda teórica y (en mayor medida) política, el problema de los Aparatos Ideológicos de Estado. Sin embargo, la teoría althusseriana de la ideología se presenta como origen de sí misma y en este punto se construye sobre la expropiación, al mismo tiempo que la invisibilización de tal expropiación, de un descubrimiento político: explotación de la política por parte de la teoría (explotación de la política por parte de la ideología dominante). El discurso teórico althusseriano, señala Rancière, se construye sobre la base de un silenciamiento de Mayo del '68; su música sólo es audible en la medida en que al mismo tiempo calle el estruendo de la revuelta política: Althusser "no puede fundar su teoría sino sobre la supresión teórica de ese ruido" (Rancière, 1975: 127). Esta supresión, esta denegación, es la que le permite a Althusser presentar esa dominación ideológica como una dimensión constitutiva de lo social, como un hecho tan necesario e inevitable como imperceptible.

Ahora bien, esto último es, a su vez, necesario para justificar la necesidad política de la teoría y, así, instituir a la teoría como el lugar de transformación política neutralizando los efectos transformadores de un determinado acontecimiento político efectivo. En otros términos, para que la ciencia pueda tener algún tipo de eficacia transformadora, la ideología, por su parte, debe aparecer como una dimensión homogénea y unívocamente reproductora del orden social: "La teoría althusseriana de la ideología resulta una teoría de la dominación necesaria de la ideología burguesa, una teoría de la normalidad ideológica que no puede apoyarse sino en la realidad de la dominación" (Rancière, 1975: 127). Althusser debe postular esa omnipotencia



imperturbable de la dominación ideológica, que la realidad política desmentiría, para poder justificar la función transformadora de la ciencia. La teoría de la interpelación como mecanismo de la ideología en tanto realidad trans-histórica no es sino, para Rancière, el efecto necesario de la operación de apropiación teórica del descubrimiento político de los aparatos ideológicos de Estado: la cuestión de la dominación ideológica, que en su propio terreno se plantea como una realidad histórica sometida a la disputa política, a la correlación de fuerzas de la lucha de clases, se transfigura, en el terreno de la filosofía, en una dimensión eterna, universal y necesaria, que no deja lugar para la transformación política... más que por medio de la intervención de la teoría como lugar del saber a distancia y por encima de la política real.<sup>99</sup>

Esto no es sino el efecto, siguiendo la reconstrucción que Rancière hace en “Sobre la teoría de la ideología”, de la coexistencia en Althusser, oculta tras la superficie de un discurso marxista homogéneo, de dos matrices conceptuales heterogéneas para definir la ideología. Por un lado, ésta aparecería pensada desde una perspectiva sociológica clásica (de corte durkheimiano), a partir de la problemática de la cohesión social, es decir, de la relación sociedad-individuo, del grado de integración del individuo a las funciones socialmente definidas, y por otro lado, desde la perspectiva del materialismo histórico, a partir de la problemática de la dominación de clase. Ahora bien, se trata de una coexistencia problemática que implica una cierta jerarquización de la primera con respecto a la segunda: la ideología es postulada en primera instancia con total independencia de la dominación de clase como la dimensión social en virtud de la cual hay una necesaria opacidad de las condiciones materiales de existencia, esto es, en función del carácter imaginario del vínculo de los individuos con tales condiciones. Sólo después vendrá a montarse, sobre esta función constitutiva de la ideología, la dominación de clase. “Los conceptos que definirán la función de la ideología en una sociedad clasista dependen de los conceptos de esa sociología general” (Rancière, 1975: 210).

En la medida en que “la ideología no es planteada, *ante todo*, como el espacio de una lucha” (Rancière, 1975: 213), “como el lugar de una división, sino como una totalidad unificada por su relación con un referencial (la totalidad social)” (Rancière,

---

<sup>99</sup> Aquí, por su parte, ya podemos reconocer una primera expresión de aquel motivo rancieriano por excelencia que el autor planteará y desarrollará *in extenso* en *El desacuerdo*: la filosofía política como saber normalizador en relación con la conflictividad intrínseca de la política (Rancière, 1996).

1975: 214), esta articulación, esta introducción a posteriori de la perspectiva de clase no puede sino producir el efecto de una identificación entre la opacidad necesaria de lo social con la dominación ideológica de clase, de modo tal que ésta última es elevada a una condición constitutiva, trascendental, de lo social. Resultado: la dominación ideológica de clase aparece pensada como una realidad necesaria, y el espacio de tal dominación presentado como un lugar sin fisuras internas, homogéneo y unívoco: “se hablará de la ideología de una sociedad de clases, no de las ideologías de clase” (Rancière, 1975: 214).

Ahora bien, siguiendo a Rancière, en la medida en que “desde el comienzo, la Ideología no ha sido planteada como el campo de una lucha, subrepticamente se la convierte en *uno de los participantes [partenaires] de la lucha.*” (Rancière, 1975: 214). Así, “la lucha de clases *en la ideología*, olvidada en un punto de partida, reaparece bajo una figura fantasmagórica, fetichizada, como lucha de clases entre la ideología (arma de la clase dominante) y la ciencia (arma de la clase dominada)” (Rancière, 1975: 214). Si la ideología es reducida, podemos decir, a una pura función de reproducción social, la ciencia, en tanto lo otro de la ideología, aparece como la única posibilidad de la transformación. No hay transformación política posible de las relaciones de dominación en prescindencia de la ciencia como aquello sobre lo que una política revolucionaria debe necesariamente subordinarse para sustraerse del ámbito de la reproducción ideológica.

La diferencia está clara: la ideología debe ser pensada para Rancière, desde un primer momento, como el espacio de una lucha. La lucha de clases es constitutiva de la estructura ideológica de la sociedad. En este sentido, la ideología como tal no existe: lo que hay son ideologías. El problema, entonces, no es la ideología como tal, sino la ideología burguesa y “la tarea de los revolucionarios [...] consiste [...] en oponer a las ideologías burguesas la ideología proletaria del marxismo-leninismo” (Rancière, 1975: 225). Lo que hay es, antes que nada, división y oposición.

Ahora bien, esta oposición, aclara el autor en una nota al pie introducida a posteriori sobre una reedición del texto,

no remite a dos realidades homólogas afectadas por signos contrarios, sino a *dos modos de producción* radicalmente heterogéneos; la ideología burguesa es un sistema de relaciones de poder cotidianamente reproducido por los aparatos ideológicos del Estado burgués; [...] la ideología proletaria no es ni sumario de ideas o virtudes obreras, ni cuerpo de doctrinas ‘proletarias’: es una cadena detenida, una autoridad escarnecida, un anulado sistema de división entre puestos de trabajo, una respuesta de masas a las innovaciones ‘científicas’ de

la explotación, y también la medicina de pies desnudos o la entrada de la clase obrera en la Universidad china. Prácticas de las masas producidas por la lucha, cuya radicalidad se desconoce cuando se quiere oponer una filosofía, una justicia o una moral proletaria, a la filosofía, la moral o la justicia burguesa” (Rancière, 1975: 225-226).

Sobre este punto se sostiene la crítica de Rancière al anti-humanismo althusseriano: la transformación no se juega en la concepción de sujeto que se sostenga –si este es concebido a partir de la afirmación de su libertad (la reivindicación humanista) o si por el contrario se lo comprende como puro efecto del lugar y la función que la estructura de lo social asigna–, sino en el uso político de las palabras en juego, que remite a esa heterogeneidad a nivel de los “modos de producción” ideológicos. El carácter de clase de un discurso no depende, para Rancière, ni, por una parte, de su relación con el saber científico, de su rigor teórico, de su conformidad o no con algún dogma postulado como autoridad epistémica, ni, por otra parte, de su adecuación a una ideología, un corpus doctrinario de ideas, cuya diferencia con la ideología burguesa debería buscarse a nivel del contenido, sino del modo en que se articula con ciertas prácticas políticas efectivas en determinadas coyunturas concretas, de su inscripción en un cierto entramado de prácticas que constituyen las condiciones de su producción en relación con las cuales adquiere determinado sentido. Para Rancière, “[e]l hombre cuya calidad reivindican los obreros no es el fantasma producido por la libertad y la igualdad de las relaciones mercantiles. Es más bien la imagen donde se afirma la resistencia a esas relaciones, el rechazo de la tendencia que llevan en sí y que transforma a los obreros mismos [...] en mercancías, sobre los cuales los patrones se arrojan un derecho de propiedad” (Rancière, 1975: 151).<sup>100</sup>

Si la ciencia aparece como la instancia del saber de la transformación, con respecto a la ideología como dimensión completamente definida en función de la dominación, entonces se les niega a los sujetos implicados en la práctica política el saber de su propia práctica, y se instituye un dispositivo teórico-político de representación que es funcional a la reproducción del orden existente. Ahí se sitúa el *quid* del rechazo rancieriano de Althusser: “El poder ideológico de la burguesía no es el poder del economicismo y de humanismo. Es la desposesión de la inteligencia obrera, la mutilación de sus capacidades, la oposición al trabajador de una ciencia transcurrida

---

<sup>100</sup> Aquí podemos advertir una idea que será recurrente a lo largo de la obra de Rancière: aquella según la cual lo ideológico no es la máscara detrás de la cual se oculta la explotación sino en la misma medida en que constituye el discurso en virtud de la cual es posible volver la dominación contra sí misma, en nombre de la cual es posible transformar un orden dado.

enteramente al lado de las ‘potencias de la producción’” (Rancière, 1975: 168). En este sentido, la desposesión del pensamiento de su propia práctica a la que estarían sometidos los sujetos implicados en cualquier práctica social no sería así tanto efecto de la ideología en cuanto dimensión de opacidad constitutiva de la relación vivida con el mundo, como lugar discursivo en el que el discurso universitario, esto es, el discurso que sostiene la diferencia entre quienes saben y quienes no, debe poner a los sujetos implicados en la práctica política, para instituir a la ciencia en el lugar de representación, y en nombre de ella neutralizar toda transformación real.

Frente a ello, entonces, Rancière propone restituirle a “las masas”, como nombre de ese sujeto de la transformación involucrado, el saber, el pensamiento, la inteligencia que efectivamente tienen y que despliegan, en acto, en su propia práctica. El conocimiento no se produce en la sustracción de la ideología: no hay afuera de la ideología. Es en su propia inmanencia donde tiene lugar, a la vez que una disputa política, la producción del conocimiento que emerge de esa propia disputa. Son los sujetos de la práctica política directa quienes están, en la medida en que están confrontados con la “verdad efectiva de la cosa”, quienes están en mejores condiciones para producir y poner en juego el pensamiento de y en su propia actividad. Si Althusser plantea una suerte de subordinación de la práctica política efectiva a la conducción política de la práctica teórica, mediante la afirmación de una separación necesaria, entonces Rancière le opone una continuidad inmediata de la práctica política respecto de las formas de su inteligibilidad. Es en la política misma como nombre de la práctica efectiva de transformación social que se produce el conocimiento de la propia práctica.

Podemos decir que el pensamiento de Rancière, la imagen integral que proyecta, comienza, propiamente, en la ruptura con Althusser, en ese quiebre que se produjo en Mayo del '68 y que se consumó en el gesto parricida de *La lección de Althusser*. La impugnación de la posición de su maestro en términos de una filosofía del orden que funda la autoridad política sobre la posesión del saber universitario y que, en este sentido, tiene un efecto represivo con respecto a los procesos de transformación política que no respetan la dirección teórica de los que se supone que saben, sienta las bases a partir de las cuales desarrolla su pensamiento: Althusser es el modelo de ese maestro explicador que instituye la desigualdad de inteligencias a partir de la cual justifica su posición de poder. Si, como dice Valéry, “todo comienza por una interrupción”,

podemos decir que toda la filosofía de Rancière es el despliegue de las consecuencias de la ruptura con Althusser.

En este sentido, es posible ver en el desarrollo de su propia posición teórica una gran respuesta a aquello que impugna en Althusser. Es como si la estructura del todo social althusseriano, con sus instancias estrictamente delimitadas entre sí, fuera aquello que Rancière tiene en mente al producir su idea de *policía*, esto es, la gestión policial-estatal de lo social entendida como configuración sensible, régimen de visibilidad y de cuenta de las partes que lo componen, en oposición a la cual reivindica la *política* en tanto momento de afirmación de la igualdad e irrupción de “la parte de los que no tienen parte”.<sup>101</sup> La policía en este sentido se constituye como la administración oficial de lo social que llama a cada parte según los nombres que el saber sociológico-objetivo asigna, y que las dispone en el lugar que les corresponde. No es forzoso reconocer en esta caracterización la teoría althusseriana de la ideología, construida, justamente, sobre el modelo, de la interpelación policial. Contra Althusser, es decir, contra la distribución ideológico-policial que asegura el mantenimiento de una determinada estructura de visibilidad y jerarquía de partes y lugares de lo social, Rancière trata de pensar la política como el lugar en el que se produce una determinada subjetivación que recusa el ordenamiento policial establecido. El sujeto, en este sentido, ya no es efecto de la interpelación ideológica, sino aquello que se constituye en un proceso de des-identificación respecto de las identidades asignadas por la cuenta policial. Tal des-identificación no sólo impugna el nombre, la identidad que la organización policial del orden dado atribuye, sino que irrumpe con un nombre propio que pone en cuestión todo el sistema de clasificación de identidades (Rancière, 2004).<sup>102</sup> En este marco, el acto

---

<sup>101</sup> En *El desacuerdo* se lee: “La policía no es tanto un ‘disciplinamiento’ de los cuerpos como una regla de su aparecer, una configuración de las ocupaciones y las propiedades de los espacios donde esas ocupaciones se distribuyen. Propongo ahora reservar el nombre de política a una actividad bien determinada y antagónica de la primera: la que rompe la configuración sensible donde se definen las partes y sus partes o su ausencia por un supuesto que por definición no tiene lugar en ella: la de una parte de los que no tienen parte. Esta ruptura se manifiesta por una serie de actos que vuelven a representar el espacio donde se definían las partes, sus partes y las ausencias de partes. La actividad política es la que desplaza a un cuerpo del lugar que le estaba asignado o cambia el destino de un lugar; hace ver lo que no tenía razón para ser visto, hace escuchar un discurso allí donde sólo el ruido tenía lugar, hace escuchar como discurso lo que no era escuchado más que como ruido”. (Rancière, 1996: 30)

<sup>102</sup> En “Política, identificación, subjetivación” Rancière escribe: “La lógica de la subjetivación política, de la emancipación, es una heterología, una lógica del otro [...] La subjetivación política nunca es la simple afirmación de una identidad; siempre es al mismo tiempo el rechazo de una identidad dada por otro, dada por el orden dominante de la policía. La policía tienen que ver con los nombres “correctos”, nombres que anclan a la gente a su lugar y a su trabajo. La política, en cambio, tiene que ver con nombres “incorrectos” [*misnomres*] que plantean una brecha y se vinculan con un daño” (Rancière, 2004: 150).

transformador no consiste en la voluntad iluminista y pedagógica de levantar el velo con el que ciertos enunciados ideológicos oculta una realidad de dominación (“todos los hombres son iguales”), sino en el gesto de apelar a tales enunciados para reclamar por su correspondencia con lo real, de propiciar un proceso de *verificación* de tales enunciados desplegándolos en toda su potencia performativa. (Rancière, 2010b: 29)

Hasta aquí una restitución de la lectura que Rancière hace de la intervención de Althusser. Ahora bien, ¿cómo nos posicionamos aquí frente a esta lectura? No se trata simplemente de tomar partido por una posición o por la otra. Eso supondría aceptar los términos en los que Rancière reconstruye la posición de Althusser. Trataremos en cambio de mostrar en qué medida se plantea entre ambos una diferencia irreductible (frente a la cual deberemos posicionarnos), pero también en qué medida concederle algún punto a la posición de Rancière no implica suscribir a su lectura de Althusser, esto es, en qué punto es posible descubrir en Althusser, en alguna medida, aquello que Rancière le opone.

En este sentido, lo primero que debemos decir es que efectivamente, tal como lo plantea Rancière, hay en Althusser una separación de la ciencia respecto del dominio ideológico de la práctica política, esto es, como hemos visto: una sustracción de la teoría. El conocimiento se sitúa así en un afuera de la práctica política como tal. En este punto, Rancière da cuenta del lugar en el que se juega una diferencia irreductible: de un lado la afirmación de la necesidad de una distancia (la teoría implica un rodeo), del otro la reivindicación de una intimidad como condición para el conocimiento. Efectivamente, como hemos visto, la ciencia en tanto práctica teórica se constituye como tal, para Althusser, a distancia de la práctica política efectiva y como ruptura frente al dominio de la ideología, a partir de la producción de un cierto efecto de desujeción teórica. Esto implica que, efectivamente, el conocimiento objetivo de una determinada realidad implica una toma de distancia: no se produce en la inmediatez de la relación vivida con determinada realidad. Ahora bien, de aquí no se sigue que la instancia ideológica de lo social no esté atravesada por la disputa, por la lucha, por una división constitutiva que permite pensar que la posibilidad de la transformación se juega en su seno, en alguna medida.

A continuación veremos el modo en que Badiou lee a Althusser a la luz de la pregunta por la política entendida como práctica de transformación social. Podremos

notar que si Rancière le restituye la transformación al ámbito de la política y la ideología, Badiou, en cambio, inscribe la política en Althusser no sólo a distancia de la teoría, sino fundamentalmente, a distancia de la ideología.

### *La política a distancia de la ideología*

En “Althusser: lo subjetivo sin sujeto”, texto incluido en *Compendio de metapolítica*, Badiou comienza planteando un recaudo metodológico para la lectura de Althusser: “es imposible introducirse en la obra de Althusser si se la considera como un ‘caso’ del marxismo o como el testimonio (inacabado) de una filosofía marxista. Para introducirse en Althusser, hay que considerar la singularidad de su empresa y sus objetivos completamente particulares” (Badiou, 2009a: 37). Esta indicación propedéutica se sostiene sobre el hecho de que Althusser no habría dado lugar a una nueva filosofía marxista, si no, tal como lo establece con claridad en *Lenin y la filosofía* poniendo a la filosofía bajo la condición de la política como lucha de clases en la teoría, a una “nueva práctica de la filosofía”. De modo que, entonces, la pregunta que se plantea Badiou en ese texto es: cómo leer en Althusser la relación entre sujeto y política con prescindencia del marxismo, “sin el *a priori* del marxismo”. Se trata de un claro gesto de demarcación, de una operación en ninguna medida inocente, que si tiene algún sentido es porque, efectivamente, el pensamiento de Althusser aparece íntimamente ligado al nombre del marxismo, no como su *a priori*, pero tampoco como un accidente ideológico que podríamos desestimar sin pérdidas. Y aun cuando es cierto que, en Althusser, a partir de 1967, ya no procede la idea de una filosofía marxista concebida como “teoría de la práctica teórica” (PM: 132), no es menos cierto que esa “nueva práctica de la filosofía” que Althusser propone no deja de ser un *modo* de “ser marxista en filosofía”.<sup>103</sup> Es legítimo, entonces, leer en esa reivindicación de la singularidad de Althusser, al mismo tiempo, como reverso, la condena histórica del marxismo de la que aquí Badiou no parece escapar. Toda la lectura que Badiou desarrolla en el texto con relación al sujeto, la ideología y la política, se explica en gran medida a partir de este desplazamiento inicial, y quizá la diferencia que planteemos a propósito de aquella sea al mismo tiempo el intento de restituirle a Althusser toda la dimensión de su vínculo con el marxismo, sin ceder en nada, por otra parte, con respecto a su singularidad.

---

<sup>103</sup> En uno de los apartados finales de esta tesis, trataremos esta cuestión.

Badiou plantea desde un principio: “no hay en Althusser, y no puede haberla, una teoría del sujeto” (Badiou, 2009a: 37). Ya hemos visto más arriba que esta afirmación es imprecisa. Lo que no hay es una teoría del sujeto entendido como principio de determinación de sí y de la estructura de lo social. Esto no significa que no haya una cierta teoría del sujeto. Al contrario: es preciso que haya una teorización del sujeto en términos de efecto del lugar que la estructura de lo social le dispone y de la interpelación ideológica que lo llama a ocuparlo.

Ahora bien, para Badiou, lo que hay es una cierta teoría de un exceso subjetivo del sujeto. Para dar cuenta de esa dimensión Badiou hace intervenir la distinción althusseriana entre ciencia, ideología, política y filosofía. Tal distinción obedece en el texto de Badiou a la delimitación del lugar de la política con respecto al terreno del objeto, por un lado, y con respecto al terreno del sujeto, por el otro. Así, mientras el lugar de la ciencia se define por la relación teórica con un objeto determinado en función de la verdad, por una objetividad que es la otra cara del efecto de de-sujeción que se produce en la práctica científica, el lugar de la ideología, por el contrario, se define por la producción *estatal* (ya que siempre la ideología se encuentra materializada en el conjunto de los aparatos ideológicos de Estado) del efecto-de-sujeto en tanto efecto imaginario de reconocimiento/desconocimiento de sí. Tanto frente a la ciencia, como frente a la ideología, Badiou reconoce a la política en el seno mismo de la práctica filosófica tal como Althusser la concibe a partir de 1967, es decir, a partir del *Curso de filosofía para científicos*, cuando se desplaza de la definición de la filosofía hasta la que entonces había suscrito, entendida “como Teoría de la práctica teórica”, para concebirla ahora como “política en la teoría”, esto es “lucha de clases en la teoría” (Althusser, 1970). La política es, para Althusser, lucha de clases. Badiou la entiende en los siguientes términos:

“Clase” y “lucha de clases” son los significantes que, constantemente, “taponan” la identidad huidiza de la política. Son los nombres de la política. La palabra “lucha” indica que no hay objeto político (una lucha no es un objeto), y la palabra “clase” indica que tampoco hay sujeto (pues Althusser se opone, en el campo de la historia, a toda idea del proletariado sujeto). (Badiou: 2009a: 40)

Aquello que Althusser llama lucha de clases consiste para Badiou en una serie de prácticas de orden “subjetivo”: “intervención”, “toma de posición”, “trazado de línea de demarcación”, “rodeo”, etcétera, una serie de figuras a través de las cuales, según Badiou, Althusser da cuenta de la politicidad inherente a la práctica filosófica y de la



posibilidad de intervenir con un sentido transformador en un campo estructurado dado. Debemos decir entonces lo siguiente: para Badiou, la política en Althusser, es siempre una política revolucionaria, es siempre una política de emancipación. La política es aquello que rompe, con sentido emancipador e igualitario, la estructura de dominación establecida. La política, entonces, por un lado, escapa al terreno de la ciencia, ya que allí, por haber lucha, no hay objetividad posible, y por otro lado, se sustrae al ámbito de la ideología y por lo tanto al del sujeto: “No hay, pues, sujeto político, porque la política revolucionaria no puede ser una función del Estado.” (Badiou, 2009a: 39). La política aparece, así, como el lugar de algo subjetivo más allá sujeto, de una dimensión militante que representa un límite de toda objetividad, e incluso su impugnación.

Esta distinción se expresa también en la topología althusseriana del “todo social complejo” tal como la lee Badiou, y así se termina de ver en qué consiste la operación de Badiou sobre el texto althusseriano, el ordenamiento que produce. Por un lado, el terreno de la objetividad y la ciencia corresponde al lugar de la economía: “Una determinación materialista por la economía, que es un principio de estabilidad masiva, de hecho, la economía es la figura de la objetividad, el lugar del objeto, y por tanto, el de la ciencia” (Badiou, 2009a: 40). Por otro lado, el terreno de la ideología y el sujeto, ya ha quedado a la vista, se correlaciona con el lugar del Estado: “Síntesis ficticias, soportadas por los individuos, que son inexistentes nominales. Este es el lugar del sujeto, el lugar de la ideología [...] también el del Estado en su extensión operatoria, en su “toma”, en su “captura” de los cuerpos singulares, en la existencia funcional (y no principalmente objetiva) de sus aparatos.” (Badiou, 2009a: 40). La economía y la ideología/Estado dan cuenta, respectivamente, de las relaciones de producción y de la reproducción de la estructura de dominación que se emplaza sobre tales relaciones pero que a la vez constituye su condición de posibilidad. Si las cosas se agotaran allí, no habría para Badiou, posibilidad de pensar en Althusser el lugar de la transformación. Tal lugar, el de la transformación, el de la política como la concibe, el de la ruptura del orden establecido y la producción de uno nuevo en su lugar, sólo es pensable en la medida en que se registre esa dimensión subjetiva que excede al sujeto en su constitución ideológico-estatal.

Frente a la economía y la ideología, esa dimensión es asignada al lugar de la *sobredeterminación*. Siguiendo a Badiou, Althusser habría pensado bajo el concepto de

sobredeterminación ese resto subjetivo que se sustrae de la interpelación ideológico-estatal:

Sobredeterminaciones acontecimentales, catástrofes, revoluciones, novedades, devenir-principal de lo no-principal. Ahí está la materia real de la toma de partido, la oportunidad del militante, el momento de la elección. La sobredeterminación pone lo posible a la orden del día, mientras que el lugar económico (objetividad) es el de la estabilidad reglada y el lugar estatal (subjetividad ideológica) el que hace funcionar a los individuos. La sobredeterminación es, en verdad, el lugar político. Y es muy necesario decir que es del orden de lo subjetivo (elección, toma de partido, militancia), y que no comporta ningún efecto de sujeto (tales efectos son estatales), ni se prueba, o no construye, ningún objeto (tales objetos no existen más que en el campo de la ciencia). (Badiou, 2009a: 40)

Ahora bien, para comprender mejor la lectura badiouana de Althusser es preciso remitirla a la propia filosofía de Badiou. El trasfondo conceptual de esta lectura de Badiou, de 1988, es su desarrollo de *El ser y el acontecimiento*, publicado en el mismo año. Sin embargo, la reposición rigurosa y sistemática, no ya de todo el pensamiento de Badiou, sino tan sólo de sólo una parte de una obra como *El ser y el acontecimiento* excede con mucho a las necesidades y los objetivos de este trabajo. En este sentido, intentaremos aquí trazar un vínculo entre la lectura que Badiou produce de Althusser en el texto en cuestión y algunas de las líneas fundamentales de su pensamiento que están allí implicadas, advirtiendo de antemano que esta exposición será parcial e incompleta y seguramente debería ser precisada a la luz de una elucidación más exhaustiva que aquí no tendrá lugar.

En este sentido, se debe empezar planteando lo siguiente: para Badiou, la ontología son las matemáticas, de manera tal que todo el desarrollo de la primera parte de *El ser y el acontecimiento* es el despliegue filosófico de un conjunto de tesis matemáticas que dan cuenta del ser en tanto ser. Siguiendo la teoría de conjuntos, Badiou plantea que el ser en tanto ser es múltiple de múltiples al infinito, “múltiple inconsistente”, no el resultado de una suma de unos, sino ontológicamente previo a todo uno. Ahora bien, el ser no se presenta como tal, sino que su advenimiento a la “presentación” se efectúa como resultado de una operación de “cuenta-por-uno”. Lo uno, en oposición al ser múltiple, no es, pero existe en tanto operación y en tanto resultado de tal operación. Badiou llama “situación” a toda multiplicidad presentada según la operación de la cuenta-por-uno y agrega “la definición más general de una *estructura* es la que prescribe, para una multiplicidad presentada, el régimen de cuenta-por-uno.” (Badiou, 2015a: 34). Tal régimen es el que instituye la diferencia entre la “multiplicidad inconsistente” y la “multiplicidad consistente”. Explica Bosteels: “Un

múltiple dado, o conjunto  $\alpha$ , adquiere consistencia sólo a través de la operación básica que cuenta cualquier cosa que este múltiple presenta como tantos unos que pertenecen a ese múltiple. Antes de esa cuenta, no obstante, debemos suponer que todo ser paradójicamente ‘inconsiste’” (Bosteels, 2009: 120).

Tal múltiple inconsistente, depende, en su conceptualización, de una suerte de suposición retrospectiva, que es convocada en términos de “nada”: “La verdad es que antes de la cuenta hay nada, ya que todo es contado. Pero de ese ser-nada –donde mora la inconsistencia ilegal del ser– depende el que haya el todo de las composiciones de uno en el que se efectúa la presentación” (Badiou, 2015a: 69). En teoría de conjuntos, el conjunto vacío es aquel al que ningún elemento pertenece pero que pertenece a todo conjunto. El conjunto vacío es, en términos axiomáticos, el conjunto “fundador” sobre el que se componen todos los demás: toda situación se funda sobre el vacío. La nada es, así, ese múltiple puro sobre el que opera la cuenta, y de este modo, aquello que es impresentado en la presentación: no un resto que no haya sido contado, pues todo ha sido contado, es decir “nada” no ha sido contado, sino, justamente, esa nada que no ha sido contada. Nada cuyo nombre más preciso es el de “vacío”: “Denomino *vacío* de una situación a esta sutura a su ser. Y enuncio que toda presentación estructurada impresenta su vacío bajo el modo de ese no-uno que no es más que la cara sustractiva de la cuenta” (Badiou, 2015a: 71). El vacío, nombre propio del ser, designa así ese pasado ontológico de la situación, en tanto multiplicidad presentada según el régimen de la cuenta-por-uno, que, si no se ha sustraído como un resto de tal operación, tampoco ha sido presentado como tal, y que, impresentado, acecha sobre la situación como un fantasma que deberá ser conjurado.

Ahora bien, conjurar ese fantasma inconsistente del vacío es la función propia, no ya de la situación, ya que allí no hay cuenta de la cuenta, sino del “estado de la situación”:

Se entiende que la garantía de la consistencia (el <hay Uno>) para circunscribir el error del vacío e impedir que se *fije* –y sea, por esto, en tanto presentación de lo impresentable, la figura subyacente del Caos– no puede depender sólo de la estructura, de la cuenta-por-uno [...] Para impedir la presentación del vacío *es necesario que la estructura esté estructurada* (Badiou, 2015a: 112).

La operación del “estado de situación”, metaestructura en tanto estructura de la estructura que rige la situación a través de la cuenta-por-uno, involucra de manera esencial la distinción conceptual entre “pertenencia” e “inclusión”, entre “elemento” y “parte”. Digamos que, en términos de la teoría de conjuntos, de un elemento se dice que

“pertenece” a un conjunto, mientras que los conjuntos que se componen de tales elementos, conjuntos denominados también por Badiou “partes” o “sub-múltiples”, “están incluidos” en el conjunto original. Bajo la sospecha de que el vacío, que no puede residir en ningún elemento contado por uno en la situación, aguarda en las partes, el estado de la situación se define así por la operación que cuenta por uno cada sub-múltiple de la situación, de manera que cada parte “incluida” en la situación a su vez “pertenece” al estado de la situación, el cual, en esa presentación, “representa” los múltiples pertenecientes a la situación. “Lo que está *incluido* en una situación, *pertenece* a su estado. Se cubre así la brecha por la que el error del vacío podía fijarse sobre lo múltiple, en el modo inconsistente de una parte no contada. Toda parte recibe del estado el sello de lo uno” (Badiou, 2015a: 116).

Sin embargo, la tentativa de evitar la irrupción del vacío se revela como un fracaso en la medida en que existen sub-múltiples que pasan desapercibidos como tales a la cuenta de la cuenta que realiza el estado de la situación, ya que los múltiples que los componen no pertenecen a la situación misma. Tales múltiples, denominados “singulares”, son los que nos interesan en este caso porque son los que constituirán, bajo ciertas condiciones, un “sitio de acontecimiento”:

Un múltiple [...] totalmente a-normal, es decir, tal que ninguno de sus elementos está presentado en la situación. El sitio está, pero <por debajo> de él, nada de lo que lo compone lo está, al punto de que el sitio no es una parte de la situación. Diré también que un múltiple así [...] está *al borde del vacío* (Badiou, 2015a: 197).

Un múltiple así, que no es contado como parte por el estado de la situación, puesto que los elementos que lo componen no son presentados en la situación, constituye el lugar en el cual puede producirse un “acontecimiento”, es decir una aparición fugaz y a la vez retenida del vacío recusado en la cuenta-por-uno, que trastornaría toda la estructura de la situación en cuestión.

Hasta aquí podemos ver que lo que lee en Badiou como el lugar de lo objetivo, de la economía a la que reduce la estructura de lo social, se corresponde con la situación, mientras que el lugar del sujeto-efecto y lo ideológico-estatal se corresponde con el estado de la situación. Mientras la economía prescribiría una cierta estructura a la situación social, es decir, constituiría el régimen de presentación del ser en la situación social, asignando para cada múltiple un lugar en las relaciones de producción, el Estado re-presentaría tal régimen en el discurso ideológico que interpela a los individuos en sujetos, a los fines de asegurar el funcionamiento de la estructura, de que los lugares

vacíos que ella asigna sean efectivamente ocupados, rellenados. Por su parte, está claro que para Badiou, la sobredeterminación es el nombre althusseriano del acontecimiento, o al menos de su sitio, del lugar en el que la transformación aguarda allí donde hay algo que se sustrae a la representación ideológico-Estatal: esa dimensión subjetiva que excede al sujeto como efecto de la interpelación ideológica. Justamente, la existencia del acontecimiento tal como lo comprende Badiou en *El ser y el acontecimiento* se sostiene exclusivamente de una intervención subjetiva, de eso subjetivo sin sujeto-ensentido-althusseriano, pero a lo que Badiou le restituye el nombre de sujeto.

El acontecimiento es, para Badiou, una aparición fugaz que introduce una novedad la cual no puede ser “discernida” por el “saber” que rige en una situación determinada. Tal novedad y el modo en que se sustrae al régimen de discernibilidad de una situación es pensada bajo el concepto de “verdad”: “una verdad es siempre lo que agujerea un saber” (Badiou, 2015a: 363). La indiscernibilidad de una verdad está, a su vez, ligada al concepto que, según el mismo Badiou, debería ser considerado como emblema de su empresa, el concepto de “genérico” (Badiou, 2015a: 24). Genérico es el ser múltiple de una verdad: la verdad, es decir, el conjunto infinito de todos los elementos que resultan positivamente indagados por un procedimiento de “fidelidad”, no se deja discernir por el saber disponible en la situación, o para ser más precisos, por lo que Badiou llama “los determinantes de la enciclopedia”. Esto es, para todo determinante de la enciclopedia, es decir, para toda clase de múltiples prevista por la clasificación disponible, hay al menos un múltiple indagado positivamente que lo evita. Indiscernible, genérico, y verdad, son tres conceptos que dan cuenta del modo en que el acontecimiento afecta sobre la situación, de lo que un acontecimiento le hace a la situación, al circunscribir el ser mismo de la situación.

El sujeto, en este marco, se define en Badiou, por una “fidelidad” al acontecimiento. Es la configuración, local, finita, de un procedimiento de verdad que lo trasciende. Hay que decir, sin embargo, que esto no implica en Badiou una posterioridad del sujeto en relación con el acontecimiento, sino la paradoja de una temporalidad retorcida: el acontecimiento no produciría nada en la situación, pasaría desapercibido, y en esa medida, deberíamos decir que, en un punto, no existiría como tal, si no se sostuviera en una dimensión subjetiva. La ocurrencia de un acontecimiento depende, enteramente, de una intervención que retrospectivamente afirme, en futuro anterior, que tal acontecimiento “habrá ocurrido” (Badiou, 2015a: 183) y que despliegue

las consecuencias de tal ocurrencia en el seno de la situación. La pertenencia del acontecimiento a la situación es, ontológicamente, es decir, desde el punto de vista de la situación, “indecidible” (Badiou, 2015a: 204). Con los recursos de la situación es imposible determinar si un acontecimiento, como tal, pertenece a la situación (lo cual implicaría una hospitalidad impensable de la situación a aquello que la desarticula) o si no lo hace, y “nada, salvo el lugar, ha tenido lugar” (Badiou, 2015a: 206). En el primer caso, si el acontecimiento pertenece a la situación, estaría separado del vacío (que la situación recusa) por su propia interposición. En el segundo caso, si no perteneciera a la situación, el acontecimiento no sería otra cosa más que un nombre de la nada, del vacío. Esa indecidibilidad exige una “decisión”, una apuesta subjetiva por la pertenencia subversiva del acontecimiento a la situación, de tal modo que, a partir de esa decisión, si no deja de ser una irrupción del vacío, es al mismo tiempo lo que para presentarlo debe necesariamente dotarlo de consistencia y, así, evitarlo, contenerlo, circunscribirlo:

La indecidibilidad de la pertenencia del acontecimiento a la situación puede interpretarse como doble función. Por una parte, el acontecimiento connotaría el vacío; por otra, se interpondría entre sí mismo y el vacío [...] La intervención interpretante debe, a la vez, mantener y resolver esta cuestión. Al afirmarse la pertenencia del acontecimiento a la situación, ella impide la irrupción del vacío. Pero sólo es para forzar a la situación a confesar su vacío y hacer surgir, del ser inconsistente y de la cuenta interrumpida, el estallido -que no es- de una existencia (Badiou, 2015a: 206).

La ocurrencia del acontecimiento es el recomienzo de la política (siempre entendida en términos de transformación), y el lugar desde el cual se decide la ocurrencia del acontecimiento contra el saber impotente para discernir sus efectos, es, para Badiou, el lugar del sujeto. Sujeto es el nombre de esa decisión, de ese coraje, de esa fidelidad a un acontecimiento que al mismo tiempo instituye, el punto por el que se abre una verdad que lo excede.<sup>104</sup>

---

<sup>104</sup> Žižek identifica en este punto curiosa semejanza entre la teoría de Badiou de la fidelidad al acontecimiento y la teoría de la interpelación althusseriana. “La oposición que traza entre el ‘saber’ (relacionado con el orden positivo del ser) y la verdad (relacionada con el ‘acontecimiento’ que surge del vacío que hay en medio del ser) parece invertir la oposición althusseriana entre ciencia e ideología. El ‘saber’ de Badiou está más cerca de (una concepción positivista de) la ciencia, mientras que su descripción del acontecimiento-verdad presenta una terrible semejanza con la ‘interpelación ideológica’ de Althusser” (Žižek : 2001: 138). Y más adelante dice: “Con esta breve descripción tenemos ya un preanuncio de lo que nos sentimos tentados de denominar, con toda ingenuidad, el poder intuitivo de la concepción que Badiou tiene del sujeto: describe, en efecto, lo que experimentamos en el compromiso subjetivo total con alguna causa ‘que es la nuestra’. En esos momentos preciosos, ¿no somos ‘plenamente sujetos’? Pero este mismo rasgo, ¿no convierte esa experiencia en ideológica? Lo primero que advierte alguien versado en la historia del marxismo francés es que la concepción de Badiou del acontecimiento-verdad se asemeja terriblemente a la concepción althusseriana de la interpelación ideológica. Además, ¿no es significativo que el ejemplo fundamental del acontecimiento en la pluma de Badiou sea la religión (el cristianismo, desde San Pablo a Pascal) como prototipo de la ideología [...]? [...] Esto parecería indicar que el acontecimiento-verdad consiste en el gesto ideológico elemental de interpelar a los individuos

Podemos ver, a partir de lo expuesto, que lo que Badiou lee en Althusser en términos de “lo subjetivo sin sujeto” es justamente aquello que él denomina “sujeto”, el lugar de la “decisión militante”, de la “elección”, de la “toma de partido”. “Sobredeterminaciones acontecimentales, catástrofes, revoluciones, novedades, devenir-principal de lo no-principal. Ahí está la materia real de la toma de partido, la oportunidad del militante, el momento de la elección.” (Badiou, 2009a: 40) Aquello que, en Althusser, se sustraería a la determinación ideológico-estatal, es decir, que se plantaría frente al estado de la situación y del saber que le corresponde asegurando y reproduciendo la estructura de una situación, eso es lo que Badiou llama “sujeto”. Se trata de aquello que hace “cuajar” un evento transformador, aquello que decide la pertenencia de un acontecimiento a una situación, inscribiéndolo en el lugar del vacío para dotarlo de consistencia.

Si la lectura de Rancière, como vimos, negaba la posibilidad de pensar la política como implicación subjetiva en una práctica de transformación social a partir de los términos en los que Althusser conceptualiza la ideología, tenemos, de parte de Badiou una lectura especular que sólo encuentra la transformación en el texto althusseriano en la medida en que éste es utilizado como espejo en el que el autor reconoce su propia imagen. Mientras que para Rancière no hay afuera de la ideología, y por esta razón el modo althusseriano de comprenderla vuelve impensable la transformación, Badiou cree localizar en la sobredeterminación el exterior subjetivo de la ideología y el sujeto que constituye el lugar de la política. Ambas lecturas se sostienen sobre un acuerdo de base: el terreno althusseriano de la ideología se define por la exclusión de la posibilidad de la transformación. Esto es, la negación ranciereana y la afirmación badiouana comparten, en definitiva, la misma lectura de la ideología en Althusser, en virtud de la cual ésta última aparece como una dimensión homogénea, un bloque monolítico, unitario, sin fisuras internas, que se consume en su función reproductiva-Estatal. A partir de allí, la transformación social es o bien impensable, expulsada y remplazada por la ruptura epistemológico y la defensa del saber (Rancière) o bien localizable más allá de los límites del ámbito ideológico en el lugar de la sobredeterminación entendida como terreno subjetivo (Badiou).

---

(partes de una situación del ser) para que sean sujetos (portadores/seguidores de la verdad)” ( Žižek , 2001: 153)

## Žižek y Dólar: el fracaso de la interpelación y la falta en la ideología

Una vez que la ideología es fijada como el lugar homogéneo de la reproducción, del régimen de visibilidad policial o la cuenta estatal, la transformación debe ser pensada a partir de una ruptura con ella. Mientras que la ideología designa la instancia de redoblamiento de la estructura de dominación establecida, el “sujeto”, por su parte, aparece como el nombre del punto en el cual tal estructura no cierra definitivamente, como su apertura, el vacío en torno al cual se constituye toda estructura. Es necesario, tanto para Rancière como para Badiou, definir al sujeto por oposición a la estructura y ya no comprenderlo como el efecto de la interpelación ideológica y la determinación estructural. En este punto se pone en juego, centralmente, la diferencia entre la concepción althusseriana y la concepción lacaniana del sujeto tal como Althusser la formula en “Tres notas sobre la teoría de los discursos”:

Me parece un absurdo hablar del “sujeto del inconsciente” a propósito del Ich-spaltung. No hay sujeto dividido, escindido: hay algo totalmente diferente: al lado del Ich, hay un “Spaltung”, es decir precisamente un abismo, un precipicio, una carencia, una abertura. Este abismo no es un sujeto, pero es lo que se abre al lado de un sujeto, al lado del Ich, que en efecto es sujeto (y que compete a lo ideológico, como me parece que Freud lo hace pensar en múltiples ocasiones). Este “Spaltung”, es este tipo de relación o articulación diferencial específico que vincula (en forma de un abismo, de una abertura) el discurso consiente con este elemento o más bien con esta categoría estructural del discurso ideológico que es el Ich. En resumidas cuentas, Lacan instauraría el abismo o la carencia del sujeto en el concepto de división del sujeto. No hay “sujeto del inconsciente”, aunque no puede haber inconsciente más que por medio de esta relación abismal con el Ich (sujeto de lo ideológico). La carencia de sujeto no puede ser llamada sujeto, aunque el sujeto (ideológico) esté implicado de manera original, reflejada en el segundo tema freudiano por esa falta, que es todo menos sujeto. (TNTD: 142)

Esta discusión en torno a la posibilidad o no de llamar sujeto a aquello que abisma o divide al “yo” es retomada y continuada por Slavoj Žižek y Mladen Dolar, quienes, tomando partido por la posición lacaniana, despliegan en polémica con Althusser la idea según la cual el sujeto no se constituye como efecto de la interpelación sino de su fracaso, tomando en consideración una dimensión “más allá de la identificación” que Althusser habría pasado por alto. Žižek abre *El sublime objeto de la ideología* planteado que el debate en torno al cual giró la discusión filosófica en las últimas décadas del siglo pasado en el ámbito de la filosofía continental, la oposición entre Habermas y Foucault a propósito de la cuestión del “posestructuralismo”, en realidad encubría la confrontación más profunda y dramática entre Althusser y Lacan (Žižek, 2016: 23). Es de hecho en torno al problema del sujeto que se revela la solidaridad última entre



Habermas y Foucault, y la ruptura que, frente a ellos, produce Althusser: “La noción de sujeto que tiene Foucault es ante todo clásica: sujeto como poder de auto-mediación y armonización de las fuerzas antagónicas, como vía para dominar el ‘uso de los placeres’ a través de una restauración de la imagen de yo” (Žižek, 2016: 24). Mientras que en este punto “Habermas y Foucault son las dos caras de una misma moneda”, la diferencia reprimida que representa Althusser está dada por “su insistencia en el hecho de que es una cierta fisura, una hendidura, un reconocimiento falso, lo que caracteriza a la condición humana en cuanto tal” (Žižek, 2016: 24).

Ahora bien, entre Althusser y Lacan se juegan dos modos diferentes de pensar el sujeto a partir de la fisura. Si la división que constituye al sujeto en Althusser es aquella en virtud de la cual la representación que tiene de sí (como su propio principio de determinación) no es sino el efecto de una interpelación constitutiva que se oculta como tal, en Lacan el sujeto está dividido en tanto y en cuanto se constituye como efecto del fracaso de la interpelación, de aquel vacío que se produce en el sujeto a partir de su relación constitutiva con el orden simbólico, el gran Otro. Dicho de otro modo: mientras que para Althusser, el sujeto, en tanto efecto de la interpelación como proceso no subjetivo, se reduce a la subjetivación, a las posiciones de sujeto, los lugares a los que la interpelación lo convoca, en Lacan “el sujeto es [...] estrictamente opuesto al efecto de subjetivación: lo que la subjetivación encubre no es un proceso presubjetivo [...] sino una falta en la estructura, una falta que está en el sujeto” (Žižek, 2016: 227-228). Žižek precisa: “El sujeto trata de articularse en una representación significante; la representación fracasa [...] este vacío abierto por el fracaso *es* el sujeto del significante [...] el fracaso de la representación es la única manera de representarlo adecuadamente” (Žižek, 2016: 228). Este es el punto lo Real en el sujeto: aquello que no puede ser simbolizado, y el lugar en el cual se instala lo que Lacan llama *objet petit a*, la dimensión de la Cosa (*das Ding*), el siempre faltante objeto-causa del deseo, que se posa en el lugar de la falta. Justamente esto que hay en el sujeto que es más que el sujeto, el objeto en el sujeto, es aquello que lo constituye. El sujeto es el efecto del intento vano de colmar ese vacío, de encontrar un significante que finalmente lo represente. El sujeto es de este modo la falta y el intento infructuoso de suturarla definitivamente.

Esta falta en el sujeto, es sin embargo, una falta en el Otro, en el mismo orden simbólico, en relación con lo Real que produce como su residuo, su resto no-simbolizado. Tomando a la sociedad como un orden simbólico, tal como lo hace Žižek

al igual que Laclau&Mouffe, la ideología aparece pensada, justamente en función de recubrir esta falta en el Otro, en términos de fantasía. En este sentido, la ideología no consiste en una ilusión que distorsiona nuestro saber con respecto a la realidad (“ellos no lo saben, pero lo hacen”), sino en una fantasía que estructura nuestra propia relación práctica con lo real: “saben muy bien cómo son las cosas, pero aun así, hacen como si no lo supieran” (Žižek, 2016: 61). Y esta fantasía tiene por función, como decimos, recubrir la falta en el Otro que, en el caso de la sociedad, debe ser designada, para Žižek, con la categoría marxista de “lucha de clases”. O mejor dicho, la noción clásica de “lucha de clases” debe ser reinterpretada a la luz de la conceptualización lacaniana de lo Real y de la falta en el Otro en función de pensar el campo social-ideológico: “ésta no es el último significante que da sentido a todos los fenómenos sociales [...], sino –todo lo contrario– un cierto límite, una pura negatividad, un límite traumático que impide la totalización final del campo social-ideológico” (Žižek, 2016: 214).<sup>105</sup> Si la lucha de clases es aquella negatividad constitutiva de lo social, entonces el orden social es no-todo, o en otros términos, la sociedad, como resultado de una relación entre las clases, no existe. Lo que constituye lo social es esa no-relación. En este sentido, “la apuesta de la fantasía ideológico-social es construir una imagen de la sociedad que sí exista, una sociedad que no esté escindida por una división antagónica, una sociedad en la que la relación entre sus partes sea orgánica, complementaria” (Žižek, 2016: 173).

En este marco, si la ideología sirve a la dominación, la respuesta que Žižek daría a la pregunta “¿qué hacer?” es la siguiente: “atravesar la fantasía ideológica”. Esto significa constatar que el Otro no tiene la respuesta a la falta, que no puede darnos aquello que la colme. Esto es, que la falta es la falta del Otro: “el sujeto ha de pasar por la experiencia de que el siempre faltante objeto-cause del deseo no es sino una objetivación, una encarnación de una falta; de que su presencia fascinante está allí sólo para encubrir el vacío del lugar que ocupa, la vacuidad que es exactamente la falta en el Otro– la cual vuelve al gran Otro (el orden simbólico) perforado, incongruente” (Žižek, 2016: 252). Todo el problema consiste en que el gran Otro aparece como si estuviera

---

<sup>105</sup> Žižek remite su interpretación lacaniana de la lucha de clases como lo Real a aquello que Laclau&Mouffe llaman “antagonismo” en *HES*, inscribiendo su planteo en la vía abierta por estos autores: “Laclau y Mouffe fueron los primeros en elaborar esta lógica de lo Real, en la pertinencia que tiene para el campo social-ideológico, en el concepto de antagonismo: el antagonismo es precisamente un núcleo imposible de este tipo, un cierto límite que en sí no es nada; [...] impide un cierre del campo social. Así es como podríamos releer incluso la noción clásica de ‘lucha de clases’” (Žižek, 2016: 214). La elaboración de Laclau&Mouffe a la que Žižek se refiere se despliega a propósito de una cierta apropiación del concepto althusseriano de sobredeterminación.

ocultando algo detrás de lo que muestra, y el sujeto se desvive en el intento de obtener esa respuesta que colmaría la falta, cuando en realidad, lo que se oculta es que no hay nada que ocultar. Esa nada, esa falta en el Otro, no es otra cosa más que, precisamente, el mismo sujeto: “no hay nada tras la cortina salvo el sujeto que ya la ha traspasado” (Žižek, 2016: 253).

Por su parte, en un artículo llamado “Beyond the interpellation”, Mladen Dolar –otro exponente de la escuela lacaniana eslovena– se dedica específicamente a trazar la diferencia entre la concepción althusseriana y la concepción lacaniana del sujeto, y en el mismo sentido que Žižek afirma: “el sujeto es precisamente el fracaso de convertirse en sujeto: el sujeto psicoanalítico es el fracaso de convertirse en uno althusseriano. Para Althusser, el sujeto es lo que hace que la ideología funcione; para el psicoanálisis, el sujeto emerge allí donde la ideología fracasa” (Dolar, 1993: 78). Haciendo una lectura sutil y atenta de Althusser, Dolar identifica la figura althusseriana del “corte” (*coupure*), en el pasaje sin fisuras de la materialidad exterior de los Aparatos Ideológicos de Estado a la constitución de la interioridad subjetiva como efecto de la interpelación. Esto es, la interpelación ideológica se plantea como el paso exitoso, completo, sin residuos, de un cierto exterior material pre-subjetivo a un sujeto como interioridad reflexiva, imaginaria, que dice “sí, soy yo”.<sup>106</sup> Ahora bien, en la teoría

---

<sup>106</sup> En este punto se juega una discusión con Butler. En “La conciencia nos hace a todos sujetos” Butler lee la diferencia que Dolar plantea respecto de Althusser en los siguientes términos: “Dolar define la noción de subjetividad mediante la noción de interioridad e identifica el dominio de la exterioridad (es decir, lo que es exterior al sujeto) como material. Presupone que la subjetividad está compuesta de interioridad e idealidad, mientras que la materialidad pertenecería a su opuesto, el mundo exterior” (Butler, 2001: 136). Y más adelante continúa: “La resistencia teológica al materialismo por parte de Dolar aparece ejemplificada en su defensa explícita de la herencia cartesiana de Lacan, su insistencia en la pura idealidad del alma” (Butler, 2001: 140). En *Contingencia, hegemonía, universalidad*, Žižek interviene en qué la lectura de Butler no le hace justicia al planteo de Dolar: según Butler, “el objet petit a como Real lacaniano resulta ser el nombre codificado de un objeto psíquico ideal fuera del alcance de las prácticas materiales” (Butler&Laclau& Žižek, 2004:126), mientras que “[c]uando Dolar habla del “remanente”, no es, sin embargo, el gran Otro ideal, sino precisamente el Pequeño otro, la ‘espina en la garganta’ que se resiste a la idealización simbólica. O –con respecto a la oposición entre lo Interno y lo Externo– el remanente del que habla Dólar (*objet petit a*) es precisamente no interno/ideal, sino extimado, completamente contingente, un cuerpo extraño en mi núcleo mismo, que descentra al sujeto. En suma, lejos de ser un objeto ideal-inmaterial-interno opuesto a la externalidad, el ‘remanente’ de que habla Dolar es remanente de externalidad contingente que persiste dentro de cada movimiento de internalización/idealización y subvierte la clara línea divisoria entre ‘interior’ y ‘exterior’ [...] De modo que este remanente no es sólo un objeto ‘interno’ irreducible a la materialidad externa –es precisamente el rastro irreducible de la externalidad en medio mismo de la ‘internalidad’. O sea que lo que debería hacerse aquí para no comprender mal la idea de Lacan es rechazar la equivalencia entre “materialidad” la llamada “realidad externa”: el *objet petit a*, naturalmente, no es ‘material’ en sentido de un objeto dentro de ‘realidad externa’, sino que es ‘material’ en sentido de una mancha impenetrable/densa dentro de la esfera ‘ideal’ de la vida psíquica en sí. El verdadero materialismo no consiste en la simple operación de reducir la experiencia psíquica interna un efecto de los procesos que tienen lugar en la ‘realidad externa’;

lacaniana tal paso es incompleto, lo real no se agota, no se consume completamente, en la constitución del sujeto: “el psicoanálisis no niega el corte, sólo añade un resto. El corte limpio es siempre impuro; no puede producir la interioridad impecable de un sujeto autónomo. El sujeto psicoanalítico es coextensivo con esa misma falla del interior” (Dolar, 1993: 77). El síntoma psicoanalítico, esto es, aquellos momentos en los que el sujeto se confronta con los límites de su propio reconocimiento de sí –las formaciones inconscientes, aquellos actos con respecto a los cuales que el sujeto es activo pero que se representa como si no fuera él mismo quien los está propiciando– sólo se explica en la medida de que, en el proceso de interpelación que da lugar al efecto de reconocimiento, se produzca algo que lo exceda como su residuo. Ese residuo es lo que para la teoría lacaniana es constitutivo del sujeto: aquello en el sujeto que es más (o menos) que el sujeto: “El síntoma es la manifestación más llamativa de este núcleo ajeno, que para Lacan no puede, en última instancia, disolverse o reducirse al sentido [...] Esta no integración es constitutiva para el sujeto, aunque pueda aparecer como su límite, reducción o fracaso” (Dolar, 1993: 80).

Lo que falta en Althusser es para Dólar, justamente, la dimensión misma de la falta, esto es, la constitución simbólica del sujeto: entre la pura materialidad externa, estructural y a-subjetiva de la ideología de un lado, y el sujeto como efecto de interioridad y reconocimiento imaginario, del otro, no hay lugar para el vacío que se produce con el ingreso a escena del orden simbólico mismo y que se desplaza metonímicamente a lo largo de la cadena significante, esa apertura inagotable en la que reside la posibilidad de un significante más. En ese lugar vacío viene a instalarse el *petit objet a*, el objeto causa de deseo, ese pequeño trozo de materialidad externa que se inscribe en el núcleo más íntimo del sujeto, esa falta constitutiva que pretende colmar. Es en función de esta relación entre la falta y el objeto de deseo que se posa en su lugar que cobra sentido la intervención de la ideología: “El problema surge porque esa paradójica materialidad interna no puede llenar con éxito el vacío, y el esfuerzo de toda ideología es precisamente encajar un elemento en un espacio vacío” (Dolar, 1993: 92).

En el mismo sentido que en Žižek, en este marco, la tarea política, si es que podemos calificarla de ese modo, la respuesta a la pregunta “¿qué hacer?”, no es otra que “atravesar la fantasía”, atravesar la ideología que pretende llenar el vacío, para

---

-lo que deberíamos hacer, además, es aislar un núcleo/remanente ‘material’ traumático en el corazón mismo de la ‘vida psíquica’ en sí.” (Butler&Laclau& Žižek, 2004: 128).

confrontarnos con el vacío mismo: “La conclusión del análisis se produce precisamente con la constatación de la contingencia del objeto que ha cubierto hasta entonces ‘la falta en el Otro’” (Dolar, 1993: 87). El texto de Dolar termina señalando que: “El psicoanálisis es profundamente antiideológico, en su intento de separar lo que la ideología ha unido. Su punto de partida es el fracaso de una unión feliz de dos elementos heterogéneos; pero el remedio que ofrece el análisis no es la promesa de otra unión feliz u otra armonía. El análisis sólo muestra que esa armonía no es posible ni deseable” (Dolar, 1993: 92).

Es en este punto donde se pone de manifiesto el problema. En última instancia, la crítica y relectura que hace Dolar de la teoría althusseriana de la ideología a la luz del psicoanálisis lacaniano, parece terminar proponiendo una solución individual, en algún sentido, ética, a un problema que es político. Y esto en la medida en que no se toma en cuenta la realidad en relación con la cual Althusser piensa al sujeto: el problema de la reproducción social. Abstractar la conceptualización del sujeto en términos de efecto de la interpelación ideológica respecto del marco de dominación de clase en el que Althusser la inscribe conduce, finalmente, a comprender la relación entre el sujeto y la ideología como si lo que allí se pusiera en juego no fuera otra cosa que lo mismo que se pone en juego en la constitución psíquica del sujeto en su relación con el orden simbólico, como si se tratara de un asunto de clínica y de casuística psicoanalítica. Se diluye el problema de la dominación ideológico-social en el ámbito cerrado del dispositivo terapéutico lacaniano: la cuestión política se agota en una dimensión ético-individual.

En *El espinoso sujeto*, sin embargo, Žižek va un poco más allá. De lo que se trata, en una práctica política de transformación, es, no tanto de “atravesar la fantasía”, como de “abrazar el acto”, de realizar un cierto “pasaje al acto” revolucionario. Y en este gesto se pone en juego para Žižek una diferencia fundamental con respecto tanto a Badiou como a Rancière que resulta pertinente plantear aquí. En primer lugar hay que decir que para Žižek ambos autores se inscriben en la estela de la problemática althusseriana y deben ser leídos a partir de la distancia que toman con respecto a su maestro justamente a propósito de la problemática del sujeto (Žižek, 2001: 137). Sin embargo, detrás de esta distancia, que radica en la afirmación de la subjetividad como elemento político (transformador) por excelencia frente a la concepción althusseriana del sujeto como efecto ideológico, se revela una cercanía insospechada: tanto en el caso del maestro como en el de los discípulos el sujeto se reduce, según Žižek, al proceso de

subjetivación (en Rancière, la subjetivación que se produce a partir de la irrupción de “la parte de los que no tienen parte” alterando el régimen de visibilidad que estructura lo social; en Badiou, la fidelidad a la aparición fugaz del acontecimiento-verdad). El sujeto no es sino aquello que se constituye como tal a partir de una ruptura con el orden social establecido, concebido como sustancia, como el orden positivo del ser. Esta ruptura se plantea en ambos autores según la misma lógica:

Es esencial que se perciba el vínculo entre esta reducción del sujeto a la subjetivación y el modo en que el edificio teórico de estos autores reposa sobre la oposición básica de dos lógicas: *la politique/pôlice* y *le politique* en Rancière, el ser y el acontecimiento-verdad en Badiou [...] en estos casos el segundo elemento es político en sentido propio, introduce la brecha en el orden positivo del ser [...] Tenemos entonces diversas formas de la oposición entre la sustancia y el sujeto, entre un orden ontológico positivo (policía, ser, estructura,) y una grieta de imposibilidad que impide el cierre final de este orden o perturba su equilibrio o ambas cosas. (Žižek, 2001: 253)

Definir en estos términos la relación entre sujeto y sustancia (estructura, ideología, orden social, etc.) conduce a estos autores, en la lectura de Žižek, al auto-confinamiento irresponsable en una suerte de “política marginalista”, esto es, la reducción de la política de transformación al instante de un estallido disruptivo de realización imposible que en cuanto se estabiliza en una determinada institucionalidad se disuelve en su carácter político (transformador). La política aparece como ese resplandor fugaz que depende, para existir, de la existencia de un orden social positivo que la envíe fuera de sus límites (situación, policía). Frente a ello, dice Žižek, “uno se siente tentado de sostener que la política leninista es el verdadero contrapunto de esta política izquierdista marginalista kantiana, que insiste en su propia imposibilidad intrínseca [...] lo mismo que un auténtico conservador, un verdadero leninista no teme el pasaje al acto, no teme las consecuencias, por desagradables que sean, de la realización de su proyecto político” (Žižek, 1993: 256). La política marginalista todavía supone la existencia plena del Otro y su posición se define, siguiendo a Žižek, por la demanda histérica del Amo, mientras que una política revolucionaria procede a la realización efectiva de su deseo, sobre la base de que el gran Otro también está en falta, barrado. En el fondo se trata para Žižek de la diferencia entre Kant y Hegel: o bien el sujeto como una instancia de libertad frente al mecanicismo del mundo natural regulado por la necesidad de las leyes físicas o bien la dialéctica hegeliana en virtud de la cual el orden positivo del ser no es sino un modo en que se manifiesta el sujeto en determinado momento del proceso de su despliegue. La posición lacaniana se corresponde con la opción por Hegel: “‘Sujeto’ no es el nombre de la brecha de libertad y contingencia que invade el orden ontológico

positivo, activa en sus intersticios, sino la contingencia que fundamenta ese orden ontológico positivo, es decir, el mediador evanescente cuyo gesto de autoanulación transforma la multiplicidad caótica preontológica en la apariencia de un orden positivo ‘objetivo’ de la realidad. En este preciso sentido, toda ontología es ‘política’: se basa en un acto de decisión ‘subjetivo’, contingente y renegado” (Žižek, 2003: 171).

La demarcación que Žižek realiza de su propia posición con respecto a Badiou y Rancière es relevante en función del problema que aquí nos ocupa. Mientras que en ellos el sujeto aparece definido a partir de una ruptura con lo social como sustancia plena, en Žižek el sujeto debe ser, siguiendo una herencia hegel-laciano, comprendido como la brecha intrínseca a la estructura social misma:

[...] debemos evitar la trampa fatal de concebir al sujeto como el acto, el gesto, que interviene después para llenar la brecha ontológica; debemos insistir en el círculo vicioso e irreductible de la subjetividad: ‘lo único que cura la herida es la espada que la inflige’, es decir que el sujeto es esa brecha que se llena con el gesto de la subjetivización [...] En síntesis, la respuesta laciana al interrogante planteado (y respondido de modo negativo) por filósofos tan diferentes como Althusser, Derrida y Badiou (¿se puede llamar ‘sujeto’ a la brecha, la abertura, el vacío que precede al gesto de la subjetivización?) es enfáticamente afirmativa: el sujeto es al mismo tiempo la brecha ontológica; es la ‘noche del mundo’, la locura del aurrepliegue radical y también el gesto de subjetivización que, por medio de un cortocircuito entre lo universal y lo particular, cura la herida de esa brecha (en términos lacianos, el gesto del amo que establece una ‘nueva armonía’) (Žižek, 2003: 171)

En este punto se juega la diferencia entre la política marginalista y la política revolucionaria. El siguiente pasaje resalta por su contundencia:

La actitud del verdadero revolucionario, opuesta a este juego de provocación histórica, es la disposición heroica a sostener la transformación del socavamiento subversivo del sistema existente en el principio de un nuevo orden positivo que encame esa negatividad. O, para decirlo en los términos de Badiou, la transformación de la verdad en ser. En términos filosóficos más abstractos, el miedo a la ontologización amenazante del acto político propiamente dicho, el miedo a su transposición catastrófica al orden positivo del ser, es un falso temor que resulta de una especie de ilusión óptica: confía demasiado en el poder sustancial del orden positivo del ser, pasando por alto el hecho de que el orden del ser nunca es simplemente dado, sino que se basa en un acto precedente. No hay ningún orden del ser como todo positivo ontológicamente consistente: la falsa apariencia de semejante orden se basa en la autoobliteración del acto. (Žižek, 2003: 258)

Toda sustancia es sujeto, toda estructura es ya el efecto de una determinada operación subjetiva que se oculta como tal. No hay más política ni más subjetividad puesta en juego, en una posición que se autocomplace en su carácter disruptivo, que en aquella que asume la defensa de un orden establecido, como tampoco que en otra que se proponga la transformación de la estructura, la institución de un nuevo orden social,

renunciado al goce que le podría reportar reconocerse en la imagen de sí misma que le devolvería el hecho de permanecer en los márgenes.

Pasemos en limpio: si frente a la concepción althusseriana del sujeto como efecto de la interpelación ideológica (en definitiva, de la determinación estructural), tanto Rancière como Badiou oponen otra según la cual el sujeto se define como falla o instancia que impide el cierre definitivo de la estructura de dominación y que en su emergencia perturba el orden establecido, la posición lacaniana de Žižek plantea otro modo de concebir el lugar del sujeto a partir de la brecha, la falla, o la ruptura: no ya como dimensión disruptiva dependiente en su ser de la existencia de una estructura positiva, plena, sin faltas, con la cual establecería una relación de exterioridad mutua, aún si esta relación fuera constitutiva, sino como fisura intrínseca, inherente, perteneciente al núcleo mismo de la estructura del orden social, aún si resulta denegada en la representación de una realidad objetiva dada. Si el sujeto se define de otro modo es porque lo que difiere es a su vez la concepción de la estructura simbólica en relación con la cual se constituye: mientras que en el primer caso la estructura social y la ideología que la redobla aparecen como una dimensión homogénea y monolítica, en el segundo caso esta concepción estaría atrapada en la fantasía que toda formación ideológico-social produce para esconder la falta irreductible que la constituye.

Al mismo tiempo, podemos ver que a cada una de estas posiciones con respecto al sujeto se corresponden con diferentes posiciones en relación al problema político del cambio. Contra el sujeto como efecto que parece conducir el planteo de Althusser al callejón sin salida de la reproducción, el sujeto como ruptura que podemos identificar en Badiou y Rancière los confina en una política de los márgenes, radical a costa de ser irrealizable, es decir, pura evanescencia, mientras que el espinoso sujeto de Žižek, entendido como brecha intrínseca, posibilitaría la asunción de un proceso de transformación real. No se trata, sin embargo, de una ganancia sin pérdida. Aquello que se pierde en lo que se gana con el planteo de Žižek es la consideración acerca de qué se juega realmente en el problema de la transformación. La insistencia en lo Real, y en su diferencia respecto de la realidad (estructurada por la fantasía), termina finalmente haciendo de la lucha de clases una metáfora: la del límite en el cual la sociedad como tal se revela imposible. Žižek puede dar cuenta de la transformación sólo a costa de producir un discurso sobre sus condiciones generales de posibilidad, abstrayéndola respecto de la realidad positiva en la que se inscribe. En otros términos: no está claro



qué se jugaría en esa transformación, cuando la categoría “lucha de clases” ha dejado de ser un concepto que da cuenta de una realidad objetiva, de una cierta positividad social que es posible conocer, para convertirse en el significante de una falta constitutiva, de una negatividad, del límite de toda objetividad posible.<sup>107</sup>

En este marco, nuestra lectura se propone restituirle a Althusser la posibilidad de pensar la transformación social a partir de su concepción del sujeto como efecto de la interpelación ideológica, bajo la expectativa de que, en virtud de su reivindicación de la práctica teórica, nos permita dar cuenta de su inscripción en el marco de la realidad objetiva, posible de ser conocida científicamente, de la estructura efectiva de dominación.

### **La transformación en la ideología**

Recapitulemos. La relación entre sujeto y transformación social en Althusser se plantea como un problema. La pregunta es: ¿admite la teorización althusseriana de la estructura social, la ideología y el sujeto, la posibilidad de pensar en la transformación y en un sujeto de la transformación social? Rancière y Badiou se presentan como nombres de dos respuestas posibles. El primero responde por la negativa, en tanto y en cuanto no encuentra en la conceptualización althusseriana de la ideología, como instancia opuesta a la ciencia, ninguna posible perturbación interna, y la política no tiene sino lugar a la vez en y contra ella. Badiou, por su parte, responde por la positiva, a condición de localizar tal posibilidad por fuera de los límites de la ideología (como dimensión estatal). Cada respuesta pone en juego una toma de posición diferente: por un lado, Rancière afirma el lugar subjetivo de la política contra la dimensión a-subjetiva de la ciencia, y por el otro Badiou que afirma el lugar subjetivo de la política contra la ideología y el efecto-de-sujeto como dimensión reproductiva. Intentaremos a continuación proponer una lectura que dé cuenta de la transformación en Althusser,

---

<sup>107</sup> En *Contingencia, hegemonía, universalidad*, Žižek discute con Laclau en torno al estatuto de la noción de antagonismo y la función de la ideología. Coincide en entender al antagonismo como “la negatividad que impide a la sociedad alcanzar su plena realización ontológica”, pero plantea una diferencia: “No obstante, este rechazo justificado de la totalidad de la Sociedad posrevolucionaria no justifica la conclusión de que debemos renunciar a un proyecto de una transformación social global y limitarnos a los problemas parciales que deben resolverse: el salto de una crítica de la “metafísica de la presencia” a una política gradualista ‘reformista’ antiutópica constituye un cortocircuito ilegítimo” (Butler&Laclau&Žižek, 2004: 109-110). El problema es, sin embargo, tal como decimos, que interpretando la categoría de lucha de clases a partir de la de antagonismo, como el límite y la imposibilidad de la sociedad, queda impensado cuáles son las determinaciones del conflicto que se pone en juego en esa transformación social global.

tanto frente a Badiou, a través de la afirmación de la inmanencia ideológica (no hay política por fuera de la ideología), como frente a Rancière, a través de la afirmación de la exterioridad científica y la ruptura epistemológica, sosteniendo las dos cosas a la vez.

Por su parte, el despliegue teórico de Dolar y Žižek opone a la concepción del sujeto como *efecto* de la interpelación ideológica, la idea del sujeto como fracaso, o mejor dicho, como efecto del fracaso de la interpelación (al tiempo que la dimensión simbólico-ideológica es pensada como constitutivamente atravesada por esa falta que es el sujeto, y no es una instancia positiva plena a la cual se opone la dimensión subjetiva). Si esta conceptualización le permite a Žižek pensar la transformación social, sólo lo hace al precio de hacer de aquello en lo que se juega la transformación social, la lucha de clases, un sinónimo de lo Real lacaniano, la negatividad irreductible que constituye lo social: ésta ya no refiere a una realidad positiva pasible de ser conocida. Frente a Dolar y Žižek, entonces, esperamos que en el curso mismo de este desarrollo la lectura que ofrezcamos habilite una posibilidad de pensar la transformación en Althusser a partir de su conceptualización del sujeto como efecto, que al mismo tiempo tome en consideración la realidad objetiva que se pone en la lucha de clases.

En función del primer movimiento (dar cuenta de la politicidad inmanente del campo ideológico), que es de lo que nos ocuparemos en este apartado, será necesario disociar la sujeción-subjetivación ideológica de la reproducción social. Debemos para ello revisar la lectura que hacen de la ideología, tanto Rancière como Badiou, a partir de la cual lo que ven allí es una presencia plena, una entidad unitaria, sin fisuras ni divisiones internas. En este sentido, intentaremos desatar el nudo que parece atar, en el texto de Althusser, la producción ideológica del sujeto con la reproducción de las relaciones sociales de producción. Esto es, romper en algún punto el triángulo reproducción-ideología-sujeto ¿De qué modo podemos salir, en los términos del propio Althusser, del problema que nos plantea? ¿Qué elementos desencajan el entramado teórico que Althusser teje en este texto y que parece, en principio, no darle lugar a las formas del cambio social?

En un artículo titulado “Reconocimiento y desconocimiento en Althusser y Lacan”, Pablo Livszyc advierte muy cuidadosamente que reproducción social y sujeción ideológica constituyen dos niveles diferenciados en el texto de Althusser, en relación a los cuales se articulan dos tesis simultáneas pero distintas:

[...] a) no hay garantía absoluta de la reproducción de las condiciones de producción, b) hay una garantía absoluta de las funciones de reconocimiento/desconocimiento ideológico. Esta segunda tesis, como adelantamos, no apunta sino a desplazar la conciencia del centro de los procesos sociales [...] hay una absoluta garantía de que la conciencia es una conciencia determinada, que asume como propias representaciones que están determinada por las relaciones materiales y que desconoce su sujeción [...] Desde nuestra lectura no vemos por qué la tesis que afirma que “los sujetos marchan solos” debería ser leída como producto de una posición reproductivista (Livszyc, 2011: 218)

Suscribiendo a esta línea de interpretación, diremos que si la imposibilidad del sujeto de sustraerse de la determinación ideológica no conduce necesariamente a la inevitabilidad de la reproducción social es en virtud de la lucha de clases en el sentido en que Althusser la introduce en determinados pasajes de *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*: “los aparatos ideológicos de Estado pueden no sólo ser *objeto* sino también *lugar* de la lucha de clases” (IAIE: 32).

Sin embargo, ¿qué debemos entender por ella? En una nota al pie de página de *Para una crítica a la práctica teórica*, Althusser lo dice claramente:

[...] la tesis marxista-leninista coloca a la lucha de clases en el primer rango. Filosóficamente esto quiere decir: afirma la primacía de la contradicción sobre los contrarios que se enfrentan, que se oponen. La lucha de clases no es el efecto derivado de la existencia de las clases, que existirían antes (de hecho y de derecho) de su lucha: la lucha de clases es la forma histórica de la contradicción (interna a un modo de producción) que divide a las clases en clases. (IAIE: 33)

La “lucha de clases” da cuenta así del modo de existencia misma de las clases. No se trata de un límite de la objetividad, de una condición trascendental de apertura y contingencia, sino de una categoría que designa una propiedad real del todo social complejo: el hecho de que la política entendida como la disputa de poder entre las clases en función de la reproducción o la transformación no es secundaria con respecto a la estructura de dominación como escena en la que la lucha todavía no habría aparecido, sino que es justamente constitutiva de esa estructura de dominación. Ésta última es el efecto, el resultado, de una determinada estabilización momentánea de la lucha de clases.

Pero por otra parte, si las clases no pueden definirse independientemente de la relación conflictiva que las constituye, esto implica que no pueden ser definidas a partir de un criterio exclusivamente económico. Esta comprensión de la lucha de clases da cuenta de la sobredeterminación como lógica de relación entre las instancias que componen el todo social: si la estructura de lo social está sobredeterminada, si “jamás suena la hora solitaria de la última instancia”, entonces debemos decir que las clases, en

tanto efecto subjetivo de la determinación estructural, también están sobredeterminadas en su propia constitución. Las clases se definen así como efecto de la acción conjunta de las diferentes instancias (económica, pero también política, e ideológica) que componen el todo social sobre el ámbito de los sujetos que soportan la estructura de las relaciones sociales. Se dirimen no ya sólo en el ámbito de la economía, esto, es, en el ámbito de las relaciones sociales de producción, sino en la interacción de estas relaciones junto con las relaciones sociales que tienen lugar en el ámbito de la política y de la ideología. No habría una prioridad de la instancia exclusivamente económica a la hora de determinar las clases sociales, en la medida en que esta instancia nunca se da a sí misma de un modo puro. Así, burguesía y proletariado, poniendo por caso el modo de producción capitalista, no pueden ser definidos exclusivamente por la propiedad de los medios de producción, sino que también deben tenerse en cuenta, en todo caso, los modos en que esta contradicción se expresa, resuena, a nivel político o ideológico, el modo en que impacta en las relaciones sociales que allí tienen lugar. No podemos decir que las clases existan con anterioridad a la lucha que se libra en el ámbito de la ideología, sino que esa lucha, esa relación en el seno mismo de la ideología, es constitutiva de las clases.<sup>108</sup>

La lucha de clases constituye la contradicción, el conflicto, que atraviesa, constituye y anima al todo social. En otros términos: es la relación que parte el todo social por la mitad y que constituye a los términos implicados en ella, el elemento maldito en virtud del cual el todo social constituye un todo sobredeterminado, de una complejidad irreductible a una determinación lineal, y no una totalidad reducible a un principio simple. Del mismo modo que para Žižek, la lucha de clases es para Althusser el punto de imposibilidad de la sociedad entendida como efecto de la relación complementaria entre las clases. Pero a diferencia del autor esloveno, no remite a un principio de negatividad inherente, a un principio de incompletitud constitutiva, al límite de la objetividad social, sino a una realidad social positiva.

Ahora bien, ¿de qué modo aparece la lucha de clases en el texto de Althusser y qué perturbación produce su aparición? Para responder a esta pregunta conviene que

---

<sup>108</sup> El problema que identificamos anteriormente, en el segundo capítulo, al respecto de la relación conflictiva entre los conceptos de *sobredeterminación* y *determinación en última instancia por la economía* se volvería a plantear, sin embargo, ahora, a propósito de las clases sociales. Esto es: si bien no podríamos determinar las clases sólo a partir de las relaciones sociales de producción, deberíamos decir, en todo caso, que si bien las clases están sobredeterminadas, la instancia económica conservaría todavía el papel de determinante en última instancia. ¿Cómo entender esta determinación en última instancia sin renunciar a la lógica de la sobredeterminación? Si bien no podemos responder a esta pregunta en el marco de este trabajo, en la medida en que hacerlo excedería sus posibilidades y sus pretensiones, no podemos sino al menos explicitarlo.

restituyamos el marco en el cual *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* se inscribe, esto es, que repongamos la relación con “el estudio en curso” del cual el texto se presenta como una versión resumida conformada por dos de sus extractos, publicado posthumamente bajo el título *Sobre la reproducción*. Como dice Montag, “el lenguaje de ‘extractos’ y ‘fragmentos’ podría llevarnos a considerar la publicación póstuma del manuscrito del que se extrajo el ensayo [...] como la solución al problema de la lectura del texto” (Montag, 2013: 142). Sin embargo, lejos de eso, “sólo añade una capa adicional de dificultades”. (Montag, 2013: 142). En esta dirección, Balibar advierte en el Prefacio del libro que si buscamos en *Sobre la reproducción* la solución al problema que plantea el “montaje”, en *IAIE*, de las dos partes que componen el texto, “dos desarrollos fundamentalmente discontinuos, uno centrado en la cuestión de la ‘reproducción de las relaciones de producción’, el otro sobre el mecanismo ‘ideológico’ de la interpelación, del reconocimiento y la garantía” (SR: 10), nos encontraríamos en realidad con “la apariencia de un relleno” que sustituiría “la evidencia de un vacío”, de una ausencia materializada en la edición original en una línea divisoria de puntos suspensivos. La restitución, para Balibar, de aquello que en *Sur la reproduction* aparece en el lugar de la línea de puntos, ofreciendo una apariencia de solución de continuidad, en realidad no da la respuesta al problema que la relación entre reproducción y mecanismo ideológico de sujeción representa.

Más allá de estas advertencias, sin embargo, lo primero que salta a la vista en la lectura del texto póstumo, es la consideración de Althusser de las “contradicciones” que atraviesan a los AIE en los apartados que se corresponden a la primera parte del texto publicado en el ’70. Al hablar del modo en que la clase dominante ejecuta su política de clase por medio de estas instituciones, Althusser aclara: “Que esto no se produzca sin ‘contradicciones’, que en particular las *subformaciones ideológicas* ‘producidas’ en el interior de los Aparatos por su propia práctica hagan a veces ‘chirriar los engranajes’ es inevitable” (SR: 125). Más adelante, Althusser se refiere a este “chirrido” en los AIE (algo que no marcha bien) en los términos de ciertas “notas falsas” que introducen una disonancia en la “música silenciosa” de la ideología dominante. A partir de la segunda mitad del texto, estos temblores en la reproducción ideológica de la dominación aparecen remitidos expresamente a la primacía de la lucha de clases. En un capítulo, no incluido en el texto del ’70, que lleva en el título la palabra “revolución” – “Reproducción de las relaciones de producción y revolución” (SR: 187) –, Althusser

establece que los AIE constituyen el lugar por excelencia de la lucha de clases: Es en ellos “donde se libra una buena parte de la guerra de larga duración que es la lucha de clases que puede llegar a derrocar a las clases dominantes, es decir, a desposeer a las clases dominantes del poder de Estado que detenta” (SR: 192). Sucede que, lejos de ser una expresión simple de la clase dominante, un mero instrumento de dominación, los AIE “ponen en escena” la lucha misma entre las clases, que no se libera sólo en torno a ellos, sino en su propio seno (SR: 196, 198).

Ahora bien, uno de los elementos más importantes en función de nuestra lectura se pone en juego a propósito de algo que sí fue incluido en la publicación original y es la distinción, ya señalada anteriormente, que el autor introduce entre la “Ideología en general”, en tanto realidad trans-histórica constitutiva de toda formación social, y *las* “ideologías particulares”, concretas, que tienen lugar en el marco de una coyuntura histórica determinada y que se materializan en los aparatos ideológicos de Estado. Tener en cuenta esta distinción nos permite situar la cuestión de la constitución ideológica del sujeto del lado de la Ideología en general y plantear el problema de la reproducción/transformación social en el terreno de las ideologías particulares. La interpelación ideológica de los individuos como sujetos es una nota esencial del funcionamiento de la Ideología en general; “sujeto” es la categoría constitutiva del concepto de Ideología en tanto tal. Esto es, no hay sujeto sino por acción de la ideología. La relación entre Ideología y sujeto, entonces, es tal que no admite una brecha: no es allí, en un espacio abierto entre una y el otro, donde debemos buscar la posibilidad de una alternativa a la reproducción. La pregunta por la transformación, entonces, debe ser situada en el nivel de las ideologías particulares, en aparatos ideológicos concretos, esto es, en el nivel histórico de la ideología, allí donde, justamente tiene lugar la lucha de clases.<sup>109</sup>

En el mismo *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* encontramos la siguiente afirmación:

[...] los Aparatos Ideológicos de Estado pueden no sólo ser *objeto* sino también *lugar* de la lucha de clases, y a menudo de formas encarnizadas de lucha de clases. la clase (o la alianza de clases) en el poder no puede imponer su ley en los aparatos ideológicos de Estado tan

---

<sup>109</sup> La lectura de Balibar también sitúa en este mismo punto la posibilidad de la lucha de las clases dominadas y de la transformación de las condiciones de su dominación: “La cuestión se plantea como un contraste entre dos aspectos de la ideología: el aspecto neutro, simétrico de la ideología en general (todo hombre –nos dice Althusser– es un ‘animal ideológico’, todo individuo es igualmente ‘interpelado como sujeto’ por la ideología), y el aspecto tendencioso, asimétrico (existen ‘ideologías de clase’, mejor aún, existe un ‘carácter de clase’ de las ideologías; en otros términos, el imaginario se encuentra materialmente determinado por antagonismos de clase” (Balibar, 2004: 91).

fácilmente como en el aparato (represivo) de Estado, no sólo porque las antiguas clases dominantes pueden conservar en ellos posiciones fuertes durante mucho tiempo, sino además porque la resistencia de las clases explotadas puede encontrar el medio y la ocasión de expresarse en ellos, ya sea utilizando las contradicciones existentes, ya sea conquistando allí posiciones de combate mediante la lucha [...] (IAIE: 32-33)

La lucha de clases atraviesa el seno mismo de la existencia histórica y material de la ideología que son los Aparatos Ideológicos de Estado. Allí las clases dominadas pueden encontrar el lugar para la resistencia, para la disputa, para la conquista de posiciones, es decir, para el cambio y la transformación. En el mismo sentido, escribe en la postdata incluida en el texto publicado en el '70:

Por esta razón los AIE no son la realización de la ideología en general, ni tampoco la realización sin conflictos de la ideología de la clase dominante. La ideología de la clase dominante no se convierte en dominante por gracia divina, ni en virtud de la simple toma del poder de Estado. Esta ideología es realizada, se realiza y se convierte en dominante con la puesta en marcha de los AIE. Ahora bien, esta puesta en marcha no se hace sola, por el contrario, es objeto de una ininterrumpida y muy dura lucha de clases: primero contra las antiguas clases dominantes y sus posiciones en los viejos y nuevos AIE, después contra la clase explotada (IAIE: 82-83)

En este sentido, las condiciones de posibilidad de la transformación social deben ser buscadas no en una distancia abierta que se abra entre ideología y sujeto, sino en la que atraviesa y constituye a la misma dimensión ideológica de lo social.

En este punto debemos remitirnos a Pêcheux, en la medida en que desde un primer momento advirtió sobre la posibilidad de pensar la ideología, en clave althusseriana, en un sentido transformador y no sólo reproductivo, apoyándose en el atravesamiento constitutivo de la lucha de clases. A este respecto son fundamentales dos textos suyos: “El mecanismo del reconocimiento ideológico” y “¡Osar pensar y osar rebelarse! Ideología, marxismo y lucha de clases”, escritos ambos a finales de los años '70. En ambos textos, se refiere a la dimensión ideológica de lo social en términos de “las condiciones ideológicas de *reproducción/transformación* de las relaciones de producción”. En “El mecanismo del reconocimiento ideológico” explica: “Al escribir ‘reproducción/transformación’, pretendo designar el carácter nodalmente contradictorio de cualquier modo de producción basado en una división de clases, esto es, cuyo ‘principio’ sea la lucha de clases” (Pêcheux, 2003: 157). Y más adelante continúa:

[...] los AIE no son meros instrumentos de la clase dominante, máquinas ideológicas que simplemente reproducen las relaciones de producción existentes [...] los AIE constituyen, en forma simultánea y contradictoria, el lugar y las condiciones ideológicas de la transformación de las relaciones de producción (es decir, de la revolución en el sentido

marxista-leninista). *De ahí la expresión “reproducción/transformación”*. (Pêcheux, 2003: 158-159)

En “¡Osar pensar y osar rebelarse!”, por su parte, también utiliza esta expresión y la define exactamente en los mismos términos. Pero además desarrolla una idea central que constituye un aporte fundamental para lo que aquí estamos sosteniendo. De acuerdo con Pêcheux, la ideología, en el sentido althusseriano, no admite ser entendida al modo de un *Zeitgeist*, esto es, como la mentalidad de una época que se difundiría masiva y homogéneamente por la sociedad toda. “Los Aparatos Ideológicos de Estado no son la realización de la Ideología en general” (Pêcheux, 2015: 3-4) pues la Ideología general no existe como tal en la historia. La “ideología en general” designa la estructura y el funcionamiento transhistórico de la ideología, necesariamente implicados en la producción ideológica del sujeto, pero lo que encontramos en la historia son aparatos ideológicos que están atravesados y constituidos por la lucha de clases.<sup>110</sup> Ahora bien, la idea de una lucha de clases que atraviesa y constituye la dimensión ideológica de lo social no debe entenderse como si fuera posible

[...] atribuir a *cada clase su ideología*, como si cada una viviera “antes de la lucha de clases” en su propio campo, [...] lo que llevaría a concebir la lucha ideológica de clases como encuentro de dos mundos distintos preexistentes -este encuentro estaría seguido de la victoria de la clase “más fuerte”, que impondría entonces su ideología a la otra. Esto sería finalmente multiplicar por dos la concepción de la Ideología como *Zeitgeist*. (Pêcheux, 2014: 4)

De lo que se trata es de pensar en la ideología “la contradicción de dos mundos en uno sólo”: “lo propio de la lucha ideológica de las clases es que se desenvuelve en *un mundo que no acaba nunca del todo de dividirse en dos*” (Pêcheux, 2014: 8). La lucha de clases es la partición de la ideología que la constituye, paradójicamente, como una. Se trata del movimiento inverso al movimiento hegeliano: no la reducción de la multiplicidad de la unidad, sino la remisión de la unidad a una multiplicidad constitutiva. En esa partición, en esa división fundamental, encontramos la sustracción de la ideología de la función reproductiva y la habilitación de su potencia transformadora.

Balibar, por su parte, también advierte la perturbación que la introducción de la lucha de clases produce en el hilo althusseriano que vincula ideología y reproducción:

---

<sup>110</sup> No habría que ver aquí diferencia entre una dimensión trascendental y otra histórica, sino en todo caso la diferencia entre una definición formal-general, y otra dimensión fáctica-concreta-histórica.



[...] Estos [los AIE], a su vez, son definidos 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 (especialmente, el asalariado) sería simplemente imposible. A partir de entonces, la primacía del “punto de vista de la reproducción” adquiere un significado exactamente inverso del que se había partido: 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)

La lucha de clases ideológica es el principio en virtud del cual toda estabilidad de un determinado ordenamiento social se sostiene sobre una correlación de fuerzas que puede ser, en cualquier momento, revertida. En otros términos: a propósito de la ideología en particular, pero, extensivamente, del todo social en general, la necesidad se funda sobre la contingencia, que no hay estructuración de la ideología, y de las relaciones sociales en general, que no esté sometida a la contingencia, y así, a la posibilidad de cambio. En el mismo sentido, de Ípola señala que “la inserción del concepto de lucha de clases produce turbulencias y contradicciones en el dispositivo teórico de Althusser” (de Ípola, 2007: 157), y que, a partir de ello Althusser reorganiza su dispositivo según los siguientes movimientos:

[...] i) *retiene* la tesis de que la ideología es ‘eterna’, pero aclara: es eterna *en lo que hace a su función*; por el contrario, sus *contenidos* cambian históricamente, ii) *retiene* las tesis relativas al mecanismo de interpleación-constitución de los individuos en sujetos y al ‘efecto de sujeción’ que induce en los individuos, pero deja entender con claridad que dicho mecanismo puede contribuir a reforzar el *status quo* y la dominación *tanto como abrir camino a la emancipación de los explotados*; iii) excluye de la teoría general la tesis según la cual toda ideología contribuye a la reproducción de las relaciones de producción existentes [...] (de Ípola, 2007: 164).

Si la ideología está atravesada por la lucha de clases, podemos, entonces, desatar el nudo que parece atarla inextricablemente a la reproducción social. Ahora bien, si la lucha de clases abre un surco en la ideología, y si esto de alguna manera implica, siguiendo los términos de de Ípola, que sus “contenidos” están sujetos a la variación histórica, pero que su “función”, esto es, la producción ideológica de sujetos, se mantiene a lo largo de la historia (y en este sentido la Ideología es eterna), entonces debemos entender que la lucha de clases como elemento que subvierte a la ideología misma, precisamente lo hace al intervenir en la función que define a la ideología, esa eficacia en la que la ideología existe: la interpelación de los individuos en sujetos. En este sentido, ya no podemos concebir la producción ideológica del sujeto en términos lineales, como si ésta no fuera otra cosa más que el medio a través del cual la estructura

de las relaciones sociales se reproduce a sí misma incesantemente. Concebir a la ideología como el lugar atravesado y constituido por una determinada relación de fuerzas nos habilita para pensar en un concepto de sujeto que, en tanto efecto de la ideología, también estará afectado por esta relación de fuerzas. En este sentido, debemos entender que la producción ideológica de sujetos es, en todo caso, multívoca, que la interpelación procede en diferentes direcciones, que lo hace a través de diferentes discursos, que ello obedece al estado de la correlación de fuerzas en un momento dado de la lucha ideológica de clases. En este sentido, el sujeto no está unívocamente determinado sino que constituye el objeto de múltiples interpelaciones, un “campo de batalla” donde intervienen diversas fuerzas en disputa, podríamos decir.<sup>111</sup>

En definitiva, que el sujeto sea definido en términos de efecto no implica así ningún bloqueo de la posibilidad de una política de transformación social: ella no depende de un sujeto que se defina a partir de una ruptura con el orden social dado, con la ideología, como si ésta consistieran en totalidad ordenada y armónica, de un sujeto que se constituya como el punto en el que la estructura no cierra, sino de la presencia desgarradora de la lucha de clases en el seno de la misma ideología y la estructura social. Esta lucha de clases se pone en juego en sujetos que no son el mero vehículo de una ideología que pasa a través de ellos, sino que cristalizan de un modo singular una relación de fuerzas ideológicas, que se componen en una trama compleja de interpelaciones. La constitución ideológica del sujeto, así, no conduce necesariamente a la reproducción social. Sólo una lectura que suprime la primacía de la lucha de clases como principio constitutivo de todo orden social, y que entonces fija a la ideología como una totalidad social armónica y homogénea, puede considerar necesario introducir un sujeto que se defina en términos de ruptura y no de efecto. La posibilidad de la transformación social no se juega, así, en la tensión entre ideología y sujeto, sino en la tensión de la lucha de clases que atraviesa la ideología misma.

---

<sup>111</sup> En este sentido Romé dice que, en Althusser, “las identidades se encuentran sometidas a la primacía de la lucha. La existencia que es en última instancia lucha y su identidad que es, en el fondo, división.” (Romé, 2015a: 15)

## El sujeto como objeto de múltiples interpelaciones

### *Sobreinterpelación y desinterpelación*

En consonancia con nuestra lectura, Stefano Pippa acuña en su tesis doctoral la categoría de “sobreinterpelación” para dar cuenta de esta múltiple determinación ideológica del sujeto.

A través de este término intento destacar que, en el mismo análisis desplegado por Althusser, el principio subyacente es que los individuos no son nunca interpelados como sujeto, sino siempre como sujetos –esto es, que los individuos son siempre constituidos como sujetos no por una interpelación, sino por interpelaciones múltiples y a veces contradictorias. El esquema de la interpelación se mantiene, por supuesto, igual; pero una de las consecuencias de la idea de una pluralidad abierta de los Aparatos Ideológicos de Estado, o de la producción de diferentes ideologías en el interior de los mismos, es que el individuo está capturado en una red de “significantes centrales”, en una red de diferentes discursos ideológicos en la cual tiene lugar el reconocimiento imaginario” (Pippa, 2015: 143).<sup>112</sup>

Sobre el final de *SR*, en la parte sobre la ideología, antes de pasar al ejemplo de la ideología cristiana, Althusser efectivamente afirma: “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 le toca densenredarse” (SR: 232). La sobreinterpelación es así el efecto de la lucha de clases sobre el ámbito de la interpelación ideológica: toda interpelación es siempre-ya sobreinterpelación en la medida en que la lucha de clases es constitutiva del campo ideológico de lo social. Podríamos aventurar la siguiente fórmula: así como la sobredeterminación permitiría dar cuenta de la constitución ideológica de lo social *al mismo tiempo* que de la determinación en última instancia por la economía, la categoría de *sobreinterpelación* permitiría afirmar al mismo tiempo la constitución ideológica del sujeto y la posibilidad de la transformación social.

El problema se plantea aquí, sin embargo, a propósito de la expresión final de Althusser: “A él [el sujeto] le toca desenredarse”<sup>113</sup> (SR: 232). El sujeto, atrapado en una trama de interpelaciones múltiples y contradictorias, debe desenredarse. La pregunta es: ¿desde dónde? Si el sujeto no es sino efecto de la (sobre)interpelación ideológica, si su ser mismo se constituye en esa red ideológica heterogénea, ¿desde qué

---

<sup>112</sup> La traducción de esta cita y del resto de las citas de este texto es nuestra.

<sup>113</sup> En francés: “À lui de se débrouiller” (SR: 229). [Esta paginación corresponde a la publicación en su idioma original].

lugar exterior a esa red puede manejarla de alguna manera? El mismo Pippa plantea algunas coordenadas para responder a esta pregunta:

Pero, ¿a qué se refiere este 'à lui'? En cierto modo, puede ser tentador interpretarlo como si apuntara a un 'residuo' del proceso de interpelación, acercando a Althusser a teorías como la de Dolar o la de Žižek. Sin embargo, la idea misma de residuo corre el riesgo de objetivar el lui, mientras que Althusser parece referirse aquí a una capacidad, y no a una 'cosa'. El propio término utilizado por Althusser es interesante [...] '*se debrouiller*' es un verbo en modo infinito, y como tal subraya el proceso continuo de 'desatar' los nudos de la red de interpelaciones. Es, significativamente, un verbo reflexivo que alude a una actividad sobre uno mismo, y dicha actividad se traduce en un prefijo latino (*de*), que indica un 'alejamiento'. La idea fundamental que subyace es, por tanto, muy parecida a la de un 'vaciado', o al menos de un alejamiento que el individuo puede tomar de sus propias interpelaciones [...] (Pippa, 2015: 149).

Si, como plantea Pippa, no tenemos la opción de interpretar ese lugar del sujeto desde el cual "le toca" desenredarse, desatarse, desengancharse, en términos de lo Real lacaniano, y si no hay un afuera de la red de discursos que sobreinterpelan al sujeto, entonces la posibilidad de acción del sujeto sobre su propia red de interpelaciones debe realizarse desde dentro de ese mismo entramado ideológico en el que se constituye como lo que es. Recordemos el modo en que Althusser formula el problema que aquí estamos trabajando: ¿cómo se puede actuar sobre un círculo cuando se está tomado dentro de él?

Esta posibilidad del sujeto de intervenir sobre aquello mismo que lo interpela, también se pone en juego, para Pippa, en el ensayo sobre Bertolazzi y Brecht. La estructura de la obra que se analiza en ese texto, tal como la hemos descrito siguiendo a Althusser en la primera parte de esta tesis, pone en escena una no-relación entre dos dimensiones heterogéneas: las formas de la conciencia de un lado, las condiciones materiales de vida del otro. Esto es: por una parte, el mundo vivido bajo las formas de la conciencia interpelada, la dimensión ideológico-subjetiva, y por la otra, lo real de las condiciones objetivas de existencia. Ahora bien, lo que la obra pone en escena es el encuentro conflictivo, el choque entre una dimensión y la otra, tanto en la ruptura, interna a la obra, de la protagonista, Nina, con aquellas formas de la conciencia ideológica bajo las cuales vive su propia vida, representada en la figura de su padre, como en la ruptura, el efecto de extrañeza, que la obra produce en el espectador. Siguiendo a Pippa, lo que aquí tiene lugar es una suerte de "irrupción contingente de lo real en el campo de la conciencia" (Pippa, 2015: 129), a partir de lo cual se produce una suerte de "ruptura de parte del sujeto interpelado, con la ideología que lo interpela" (2015: 129) que puede ser conceptualizada bajo el término de "desinterpelación" (Pippa,

2015: 128). Se trata de pensar en esa categoría “el momento en el cual el sujeto interpelado rompe con su propia sujeción como el momento de un ‘vaciamiento’, de una ‘distancia tomada’” (Pippa, 2015: 129).<sup>114</sup>

El problema, sin embargo, de plantear la cuestión de la ruptura con la ideología en términos de una desinterpelación producida por una irrupción de lo real es que tal planteamiento puede conducir a pensar en una especie de encuentro, de contacto directo, sin mediación ideológica, del sujeto con las condiciones reales de existencia. Como si dijéramos que la ruptura del sujeto con su propia sujeción consiste en una suerte de experiencia del afuera real (del afuera negado y obliterado por la ideología en el mismo momento en que ella se presenta como el mundo mismo). Justamente así parece entenderlo Pippa, cuando plantea que esta transformación del sujeto es “activada por un encuentro con lo real, externo a la ideología, que puede sólo aparecer como una ‘ruptura repentina’, y esta ruptura la que es, para Althusser, la posibilidad de un (nuevo) comienzo” (2015: 133). Sin embargo, para Althusser, como vimos, no hay sujeto sino en virtud de la ideología, esto es, toda “experiencia”, toda relación subjetiva con lo que excede al sujeto, lejos de ser un origen, fundamento o punto de partida, es siempre ya el efecto de una mediación ideológica que se invisibiliza como tal. De hecho, el mismo Pippa, inmediatamente después, describe esta experiencia de la desinterpelación como una ruptura (*rupture*) que, a diferencia del corte (*coupure*) epistemológico, es “una ruptura dentro del campo de la experiencia, dentro del campo de la ideología, con un particular, determinado, ‘esquema ideológico’, o, de hecho, con una determinada interpelación” (Pippa, 2015: 134).

Pippa piensa tanto la ruptura de Nina como el extrañamiento que sufre el espectador de la obra con respecto a su propia conciencia ideológica en términos de un encuentro con ese real invisible “que se mantiene afuera del círculo de la ideología como algo que no puede ser recuperado por la ideología misma, como algo que está irremediablemente afuera, un residuo” (Pippa, 2015: 135). Se trata sin embargo, al mismo tiempo, de una percepción subjetiva de ese real, que, lejos de permanecer extraño a la ideología, produce un “descentramiento”, una “transformación de la conciencia” del sujeto. Está claro que la ruptura no proviene de una toma de conciencia,

---

<sup>114</sup> Aquí Pippa piensa la desinterpelación en los términos en los que Althusser conceptualiza, a partir del *Curso de filosofía para científicos y Lenin y la filosofía*, la intervención de la práctica filosófica. El trazado de líneas de demarcación en el que la filosofía consiste “no es nada, ni siquiera una línea, ni siquiera un trazo, sino el simple hecho de demarcarse, por lo tanto *el vacío de una distancia tomada* (LP: 69-70).

sino, en todo caso, a la inversa. Si la cuestión es saber si la transformación del sujeto debe ser comprendida en términos de una experiencia a-ideológica del afuera o si se trata de un cambio en el seno mismo del campo ideológico-subjetivo, Pippa parece afirmar las dos cosas: la segunda como consecuencia de la primera. La pregunta que aquí nos planteamos es si efectivamente Althusser piensa ese primer momento de la ruptura como un encuentro traumático con lo real. Tanto la ruptura de Nina como la que se produce en la subjetividad del espectador de la obra pueden ser pensadas, no a partir de una confrontación directa con sus condiciones reales de existencia, sino como producidas por otra interpelación: la desinterpelación es al mismo tiempo el efecto de una (otra) interpelación. En el caso de la ruptura que involucra al espectador se pone en evidencia: si este resulta transformado es porque se confronta no con lo real mismo, sino con la escenificación teatral de una ruptura, que lo interpela. En este sentido, si sacamos las consecuencias de la categoría de sobreinterpelación, podemos pensar que la desinterpelación no es tanto el efecto de una cierta afectación de lo real como una ruptura propiciada por la relación del sujeto con otro discurso ideológico que lo interpela.

### *¿Interpelación ideológica o interpelación política?*

Ahora bien, es preciso que en este punto nos preguntemos por la lectura althusseriana de Maquiavelo, en la medida en que allí se pone en juego de un modo que ha pasado un tanto desapercibido por los comentaristas de Althusser, la cuestión de la interpelación. Si nuestro interés está puesto en dar cuenta de la relación entre ideología y sujeto en función de la posibilidad de la transformación social, la figura de Maquiavelo, tal como es convocada por Althusser, resulta insoslayable, en tanto y en cuanto no es sino (junto con Lenin) el nombre de un pensamiento de la especificidad de lo político. Nuestro abordaje de la lectura althusseriana de Maquiavelo se circunscribirá, sin embargo, a la pregunta por la relación entre ella y la teoría althusseriana de la ideología, o en otros términos, a la pregunta por el modo en que la elaboración teórica de Althusser a partir de Maquiavelo afecta a la concepción althusseriana del sujeto como efecto de la interpelación ideológica: qué le hace Maquiavelo, el Maquiavelo de Althusser, al modo en que la relación entre ideología y sujeto se plantea en el marco de *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. Esta inquietud, por otra parte, no es del todo caprichosa. Es en todo caso de una arbitrariedad que se apoya en una circunstancia

biográfica: el interés de Althusser por Maquiavelo está presente desde un comienzo, pero se acentúa inmediatamente después de la publicación de *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, a partir del '71, cuando Althusser comienza a escribir el libro que luego se publicaría póstumamente bajo el título *Maquiavelo y nosotros*; como si encontrara en la figura de Maquiavelo la posibilidad de pensar algunos problemas y preguntas que pudieran habersele planteado en torno a la relación entre ideología y sujeto.

Pero veamos. La lectura althusseriana de Maquiavelo tiene como eje central el tema de la relación entre la nada y el comienzo. Hay algo que comienza, definitivamente, con Maquiavelo, algo que es radicalmente nuevo tanto en relación con la teoría política que lo antecede, como en relación con la que lo sucede. En este sentido, para Althusser, Maquiavelo representa lo propio de todo comienzo, y es por eso que está sólo. Aún si el campo de batalla teórico está siempre saturado, y tomar posición implica entrar en relaciones estratégicas de alianza y confrontación contra otras posiciones, Maquiavelo está sólo en el medio de la historia. Ahora bien, Maquiavelo no sólo es el paradigma del comienzo, sino que también, en la lectura de Althusser, es el nombre de una cierta teoría del comienzo a partir de la nada, es decir de todo comienzo radical. Una década antes de comenzar a escribir *Maquiavelo y nosotros*, en 1962, Althusser le dedica a Maquiavelo un seminario en la *École Normale Supérieure*. Aun si el seminario ofrece un trabajo parcial y poco sistemático, allí Althusser sienta las bases y establece las líneas centrales de la lectura que luego profundizará: en Maquiavelo nos encontramos con un pensamiento que piensa la política en su dimensión de práctica de transformación en ausencia de las condiciones objetivas que la garanticen, en ausencia de las premisas históricas de las que pueda seguirse. La nada, o el vacío, es ya en esta primera lectura, el nombre de la contingencia de la historia en el medio de la cual se inscribe la política en determinadas circunstancias.<sup>115</sup> O incluso: Maquiavelo es el nombre de la política entendida como aquello que sólo encuentra las condiciones de posibilidad de su despliegue más allá de los límites de la necesidad histórica. La política como práctica de transformación empieza cuando termina (la filosofía de) la historia.

Si esto ya se expresa desde un principio en la lectura althusseriana de Maquiavelo, en *Maquiavelo y nosotros*<sup>116</sup> Althusser introduce la siguiente novedad. La singularidad

---

<sup>115</sup> Ver *Politique et histoire de Machiavel à Marx* (PH: 207).

<sup>116</sup> *Maquiavelo y nosotros* es un libro publicado póstumamente en 1994. Se trata de un texto que Althusser habría escrito en 1971-72, y sobre el que habría hecho algunas modificaciones en 1975-76.

de Maquiavelo no reside sólo en un pensamiento de la contingencia y, en este sentido, del comienzo a partir de la nada, sino en el modo en que este objeto afecta, en su propio dispositivo teórico, la relación entre teoría y política. Podríamos decir: lo novedoso en Maquiavelo es el modo en el cual la política, entendida como pliegue contingente de la historia, no sólo constituye un objeto exterior a la teoría que produce su conocimiento, sino que es representada al interior mismo del dispositivo teórico, al mismo tiempo que la teoría, por su parte, se constituye como fuerza política que interviene fuera de sí misma, en el campo propio de la práctica política. Esto significa que la teoría de la política en Maquiavelo no se plantea en términos de un discurso teórico en relación con un objeto, sino que su *objeto* coincide con un problema político y un *objetivo* político determinado: lograr la unidad de Italia por medio de una monarquía absoluta encarnada en la figura del Príncipe Nuevo. Maquiavelo no sólo piensa la política en una coyuntura determinada sino que piensa *bajo* la coyuntura, esto es, asume su propia intervención teórica como una intervención política, como una fuerza que detenta una cierta efectividad política en la coyuntura en la que interviene. No sólo cambia el lugar que el objeto ocupa en relación con la teoría, sino que también cambia la relación misma: se trata de una relación ella misma *política* (en el sentido de la práctica política), antes que una relación teórica con el problema político que se plantea:

Lo que en efecto nos propone Maquiavelo es, a través del examen teórico de un problema político, otra cosa diferente que el examen de un problema teórico. Quiero decir con esto que su relación con el problema político en cuestión no es una relación teórica, sino una relación política. Por relación política entiendo no una relación de teoría política, sino de *práctica* política. (MN: 55)

De este modo, la intervención teórica de Maquiavelo, a diferencia de la de los filósofos del derecho natural que lo proseguirán, que piensan a partir del hecho consumado (de la monarquía absoluta), representa, para Althusser, un pensamiento del “hecho a consumir”: todo el dispositivo teórico está orientado a la producción de un efecto político determinado, en el marco de una coyuntura que no presenta, entre sus elementos, las condiciones objetivas que lo propicien por la sola gracia del movimiento de la historia. En otros términos: si pensar el comienzo, implica pensar más allá de los límites de la necesidad histórica, su apertura a la contingencia, y la política aparece así como aquello que insiste sobre el vacío de la historia, entonces el pensamiento de Maquiavelo es constitutivamente político en tanto interviene en favor de un hecho a consumir en ausencia de sus condiciones, esto es, en favor de un comienzo. No hay un comienzo dado en el mundo sobre el que Maquiavelo reflexiona; el comienzo todavía



no es, y en este sentido, sin ánimos de contradecir el célebre realismo maquiaveliano, Maquiavelo parece pensar lo que no hay, lo que no es. La atención a la “verità effettuale della cosa” no consiste sólo en la producción de conocimiento del objeto-política más allá de sus representaciones imaginarias, es decir, al margen, de la ideología moral y religiosa que pueda interferir, sino en el gesto de pensar en una ausencia, de pensar, sobre la base de lo que hay, en aquello que no hay, para hacerlo aparecer.<sup>117</sup> En síntesis, comienzo y hecho a consumir se anudan en la trama teórica que Althusser lee en Maquiavelo:

De ello resulta, entonces, que el objeto de Maquiavelo, la monarquía absoluta, existía en el modo del objetivo político. Maquiavelo tenía que pensar el hecho a consumir, debía pensar en el hecho a cumplir, en el elemento del hecho a cumplir, en la cuestión del hecho a cumplir. Y, por otra parte, -y en el fondo es lo mismo-, Maquiavelo debía pensar el comienzo como tal, debía pensar en el comienzo, en el elemento del comienzo, en elemento de la cuestión del comienzo, etc. He ahí los dos temas decisivos: el hecho a cumplir y el comienzo. (CR: 39)

Ahora bien, esta “vacilación” que la política produce en la teoría tiene su implicancia sobre la cuestión del sujeto. Si el discurso científico se constituye, por oposición al discurso ideológico (que involucra constitutivamente al efecto de sujeto y se constituye como una interpelación), como un discurso sin sujeto, esto es, “sin destinatario” –en tanto supone la producción de un efecto de conocimiento objetivo que se delimita de las representaciones ideológicas en torno a un objeto determinado–, entonces el trastorno que sufre en Maquiavelo la teoría en relación con la política, el discurso teórico en relación con su objeto, debe afectar también a la posición de sujeto que supone:

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, ya sea el Príncipe Nuevo de Maquiavelo o el Príncipe Moderno de Gramsci. Para dejar aquí a un lado el término ambiguo de *sujeto*, que podría sustituirse por el término de agente, digamos que el espacio presente de un análisis de coyuntura política, en su propia contextura, hecho de fuerzas opuestas y entremezcladas, sólo tiene sentido si procura o contiene algún sitio, algún lugar *vacío*, vacío para insertar en él la acción del individuo, o del grupo de seres humanos que vendrán a posicionarse o apoyarse en él, para reunir las fuerzas capaces, para constituir las fuerzas capaces de cumplir la tarea política asignada por la historia; *vacío* para el futuro. (MN: 57-58)

---

<sup>117</sup> “En concreto, *apuntar muy alto* es, para Maquiavelo, tomar los más grandes ejemplos de la historia: Moisés, Ciro, Rómulo, Teseo, etc. Pero *apuntar muy alto* tiene otro sentido más, que Maquiavelo no dice, pero que practica: *apuntar muy alto* = *apuntar más allá de lo que existe*, para alcanzar un objetivo *que no existe* pero que debe existir, *apuntar por encima de todos los Principados existentes, más allá de sus límites*” (MN: 103-4)

Es preciso reparar en dos puntos de la cita anterior. Por un lado, en que, como ya se ha dicho, el discurso de Maquiavelo se demarca del discurso científico en la medida en que implica a un “sujeto”. Pero por el otro, que aún si Althusser muestra ciertos reparos en el recurso a ese término, efectivamente lo utiliza. La duda obedece, evidentemente, al hecho de que no es claro en qué sentido este “individuo” o “grupo de individuos” que ocuparía el lugar del Príncipe puede ser pensado a partir de los términos en los que el sujeto ha sido conceptualizado en el marco de *IAIE*. Ahora bien, si lo utiliza es porque en alguna medida es posible hacerlo ¿En qué sentido el Príncipe puede, por una parte, ser pensado a partir del concepto de sujeto producido por el mismo Althusser, y en qué sentido, en cambio, por otra parte, se sustrae a esa definición teórica?

Para responder a esta pregunta, hay que decir, antes que nada, que en *Maquiavelo y nosotros* la cuestión de la contingencia del comienzo aparece pensada, en determinado momento, a partir la contingencia del encuentro entre la *fortuna* y la *virtú*. Al momento de definir las, Althusser afirma que mientras la primera corresponde a “las condiciones objetivas de una coyuntura *X* de una región indefinida”, esto es, lo dado, la *materia* sobre la que se debe intervenir para producir un efecto político determinado, la segunda, por su parte, corresponde a “las condiciones *subjetivas* de un individuo *Y* también indefinido” (MN: 104), con las que se deberá contar para constituir la fuerza política capaz de movilizar los elementos de la coyuntura en función de producir un efecto político determinado. Podemos decir, en este sentido, que la *virtú* indicaría el lugar del sujeto como uno de los términos del encuentro que debe producirse para que tenga lugar un comienzo. Ahora bien, no hay Príncipe sin Principado: “Ambos deben comenzar conjuntamente, y este comienzo es lo que Maquiavelo llama una ‘aventura’. ‘Esta aventura de pasar de hombre privado a Príncipe’” (MN: 104). De este modo se entiende que no hay sujeto sino en relación constitutiva con la práctica política: no hay un sujeto que anteceda el hecho político a consumar, sino que éste se constituye en la consumación de tal hecho, la cual lejos de depender de la voluntad de un individuo, está sometida a la contingencia de un buen encuentro entre coyuntura y habilidad política. En otros términos: pensar la subjetivación a partir de la figura de la aventura implica entenderla como efecto del encuentro contingente de ciertas disposiciones subjetivas con condiciones objetivas que las exceden.

Ahora bien, teniendo esto en cuenta, ¿es posible pensar el Príncipe a partir del concepto de sujeto? En su artículo “Void for a Subject: Althusser’s Machiavelli and the concept of Political Interpellation”, Pippa remite este problema a la cuestión del carácter anfíbio del discurso teórico de Maquiavelo:

En última instancia, la dificultad conceptual con respecto al estatuto del sujeto es la misma que la del problema del estatuto de este discurso, que parece permanecer, por decirlo así, entre la teoría (sin un sujeto, por definición althusseriana) y la ideología (que existe sólo a través de la categoría de sujeto). Como la teoría, el discurso no tiene sujeto, pero como el discurso ideológico, está organizado de modo tal que implica al sujeto. (Pippa, 2019: 372-373)<sup>118</sup>

Si el término que Althusser convoca es el de “sujeto” es porque *El Príncipe* se constituye, por su relación con la política, como un texto en parte ideológico, y en este sentido comporta esencialmente una dimensión de interpelación. Siguiendo a Gramsci, Althusser afirma que debe ser leído como un manifiesto, en tanto “llamada apasionada a la solución política que anuncia [que] se involucra abiertamente en la batalla ideológica a favor del partido que apoya” (MN: 60). El texto de Maquiavelo “es sorprendente porque, tanto como un texto puede hacerlo, nos cuestiona y nos sitúa práctica y políticamente. *Nos interpela a partir de un lugar que nos llama a ocupar como ‘sujetos’ (agentes) posibles de una práctica política posible*”<sup>119</sup> (MN: 67).

Ahora bien, es imprescindible no soslayar el hecho de que tal interpelación se produce, como se planteaba en un pasaje citado anteriormente, desde un lugar “vacío”. Este es el punto dónde se sitúa el problema central en torno al cual gira este apartado. Si el texto de Maquiavelo guarda una relación constitutiva con una posición de sujeto, lo hace a través de la inclusión, en el espacio teórico que el texto abre, de un vacío desde el cual se produce la interpelación:

[...] vacío para llenarlo, vacío para insertar en él la acción de un individuo o grupo de individuos, vacío para insertar en él la acción del individuo, o del grupo de seres humanos que vendrán a posicionarse o apoyarse en él, para reunir las fuerzas capaces, para constituir las fuerzas capaces de cumplir la tarea política asignada por la historia; vacío para el futuro. [...] Digo vacío para mejor señalar la vacilación de la teoría en este punto: porque es necesario que este lugar sea llenado. (MN: 57-58)

Pero al mismo tiempo, ese vacío debe permanecer abierto. En Maquiavelo, dice Althusser,

[...] la política se presenta en persona: *bajo la forma de una ausencia determinada* [...] aunque Maquiavelo define bien los dos términos [...] *deja completamente en blanco* el

---

<sup>118</sup> La traducción de esta cita y de las demás de este texto es nuestra.

<sup>119</sup> La cursiva es nuestra

nombre de los actores de este encuentro y no proporciona su *identidad*. El espacio geográfico en el que debe tener lugar el encuentro, y el individuo que debe encontrar en ese espacio la Fortuna, no tienen ningún nombre: son, por definición, *desconocidos* [...] Creo, en efecto, que puede sostenerse la tesis siguiente: este anonimato no es, de ningún modo, un efecto de la abstracción teórica; es, bien al contrario, una condición y un objetivo políticos inscritos en la teoría. (MN: 106).

De este modo es posible ver que la inscripción de un objetivo político en la misma trama teórica que articula el texto, lo cual es al mismo tiempo lo que le da el carácter de intervención en el terreno propio de la práctica política, afecta la relación del discurso de Maquiavelo con el sujeto y le da su carácter de interpelación ideológica. Y en este sentido, si el texto se inscribe en la coyuntura política haciendo del Príncipe el lugar vacío desde el cual se hace un llamado al sujeto de un hecho a consumar, la inscripción de la política en la teoría implica, por su parte, que este lugar permanezca vacío representando la distancia que separa a la práctica política de la práctica teórica, esto es, la contingencia a la que la práctica política está sujeta y que la práctica teórica no puede suturar:

Este pensamiento de la distancia estriba en el hecho de que Maquiavelo [...] piensa *políticamente* su problema, es decir, como una contradicción de la realidad que no puede ser resuelta por el pensamiento, sino por la realidad, es decir, por el surgimiento necesario pero imprevisible, inasignable en el tiempo, el lugar y la persona, de las *formas concretas del encuentro político* del que sólo se definen las condiciones generales. (MN: 109)

Es posible afirmar, a partir de lo que aquí se plantea, que al mismo tiempo que una relación singular entre teoría y política, hay en Maquiavelo, según Althusser, una dilucidación de la relación singular que el discurso ideológico resultante de esa articulación, en tanto interpelación, mantiene con el terreno de la práctica política y el sujeto que se interpela: hay, en el vacío, una distancia que no puede ser salvada, al mismo tiempo que el llamado a que ese vacío sea ocupado.

Por último, es necesario dar cuenta de la consideración que hace Althusser a propósito de la lectura de Gramsci según la cual *El Príncipe* se constituye como un manifiesto revolucionario utópico (Gramsci, 1981: 13-4). De acuerdo, con la reconstrucción de Althusser, para Gramsci, *El Príncipe* es un manifiesto utópico en dos sentidos: en primer lugar, porque Maquiavelo habría considerado que la situación objetiva era propicia para el logro de la unidad italiana, cuando en realidad no era así, pero, además, y esto es lo relevante a los fines que nos ocupan, porque, en función de los intereses del pueblo, asigna a un tercero la tarea política en cuestión (MN: 64). A diferencia del *Manifiesto Comunista*, en el que la posición política tomada por Marx a

favor del proletariado coincide con el sujeto de la historia que convoca, en Maquiavelo hay un desfasaje que sería el síntoma de un cierto idealismo utópico. Ahora bien, para Althusser, en cambio, este desajuste constituye una dimensión productiva del texto en tanto manifiesto. En la no-coincidencia entre el punto de vista de clase adoptado por Maquiavelo (“para conocer la naturaleza de los Príncipes hay que ser del pueblo”) y el lugar de la práctica política, esto es, el del sujeto interpelado,<sup>120</sup> reside la complejidad de *El Príncipe*:

Si sólo se repara en el Príncipe, sin ver que ha sido pensado desde el punto de vista del pueblo, se cae en el maquiavelismo, en las fórmulas de la tiranía y de la perversidad. Pero, y es el efecto de la presencia del pueblo, se cae al mismo tiempo en la contradicción de la ficción de la ficción: el tratado de *El príncipe* se vuelve contra el Príncipe, y el destinatario desaparece con la destinación. Si sólo se repara en el pueblo, como en la interpretación llamada ‘democrática’, el Príncipe queda descubierto, pero se cae en la contradicción de denunciar a un Príncipe que al mismo tiempo se recurre para acometer la gran obra de la unidad italiana: es el efecto de la presencia del Príncipe. (MN: 67)

Como se ve, cualquier lectura que lo reduzca a uno de los dos términos termina por caer en contradicciones y aporías que la vuelven insostenible, y frente a esto, es preciso leer el texto sosteniéndolo en la tensión interna que lo constituye, y que, siguiendo a Althusser, obedece a la irrupción de la política en el espacio de la teoría. Pippa lo plantea con claridad y en términos que remiten esa tensión a la relación de la política con la historia:

Lo central aquí es el hecho de que Maquiavelo, a través del establecimiento de una distancia irreductible entre el príncipe y el pueblo, rechaza (en la lectura de Althusser) la idea de que el pueblo puede devenir el sujeto de la historia. Cuando Althusser escribe que para Maquiavelo el pueblo no es ‘todavía’ el sujeto de la historia, debemos leer ese ‘todavía’ no en un sentido temporal o defectivo, sino en un sentido lógico y, para Althusser, positivo. Para Althusser, la duplicidad del punto de vista de Maquiavelo es la marca de su rechazo a fusionar historia y política precisamente en el sentido en el que el *Manifiesto comunista* lo hace. (Pippa, 2019: 374)<sup>121</sup>

El *décalage* entre la posición política de enunciación y el sujeto interpelado, entonces, da cuenta así de la necesaria insubordinación de la contingencia de la política a la necesidad de la historia. En otros términos, da cuenta de la práctica política y del lugar del sujeto, como mediación y no como efecto inmediato de la historia, y en este sentido, de una cierta autonomía de la práctica política con respecto a las necesidades de la historia. Se trata, en definitiva, de la no transparencia de la sociedad en relación

---

<sup>120</sup> “Ahora bien, lo que resulta absolutamente extraordinario es que el lugar fijado por Maquiavelo para su texto, el lugar de su *punto de vista*, no es el Príncipe, quien no obstante queda determinado como el ‘sujeto’ de la práctica política decisiva’, sino el pueblo” (MN: 61)

<sup>121</sup> La traducción es nuestra

consigo misma que implica la existencia de la ideología como una dimensión constitutiva de lo social.

Ahora bien, la pregunta que se nos plantea en este punto es la siguiente: ¿entre el modo en que la cuestión de la interpelación se pone en juego en la lectura que Althusser hace de Maquiavelo y la teoría althusseriana de la ideología y del sujeto como efecto de la interpelación ideológica, hay divergencia y ruptura o, en cambio, resultan componibles y pensables conjuntamente?

Con respecto a esto, Pippa sostiene la tesis según la cual es posible extraer de la lectura althusseriana de Maquiavelo un concepto de interpelación diferente del concepto de interpelación ideológica que se plantea en “Tres notas sobre la teoría de los discursos” e *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. Este otro tipo de interpelación, a la que denomina interpelación “política”, explicaría la constitución del “sujeto político” y, contra lecturas como las de Badiou, daría cuenta de la posibilidad de que el sujeto no sea sólo efecto de la interpelación proveniente de los aparatos ideológicos de Estado.<sup>122</sup> Se trataría, en suma, de una interpelación “no-ideológica” (Pippa, 2019: 363-364).

Puede verse, sin embargo, la divergencia que esta posibilidad implica en relación con la lectura que venimos planteando en este capítulo: la sobreinterpelación, tal como la concibe Pippa, no conduce tanto a complejizar la dimensión ideológica de lo social, dando cuenta de su heterogeneidad, de su multiplicidad constitutiva, como a descubrir, dentro del conjunto de las interpelaciones en general, un sub-conjunto de interpelaciones que no proceden de formaciones ideológicas, y que, en cambio, se definen como interpelaciones “políticas”.

Frente a esta lectura, aquí nos proponemos mostrar, a partir de lo desarrollado anteriormente, que la interpelación que se pone en juego en *Maquiavelo y nosotros*, no supone una teoría de otro tipo de interpelación, sino que en todo caso nos proporciona una comprensión mucho más amplia de la interpelación ideológica tal como Althusser la conceptualiza en el marco de su teoría de la ideología.

Hay dos supuestos en la tesis planteada por Pippa. El primero, y más importante a nuestros fines, es que la interpelación ideológica, tal como está planteada en “Tres notas

---

<sup>122</sup> Como vimos, en su texto “Althusser: lo subjetivo sin sujeto”, Badiou plantea que, la política, en Althusser, es transformadora en la medida en que se sustraiga ideológico-estatal del sujeto: “No hay, pues, sujeto político, porque la política revolucionaria no puede ser una función del Estado.” (Badiou, 2009a: 39).

sobre la teoría de los discursos” e *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, no permite pensar más que la reproducción social. En la diferenciación que traza entre interpelación ideológica e interpelación política para pensar la constitución del sujeto, no ya ideológico, sino “político”, subyace una comprensión de la ideología y del sujeto como instancias estrictamente reproductivas que clausuran la posibilidad de la transformación. El segundo supuesto, como contraparte del primero, reside en una idea de “política” necesariamente transformadora (no podríamos pensar, así, en una política reproductiva de la dominación), y necesariamente transformadora en tanto y en cuanto se demarca definitivamente de la dimensión ideológica. En suma, se plantea una (no) relación de mutua exclusión entre ideología y política.

¿En qué sentido la interpelación que se pone en juego no sería una interpelación ideológica? De acuerdo con Pippa, mientras que,

Althusser construye la ideología como un tipo de discurso en el cual el significante central ‘está presente en persona’ y organiza el discurso alrededor de sí mismo como centro, [...] en el caso de *El Príncipe* de Maquiavelo, la situación es formalmente la misma: el discurso está organizado alrededor de un centro pero con la diferencia crucial de que el centro está vacío (Pippa, 2019: 372)

Para Pippa, esta diferencia se hace palpable en el hecho de que mientras que en la teorización de *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* todo individuo es ya-siempre sujeto, ya-siempre interpelado, en el caso del lugar vacío de la interpelación maquiaveliana, no hay nadie, todavía, que se reconozca como Príncipe. El llamado de Maquiavelo tiene sentido en la medida en que es necesario que haya alguien que ocupe ese lugar, es decir, en la medida en que no hay nadie, aún, que esté ocupando ese lugar (Pippa, 2019: 372). Si el discurso ideológico se organiza siempre en torno al sujeto como centro, y en cambio, en Maquiavelo ese lugar se encuentra vacío, entonces debemos pensar que su discurso pone en juego una interpelación de otro tipo. Sobre la base de esta consideración, Pippa sostiene que, frente a la interpelación ideológica, es posible extraer de *Maquiavelo y nosotros* una teoría de otro tipo de interpelación, la interpelación política, y que, frente al concepto de sujeto como efecto de la interpelación ideológica, esto nos permite pensar la constitución de un sujeto político, léase, constituido en alguna medida como efecto de cierta interpelación, pero sustraído de la determinación ideológica.

Ahora bien, cabe plantear las siguientes preguntas. Con respecto a la afirmación de que el significante central en Maquiavelo está vacío mientras que en el caso de la

interpelación ideológica no, ¿no hay acaso un nombre preciso, “el Príncipe”, definido por una tarea política a realizar muy precisamente definida, en torno al cual se organiza el discurso? ¿No está, acaso, bastante lleno en este sentido? Y, por otra parte, ¿es que acaso el discurso ideológico, tal como es conceptualizado por Althusser, procede a partir de una identidad completamente definida, de un significante que se corresponde a priori con un individuo existente? Que el discurso se organice en torno a un significante central, ¿implica que ese significante se corresponda con el nombre propio del sujeto que produce como su efecto?, ¿acaso no está, el discurso ideológico, definido por la función de llenar un vacío, con lo cual es necesario que el significante central se inscriba sobre un lugar necesariamente vacío, vacío, justamente, para ser llenado, para ser ocupado por el sujeto que se interpela? Y, en este sentido, con respecto a la afirmación según la cual el hecho de que los individuos ideológicamente interpelados sean siempre-ya sujetos sería revelador de la diferencia de naturaleza de la interpelación del texto de Maquiavelo, ¿qué sentido tendría entonces la interpelación ideológica, que justamente se define por la producción del efecto de sujeto y que, tal como es planteada por Althusser, tiene la función de llamar a ocupar los lugares vacíos de la estructura social?, ¿el hecho de que todo individuo sea siempre-ya sujeto no volvería superflua, así, a la misma interpelación ideológica?, ¿no se trata también, en *IAIE*, de lugares vacíos que deben ser ocupados, aunque no sea en función de la misma orientación política que en *Maquiavelo y nosotros*?

Estas preguntas indican, a nuestro entender, ciertos puntos en los cuales la tesis de Pippa no se sostiene. En primer lugar, como hemos mostrado en el primer apartado, la existencia de la ideología en tanto dimensión constitutiva de lo social se explica por la necesidad de ocupar los lugares vacíos que la estructura prescribe llenar, pero de cuya efectiva ocupación se desentiende. El discurso ideológico se inscribe sobre un lugar vacío y, en ese sentido, el significante central (el Nombre, el Sujeto) en función del cual se organiza y a imagen del cual los sujetos se constituyen como tales, guarda con el vacío una relación constitutiva. La interpelación parte del vacío, aún si en función de su performatividad deba su-poner, en alguna medida, el sujeto interpelado que ocupará ese vacío. En este sentido, todo nombre, en el discurso ideológico, es al mismo tiempo nombre del vacío, el intento de suturar la falta en la que se inscribe: todo nombre es nombre de lo pleno a condición de ser al mismo tiempo nombre del vacío. Del mismo modo que cualquier significante central en un discurso ideológico, el significante



“Príncipe” es el nombre instalado en el lugar donde algo falta a partir del cual se interpela al sujeto que se constituirá como efecto de esa interpelación para llenar ese lugar. No se trata de un significante más vacío que cualquier otro en torno al cual se podría organizar un discurso ideológico determinado.

En segundo lugar, que todo individuo esté siempre-ya interpelado como sujeto por la ideología, no implica que la ideología entonces proceda a partir de un significante que no esté vacío como sí lo estaría el significante “Príncipe”, que no tenga por función convocar al sujeto que ocupe el lugar vacío en el que insiste. Pues si ese fuera el caso, entonces se volvería superflua e innecesaria la intervención de la ideología. En otros términos: la tesis según la cual todo individuo está siempre-ya interpelado no puede significar eso porque entonces qué sentido tendría la interpelación ideológica. En cambio, da cuenta del hecho de que, aun si la explicación nos lleva a introducir una cierta diacronicidad en la producción del efecto de sujeto, la interpelación ideológica, en su efectividad, no implica cronología. La relación causa-efecto que se establece entre la interpelación ideológica y el sujeto, no admite temporalidad en la medida en que se trata de una causalidad inmanente, esto es, de una causa que sólo existe en sus efectos, lo cual no nos impide distinguir analíticamente los términos de la relación. Pero también cabe decir de la condición de siempre-ya interpelado como sujeto de todo individuo, no se sigue que todo discurso ideológico haya consumado su efectividad, sino, que, en todo caso, el discurso ideológico nunca actúa sobre una materia prima, sobre una materia desnuda, pura e inmaculada respecto de toda contaminación ideológica, si no siempre sobre un ya-siempre-sujeto que se constituye como campo de batalla y objeto de disputa de múltiples interpelaciones ideológicas en pugna.

Ahora bien, por otra parte, debemos enfrentar el otro lado de la lectura de Pippa: la diferencia tajante entre la interpelación ideológica y la interpelación política se sostiene sobre la base de una exclusión entre política e ideología en virtud de la cual es imposible pensar en algo así como una política de conservación del orden establecido, de reproducción de las relaciones de dominación vigentes. Pareciera que la reproducción social prescinde de la política. Si bien es cierto, que cuando Althusser define la política en tanto práctica política lo hace fundamentalmente a partir del término “transformación” (PM: 132), debemos pensar que inclusive una política que se oriente en función de la reproducción social debe producir ciertas transformaciones, que la política como tal, sea del signo que sea, es un terreno de transformación, en tanto y en

cuanto se dirime en un campo de batalla, la coyuntura en la que interviene y produce modificaciones.<sup>123</sup> De otro modo, no se entendería en qué sentido Althusser utiliza el término política en múltiples ocasiones para referirse a la política que llevan adelante las clases dominantes. Si la política es un terreno de “transformación”, aunque sólo sea en un cierto sentido del término, esto es, no sólo porque es indispensable para la subversión de las relaciones de dominación establecidas, sino también porque la misma reproducción social la requiere, porque las relaciones sociales de dominación no se reproducen por si solas, porque es necesario una práctica política que las sostenga.

En definitiva, ni la ideología es el terreno exclusivo de la reproducción, ni la política el terreno exclusivo de transformación de las relaciones de dominación o de la institución de un comienzo nuevo. Ideología y política no son dos dimensiones mutuamente excluyentes sino, por el contrario, necesariamente articuladas, co-constitutivas.<sup>124</sup> El caso de Maquiavelo lo pone en evidencia, y el mismo Pippa lo señala en un pasaje ya citado de su artículo. La condición en virtud de la cual puede *El Príncipe*, en tanto texto teórico, intervenir en la coyuntura política, es constituirse, al mismo tiempo, como un discurso ideológico que involucra un sujeto. Esa “vacilación” de la teoría, característica del texto de Maquiavelo, consiste en su devenir-político, que pasa, necesariamente, por un devenir-ideológico. ¿Cómo puede la teoría producir un efecto político? La respuesta involucra esencialmente a la ideología: el sólo ingreso en el terreno de la política hace del discurso teórico que atraviesa la frontera un discurso ideológico que comporta esencialmente una relación con el sujeto. La ideología tiene sentido sólo en relación con la política como instancia en la que se dirime la lucha de clases, al mismo tiempo que la práctica política, en la medida en que requiere de sujetos que se comprometan con ella, no puede pensarse sino en relación con la ideología. En este sentido, que el sujeto sea ideológico no implica que el sujeto no sea político, y viceversa, que el sujeto sea político no implica que el sujeto sea no-ideológico. La constitución del sujeto es política en la medida en que es el efecto de una interpelación ideológica que se dirige a él en función del sostenimiento de una determinada práctica política.

A partir de lo expuesto, entonces, afirmamos, a diferencia de Pippa, que la elaboración teórica de Althusser en torno a la lectura de Maquiavelo, no conduce a

---

<sup>123</sup> Ver primera parte de esta tesis, páginas 71-72.

<sup>124</sup> En este punto, al establecer esta exclusión entre ideología y política, Pippa reproduce el esquema planteado por Badiou en “Althusser: lo subjetivo sin sujeto”, ya expuesto anteriormente.

pensar en otro tipo de interpelación respecto del planteado en “Tres notas sobre la teoría de los discursos” e *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. No queremos, sin embargo, caer en el gesto conservador de negar la novedad remitiéndola a lo que la precede, ni en el gesto teleológico que asume que todo recorrido está contenido en el punto de partida.<sup>125</sup> Hay, efectivamente, novedades en el trabajo de Althusser sobre Maquiavelo, y no se trata de negarlas, sino, en todo caso, de circunscribirlas: ¿dónde reside la novedad?, ¿novedad en relación con qué?

En este sentido, podemos decir que, mientras que *IAIE*, es un texto orientado a pensar la reproducción social, la lectura que Althusser hace de Maquiavelo, en cambio, está al servicio de pensar no el modo en que determinadas relaciones de dominación persisten en una sociedad determinada (aún si es cierto que presta especial atención en determinados pasajes de *Maquiavelo y nosotros* a la cuestión de la *duración*<sup>126</sup>), sino el modo en que se instituye políticamente un nuevo comienzo en una coyuntura dada, el modo en que se interviene políticamente sobre la coyuntura en función de la producción de un efecto político a consumir; en definitiva, a diferencia de la cuestión de la reproducción social, aquí se trata de la pregunta por la transformación política (en tanto lucha de clases de las clases dominadas y por lo tanto como transformación estructural de las relaciones de dominación). Esta diferencia de enfoque, podemos decir, constituye un desplazamiento productivo. La lectura althusseriana de Maquiavelo constituye efectivamente una novedad en la medida en que la relación entre interpelación ideológica y constitución del sujeto está pensada en función de la posibilidad de una práctica política de transformación social, y esto no se encuentra en los textos anteriores sobre la ideología y el sujeto. Es este giro del dispositivo teórico lo que explica la duda de Althusser sobre la utilización del término sujeto para dar cuenta del individuo interpelado a ocupar el lugar vacío del Príncipe. Sin embargo, como hemos visto, si concebimos el terreno mismo de la ideología como un campo atravesado por una multiplicidad de interpelaciones encontradas, no hay necesidad de forzar los términos de

---

<sup>125</sup> En “Sobre el joven Marx”, Althusser dice lo siguiente con respecto a este tipo de lectura: “Ciertamente, sabemos que el joven Marx *llegará a ser* Marx, pero no queremos vivir más rápido que él, no queremos vivir en su lugar, romper por él o descubrir por él. No lo esperamos anticipadamente al fin de la carrera para echar sobre él el manto del reposo, porque al fin todo terminó y él llegó” (PM: 57)

<sup>126</sup> “Estamos en el punto en que Maquiavelo llega a una conclusión decisiva, que distingue dos momentos en la constitución de un Estado. 1) El momento del *comienzo* absoluto, que puede sólo realizarse por una única persona, por un ‘individuo sólo’. Pero este momento es en sí mismo inestable, ya que en el límite puede perfectamente bascular tanto hacia el lado de la tiranía como hacia el de un verdadero Estado. De ahí se deduce: 2) el momento de la *duración*, la cual suele puede asegurarse mediante una doble operación: el otorgamiento de leyes y el abandono de la soledad, es decir el fin del poder absoluto de uno sólo.” (MN: 96-97).

la concepción althusseriana de la ideología y del sujeto como efecto de la interpelación ideológica para pensar a partir de ellos la relación que se plantea en *Maquiavelo y nosotros* entre interpelación y sujeto.

Pero por otra, además, esta lectura devuelve y apuntala otra comprensión, la posibilidad de otra lectura de *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* con respecto a la cuestión de la reproducción, en cuanto a lo que marcábamos anteriormente sobre la necesidad de diferenciar entre el problema del sujeto como efecto de la interpelación ideológica y el problema de la reproducción social, en el sentido en que lo planteamos en el apartado anterior. Esto es, mientras que por un lado cabe inscribir la relación constitutiva entre ideología y sujeto en el marco de esa “teoría de la Ideología en general”, la cuestión de la reproducción social se inscribe en el terreno histórico de la lucha de clases, de la relación de fuerzas que en determinado momento se estabiliza en una coyuntura dada y del modo en que las ideologías particulares intervienen en ella. Es decir, mientras que la cuestión de la reproducción está sometida a los vaivenes de la historia de la lucha de clases, la conceptualización del sujeto como efecto de la interpelación ideológica responde al intento de dar cuenta de la dimensión “trans-histórica” de la ideología. Si entendemos que la ideología, como dice Althusser en el mismo *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, es un campo de batalla, (IAIE: 8) es decir, como una realidad múltiple y contradictoria, y que en este sentido, el sujeto es efecto y objeto de disputa de múltiples interpelaciones, entonces el hecho de que se constituya como efecto no presenta ningún obstáculo a la posibilidad de una práctica política de transformación social.

### **La transformación de la ideología**

Ahora bien, nos surge aquí la siguiente pregunta: ¿cuál es el sentido de toda la defensa y la fundamentación althusserianas del estatuto científico del marxismo, de la ruptura epistemológica que se produce con su irrupción, si finalmente se termina afirmando que la transformación social, la revolución, se juega en la pura dinámica política de la correlación de fuerzas entre posiciones enfrentadas, entre interpelaciones ideológicas encontradas? Sin duda, todo cambio político se produce, efectivamente, según los criterios inmanentes y las reglas de juego de la propia práctica política. Esto no implicaría afirmar una determinación política del ámbito del conocimiento, como si

todo saber no fuera más que una apariencia del poder, sino una cierta indiferencia, digamos una autonomía, de lo político, respecto del terreno de la práctica teórica, y, como contraparte, una ineficacia política de la teoría como tal. En este sentido, sería posible ver, a partir de la lectura de *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, un cierto giro en Althusser: un abandono de la preocupación epistemológica por el conocimiento y un desplazamiento hacia la cuestión política y la lucha de clases.

El problema, sin embargo, es que una lectura así dejaría un tanto cómodamente de lado la cuestión de la ciencia y la práctica teórica, sobre la que Althusser, de hecho, no deja de insistir. La preocupación es al mismo tiempo teórica que política: el valor de una ideología no se define sólo en función de sus efectos políticos (reproducción o transformación), sino que sus efectos políticos dependen de su valor epistemológico. “Las ideas verdaderas sirven al pueblo”: no son verdaderas porque sirven al pueblo, sino que sirven al pueblo porque son verdaderas.<sup>127</sup> Por un lado, la ideología se define como dimensión constitutiva de lo social, y en este sentido, no tiene afuera: toda transformación social es una transformación *en* la ideología. Ahora bien, por otro lado, la ideología se define en oposición a la ciencia, y en este sentido, sí tiene afuera, y la transformación, en la figura de la ruptura epistemológica, aparece pensada como una ruptura *con, contra*, la ideología. La pregunta es: ¿cómo se trama la relación entre una práctica política de transformación y una práctica teórica de transformación? O en otros términos: ¿qué perturbación del campo de batalla ideológico produce este defasaje en la doble determinación de la ideología?

Algunos pasajes de *Sobre la reproducción*, aportan ciertas claves para dar una respuesta a estas preguntas. En determinado momento de la segunda mitad del texto, en función de dar cuenta de la diferencia entre represión e ideología, de la eficacia de la dominación ideológica para hacer que los individuos “marchen solos”, por su propia cuenta, Althusser plantea:

[...] es indispensable, teórica y políticamente, mostrar por qué mecanismos la ideología ‘hace marchar’ a los hombres, es decir, a los individuos concretos, sea que ‘marchen’ al servicio de la explotación de clase, sea que ‘marchen’ en la Larga Marcha que desembocará, más rápidamente de lo que se piensa, en la Revolución en los países capitalistas occidentales [...] Pues las organizaciones revolucionarias ‘marchan’ también

---

<sup>127</sup> En los dos capítulos finales de su último libro publicado, *For theory. Althusser and the politics of time*, Natalia Romé cuenta del lugar insoslayable que tiene la teoría en función de la misma politicidad del pensamiento de Althusser. Como sostiene allí “el acceso crítico al campo epistemológico, para dar forma teórica a la filosofía marxista en relación con la cuestión de la ciencia, es exigido por las propias determinaciones políticas de su intervención”. (Romé, 2021: 128). La traducción es nuestra.

con la ideología, pero, cuando se trata de organizaciones revolucionarias marxistas-leninistas, marchan con la ideología proletaria [...] la cual ha sido transformada por la perseverante acción educativa de la ciencia marxista-leninista [...]” (SR: 219-220)

Tal como vimos en los apartados anteriores, en ese pasaje se advierte que según Althusser, los sujetos implicados en prácticas políticas de transformación actúan también bajo la interpelación de una determinada ideología, la de la ideología proletaria.<sup>128</sup> La subjetivación ideológica, como vemos, no implica necesariamente reproducción. Sin embargo, el punto que nos interesa principalmente aquí es que se advierte que la ideología que interpela a los sujetos en función de la revolución es una ideología singular, diferente de las demás, no sólo en cuánto a su contenido, sino también en cuanto a su propia forma: “La ideología política revolucionaria marxista-leninista presenta esta particularidad, *sin ningún precedente histórico*, de ser una ideología fuertemente ‘trabajada’, esto es, transformada por una *ciencia*, la ciencia marxista de la Historia [...]” (SR: 236)

Independientemente del problema relativo a si la teoría necesaria para la transformación se agota o no en el materialismo histórico, o a cuál es la extensión y cuáles son los límites del marxismo en su dimensión teórica, así como, cuáles son los alcances de la transformación social en cuestión, lo que nos interesa destacar aquí es esa transformación teórica de la ideología, ese trabajo teórico sobre la ideología, que se pone en juego en función de la interpelación ideológica de los sujetos no ya para que ocupen los lugares que la reproducción social requiere, sino para que se impliquen en una práctica política de transformación social. Esto es: es posible ser más o menos marxistas, en cuanto a si la teoría de Marx es capaz de dar cuenta de toda la complejidad del modo en que se plantea la dominación en nuestra sociedad, pero independientemente de ello, podemos decir con Althusser, que toda ideología transformadora del orden social resultará de una determinada articulación, y afectación, entre una dimensión ideológica definida por la función práctica de interpelar a los sujetos, y la práctica teórica que produzca el conocimiento de la estructura de

---

<sup>128</sup> En el pasaje citado aparece el término “ideología proletaria”, que reaparecerá en otros momentos del texto. Se trata de una construcción conceptual un tanto problemática si tenemos en cuenta la cita que tomamos anteriormente de Pêcheux acerca del modo de existencia de la lucha de clases en el ámbito de la ideología, advirtiendo que no se debe “atribuir a *cada clase su ideología*, como si cada una viviera ‘antes de la lucha de clases’ en su propio campo, [...] lo que llevaría a concebir la lucha ideológica de clases como encuentro de dos mundos distintos preexistentes” (Pêcheux, 2014: 4). A la luz de esta indicación, entendemos que la “ideología proletaria” debe ser pensada no como la visión de mundo correspondiente a la clase proletaria, constituida anterior e independientemente a su confrontación con la ideología burguesa, sino como resultado de una toma de posición en una relación de confrontación que es constitutiva de las clases mismas.

dominación. En cuanto a los efectos que tal afectación produce en la ideología, Althusser plantea que, en esa articulación, la teoría, [...] “‘deforma’ la estructura especular de la ideología, sin suprimirla del todo (‘Ni Dios, ni Tribuno, ni Amo’, dice la Internacional, y en consecuencia, ¡nada de sujetos sujetos!...)” (SR: 236). Y continúa: “La Internacional quiere así ‘*descentrar*’ la ideología política misma [...] Sea como sea, y justo en los límites de la resistencia opuesta a los esfuerzo de la descentración, esto es, de la des-especularización de la ideología política marxista-leninista de masas, nos encontraremos en todas las ideologías la misma situación y el mismo principio de funcionamiento (SR: 237).

Althusser no avanza más que eso en la dirección que plantea. En qué sentido la estructura especular de la ideología resulta modificada por la acción de la ciencia en el caso de la ideología revolucionaria, qué tipo de sujetos produce su interpelación si no son “sujetos sujetos”, en qué consiste ese “des-centramiento des-especular” al que se refiere, son preguntas ante las que que no tenemos elementos para dar una respuesta. Pero en todo caso esas formulaciones ensayadas por Althusser dan cuenta de los efectos de la ciencia sobre la ideología. La posibilidad de la transformación no se plantea, así, en una (no) relación de plena separación y exterioridad con respecto a la dimensión ideológica de lo social, y por lo tanto, respecto de la interpelación ideológica del sujeto (todo sujeto se constituye como efecto de la interpelación ideológica, y esto no es un límite para pensar la posibilidad de la transformación), al mismo tiempo que tampoco en una relación de contigüidad y continuidad inmediatas con relación al mismo campo ideológico. Por un lado, lo que está en juego es una posición más *dentro* del campo ideológico, cuya diferencia se establece a partir del lugar que ocupa en relación con las otras dentro del mismo campo. Pero por otro lado, se trata de una posición singular que, en virtud de su relación con la teoría, se sustrae respecto de ese juego inmanente para impugnar el campo ideológico como tal. Se trata de una batalla a la vez *dentro* y *contra* la ideología, en la medida en que la eficacia transformadora de una ideología (que se inscribe en el interior de la batalla ideológica) depende de su articulación con el conocimiento que la ciencia produce en ruptura con la ideología. Sólo hay transformación *en* la ideología (no como ámbito al cual se limitarían sus efectos, sino como lugar donde “cuaja” una determinada práctica política de transformación) a condición de que también haya una transformación *de* la ideología.

En un artículo titulado “Notas sobre los AIE”,<sup>129</sup> Althusser vuelve sobre esta cuestión: “Se dirá, sin duda, que también el partido comunista, como todos los partidos, se constituye sobre la base de una *ideología*, a la que por lo demás él mismo llama la *ideología proletaria* [...] También en él esta ideología ‘interpela a los individuos en cuanto sujetos’, muy precisamente en cuanto sujetos-*militantes*” (SR: 266). Sin embargo, se trata de “*una ideología muy particular*: ideología, puesto que en el nivel de las masas funciona como toda ideología (interpelando a los individuos en cuanto sujetos), pero imbuida de experiencias históricas iluminadas por principios de análisis científico.” (SR: 266).<sup>130</sup> Althusser remata: “Ideología, ciertamente. Pero la ideología proletaria no es cualquier ideología” (SR: 267).

Si la eficacia de la ideología proletaria en cuanto a sus posibilidades de transformación está ligada al hecho de que no es “cualquier” ideología, de que pueda, en un punto, sustraerse del mismo campo de batalla ideológico, esto obedece al hecho de que tal campo no se constituye como un terreno neutral. En la medida en que “las condiciones de 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*” (SR: 268), la dominación ideológica no reside sólo en la posición que se ocupe dentro del campo, sino en la definición del campo de batalla mismo. Las condiciones en las que la lucha de clases en general, y la lucha ideológica en particular, se desenvuelve son ellas mismas el resultado de una determinada correlación de fuerzas, la condensación de un estado determinado de la correlación de fuerzas. Por lo tanto, el terreno mismo de intervención no es neutral, ya dispone el juego en favor de la clase dominante.

En este sentido, “la lucha de clases es fundamentalmente *desigual* [...] porque la burguesía impone, en los aparatos ideológicos de Estado, *formas* destinadas a *prevenir* y a sujetar la acción revolucionaria de la clase obrera” (SR: 268). Althusser no dice

---

<sup>129</sup> Publicado primero en alemán, en 1977, y póstumamente incluido en la edición de *Sur la reproduction*, en 1995.

<sup>130</sup> Se debe tener cuidado con interpretar estas afirmaciones de Althusser en el sentido de una ortodoxia partidaria. No se trata de una identificación directa de esta “ideología científica” con el discurso oficial del Partido: “[...] entre la ideología proletaria, tal como existe en un momento dado, y el partido en el que se materializa puede existir una forma de unidad *opaca* a la teoría marxista misma [...] La teoría marxista se ve entonces tratada como un simple argumento de autoridad, es decir, como un signo de reconocimiento o un dogma, y en el límite, aunque sea la proclame la teoría del Partido, puede simplemente *desaparecer* en beneficio de una ideología pragmática y sectaria que ya no sirve más que a los intereses del partido o de Estado” (SR: 266-267).



cuáles son esas formas, pero en todo caso debemos pensar que, en tanto condensaciones de relaciones de fuerza, son históricamente variables. Lo invariante es que entre la ideología en tanto tal y la dominación de clase existe, efectivamente, una solidaridad estructural, y que en todo caso, una práctica política de transformación social no puede prescindir de una cierta militancia teórica, esto es, de la tarea militante de poner a operar en el campo de batalla ideológico los conocimientos necesarios para producir cortes en el tejido de la representación ideológica de lo social. El hecho de que Althusser establezca un vínculo entre ideología y reproducción como si se tratara de una relación de constitución mutua, no se explica sino en virtud de esta solidaridad estructural. Ahora podemos entender por qué Althusser, en *IAEI*, caracteriza a la ideología a partir de su relación constitutiva con la reproducción social, y por qué esto no es contradictorio con la afirmación de la lucha de clases como elemento que la atraviesa y la constituye. Afirmar las dos cosas a la vez, la ideología como instancia reproductiva y la ideología como dimensión política por excelencia, implica que la transformación que allí se juegue no puede ser simplemente el resultado de una lucha interna, explicada a partir de una pluralización hacia adentro, sino que debe pasar por una determinada relación con el exterior, con el afuera de la ideología del que la práctica teórica viene a dar cuenta. Toda la cuestión se juega en la posibilidad de “jugar el juego” sin quedar “atrapados por el juego mismo”:

La clase obrera no puede conquistar su autonomía más que a condición de liberarse de la ideología dominante, de desmarcarse de ella [...] Lo propio de esta ruptura, de este distanciamiento radical, es que no pueden materializarse más que en una lucha de larga duración que por fuerza ha de tener en cuenta las formas de la dominación burguesa y combatir a la burguesía *en el seno de sus propias formas de dominación*, pero sin jamás ‘dejarse atrapar por el juego’ de estas formas, las cuales no son simples ‘formas’ neutras, sino *aparatos* que materializan la *existencia* de la ideología dominante. (SR: 269)

De este proceso de constitución diferencial de la ideología proletaria, tanto contra la ideología burguesa, como contra el campo de batalla mismo, resulta una ideología que “no es lo directamente contrario, la inversión, el reverso de la ideología burguesa... sino una *ideología totalmente distinta*” (SR: 269).

En suma: si la transformación social se explica a partir de la lucha de clases en la ideología, lo hace en la medida en que implica, no sólo la existencia de interpelaciones múltiples y contradictorias (esto es, de la sobreinterpelación), sino también la intervención de una ideología que se defina tanto por su oposición a las demás, como por su ruptura con la ideología misma como tal, en virtud de su relación particular con

la teoría.<sup>131</sup> Se trata de posicionarse, en virtud de una distancia interior, a la vez dentro y fuera del terreno de disputa ideológica: la ruptura en la ideología sólo puede ser efectiva en la medida en que sea a la vez una ruptura contra la forma-ideología misma, es decir, contra las condiciones que impone el mismo juego, la misma lucha ideológica. Una ideología en el límite: ideología-no-ideología.<sup>132</sup> De vuelta, Althusser no ofrece más que indicaciones generales que no nos permiten dilucidar qué forma adoptaría esa ideología transformada. Pero lo que nos interesa retener es que en todo caso, en virtud de su relación con la práctica teórica, ocupa una posición ubicua en el campo, es decir, que se sustrae en el mismo momento en que interviene. Su toma de posición es el rastro que deja su retirada.

La pregunta por la transformación en el plano ideológico-social y subjetivo nos expone a la cuestión del límite y la distancia interior, es decir, al problema de ese punto constitutivo de un campo, que es adentro y afuera a la vez, en el cual nos situamos a distancia a la vez que en inmanencia. Por un lado, en la medida en que la transformación social, en tanto práctica, requiere de sujetos comprometidos en ella, el campo ideológico es pensado por Althusser como una multiplicidad heterogénea, como un territorio ocupado por múltiples posiciones en disputa. Frente a la imagen de la ideología como una suerte de prisión de límites invisibles desde adentro (sólo visibles desde el afuera de la ciencia), en la que estaríamos condenados a repetir, sin saberlo, un único gesto para toda la eternidad (el gesto que reconstruye incesantemente el lugar en el que estaríamos encerrados mientras nos contamos una y otra vez el cuento de nuestra libertad y autonomía), nos encontramos ahora en Althusser con la ideología como una tierra múltiple, vasta, prolífica en una flora diversa, inabarcable y abierta: crece allí,

---

<sup>131</sup> Balibar da cuenta de esta doble inscripción de una política de transformación tanto en la ideología como en la teoría de una manera muy sencilla. Es en la misma medida en que la lucha política se lleva a cabo en la ideología, que no puede prescindir de una relación con la práctica teórica: “El campo o ‘elemento’ de la política en general *es la ideología* [...] Se comprende al mismo tiempo por qué la lucha de clases proletaria no puede ahorrarse un momento *teórico*.” (Balibar, 2004: 84-85).

<sup>132</sup> Esta ideología-no-ideología se corresponde a su vez con la idea que defiende Althusser en *Sobre la reproducción*, de que el Partido de la clase obrera debe exceder el sistema de partidos ideológico-burgués, la idea de que el Partido del proletariado debe permanecer, en alguna medida, exterior y a salvo de la captura ideológica de la superestructura política: “*Formalmente*, un partido como el partido comunista puede parecer un partido como los demás cuando goza del derecho a hacerse representar, por el juego de las elecciones, en el Parlamento. *Formalmente*, puede parecer que ‘respeto las reglas del juego’ del aparato ideológico de Estado *político* cuando interviene en el Parlamento o incluso ‘participa’ de un gobierno de unión popular. *Formalmente* puede incluso parecer aceptar esta ‘regla del juego’ y, con ella, todo el sistema ideológico que se materializa en ella: el sistema ideológico político burgués. Y la historia del movimiento obrero ofrece bastantes ejemplos en los que el partido revolucionario, ‘jugando el juego’, ha sido efectivamente ‘atrapado por el juego’ y ha abandonado la lucha de clase bajo la influencia de la ideología burguesa dominante. Lo ‘formal’ puede por tanto hacerse ‘real’ bajo el efecto de la lucha de clases” (SR: 268).

incluso, la hierba de la transformación. Las historias que ahí se cuentan no necesariamente perpetúan la dominación; hay algunas que pueden dar lugar, performativamente, a subversiones posibles. Vivir en la inmanencia de la ideología no es necesariamente la experiencia de una clausura, de un encierro. Sin embargo, el germen de la transformación no está allí como en su casa: es antes bien un visitante inesperado, un huésped extraño, venido de un otro lugar, de una región exterior a la dimensión ideológico-subjetiva, cuya irrupción disruptiva depende de los cortes irreductibles que la práctica teórica produce en el tejido ideológico de lo social. Si toda política consiste en una toma de posición en un campo saturado, una práctica política de transformación pasará por la posibilidad de posarse sobre el límite entre el interior del reconocimiento/desconocimiento ideológico y el exterior del conocimiento científico: tanto adentro, contra las otras posiciones en el campo, como afuera, en gesto de retirada y sustracción, contra el campo mismo. Tal es el lugar esquivo y ubicuo que tiene la transformación en Althusser: sólo existe *acá*, de este lado, en el plano inmediato de la política y la ideología, al mismo tiempo que sólo en la medida en que remite a un *allá*, un afuera cuya existencia se afirma en el continuo proceso teórico de su sustracción.

\* \* \*

Sobre y contra el fondo de: la reposición y el comentario de las lecturas de Rancière y Badiou, en tanto afirmaciones de la distancia que separa a la política de la teoría, en el primer caso, y de la ideología en el segundo, y la exposición de la idea lacaniana de Dolar y Žižek en virtud de la cual el sujeto debe entenderse no como efecto de la interpelación, sino de su fracaso; en esta tercera parte de la tesis, la más propiamente problemática, hemos dado cuenta de la posibilidad de pensar la transformación social con Althusser, en virtud de su doble relación con:

- la ideología, *por un lado*, como dimensión múltiple y heterogénea, atravesada por la lucha de clases (contra la lectura de Badiou), y por lo tanto a partir de la idea de sujeto como efecto, pero ahora entendido como objeto de múltiples interpelaciones (lo cual nos involucró en una discusión con Stefano Pippa a propósito de los conceptos de sobreinterpelación, desinterpelación, interpelación política, e interpelación ideológica),

- la ciencia, *por otro lado*, en tanto elemento transformador de la ideología en virtud del cual ésta puede volverse contra su propio campo.

En la recapitulación final de esta tesis, volveremos sobre el recorrido de este capítulo para exponer sintética y sistemáticamente, en otros términos, los puntos que atraviesa.

## **Excursus. Más allá de la filosofía**

Alrededor del '66, al mismo tiempo que comienza a desarrollar su teoría de la interpelación, de la relación entre el sujeto y la ideología, en el marco del trabajo del que dan cuenta las “Tres notas sobre la teoría de los discursos”, Althusser produce un viraje en su concepción de la filosofía. Si en la etapa de publicación de *La revolución teórica de Marx* y *Para leer El Capital*, la filosofía era entendida a partir del concepto de práctica teórica, en términos de una filosofía ella misma científica, encargada de dar cuenta de diferencia entre la ciencia y la ideología, a partir del '67, con el *Curso de filosofía para científicos*, Althusser empieza a pensar la filosofía ya no bajo el modelo de la ciencia, sino como un terreno de intervención de la práctica política misma. A partir de allí, este desplazamiento se extiende a lo largo de una década y a través de muchos de sus textos de los '70s en los que Althusser despliega una teoría no filosófica de la filosofía que tiene un lugar muy importante en su obra : *Lenin y la filosofía* de 1970, la *Respuesta a John Lewis* de 1973, *Elementos de autocrítica* de 1974, *Ser marxista en filosofía*, de 1976 pero publicado póstumamente en 2015, y la *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*, de 1978 pero también publicado póstumamente en 2014. Ahora bien, ¿cuál es la relación entre este aspecto reflexivo de la filosofía de Althusser y la teoría de la ideología que produce casi simultáneamente? La cuestión de la obra de Althusser no es, sino, una pregunta: en principio ésta se presenta como un conjunto de intervenciones cuya articulación es problemática. Sin embargo, la publicación póstuma de *SR* evidenció un dato que justifica trazar este vínculo entre teoría de la filosofía y teoría de la ideología: el primer capítulo del ensayo en cuestión, del cual Althusser toma el extracto que se publica como *Ideología y Aparatos ideológicos de Estado*, lleva por título “¿Qué es la filosofía?”, y todo el resto del texto (junto con el tomo II que Althusser anuncia pero que nunca fue escrito) es pensado como un gran “rodeo” al final del cual será posible responder a esa pregunta.<sup>133</sup> Intentaremos entonces, en este apartado, reponer esa respuesta, y exponer aquello en lo que se vinculan.

---

<sup>133</sup> Esta hipótesis es planteada por G.M. Goshgarian en “Filosofía y revolución. Althusser sin teoricismo”: “¿Había empezado a escribir *Ser marxista* antes de 1976? En un sentido, está claro que sí, porque el primer capítulo de ese libro coincide con el manuscrito de 1969 publicado en 1995 en *Sobre la reproducción*, cuyo segundo tomo debía tratar sobre la filosofía y su relación con la lucha de clases y el Estado. No parece existir otro rastro de ese segundo tomo proyectado más que los textos de 1976-78, que vienen entonces a colocarse en el lugar de ese segundo volumen faltante” (Goshgarian, 2016: 18-19)

\*

En la “Advertencia al lector” de la edición en castellano, publicada en 1968, de *Para leer El Capital*, Althusser toma distancia respecto del modo en el que hasta entonces había definido a la filosofía:

En algunos desarrollos de *La revolución teórica de Marx* y en algunos pasajes de *Para leer El Capital* he empleado una definición de filosofía que, tomada como tal, es unilateral. Esta definición presenta la filosofía como ‘la Teoría de la práctica teórica’ que a su vez se distingue de las prácticas no-teóricas. Esta definición da cuenta de un aspecto de la filosofía: su relación orgánica con las ciencias. Pero es unilateral, porque no da cuenta de otro aspecto decisivo de la filosofía: su relación orgánica con la política (LC: 4).

Como ya hemos visto, en los textos de la primera mitad de la década del ’60, Althusser define a la filosofía bajo los términos de “Teoría de la práctica teórica”, esto es, como la disciplina encargada de dar cuenta científicamente de la demarcación entre ciencia e ideología. En 1967, dos años después de la publicación de *Para leer El Capital*, en *el Curso de filosofía para científicos*, aparece por primera vez en Althusser una expresión que marcará el giro que se comienza a producir en este punto: la filosofía como “campo de batalla” entre “tendencias idealistas y tendencias materialistas” (PSS: 55).<sup>134</sup> Y junto con esa imagen, Althusser propone otras fórmulas que darán cuenta del mismo movimiento: la filosofía “traza líneas de demarcación” (PSS: 6), consiste en una toma de posición. Dos años después, en la conferencia que se publica bajo el nombre de *Lenin y la filosofía*, reiterará que “toda filosofía toma partido” (LP: 72) y que “es sólo lucha de tendencias” (LP: 60), y apuntalará su nueva concepción de la filosofía afirmando que “*representa* la lucha de clases, es decir la política” (LP: 73). Finalmente, en sus *Elementos de autocrítica*, precisará: la filosofía es “lucha de clases en la teoría” (EA: 57-58). Todas estas expresiones dan cuenta de ese desplazamiento que se produce en el modo althusseriano de concebir la práctica filosófica.

Si ésta ya no es pensada bajo los mismos términos que la práctica científica, y ese desplazamiento se corresponde con una aproximación a la política es, en cierta medida, porque, para Althusser, “la filosofía no tiene objeto, en el sentido en que una ciencia tiene un objeto” (PSS: 9), es decir, no tiene objeto de conocimiento. Esto significa que no se define por una relación de conocimiento respecto de un objeto real ni, por lo tanto, por una relación teórica con la verdad, sino en virtud de la relación de oposición entre

---

<sup>134</sup> Los números de página indicados de este texto (*Curso de filosofía para científicos*) corresponden a la paginación de la edición digital disponible en: <http://lobosuelto.com/wp-content/uploads/2018/10/Althusser-L.-Curso-de-filosof%C3%ADa-para-cient%C3%ADficos-1967.pdf>.

las diferentes posiciones que intervienen en su campo. En este sentido, la filosofía es un campo de batalla, esto es, un terreno completamente ocupado por posiciones en disputa, comprometidas en relaciones de fuerza que las constituyen:

Una filosofía no nace como Minerva en la sociedad de los dioses y de los hombres. Sólo existe en virtud de la posición que ocupa y sólo ocupa esa posición conquistándola en el espacio lleno de un mundo ya ocupado. Sólo existe, pues, en virtud de su diferencia conflictual y sólo puede conquistar e imponer esa diferencia mediante el rodeo de un trabajo permanente contra las demás posiciones existentes. Ese rodeo es la forma del conflicto, que constituye cada filosofía como participante en la batalla y en ese *Kampfplatz* (Kant, campo de batalla) que es la filosofía (SA:128).

El único modo de ingresar en un campo saturado, de hacerse un lugar allí, de producir un vacío en el cual alojar una intervención, es desplazando a otras posiciones, oponiéndose a ellas. Así, la filosofía es toma de posición en filosofía, afirmación de tesis, y consiste en un cierto trazo: toda posición filosófica procede a través del trazado de líneas de demarcación respecto de sus posiciones adversarias en el campo de batalla filosófico. En este sentido, la filosofía “no es un todo de proposiciones homogéneas sometidas al veredicto de la pareja verdad/error” (EA, 59), sino que, en cambio, “toda tesis filosófica se denomina justa o no”, correcta o no (*justesse*). En estas metáforas – campo de batalla, toma de posición, trazado de líneas de demarcación– se puede advertir la dimensión política de la filosofía, su politicidad intrínseca.

Por eso Althusser, para dilucidar la naturaleza de la práctica filosófica, busca en la figura de Lenin y, a través de él, en la práctica política misma. La política se plantea en una coyuntura dada, en un terreno de disputa atravesado por relaciones de fuerza, y toda intervención allí debe ser pensada en la inmanencia del campo de batalla, en la medida en que todo “sujeto” de la política está tomado en todo su ser por la relación de fuerzas que lo constituye y que estructura de un modo particular su campo de intervención. Así justifica Althusser, en el *Curso de Filosofía para científicos*, el recurso a la política para precisar la singularidad de la filosofía:

En cambio, el hombre político que es Lenin nos interesa por razones muy distintas, y no por azar hemos adoptado sus propias expresiones: ‘trazar una línea de demarcación’, ‘Tesis’ (piénsese en las «Tesis de Abril») (...) Son expresiones políticas. Pero nos parecen muy adecuadas, como adecuada nos parece que sea [la] política la práctica que nos ayude a pensar lo más certeramente posible la práctica propia de la filosofía. Porque a diferencia del mecánico y del cirujano -sujetos que actúan en función de una ‘idea que tienen presente en su cabeza’: (...) porque esta ‘idea’ refleja simplemente el hecho de que el motor que hay que reparar o el enfermo al que hay que curarles son exteriores, ‘existen fuera de su cabeza’- el hombre político Lenin, dirigente obrero, está totalmente inmerso en el interior de la coyuntura en la que debe actuar, a fin de poder actuar sobre ella (PSS: 41).

La práctica filosófica, entonces, de la misma manera que la política, actúa en la cristalización coyuntural de las relaciones de fuerza que constituyen el campo de batalla filosófico, y toda intervención está enteramente afectada por el lugar que ocupa y la relación de oposición que la define. El nombre de Lenin parece ser el índice, para Althusser, de la misma relación que se plantea en Maquiavelo entre teoría y política: no se trata, en estos casos, de la exterioridad de una relación de conocimiento objetivo, sino de la inmanencia de una toma de posición ante un problema político. Y como en toda toma de posición, en filosofía ésta consiste en la producción de una distancia interna en virtud de la cual se puede actuar sobre el campo de intervención aun cuando se está tomado por él.

\*

Ahora bien, en la medida en que la filosofía es pensada como un campo de batalla, la atención a su dimensión táctica y estratégica cobra especial relevancia. Toda posición filosófica debe plantearse la siguiente pregunta: ¿Cómo hacerse un lugar en un campo ocupado? Esto es: ¿cómo volver audible el propio discurso si la coyuntura filosófica está dominada por el discurso del adversario? Hablar la lengua del enemigo: enmascarar las propias tesis (posiciones) bajo la apariencia de las tesis del adversario. En este sentido podemos entender el caso, referenciado por Althusser como paradigma de estrategia filosófica, de Spinoza, que empieza por Dios para operar su destitución, para deslizar, por debajo de esa categoría filosófica, una filosofía que la termina identificándolo con la categoría de naturaleza, que termina disolviendo toda trascendencia divina en la inmanencia de una causa que sólo existe en sus efectos (UTM: 138).

Toda posición filosófica, en este sentido, si pretende cierta eficacia, debe tomar en sí elementos de las posiciones adversarias, integrarlas, concederles de este modo un lugar, pero, en el mismo movimiento, desactivarlas, tornarlas inofensivas, impotentes, neutralizarlas. Se trata, como dice Goshgarian, de contener al enemigo, en el doble sentido de este término (EMP: 21). Incorporarlo, integrarlo, interiorizarlo, para mantenerlo dentro de ciertos límites.

El campo filosófico adquiere, así, una apariencia un tanto más compleja: no hay divisiones, demarcaciones, que separen de modo tajante dos posiciones puras que dominen, cada una, absolutamente, una determinada porción o parcela del territorio. Si, como dice Althusser,



Toda filosofía contiene, a pesar de su idealismo y, tal vez, precisamente, a causa de su idealismo, elementos de materialismo, [de la misma manera que] toda filosofía materialista contiene, pese a su materialismo y, tal vez, precisamente a causa de su materialismo, elementos del idealismo (EMP: 94).

La peculiaridad de este combate es que cada posición lleva consigo, en su interior, algo de su exterior, de la posición a la que se opone.

Porque si la filosofía de los filósofos es esta guerra perpetua (que Kant deseaba extinguir mediante la paz perpetua de su propia filosofía), ninguna filosofía existe en esa relación de fuerza teórica como no sea descolocándose respecto de sus adversarios y ocupando las posiciones que éstos hubieran debido ocupar para afirmar su poder sobre el adversario que de tal modo llevan dentro de sí (...) es comprensible que la guerra filosófica, en la cual se enfrentan sistemas de ideas, presupone esta usurpación preventiva de las posiciones de unos sobre las de los otros y, por consiguiente, el obligado rodeo de una filosofía a través de otras para definir y mantener sus propias posiciones (EMP: 128).

El rodeo, como figura de pensamiento, designa ese enmascaramiento, ese camuflaje estratégico que realiza una determinada intervención filosófica, para ingresar en el campo de batalla, disimulando su diferencia para introducirla de contrabando.

\*

La pregunta que subsiste, sin embargo, es la siguiente: si no hay objeto de conocimiento, ¿cómo se estructura esa confrontación filosófica de posiciones? La batalla filosófica puede reducirse a fin de cuentas al enfrentamiento entre dos tendencias fundamentales: materialismo e idealismo. Dar cuenta del criterio althusseriano de constitución de cada tendencia y de demarcación entre una y otra no es una tarea sencilla en la medida en que “la línea de demarcación entre materialismo e idealismo, “no es tanto una línea trazada de una vez y para siempre como la exigencia, que renace sin cesar, de retomar y retrazar esta línea de demarcación en cada caso” (EMP: 105).

No obstante, dice Althusser, “en esta guerra en broma, hay cuestiones reales en juego [...] pero no se las ve presentes en el campo de batalla porque se encuentran fuera de ese campo” (EMP: 127). En este sentido, las razones que explican la lucha filosófica deben buscarse fuera de la filosofía. La práctica filosófica es una práctica social entre otras y no se encuentra aislada respecto del todo social, sino que por el contrario ocupa allí un determinado lugar, desempeña una determinada función y mantiene con su exterior relaciones que la constituyen. Ese exterior constitutivo está dado por el conjunto de las prácticas sociales, definidas por las relaciones que establecen entre sí y por el lugar y la función que ocupan dentro de la sociedad, y atravesadas por la lucha de clases como relación de fuerzas sobredeterminada en torno a la cual se constituye el

todo social. De este modo, la disputa que tiene lugar en el seno de la filosofía entre la tendencia materialista y la tendencia idealista es la repercusión filosófica de la lucha de clases. En este sentido, las posiciones que allí intervienen representan de un modo particular, en la especificidad de la práctica filosófica, posiciones que existen fuera de la filosofía.

En este sentido, podemos decir en primer lugar que, aún si la filosofía ya no se piensa como Teoría de la práctica teórica, sí aparece históricamente definida a partir de una relación constitutiva con la ciencia: “lo que está en juego en este trazado [...] es la práctica científica, la científicidad” (LP: 69), y en este sentido, la jerarquía que se establece entre los términos del par materia/pensamiento (LP: 63). Se trata de la alternativa entre dos modos de posicionarse frente a esa alternativa: uno que parte de la asunción de este dualismo, y que cae en el problema de salir del pensamiento y de justificar la existencia independiente de una realidad exterior, y otro que directamente asume la exterioridad de la materia respecto del pensamiento, del objeto real con respecto al objeto de conocimiento. En otras palabras, idealismo y materialismo se definen recíprocamente a partir de su mutua negación y se constituyen en torno a la posibilidad o no de la afirmación de una suerte de materialidad, una realidad independiente del pensamiento o del conocimiento, del sujeto.

La relación filosófico-idealista con la ciencia, que define a la mayor parte de las filosofías a lo largo de su historia, consiste en una cierta explotación (PSS: 58) de la ciencia por parte de la filosofía. De acuerdo con la reconstrucción de Althusser, es posible verificar históricamente una relación en virtud de la cual la filosofía siempre aparece después y a causa de un acontecimiento científico novedoso: “La filosofía existe solamente en su retraso respecto de la ciencia que la provoca” (LP: 38). Esta posterioridad causal obedece, en la gran mayoría de los casos, a una especie de reacción conservadora con respecto a la alteración que producen los descubrimientos científicos: “La filosofía aparece para conjurar la amenaza de la ciencia” (IPNP: 57). La filosofía, dominada por la posición idealista, cumple la función ideológica de neutralizar el trastorno que produce la irrupción de una verdad científica.

El modo en el cual la filosofía cumple esta función consiste en situarse en el lugar desde el cual pronunciar la Verdad de la ciencia, esto es, desde el cual juzgar acerca de la legitimidad del conocimiento científico. En el *Curso de filosofía para científicos*, Althusser lo plantea en los siguientes términos:

En todas sus variantes, la filosofía aparece como la disciplina que dicta sus derechos a las ciencias, ya que plantea la cuestión del derecho de éstas y responde dando atributos de derecho al conocimiento científico. En cualquier caso la filosofía aparece así como la garantía jurídica de los derechos de las ciencias, y también de sus límites. No es obra del azar si la ‘cuestión del conocimiento’, y la ‘teoría del conocimiento’ que a ella responde, pasa entonces (cosa que nunca había ocurrido antes) a ocupar en filosofía el lugar privilegiado. ¿Quién me garantiza que la verdad (científica) que yo poseo no se ve afectada por la duda, o por el ‘engaño’ de un Dios que, como si fuera un «genio maligno», se burlaría de mí en la misma evidencia de la presencia de lo verdadero (Descartes)? ¿Quién me garantiza que las ‘condiciones de la experiencia’ me dan correctamente la verdad de esa misma experiencia? ¿Y cuáles son, entonces, los límites de toda experiencia posible (Kant)? (PSS, 65-66)

La filosofía, practicada en un sentido idealista, se encarga entonces de plantearle a la ciencia la pregunta del conocimiento, la pregunta por sus derechos. Desde el momento en que la filosofía parte de plantear la relación de conocimiento en términos de “un encuentro frontal entre *el objeto* por conocer y *el sujeto* que va a conocer ese objeto, [...] dos seres distintos desde todo punto de vista” (EMP: 81), ya predetermina una solución idealista al problema de cómo dos dimensiones extrañas entre sí entran en una relación. En otros términos: plantear el problema en estos términos conduce desde un principio a la duda idealista con respecto a la existencia del objeto y la posibilidad de conocerlo. Al mismo tiempo, en esta formulación del problema, la filosofía (idealista) encuentra una justificación de su intervención y se instituye como el discurso capaz de dar cuenta de la cientificidad de la ciencia.

De esta manera, la filosofía idealista produce, en su interior, una cierta inversión respecto de la dependencia en la que está en relación a la ciencia: “Está, pues, ‘sometida’ a las ‘ciencias reales’, que son su condición de posibilidad. Sin embargo, en el interior del propio discurso filosófico, se produce una inversión del problema: el discurso filosófico convierte esta sumisión ante las ciencias en una relación de dominio sobre las ciencias” (TF: 10).

Por su parte, en cambio, una posición materialista en filosofía se define a partir de las siguientes tesis “de carácter materialista y objetivista” que Althusser plantea en el *Curso de filosofía para científicos*:

- 1) creencia en la existencia real, exterior y material del *objeto* del conocimiento científico;
- 2) creencia en la existencia y en la objetividad de los *conocimientos científicos* que proporcionan el conocimiento de este objeto;
- 3) creencia en la corrección y la eficacia de los procedimientos de la experimentación científica, o *método científico*, capaz de producir conocimiento científico. Lo que caracteriza al conjunto formado por esas convicciones-Tesis es que no dejan ningún lugar a esa «duda» filosófica que pone cuestión la validez de la práctica científica; que evitan lo que hemos denominado la

«cuestión de derecho», la cuestión del derecho de existencia del objeto del conocimiento, del conocimiento de ese objeto, y del método científico (PSS: 72)

En la misma dirección, en *Lenin y la filosofía*, precisa el significado de esa “materia” que el materialismo afirma: “la *categoría* filosófica de materia, [...] es a la par Tesis de *existencia* y Tesis de *objetividad* [...] El sentido de la categoría filosófica de materia [...] no se refiere a ningún objeto de ciencia, pero afirma la *objetividad* de todo conocimiento científico de un objeto” (LP: 47).

Esta doble afirmación de la existencia externa de una realidad a la vez que de la posibilidad de un conocimiento objetivo de la misma, no consiste tanto en una respuesta opuesta, inversa a la que podríamos encontrar en una posición, que simplemente afirma la exterioridad del objeto frente al repliegue idealista sobre el sujeto, como en una modificación de los términos del problema y una disolución de la pregunta.<sup>135</sup> Mientras que desde una posición idealista, toda exterioridad objetiva es reconducida a la interioridad de alguna instancia subjetiva, y/o situada más allá de los límites del conocimiento, el materialismo en sentido althusseriano afirma la existencia exterior y objetiva de la materia al mismo tiempo que impugna la polaridad sujeto/objeto en que se plantea la discusión. Esto es, se afirma, ciertamente, la primacía del ser sobre el pensamiento, de un mundo cuya subsistencia es indiferente al pensamiento, al tiempo que se rechaza la dualidad implicada en la relación sujeto-objeto –desde este punto de vista forzada, impostada, artificiosa– en favor de una unidad real, una suerte de coincidencia de hecho entre el pensamiento y el ser, que no requiere pruebas ni certificados de garantía:

[S]i la filosofía materialista no puede, como la filosofía idealista, plantear la cuestión de la teoría del conocimiento, ¿cómo aborda la realidad que, por disfrazada que aparezca, está en juego en la teoría del conocimiento idealista? Podemos decirlo simplemente: la aborda suprimiendo la cuestión, es decir, no callándola, sino produciendo e instaurando los medios filosóficos adecuados para suprimir la cuestión. (EMP: 100)

---

<sup>135</sup> A propósito, Dominique Lecourt da cuenta de esa inversión especular en los siguientes términos “Ahora bien, esta cuestión del fundamento no puede hallar su solución sino en dos direcciones opuestas pero solidarias de la misma problemática; o bien se ubica en el objeto el contenido del conocimiento que el sujeto no tienen más que descubrir; o bien se ubica por el contrario en el sujeto el contenido del conocimiento que no tienen más que reencontrar en el objeto. Cualquiera sea la solución adoptada estamos en presencia, bajo el nombre de teoría del conocimiento, de un *sistema cerrado*. Un sistema donde sujeto y objeto se reflejan el uno al otro en un frente a frente donde uno es el *espejo* del otro. El conocimiento es pensado así, inevitablemente, en las formas de la *inscripción pasiva* de un contenido del pensamiento; que esta inscripción sea la que viniendo del objeto imprime sus caracteres en el espíritu “receptivo” del sujeto (variante empirista-sensualista), o que sea por el contrario el objeto quien recibe pasivamente las improntas del sujeto que lo informa (variante racionalista).” (Lecourt, 1974: 46-47).

Esta corriente encuentra entre sus principales exponentes las filosofías de Spinoza y Marx en sus modos de posicionarse frente al conocimiento. En la lectura de Althusser, ambos representan la idea de que el conocimiento del objeto por parte del sujeto es un *factum*, y que preguntarse por sus derechos y su legitimidad es una impostación artificiosa:

Partir así del hecho (tanto en Spinoza como en Marx) es evidentemente rechazar la cuestión de derecho [...], es negar la idea de que uno debería plantearle al hecho del conocimiento [...] la cuestión de sus títulos de legitimidad [...] Hay aquí [...] una idea muy fuerte que equivale a reconocer la primacía del hecho y el carácter derivado del derecho. (EMP: 105)

Si en el caso de Spinoza, se afirma en última instancia que “el orden y la conexión de las cosas es el mismo que el orden y la conexión de las ideas” (EMP: 103), y que “lo verdadero se designa a sí mismo como verdadero y designa al mismo tiempo lo falso como falso” (EMP: 79), y en este sentido se diluye toda puesta en cuestión filosófica sobre la validez del conocimiento científico, en Marx, por su parte, se cambian completamente los términos en los que se plantea la relación de conocimiento. De un lado, el sujeto ya no se concibe en términos psicológicos ni trascendentales sino como un “agente, activo por cierto, pero que actúa dentro de un ‘proceso sin sujeto ni fin’ que remite en última instancia al proceso de desarrollo de la sociedad” (EMP: 108), y del otro el objeto se desdobra: por un lado el objeto real, que “subsiste fuera del sujeto tanto antes como después del proceso de conocimiento” (EMP: 108), por el otro el objeto de conocimiento, que en principio tiene la forma de una representación provisional del objeto, sobre la cual el investigador trabaja hasta llegar al concepto, el concreto de pensamiento que da cuenta del objeto real, es decir, que tendencialmente se disuelve en él: “No hay sino una única realidad, un solo proceso que es, a la vez, real y de conocimiento, y nada más, y todo dualismo es idealista.” (EMP: 109)

En primer lugar, entonces, la oposición entre materialismo e idealismo filosófico se define en función de una relación con la ciencia, y mientras que la intervención idealista tiende a relativizar la objetividad del conocimiento científico, la posición materialista se encarga de plantear las tesis filosóficas que hagan el espacio para el despliegue de la autonomía de la ciencia. En este sentido, el materialismo consiste en “trazar una línea de demarcación’ al interior del campo teórico, entre ideas declaradas verdaderas, e ideas declaradas falsas, entre lo científico y lo ideológico”, (LP: 68). Siguiendo a Althusser, la filosofía no es sino la incesante repetición de esta misma batalla, recomenzada una y otra vez a lo largo de su (no) historia.

Ahora bien, la relación entre estos dos términos, filosofía y ciencia, no se sostiene sino a partir de que involucra al mismo tiempo a un tercer término. En la demarcación que la filosofía materialista traza frente a las posiciones idealistas se juega una toma de posición política, esto es, una toma de posición en la lucha de clases: afirmar filosóficamente la existencia de una realidad independiente del sujeto y la posibilidad del conocimiento del objeto es tomar partido en la lucha de clases bajo el modo de producción capitalista por la posición del proletariado. No debe entenderse, sin embargo, que el vínculo entre posición filosófica y reproducción/transformación de las relaciones de dominación es un vínculo de correspondencia directa: “A los ojos de Lenin, estas tendencias tienen relación en definitiva con posiciones y por consiguiente con conflictos de clases. Digo *relación*, pues Lenin [...] nunca dice que la filosofía se reduce a la pura y simple lucha de clases” (LP: 73).

Lo que sí podemos decir es que en esta oposición entre materialismo e idealismo, “la filosofía *representa* la lucha de clases, es decir, la política” (LP: 73) en la teoría, ante la ciencia, al mismo tiempo que “la científicidad en la política, ante las clases empeñadas en la lucha de clases” (LP: 74). En otros términos, son dos cosas las que están en juego al mismo tiempo, en el mismo gesto: la verdad científica y una posición políticamente transformadora. La defensa de la ciencia frente a la relativización idealista es al mismo tiempo la reivindicación política de la transformación de las relaciones de dominación capitalistas. Como vimos antes, “las ideas verdaderas sirven al pueblo”: sirven al pueblo porque son verdaderas y no a la inversa.

\*

Sin embargo, a partir de “La transformación de la filosofía”, Althusser da cuenta de un esquema más amplio bajo el cual pensar filosofía: “[...] la filosofía no se contenta con dominar a las ciencias, ni con ‘decir’ la verdad de las ciencias. La filosofía impone su dominio igualmente respecto de la religión y la moral, respecto de la política y la estética, e incluso sobre lo económico [...] La filosofía aparece así como la ciencia del todo, es decir, de todas las cosas” (TF: 11).<sup>136</sup> En este sentido, el gesto político en filosofía no sólo consistiría en intervenir a favor o en contra de la objetividad del conocimiento científico, sino en el modo de dar cuenta (o no) de la exterioridad social que la determina (que comprende a la ciencia y a la política pero que las excede), y que

---

<sup>136</sup> En la *Respuesta a John Lewis Althusser* ya reconoce esta ampliación del afuera con el que la filosofía mantiene relaciones constitutivas: “John Lewis tiene razón de criticarme en este punto. La filosofía no sólo “conciérne” a la política y las ciencias, sino a todas las prácticas sociales.” (RJL: 46).

está dada por el conjunto de todas las prácticas sociales.<sup>137</sup> El punto está en el modo particular en que la filosofía, digamos, representa en sí, ese exterior constitutivo. Esto es: si hemos dicho que la lucha de clases se plantea en filosofía en términos de idealismo y materialismo, es porque estas dos posiciones se corresponden, para Althusser, con dos modos opuestos de relacionarse con el exterior de las prácticas, y la toma de partido filosófica en la lucha de clases se juega, de este manera, en esta alternativa: o bien lo integra a condición de subordinarlo, esto es, de tratar a las múltiples prácticas sociales como “objetos’ que habitan, de una manera específica, el espacio de la filosofía: sólo que la filosofía no les deja acceder a tal espacio sino a condición de imponer previamente su poder sobre ellos” (TF: 11) o bien lo asume como un exterior constitutivo, se deja afectar por él, y transforma sus propios términos a partir de esta afectación, es decir, representa filosóficamente “la irrupción de la práctica” como exterioridad indómita y determinante: “contra la pretensión de la filosofía de no tener ‘un espacio exterior’, el marxismo afirma que ciertamente la filosofía tiene ‘un exterior’ [...] que la filosofía no existe más que por ese ‘exterior’ y para él. Ese exterior (que la filosofía quiere hacerse la ilusión de someterlo a la Verdad) es la práctica, las prácticas sociales” (TF: 16).

Esta relación de la filosofía con su exterior involucra de manera esencial la relación entre filosofía e ideología, esto es, la cuestión de la función ideológica de la filosofía: “La filosofía no es ni una operación gratuita ni una actividad especulativa [...] Me parece, en efecto, que no se puede comprender la tarea determinante en última instancia de la filosofía más que en relación con las exigencias de la lucha de clases en la ideología, o sea, la cuestión central de la hegemonía, de la constitución de la ideología dominante ante todo” (TF: 31). En este sentido, una posición idealista en filosofía se encarga de “reorganizar, desmembrar, recomponer y unificar, bajo una orientación definida, toda una serie de prácticas sociales y sus ideologías correspondientes, para llevar al poder, por encima de los elementos subordinados, una determinada Verdad que les imponga una determinada orientación” (TF: 32). En otros términos: “contribuir a la unificación de las ideologías en una ideología dominante y a garantizar esta ideología dominante como Verdad” (TF: 32). La intervención filosófica en la lucha ideológica consiste, así, en la representación o articulación ideológica que la filosofía produce del todo social que la excede, y el idealismo filosófico funciona como

---

<sup>137</sup> En la *Iniciación a la filosofía para los no filósofos* Althusser hace un recorrido por todas las prácticas sociales, deteniéndose en una caracterización de cada una.

una especie de limado de asperezas en función de producir una imagen estabilizada de lo social, reduciendo las contradicciones existentes, una contención de la lucha de clases que al mismo tiempo la deja fuera, no le hace lugar, neutralizando su perturbación.

Frente a la práctica idealista de la filosofía, que determinada por su exterior sin embargo lo niega, Althusser reivindica la asunción materialista de su relación con ese exterior no-filosófico, demarcándose así de la dominación filosófica sobre el resto de las prácticas sociales. Ser materialista en filosofía es dar lugar a esa exterioridad explotada –explotada en el sentido de que ha sido neutralizada en favor de la reproducción ideológica de las relaciones sociales de dominación–, excluida en la producción de la unidad de lo social. Ese resto que cae, rechazado, pone en cuestión la unidad ideológica que la misma filosofía ha producido y revela la lucha de clases, la lucha que las clases dominadas libran al interior de cada práctica social: “Esta nueva práctica de la filosofía sirve a la lucha de clases proletaria, no imponiéndole una unidad ideológica opresiva [...], sino creándole las condiciones ideológicas para la liberación y libre desarrollo de las prácticas sociales” (TF: 41).

En síntesis, una posición materialista en filosofía se define, así, por una doble afirmación del afuera: la del afuera del ser respecto del pensamiento, la de la práctica y la lucha de clases respecto de la propia filosofía.

\*

Ahora bien, ¿qué podría significar ocupar en filosofía una posición que asuma y se exponga a la perturbación de la lucha de clases? El problema al que se enfrenta esta pregunta es que el campo de batalla filosófico, para Althusser, no es un campo neutral. No es un espacio vacío y regular, que antecedería a las posiciones que en él intervienen. Es un terreno, por el contrario, irregular y estructurado jerárquicamente en función tanto de las relaciones de dominación extra-filosóficas como de la sedimentación histórica de las relaciones de dominación en la batalla propiamente filosófica. En este sentido, aparece como un campo inclinado, descentrado, desigual, que impone condiciones diferenciales e inequitativas para la intervención. El vínculo entre lucha de clases y filosofía no es de correspondencia entre posiciones correlativas: la filosofía misma, como campo de batalla, está en relación constitutiva con el estado de la lucha de clases, no como un continente vacío, neutro y en sí mismo indeterminado, sino como un determinado contenido que resulta de una condensación específica de las relaciones de fuerza. El contenido de la filosofía se juega en la forma misma. Esto es: para



constituirse como “filosofía” una posición filosófica determinada deber dar cierta “prueba” de su existencia filosófica, debe presentarse a sí misma como filosófica. En el diagnóstico althusseriano, toda filosofía debe presentar, para dar cuenta de sí en tanto filosofía, un carácter sistemático. Y es en virtud de esa forma misma, entonces, que la filosofía en tanto tal se constituye como idealista.<sup>138</sup>

En este sentido, el mismo campo de batalla filosófico produce las condiciones para la reproducción de las relaciones de dominación filosófica, y, de este modo, las perpetúa, las hace durar, tornando dificultosa cualquier posibilidad de transformación. En otros términos, la filosofía, como campo, constituida en relación con el estado de la lucha de clases en una coyuntura determinada, impone un sentido a toda posición que intervenga en él: la direcciona a su favor, la absorbe, la neutraliza. La disputa filosófica, entonces, no es, a priori, pareja: la tendencia idealista tiene ventaja respecto de la materialista, en la medida en que en la forma misma que impone el campo filosófico es idealista. En este punto podemos reformular la pregunta con la que comenzábamos este apartado: ¿cómo asumir una posición en filosofía que no resulte capturada por el propio campo de batalla y que no sea, por lo tanto, funcional a la reproducción de las relaciones de fuerza filosóficas, una posición que no intervenga en favor de las clases dominantes en la lucha ideológica de clases? En otros términos: si anteriormente establecimos que para intervenir en filosofía era estratégico hablar la lengua del enemigo, ¿cómo hacerlo sin que sea su lengua la que termine por hablar en cada intervención?

\*

En la medida en que el campo de batalla filosófico impone un cierto sentido a toda intervención que ocupe un lugar en él, entonces, intervenir en filosofía con una posición materialista, que no caiga inmediatamente en las filas de la posición contraria, que no sufra automáticamente ese reacomodamiento estructural, debe ser no sólo

---

<sup>138</sup> Para Althusser, esa forma, funcional a la dominación, está principalmente determinada por el carácter sistemático que una filosofía debe tener. La forma-sistema constituye un modo de producción filosófico solidario de la operación de unificación ideológica y funcional a su auto-institución en el lugar desde el cual poder decir la Verdad de las prácticas, licuando la lucha de clases: “A esta exigencia responde precisamente la forma sistemática de la mayor parte de las filosofías” (EMP: 183). Cabe preguntarnos, ¿cuál es la función que cumple la filosofía en nuestra coyuntura? Y también, ¿cuál es su eficacia político-ideológica? Tomar posición requiere de una caracterización adecuada del estado actual del campo de batalla, no sólo de la correlación de fuerzas interna, sino también del modo en que se articula a las demandas de la reproducción de las relaciones sociales (económicas, políticas, ideológicas) de dominación. ¿La filosofía consiste, hoy, en una práctica estratégica en relación con la lucha ideológica de clases? La respuesta no es obvia. Como tampoco es obvio el modo en que lo haga, en el caso de que respondamos afirmativamente: ¿cuáles son las formas, los modos, los supuestos de la práctica filosófica como tal, que, hoy, son solidarios de la dominación ideológica?

disputar el contenido sino también la forma, no tanto producir otra filosofía sino otra “práctica de la filosofía”. En *Lenin y la filosofía*, Althusser introduce esta idea en virtud de la cual la posición materialista en filosofía no implica tanto una nueva filosofía como una nueva práctica de la filosofía (LP: 78). Esta nueva práctica filosófica debería ser algo así como intervenir y desaparecer, intervenir y sustraerse en el mismo movimiento. Dice Althusser en un pasaje del comienzo del *Curso de filosofía para científicos*: “Por lo que a nosotros se refiere, les confieso que hemos venido para ‘rompernos las narices’, para ‘equivocarnos’, pero de una manera inédita, que nos distingue de la mayoría de los filósofos (...): para desaparecer en nuestra intervención” (PSS: 9-10). ¿Cómo pensar una filosofía que desaparezca en su intervención? Ya no se trata, ahora, sólo de hacer el rodeo por las posiciones opuestas dentro del campo, sino de una filosofía que haga un rodeo por la filosofía misma, que describa un recorrido que se anule a sí mismo, cuya existencia se consuma en su efecto. No se trata sólo de tomar posición y distancia respecto de otras posiciones, sino de tomar distancia de la toma de distancia: de producir una intervención filosófica que al mismo tiempo que se posicione en el campo filosófico se sustraiga del mismo, esto es, de hacer una “filosofía que sea una ‘no-filosofía’, es decir, que deje de ser producida en la forma de una filosofía y cuya función de hegemonía teórica desaparezca para dejar sitio a nuevas formas de existencia filosófica” (TF: 40) Se trata de una posición que sea y no sea filosofía al mismo tiempo: una filosofía-no-filosofía.<sup>139</sup> No abandonar la filosofía, sino habitarla de un modo que implique una torsión determinada de sus términos, que indique hacia aquello que la excede, su exterior constitutivo, tomando partido por la parte que no tiene parte en el (no) todo de la filosofía. La intervención-desaparición de la filosofía-no-filosofía que Althusser propone, consiste, en este sentido, en el gesto de volverse contra sí misma.<sup>140</sup>

---

<sup>139</sup> Esta filosofía-no-filosofía que Althusser convoca en “La transformación de la filosofía” se corresponde con la forma Estado que Marx consideraba debería constituirse después de la revolución, “un Estado que sea un no-Estado”, en la expresión de Engels, esto es “una forma totalmente nueva condenada a su extinción” (TF: 39). Y esto en la medida en que la filosofía, en tanto práctica funcional a la dominación ideológica, se corresponde con el Estado. Dice Goshgarian: “Esa filosofía sui generis –ni filosofía, ni del todo antifilosofía– parte de una idea tan simple como potente, según la cual la filosofía es la contraparte de la pieza maestra de la dictadura de clase que garantiza la viabilidad de una sociedad post-revolucionaria: el Estado. La filosofía de la dictadura del proletariado también lo es. Pero el Estado de la dictadura del proletariado es un *Nichstaat*, un “Estado-no-Estado” (Engels, Lenin) destinado a su desaparición, y la filosofía que le corresponde es, según Althusser, una filosofía-no-filosofía”. (Goshgarian, 2016: 14).

<sup>140</sup> En este sentido, es significativo aquello que dice Balibar sobre las tesis de Althusser: “son siempre, desde el comienzo, ‘autocríticas’. Siempre contienen ya un elemento de negación que los pone en peligro, que hace vacilar su sentido en el mismo momento en que pretenden su mayor rigor. Contienen, pues, por adelantado, un elemento que se opone a que su empleo, su desarrollo, desemboque en la univocidad de

En relación con esta idea de una filosofía-no-filosofía, dice Goshgarian en su Prefacio a *Ser marxista en filosofía*:

La denegación que la caracteriza [a la filosofía] adquiere la forma de una afirmación de la primacía de la teoría sobre la práctica y de la filosofía sobre la teoría, es decir, de la asimilación íntegra de lo no filosófico por parte de la filosofía. Desde entonces, la línea fundamental entre materialismo e idealismo quedará trazada en relación con la cuestión de la función que cumple ese ‘exterior no filosófico’ en la filosofía. Esto exige otra definición, que trace una línea entre dos maneras de trazar una línea (EMP: 21).

No se trata sólo de trazar una línea de demarcación respecto de posiciones opuestas, sino, a la vez, de trazar una línea de demarcación respecto de la filosofía misma, producir una intervención filosófica que trace en sí misma una línea de demarcación, ser ella misma una línea de demarcación respecto de sí misma. Ese trazado puede ser pensado como un rodeo que, justamente, pone de manifiesto ese afuera de la filosofía que guarda una relación estrecha con la misma aun cuando se lo deniegue. Si la filosofía impone una lengua como condición de audibilidad, de lo que se trata es del esfuerzo de hablarla pero rompiéndola desde dentro, en un trabajo inmanente, tráfuga, que consista en forzar los términos para hacer decir eso que no pueden decir: pues, ¿cómo hablar de revolución en esos términos? La filosofía-no-filosofía que interviene y desaparece a la vez, es un trabajo en y sobre los límites de la filosofía, para abrirla y afectarla por aquello que excluye en su interior de su unidad/totalidad, esto es, para propiciar su transformación, y dar lugar a una filosofía transformada, y deformada, por la contaminación de aquello que la constituye en su exclusión, el resto de la lucha de clases. En este sentido, abrir la filosofía a su exterior constitutivo es hacer una filosofía del y en el límite interno de sí misma, una filosofía liminar, en la medida en que el campo de batalla filosófico aparece como una denegación de sus propios límites, como un círculo ilimitado, esto es, como un círculo imposible, indefinido. Y esto no puede ser sino concebido como una operación que consiste en romper con la filosofía desde dentro, no desde un afuera contiguo en el espacio, sino desde un afuera no menos exterior que habita su propia inmanencia.<sup>141</sup> Al

---

una teoría ‘finalmente encontrada’. Así, desde el origen, son una manera discursiva de colocarse a sí mismo en estado de desequilibrio.” (Balibar, 2004: 58-59).

<sup>141</sup> En este sentido, Goshgarian plantea: “*Être marxiste*, como la *Iniciación* luego, intentan resolver el problema del círculo filosófico inscribiendo los márgenes de la filosofía en su centro, siguiendo una estrategia no filosófica que será abiertamente althussero-derrideana.” (Goshgarian, 2016: 26). Tanto en *Ser marxista en filosofía*, como después en *La corriente subterránea del materialismo del encuentro*, Althusser se refiere a Derrida como ejemplo de un modo de hacer filosofía en el margen (SMF, 89) y de una filosofía que hace vacío de sí misma como resultado de “un trabajo de deconstrucción” sobre sus propias categorías. Es interesante en este punto, confrontar esta lectura de Althusser con aquella otra

final, la corrección, la justeza de una posición filosófica transformadora depende, paradójicamente, de que su intervención consista a la vez en una cierta desviación:

A la filosofía que sirve a la lucha de los dominados por establecer su Estado propio y, al mismo tiempo para desembarazarse de él, hay que conferirle una forma desviante y hasta una forma desviante en relación consigo misma en la medida en que no puede evitar ser filosófica. El nombre que mejor conviene a este pensamiento deconstructor y autodeconstructor, filosófico y antifilosófico, es el impuesto por sus orígenes. Hay que inventar una filosofía-no-filosofía (EMP: 25).

Frente a la filosofía como práctica estructuralmente solidaria de la dominación ideológica, no se trata para Althusser de hacer una anti-filosofía, sino de producir esta filosofía que se retuerce sobre sí misma, que tomando posición en el campo al mismo tiempo se sustrae para impugnarlo.<sup>142</sup>

\*

Entre 1994 y 1995 aparece la primera publicación póstuma de Althusser. Se trata de los dos tomos de los *Écrits philosophiques et politiques*. Entre las publicaciones que allí se incluyen, se encuentra el texto que funda lo que se conoce como el pensamiento del “último” Althusser: *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre*, extraído por Matheron de un manuscrito esbozado entre 1982 y 1983. No son muchos más los textos publicados que pueden atribuirse a este último Althusser: una entrevista realizada por Fernanda Navarro titulada *Filosofía y marxismo*, publicada primero en español, en México, en 1988, e incluida posteriormente en francés en *Sur la philosophie*, los capítulos sobre Maquiavelo y Spinoza que fueron descartados de la primera publicación de *L’avenir dure longtemps*, restituidos posteriormente en una reedición aumentada de 1994 (y tiempo después publicados en la revista *Youkali* bajo el título “La única

---

propuesta con Badiou, según la cual Althusser “a diferencia de Lacan, Foucault, Derrida, todos antifilósofos, él fue, sí, el filósofo. Y no sólo sostuvo que había filosofía, sino que enunció que siempre la habría. En el fondo, sostuvo la *philosophia perennis*” (Badiou, 2009b: 85). Goshgarian plantea que quizá esto “era más o menos cierto en la época de Lenin y la filosofía, texto en el cual pensaba Badiou en dicho coloquio de 1991. Y es posible afirmar que el último Althusser no es exactamente un antifilósofo: es, como no dejamos de repetir, un filósofo-no-filósofo que cree que la filosofía existirá siempre, como también existirá la ideología. Pero de ahí a hacer de Althusser un campeón de la *philosophia perennis*, a diferencia de Derrida... Esto se debe sin duda a que Badiou, que conoció muy bien al Althusser de los años 1960 -72, aparentemente no conoció del todo bien al autor de *La transformación de la filosofía*, conferencia que había sido pronunciada aunque sólo publicada quince años después, ni, probablemente, al autor de la *Iniciación a la filosofía*”. (Goshgarian, 2016: 26).

<sup>142</sup> En un artículo titulado “Althusser y Derrida. La lectura como intervención política”, Carolina Collazo da cuenta, justamente, de que en esta manera de pensar la intervención filosófica en Althusser, como una toma posición que “no irrumpe desde su exterioridad sino en el habitar los desajustes que en el propio terreno de la disputa de tendencias están presentes en su ausencia” (Collazo, 2016: 18), se juega el punto que lo vincula íntimamente con Derrida, “donde es posible ubicar una práctica filosófica que, tanto en Althusser como en Derrida, interroga sus propios márgenes” (Collazo, 2016: 26).

tradición materialista”), y un pequeño texto de sólo dos páginas llamado *Portrait du philosophe matérialiste*, escrito en 1986, también publicado en los *Écrits*. Además pueden incluirse dentro de esta etapa, otros tres textos menores: uno llamado *Du materialisme aleatoire*, publicado en la revista *Multitudes*, en 2005, otro titulado *Materialismus der Bewegung*, que consta de unas páginas inéditas del manuscrito del cual se extrajo *Le courant souterrain...* publicado en Zurich en 2010, y las *Tesis de Junio*, de 1986, publicadas en la revista online *Episteme* en 2008.

No realizaremos aquí ningún intento de sistematización de esta etapa del pensamiento de Althusser. Diremos, solamente, que la principal tesis que define y caracteriza a este período de la producción althusseriana consiste en la afirmación de la contingencia del encuentro a partir del cual surge un mundo. Se trata de una afirmación en torno a la cual, en la lectura de Althusser, se organizaría una corriente reprimida, que sin embargo atraviesa, secreta y subterráneamente, toda la historia de la filosofía, inaugurada por Epicuro, y retomada en mayor o menor medida por Maquiavelo, Hobbes, Rousseau, Spinoza, Marx, Heidegger, Derrida. Frente a las grandes filosofías de la Necesidad, la Razón, el Sentido, el materialismo aleatorio de Althusser afirma, junto con Epicuro, que “antes de la formación del mundo, infinidad de átomos caían en paralelo en el vacío [...] Lo que implica que antes del mundo no había nada, y al mismo tiempo que todos los elementos del mundo existían por toda la eternidad antes de que hubiese ningún mundo” (CSMR, 29). En el medio de la lluvia paralela de átomos que caen en el vacío, sobreviene, “no se sabe dónde, ni cómo, ni cuándo”, una desviación infinitesimal, totalmente aleatoria, que así como ocurre podría no ocurrir, y que produce un choque, un encuentro, que puede “cuajar”, “tomar consistencia”, “durar”, y dar así lugar a un mundo. Antes del encuentro, no hay nada que conduzca hacia él. Así, toda regularidad, estabilidad, necesidad, todo sentido, son sólo interiores al mundo que ya ha tenido lugar, al “hecho consumado” de un encuentro que ha tomado consistencia, y reposan sobre la contingencia constitutiva de un “hecho a consumir” que podría no haberse consumado, y sobre la que puede, eventualmente, recaer. Althusser reencuentra la lluvia y el *clinamen* de Epicuro en diferentes momentos de la historia de la filosofía, en los cuales ha sido neutralizada tan pronto como ha aparecido: en Maquiavelo, que piensa en la contingencia de la constitución de la unidad italiana como un hecho a consumir; en el (supuesto) paralelismo de atributos de Spinoza que partiendo de Dios parte del vacío; en el estado de naturaleza de Hobbes, y sus individuos atomizados que

para lidiar con la circunstancia de su encuentro realizan el pacto que da lugar al Estado; en el bosque de Rousseau en tanto “nada” anterior a toda sociedad sobre la que se impone, por razones exteriores, un encuentro que da lugar a la sociedad. Así, este materialismo aleatorio, disperso, ubicuo, y fugaz como destellos a lo largo de la historia de la filosofía, viene a decir que toda necesidad es hija de la contingencia: “[...] en lugar de pensar la contingencia como modalidad o excepción de la necesidad, hay que pensar la necesidad como devenir-necesario del encuentro de contingentes” (CSMR, 57).

Las publicaciones correspondientes a lo que se conoce como el materialismo aleatorio de Althusser sólo constituyen una porción mínima en el marco del conjunto de las publicaciones póstumas.<sup>143</sup> No obstante ello, parece haber sido el elemento que dominó la relectura de Althusser, sobre el que se centró la atención de gran parte del campo de estudios althusserianos. El problema es que, tal como Goshgarian señala, este último Althusser ha sido leído a partir de una cierta desconexión de la teoría de la filosofía que Althusser produce inmediatamente antes de la escritura de los textos que se adjudican a este período.<sup>144</sup> En efecto, las dos principales posiciones de lectura frente al materialismo aleatorio, representadas por Lucien Sève (1997) y Antonio Negri (1993) respectivamente, han coincidido, a pesar de que una lo rechaza y la otra lo reivindica,<sup>145</sup> en establecer un corte entre este último Althusser y el resto de su obra. Debemos decir, sin embargo, que este “último Althusser” de la contingencia, ha sido, en los últimos años, atentamente rastreado por los comentaristas, a lo largo de toda la producción

---

<sup>143</sup> Tal como lo expone Goshgarian (2016), el programa de publicaciones póstumas se inició en 1992 y hasta ahora cuenta de 3 etapas. La primera se extiende desde 1992 a 1998 cuya publicación más relevante fue la de los dos tomos de los *Écrits philosophiques et politiques*, aparecidos en 1994-1995, aunque también son importantes en este período la publicación de *Sur la philosophie* en 1994, y *Sur la reproduction* en 1995. La segunda, que va de 1998, luego de la publicación de las *Lettres à Franca*, hasta 2010, además de algunas pequeñas publicaciones dispersas, cuenta como su principal publicación el volumen *Politique et Histoire, de Machiavel à Marx. Cours à l'Ecole Normale Supérieure de 1955 à 1972*. Finalmente, la tercera etapa del programa se inicia en 2011 con la publicación de las *Lettres à Hélène*, y en ella se destaca la publicación de *Initiation a la philosophie pour les non-philosophes* en 2014, y *Être marxiste en philosophie*, en 2015. Lo que de allí corresponde al “último” Althusser representa una porción minúscula.

<sup>144</sup> La tesis de Steffano Pippa, *Althusser and contingency*, publicada un año antes que la entrevista a Goshgarian, es una excepción. El último capítulo está expresamente dedicado a proponer una “interpretación del ‘materialismo aleatorio’ propuesto por Althusser en la última fase de su carrera como una posible filosofía para el Marxismo” (Pippa, 2015: 197).

<sup>145</sup> Ver “Althusser et la Dialectique” de L. Sève en *Althusser philosophe* (Sève, 1997) y “Pour Althusser : notes sur l'évolution du dernier Althusser” de A. Negri, publicado en la revista *Futur Antérieur* (Negri, 1997).

althusseriana.<sup>146</sup> Ahora bien, esto no ha sido para inscribir el materialismo aleatorio en las coordenadas más amplias de la teoría de la filosofía y el problema teórico político de la lucha de clases, sino, en ciertos casos, para mostrar la existencia problemática en Althusser de una tensión entre primacía de la necesidad y primacía de la contingencia como dos tendencias simultáneas a lo largo de su obra, que se habría resuelto finalmente una vez que Althusser se saca de encima el peso asfixiante tanto del marxismo como del estructuralismo.<sup>147</sup>

La hipótesis de lectura de Goshgarian a la que aquí suscribimos restituye el vínculo entre materialismo del encuentro y teoría de la filosofía: lo primero no es sino consecuencia de lo segundo. Esto es, la afirmación tardo-althusseriana del vacío, la desviación contingente y el encuentro que da lugar a un mundo, no sólo es posible de reconocer, en otros términos, en diferentes momentos de la producción de Althusser, sino que además debe ser leída a la luz de la idea de filosofía-no-filosofía en tanto filosofía liminar, vuelta contra su propio campo de intervención, que Althusser plantea, como vimos recién, entre el '75 y el '78. Si el último Althusser ha sido leído a partir de una cierta ruptura con o abandono del marxismo, para Goshgarian, por el contrario, el materialismo aleatorio no puede entenderse si no es a partir de la lucha de clases y la dictadura del proletariado como principios de constitución de la filosofía misma: “[...] el concepto de la dictadura del proletariado sirve de puente, en el ‘último Althusser’, entre el pensamiento del surgimiento de un mundo a partir del vacío y el pensamiento de ese pensamiento: la filosofía no filosófica que él inscribe entre sus banderas hacia la mitad de los años 1970” (Goshgarian, 2016: 14). Esa “corriente subterránea” del último Althusser, que sólo puede existir en filosofía como una especie de fantasma ubicuo, y esquivo, imposible de ser recogida y unificada en un sistema, debe ser entendida como la realización en acto de la nueva práctica de la filosofía que Althusser anuncia en *Lenin y la filosofía*, esa filosofía transformada que “La transformación de la filosofía” proclama: “Leídos en conjunto, esos textos muestran, yo creo, que el último combate de Althusser era al mismo tiempo el combate del último Althusser.” (Goshgarian, 2016: 17).

---

<sup>146</sup> Ejemplos de esto son la misma tesis doctoral de Stefano Pippa, referida anteriormente, el libro de Warren Montag, *Althusser and his contemporaries* (Pippa, 2015), y el “Postcript” de la nueva edición de *Althusser: The detour of theory*, de Gregory Elliot (Elliot, 2006).

<sup>147</sup> Es el caso, por ejemplo, del libro de Emilio de Ípola, *Althusser, el infinito adiós*.

De hecho, Althusser ya concreta esta nueva práctica “en la *Iniciación* y en *Ser marxista*, situando, en un capítulo de este último libro sobre los epicúreos y los estoicos, al clinamen, al vacío, al encuentro y a la toma de consistencia, en la larga tradición de una ‘teoría del encuentro’ ‘enemiga de la tradición idealista’ y que ‘no ha sido percibida conscientemente más que por Maquiavelo, Spinoza y Marx’ (Goshgarian, p. 40). Como contrapartida, en el medio del último Althusser de *La corriente subterránea*, las tesis positivas sobre la contingencia del mundo conviven con las afirmaciones reflexivas sobre una filosofía que, asociada al nombre de Spinoza, haga vacío respecto de sí misma como resultado de un trabajo crítico sobre sí misma, de un trabajo de deconstrucción (CSMR, 37).

En este sentido, las formulaciones del materialismo aleatorio de Althusser quizá puedan leerse, siguiendo a Goshgarian, no como un quiebre radical en su obra, una ruptura con su propio marxismo, independientemente de si es celebrada o si es caracterizada como una claudicación de su empresa teórico-política, sino como la tentativa política de encontrar el modo de ser marxista en filosofía, de esbozar una respuesta en acto a la pregunta acerca de cuál es el modo de hablar filosóficamente del exterior no filosófico de la lucha de clases, ese hecho escandaloso, aquello que la filosofía debe no ver para constituirse como tal, que sólo puede asumir a condición de transformarse radicalmente a sí misma,

Independientemente de la evaluación que sea posible hacer de la eficacia política del materialismo del encuentro, lo que aquí nos interesa retener, y reivindicar, más que la respuesta ensayada por Althusser, es la pregunta por el modo de hacer política *en* filosofía, sin renunciar a una cosa por hacer la otra, sosteniendo las dos cosas a la vez y en la misma medida, y el sentido de aventura y exploración que la pregunta implica. Pero además, en cualquier caso, la idea de que esa búsqueda siempre implicará comprometerse en el intento de dar cada vez con el punto justo en el que sea posible estar adentro y afuera al mismo tiempo: el punto más íntimo, más sensible, que remite a esa exterioridad con la que nada se quiere saber. ¿De qué otro modo se puede actuar sobre el círculo cuando se está tomado dentro de él?



## Recapitulación y *coda*

Al comienzo de esta tesis nos propusimos dar cuenta de la posibilidad de la transformación en el pensamiento de Althusser en relación con su concepción del sujeto como efecto de la ideología. Tal como lo planteamos, el problema que esta relación implica nos enviaba en dos direcciones: hacia la relación ideología-ciencia, de una parte, y hacia la ideología como dimensión constitutiva de lo social, de la otra. A su vez, retomando los términos del marco en el que inscribimos nuestra tesis, ciencia por un lado, e ideología, por el otro, aparecieron dentro del campo de los estudios althusserianos y de los desarrollos de los autores pos-althusserianos, como dos obstáculos, anclados en un pensamiento de lo social, en una cierta visión sociológica de la cuestión, que bloqueaban la posibilidad de la política entendida en términos de transformación social. Nos propusimos entonces realizar una lectura del asunto que evite la opción de tomar este esquema como punto de partida, para pensar la transformación en Althusser no a partir de su doble exclusión respecto de la teoría y respecto de la ideología, sino en relación con ellas. Cómo pensar lo político no *contra* si no *con* y *en* la ciencia y la ideología, a partir de ellas y del peso relativo que Althusser les confiere en su pensamiento. O incluso, mejor: cómo pensar la relación transformación/reproducción en términos que no se correspondan, correlativamente, con la oposición entre lo político y lo social. ¿Qué lugar ocupa la ciencia en relación con el problema de la transformación? ¿Qué condiciones establece la ideología en tanto dimensión irreductible de lo social para una práctica política de transformación?

El capítulo 1 y el capítulo 2 están consagrados a responder de alguna manera a cada una de esas dos preguntas respectivamente. El primero indica hacia el afuera de la ideología, y pone en juego, en este sentido, la cuestión de la ciencia. Comienza por una inscripción de los desarrollos de Althusser en los '60 en torno a la práctica teórica y la ruptura epistemológica en el marco de su coyuntura teórico-política, para luego dar cuenta del alcance y los límites de estos desarrollos en relación con la pregunta por la práctica política y la transformación social. Señalamos así que la relación entre teoría y transformación social se juega en un doble enunciado: 1. la práctica teórica tiene efectos políticos de transformación en tanto se constituye como un corte del tejido ideológico de lo social, produciendo un efecto de de-sujeción, al mismo tiempo que, 2. se revela a

una distancia irreductible con respecto a la práctica política, cuyo ejercicio efectivo implica un vínculo esencial con la ideología en tanto terreno de subjetivación.

La indicación de esa potencia, a la vez que de esa imposibilidad política de la teoría, detiene el desarrollo del primer capítulo y nos abre hacia la consideración de la ideología en relación con la constitución de lo social y de su función reproductiva. En este sentido, una primera parte del segundo capítulo está dedicada a hacer una reconstrucción del modo en que Althusser conceptualiza el todo social del que la ideología forma parte. El interés está fundamentalmente puesto en dar cuenta de la lógica que gobierna la articulación entre las diferentes instancias que componen lo social a través de los conceptos de sobredeterminación y causalidad inmanente. A partir de la imagen de lo social que esta conceptualización arroja, el segundo momento de este capítulo se propone enfocar la comprensión althusseriana de la ideología en relación con “el punto de vista de la reproducción” y con el sujeto como efecto de la interpelación ideológica.

Una vez realizado este recorrido a través de los capítulos 1 y 2, el problema de la transformación se plantea entonces en los términos de su imposibilidad entre el doble límite de la ciencia, por un lado, cuya eficacia política se revela limitada, y la ideología, por el otro, cuya función se limita a la reproducción social. Al mismo tiempo, sin embargo, en el desarrollo de estos dos capítulos quedan planteadas las condiciones de resolución del problema, esto es, las condiciones a partir de las cuales pensar y dar cuenta de la posibilidad de la transformación en el pensamiento de Althusser.

El tercer capítulo comienza por exposición de dos lecturas críticas de Althusser: 1. la de Rancière, en la que el teorismo althusseriano oblitera toda posibilidad de pensar una política de transformación, y a partir de la cual ésta última debe ser pensada, entonces, a distancia de la teoría, y 2. la de Badiou, que localiza el lugar de la política (necesariamente transformadora) en Althusser, a distancia de la ideología, en el espacio de lo subjetivo sin sujeto. A esto se agrega, inmediatamente, la exposición de la posición de Dolar y Žižek en torno a la concepción del sujeto, en virtud de la cual, frente a la idea de un efecto de la interpelación, localizan, con Lacan, en el fracaso de la interpelación ideológica la dimensión constitutiva del sujeto. A partir de aquí, contra el fondo de estas lecturas, nuestro esfuerzo está orientado a dar cuenta de la pensabilidad de la transformación social en Althusser a partir de su inscripción en las inmediaciones tanto de la teoría (contra Rancière) como de la ideología (contra Badiou), y de su

conceptualización del sujeto como efecto de la interpelación ideológica (contra Dolar y Žižek).

El tramo final del trayecto de este trabajo está entonces orientado a sostener esta posibilidad sobre los siguientes puntos:

(i) la afirmación de la existencia de la lucha de clases como elemento que hace estallar a la ideología por dentro, volviéndola una dimensión múltiple y heterogénea, antes que una realidad unitaria, homogénea, y unívoca. En este punto es clave la introducción de la disociación entre la sujeción y la reproducción, a partir de la diferenciación entre el nivel de la ideología en general, al que corresponde el mecanismo trans-histórico de producción del sujeto, y el nivel concreto de las ideologías particulares, en donde interviene la lucha de clases y se plantea la cuestión de la reproducción o la transformación social.

(ii) la apelación a la categoría de “sobreinterpelación” acuñada por Stefano Pippa para pensar el sujeto como efecto de múltiples interpelaciones, como lugar donde se juega la lucha de clases en la ideología. Aquí es importante el contrapunto que planteamos en torno a dos cuestiones: 1. el mismo modo en el que Pippa propone entender los conceptos de desinterpelación y sobreinterpelación, y la relación entre ellos, y 2. la propuesta de Pippa pensar en una cierta interpelación política al margen de la interpelación ideológica, que desde nuestra perspectiva repone una concepción reduccionista de la ideología.

A partir de (i) y (ii), entonces, afirmamos que a posibilidad de la transformación se vuelve pensable, así, dentro del plano de inmanencia ideológico de lo social (contra Badiou). Sin embargo, en la medida en que la ideología no es un territorio neutral que dispone imparcialmente lugares equivalentes para toda intervención en él, la transformación solo se vuelve posible de ser pensada a condición de sostener que:

(iii) la afirmación de que su posición *en* el campo ideológico es al mismo tiempo una posición *contra* el campo, dada por la relación con la práctica teórica (contra Rancière).

De este modo, la idea que defendemos en definitiva es que, finalmente, el lugar de la transformación sólo es posible de ser circunscripto a partir de una doble apelación a la ideología y a la ciencia. La transformación, efectivamente, queda obliterada tanto si sólo se la piensa en términos de una crítica teórica de la ideología, como si se la reduce

al ámbito de la mera confrontación ideológica (como si el campo no impusiera un sentido a las posiciones). Pero en lugar de localizarla a partir de la demarcación con respecto a la ciencia o a la ideología, lo que mostramos es que su posibilidad se habilita en la tensión que implica la articulación entre una y la otra.

Ahora bien, retomando los términos en los que planteamos el problema en la introducción, todo el recorrido que describe la tesis puede ser pensado como el intento de dar cuenta de la transformación por fuera de una clave de lectura que la identifica con lo político a partir de una oposición a lo social entendido como objeto de un saber (teoría, ciencia) y una gestión (Aparatos ideológicos de Estado) reproductiva y conservadora. Si el esfuerzo es por pensar lo político junto con lo social, esto implica, en el extremo, disolver la distinción, en la medida en que esta está construida a partir de la oposición entre una dimensión y la otra. O para decirlo más precisamente, no se trata tanto de disolver la distinción entre lo social y lo político, identificando una cosa con la otra, sino de disociarla con respecto a la oposición reproducción/transformación sobre la que se sostiene.

En este sentido, es posible plantear que nuestra tesis arroja los siguientes corolarios: 1. se diluye la oposición entre ideología y política; 2. se diluye la oposición entre teoría y política; 3. se desmonta la operación en virtud de la cual estas oposiciones se corresponden correlativamente con la oposición reproducción/transformación social.

Tomados en conjunto, el despliegue de estos tres enunciados conduce a las siguientes tres afirmaciones.

(i) Tanto la reproducción como la transformación social implican una práctica político-ideológico-subjetiva. Por una parte, la estructura de las relaciones sociales no se sostiene por defecto, por alguna suerte de inercia reproductiva: implica un sostenimiento político, un trabajo sostenido que la haga durar. Por la otra, a la vez, la transformación de la estructura de las relaciones sociales no puede pensarse a distancia de la ideología, en tanto ésta constituye el campo de constitución de los sujetos interpelados e implicados en prácticas políticas de transformación.

(ii) En este sentido, la política no es el nombre de una práctica de transformación que acontece más allá de una dimensión ideológica cuya función sería meramente reproductiva de lo social: la distinción entre política e ideología no se construye a partir de la oposición reproducción/transformación, sino en función del objeto que designan: la primera designa una práctica subjetiva de intervención sobre la estructura de las

relaciones sociales ya sea a los fines de conservarla y sostenerla, o de perturbarla y transformarla; mientras que la segunda da cuenta de la superficie material y discursiva en la que se inscribe y que constituye toda práctica subjetiva, entre ellas, la práctica política, ya sea de conservación y reproducción, ya sea de transformación.

(iii) De igual manera, la política no se opone a la teoría en los términos de una práctica transformadora frente a un saber normalizador, esto es: no se define por el rechazo y la impugnación de la teoría como práctica necesariamente conservadora. Si por un lado hay prácticas políticas de reproducción y prácticas políticas de transformación, el nivel de la teoría detenta un margen de autonomía en virtud del cual es en un punto irreductible a posiciones políticas y visiones ideológicas. La producción de conocimiento, si bien no se da afuera de la ideología, sí consiste en un cierto proceso de diferenciación respecto de la ideología, y esa diferenciación, esa toma de distancia tendencial sostenida sobre cortes irreductibles en el tejido ideológico, detenta un cierto potencial político en el marco de una práctica política que despliegue sus efectos más allá de los límites de la teoría. Esto también da cuenta, sin embargo, de la distancia que separa a la teoría de la política, de los límites de la teoría. De la teoría como práctica de producción de conocimientos no se sigue una política, sea reproductiva o transformadora: el paso de una a la otra implica un salto, un exceso. En ese salto, la teoría debe, en cierta medida, retornar sobre el terreno ideológico del que partió.

\*

Estas afirmaciones, con las que concluimos el presente trabajo, no pretenden sin embargo ser la última palabra sobre la cuestión, dar cuenta de un punto de llegada definitivo, de cierto Fin finalmente encontrado. Son, en cambio, las afirmaciones de las que disponemos en el lugar en el que nos detenemos. Es que no sólo los comienzos se precipitan, no sólo se larga a llover de repente. La lluvia también se detiene en un instante. La historia no llega a su Fin y las historias no se resuelven: unas se interrumpen, otras empiezan, algunas se retoman. Se ha insistido en recuperar la imagen althusseriana de “subir al tren en marcha” para dar cuenta del gesto característico de una filosofía materialista que se desinteresa por la cuestión del origen como momento de un surgimiento necesario, y que piensa “sobre la marcha” de un movimiento contingente ya siempre desatado. Pero la filosofía materialista, como dice Althusser, también consiste en bajarse del tren andando: en cualquier parte, impacientemente, antes de tiempo, antes de que el tren llegue al destino anunciado. Bajarse en el lugar hacia el que nos mueva un

impulso inmediato. No será posible así contar el trayecto desde la posición de quien ya lo recorrió de principio a fin, recuperarlo en una narrativa integradora que reconozca retrospectivamente, en cada estación, señales anticipatorias del final ya contenido en el comienzo. Pero subir y bajar del tren en marcha permitirá contar otra historia, la aventura sin principio ni final de los encuentros inesperados que nos han traído hasta acá. Una aventura hecha de riegos y malentendidos, no contada desde el punto de vista de su superación, sino sobre la marcha de las situaciones que nos deparó un trayecto contingente, y de las acciones tomadas precipitadamente en la urgencia de las cosas. ¿Alguna vez se bajaron de un vehículo en movimiento? Implica un cierto vértigo, el riesgo de la caída y del golpe. Así es también la filosofía en Althusser, una filosofía que es todo lo contrario de contemplativa, que no se retira, que interviene y se arriesga con una desmesura conmovedora, aún si en el fondo tiembla y vacila.

Badiou dice: “Hay una brutalidad althusseriana del concepto de filosofía que, en este punto, recuerda a Nietzsche [...] La filosofía es afirmativa y combativa, no está cautiva de las delicias un poco viscosas de la interpretación diferida” (Badiou, 2009b: 68). Por su parte, para Balibar, los conceptos althusserianos “son siempre, desde el comienzo, ‘autocríticas’. Siempre contienen ya un elemento de negación que los pone en peligro, que hace vacilar su sentido en el mismo momento en que pretenden su mayor rigor [...] Así, desde el origen, son una manera de colocarse a sí mismos en estado de desequilibrio, de asegurarse contra la seguridad de una ‘tesis’ en el momento en que se las sostiene” (Balibar, 2004: 58-59). No es necesario pensar que se trata de dos lecturas contrapuestas, sino de dos miradas que se detienen, cada una, en uno de esos dos aspectos simultáneos que conviven en la manera de hacer filosofía de Althusser: la afirmación y la inestabilidad. La filosofía de Althusser es, por un lado, dogmática, afirmativa, intempestiva, y por el otro, frágil, inestable, temblorosa.

En alguna medida, así nos gustaría que se entiendan estas conclusiones a las que arribamos: como un puñado de afirmaciones inestables que son el resultado de un trayecto realizado. Su porvenir está abierto a la deriva contingente que otros trenes en marcha le deparen.

\*

Para terminar. Althusser dice una cosa extraña: que ser materialista es no contarse historias. Si contarnos historias significa vivir nuestras condiciones reales de existencia a partir de una idea demasiado reconfortante y conveniente de nosotros mismos, tal vez

entonces, decirnos que nuestros actos, nuestra posición, nuestra práctica, están determinados por circunstancias objetivas que nos exceden, tal como hicimos en esta tesis, también sea contarnos una historia. ¿No es precisamente muy cómodo decirnos que lo que somos y hacemos está heterónomamente determinado? ¿No alimenta justamente el fantasma de un Gran Otro en el que depositamos, convenientemente, la responsabilidad de nuestras acciones? ¿No hay una victimización beneficiosa que nos justifica en cierta pasividad? El problema, sin embargo, es que se trata a la vez de una historia y una verdad. Es decir: de hecho, no actuamos sino movidos por fuerzas sociales que nos exceden. Ahora bien, esta verdad, que viene a poner en evidencia el cuento de la autonomía y la libertad, se expone al riesgo de servir a otra historia que tampoco queremos contarnos. Para neutralizar ese riesgo, sin renunciar a esa verdad, sólo hay una vía posible: saber que es así, pero hacer como si no. Si suscribimos a aquel diagnóstico, según el cual la forma ideológica que nos domina actualmente es el cinismo –sabemos cómo son las cosas pero actuamos como si no lo supiéramos–, quizá el único modo de romper con ese mecanismo sea volviéndolo contra sí mismo: una vez que sabemos que la determinación sobre nuestra propia práctica está fuera de nosotros mismos, actuar como si no lo supiéramos. Una vez que nos confrontamos con esa verdad, entonces inmediatamente después de asumirla, ya no creer más en ella. “Actuar como si” o “hacer como si” es un modo de cambiar las cosas: encomendarnos a la performatividad de una acción que en el despliegue de sus efectos, confirma el supuesto del que parte, al tiempo que refuta el enunciado verdadero que da cuenta de la realidad efectiva. Ese enunciado, sin embargo, no deja necesariamente de ser verdadero. Pero el otro, el que orienta nuestra obstinación, no lo es menos. Si nuestra voluntad como sujetos va a estar movida desde fuera, nos lo representemos así o no, entonces una vez que aceptemos este hecho debemos proceder a rechazarlo en acto, y contarnos la historia de nuestra libertad, nuestra igualdad, nuestra potencia transformadora, nuestra agencia emancipadora, al punto de creerla, es decir, de no tomarla como una historia. Nuestro movimiento estará siendo producido por fuerzas exteriores que operan sobre nuestra voluntad. Pero la eficacia de esas fuerzas, como la de toda ideología, depende de que nos contemos otra historia y la tomemos por verdad. La transformación implica así una dialéctica particular entre las historias que nos contamos y la verdad. En el desajuste que se produce entre una expresión ideológica, como la de la autonomía, y el dato en bruto de la sujeción, no se encuentra sólo la clave de la reproducción y la dominación, sino también la posibilidad de producir la existencia retroactiva de aquello

que no entraba en el registro de las existencias, y que la misma realidad empírica negaba. Es pertinente en este punto remitir a esta cita de Balibar: “Si los dominados de la historia toman en serio la universalidad de su propio imaginario que les ha sido enviado desde arriba, mejor: si emprenden la acción colectiva de conformidad con las exigencias de su propio imaginario, si extraen las consecuencias de él, no aceptan más el orden existente, sino que se rebelan contra él” (2004: 94). La posibilidad de cambiar las cosas se corresponde, así, con la necesidad, no de no contarnos historias, sino de contarnos otras, o incluso quizá, de contarnos la misma, la que nos contaron, pero desplazada, desde otro lugar de enunciación, y desplegar sus consecuencias. Esa historia, como contada desde el futuro, que habla de lo que nosotros, los de ahora, éramos sin saberlo. No importa que sea nada más que una historia, que no lo seamos en realidad. Si la tomamos por cierta tal vez lleguemos a serlo, y entonces, un día, a haberlo sido, y a poder contar así, la historia de lo que éramos sin saberlo.

\* \* \*



## **Apertura postliminar**

### **Althusser y Meillassoux: hacia una repolitización del materialismo**

El sentido del materialismo de Althusser está esencialmente ligado a la afirmación del afuera. ¿Afuera de qué? Por un lado, afuera del sujeto, esto es, afirmación de una realidad objetiva, de una materialidad exterior al pensamiento, posible de ser conocida por la ciencia en tanto práctica teórica que produce cortes irreductibles con respecto a las formaciones ideológicas que dominan nuestra relación con el mundo. Pero por otro lado, afuera de la filosofía en tanto afirmación de la exterioridad de las prácticas sociales en su realidad efectiva, esto es, atravesadas por la lucha de clases, como elemento maldito que la construcción ideológico-dominante de lo social repugna. En el primer caso, el exterior afirmado nos envía hacia la ciencia; en el segundo, nos dirige a la política. Ahora bien, uno y otro no pueden entenderse por separado: en la misma defensa y reivindicación althusseriana de la ciencia, la práctica teórica, la ruptura epistemológica, lo que está en juego es, para Althusser, la posibilidad de una ruptura con la ideología en tanto dimensión estructuralmente solidaria de la dominación social, esto es, la cuestión de la reproducción o la transformación, y por lo tanto la afirmación de la lucha de clases.

Digamos así: el materialismo althusseriano consiste en la afirmación simultánea de ciencia y revolución. Si la sola enunciación de estas dos palabras produce una cierta sensación de extrañeza, es porque se trata de dos elementos profundamente disonantes en el concierto de la filosofía contemporánea.

Por una parte, la reducción filosófica del conocimiento científico a algún tipo de mediación subjetiva que comenzó con Kant y se radicalizó de diversos modos en el transcurso de los dos siglos siguientes de la historia de la filosofía, tuvo como resultado la constitución de un reflejo crítico en virtud del cual todo enunciado sobre el mundo debe ser inmediatamente reducido a los límites de su lugar de enunciación. En este panorama, no hay afuera de la ideología, aun si no se le reconoce a esta categoría alguna dignidad teórica: el ser es finalmente reducido al discurso sobre el ser. Más allá de la construcción discursiva que se impone y se deniega en tanto tal presentándose como la realidad misma, no hay nada. O en otros términos: toda relación de conocimiento está indefectiblemente atravesada por alguna forma de mediación trascendental-subjetiva – llámese ideología, lenguaje, cultura, discurso, etc.– que termina remitiendo el objeto de

conocimiento a las formas a priori que el sujeto proyecta sobre él. La ciencia no escapa a esta situación. El saber científico apareció así, ante cierto sentido común filosófico contemporáneo, como una trampa ideológica del poder.

Por otra parte, la revolución, como nombre de una tentativa política de transformación estructural de las relaciones de dominación capitalistas, sufrió, a partir de la década de los '80, un gran desprestigio teórico y político. No sólo se vio dramáticamente afectada por la derrota histórica del socialismo real y la imposición generalizada del neoliberalismo a nivel mundial, sino que además fue teóricamente desestimada desde el mismo pensamiento crítico en general. La explotación capitalista fue disuelta en una multiplicidad de luchas con especificidades irreductibles que, o bien debían librarse con autonomía en sus respectivos territorios, o bien debían ser unificadas según la capacidad política de alguna de ellas de hegemonizar el campo de lo social. La idea de la revolución apareció así, junto con la depreciación del valor teórico del marxismo, como una empresa totalitaria que ya no resultaba deseable en términos de proyecto político emancipador.

En este marco, el materialismo de Althusser como afirmación del afuera no podía ser aceptado. Habría resultado insoportable. Ya no estaban dadas, en la coyuntura teórica y política, las condiciones de audibilidad en virtud de las cuales su discurso podría haber sido escuchado y recibido. En cierta medida, esto explica el silencio que se generó en torno a Althusser durante la década del '80, así como el hecho de que su recepción póstuma a partir de los '90 le haya dado al materialismo aleatorio una entidad desproporcionada y desconectada respecto del resto de su obra.

Podemos preguntarnos, ¿cuáles son las condiciones de audibilidad para todo discurso filosófico en la actual coyuntura teórica y política? No es evidente a priori que estas sean más hospitalarias con la afirmación althusseriana de la ciencia como posibilidad de un conocimiento objetivo, y de la revolución como proyecto de transformación estructural de la sociedad. El sentido común filosófico y teórico en general es por principio conservador, como todo sentido común. Es bastante palpable que los últimos siglos de escepticismo crítico respecto de la ciencia en el ámbito de la filosofía, y las últimas décadas del siglo pasado de escepticismo político respecto de la posibilidad y la deseabilidad de una revolución socialista, han calado hondo en ese sentido común y han definido los parámetros de lo que es política y teóricamente correcto sostener en el ámbito de la filosofía. Sin embargo, es interesante que

registremos una cierta novedad que en los últimos años ha tenido lugar en la escena filosófica.

En su reciente texto, “Meditaciones Posmetafísicas”, Patrice Maniglier registra el surgimiento de un nuevo recomienzo en la historia de la filosofía: “Finalmente Francia ha proporcionado otro de esos audaces gestos filosóficos que regularmente le dispensa al mundo [...] Se llama ‘realismo especulativo’: su líder se encuentra en París; su nombre es Quentin Meillassoux; y ha sido nombrado caballero nada menos que por un Lord como el propio Alain Badiou” (Maniglier, 2020: 109). Se trata, para Maniglier, de un movimiento típicamente francés que se constituyó como tal en la medida en que fue recibido al interior el mundo intelectual y académico angloparlante, de igual manera que, en su momento, lo que se denominó *French theory*, o posestructuralismo, adquirió una identidad definida en relación con la constitución de los *cultural studies* en el Reino Unido y los Estados Unidos. A partir de su constitución como una zona definida dentro del mapa teórico, el realismo especulativo habilitó una zona común para la discusión y el despliegue de ciertos desarrollos afines. Hoy abarca un conjunto muy diverso de autores, algunos de los cuales ya llegaron a poner explícitamente en cuestión la misma unidad del movimiento o rechazan ser identificados como parte de él.<sup>148</sup>

Si hay algo que comparten y que define al movimiento, esto es más fácil de reconocer por la negativa: cierto rechazo al repliegue filosófico sobre el ámbito del sujeto, esto es, a la constante remisión de toda objetividad exterior a alguna forma de mediación subjetiva, repetida una y otra vez de diferentes modos desde de la postulación del sujeto trascendental kantiano en adelante. Se trata de lo que Meillassoux llama “correlacionismo”. Es posible decir, entonces, a modo de definición mínima, que el realismo especulativo se constituye como tal a partir de un rechazo de la correlación. Ahora bien, este rechazo de la correlación puede entenderse de dos modos. Puede consistir o bien en un rechazo del lugar privilegiado de lo humano en la correlación, esto es, de la identificación de la posición del sujeto con el lugar de lo humano, o bien en un rechazo de la imposibilidad del pensamiento humano de acceder a lo absoluto, a lo que es en su indiferencia respecto del hecho de que esté siendo pensado. Podemos

---

<sup>148</sup> El bautismo fundacional del movimiento se remonta a una conferencia llevada a cabo en Londres, en 2007, de la que participaron quienes fueron considerados sus principales referentes: Graham Harman, Quentin Meillassoux, Ray Brassier, Ian Hamilton Grant. Independientemente de si actualmente ellos mismos se identifican o no con la etiqueta en cuestión, (casi ninguno, salvo Harman, insisten en nombrar su propuesta bajo ese término, y algunos incluso, como es el caso de Brassier, le niegan cualquier tipo de utilidad), lo cierto es que efectivamente aparecen como las referencias centrales ante la pregunta de cuáles son los nombres propios que estarían asociados a esta designación general (Maniglier, 2020: 112).

decir que esta diferencia da cuenta de la división que hace estallar la unidad del realismo especulativo, y cada una de estas posiciones se corresponde, en algún punto, con dos ontologías alternativas. En el caso del rechazo a la asunción de lo humano como aquello que ocupa exclusivamente el lugar del sujeto en relación con el resto de los existentes puestos en el lugar del objeto, lo que tiende a encontrarse es la afirmación de una cierta ontología de la relación, la afirmación de una igualdad radical entre todos los existentes en virtud de la cual todos están expuestos, ya sea parcial o totalmente, a las relaciones que, determinadas por sus posibilidades respectivas, mantienen entre ellos. En el caso de un rechazo de la imposibilidad de pensar el absoluto, es decir, de remitir el objeto a una determinación trascendental subjetiva, se juega en cambio una cierta ontología de la sustracción, esto es, la afirmación de la existencia exterior e independiente de lo que es, respecto del pensamiento humano. Si en el primer caso asistimos a una cierta extensión o generalización de la correlación, en el segundo nos encontramos con la posibilidad de una cierta disolución de la correlación. Se trata, en ambos, de un rechazo de la correlación, y por lo tanto, de una cierta afirmación del afuera, sólo que esa afirmación significa dos cosas distintas en cada una de estas derivas alternativas: en la primera, la afirmación del afuera consiste en la igualación ontológica de los existentes no humanos en relación con los existentes humanos, y en el segundo en la postulación de la posibilidad del pensamiento de relacionarse con una exterioridad radical sin reducirla al mismo tiempo a sus propios términos.<sup>149</sup>

En la medida en que lo que aquí nos interesa es pensar el posible lugar de Althusser en el marco de la coyuntura filosófica contemporánea, y lo que podemos ver en el materialismo de Althusser es justamente la afirmación del afuera del sujeto y de la posibilidad de conocerlo, tomaremos en consideración la orientación sustractiva del realismo especulativo como punto de comparación. La intervención de Meillassoux, principal representante de esta tendencia, ha consistido, justamente, en una cierta

---

<sup>149</sup> En su texto, “Panpsychism And/Or Eliminativism”, Steven Shaviro propone una lectura de esta diferencia al interior del realismo especulativo en términos de panpsiquismo y eliminativismo. (Shaviro, 2011). En el mismo sentido, Pierre-Alexandre Fradet y Tristan Garcia, remiten esta divergencia en el movimiento a la diferencia entre la filosofía de Badiou y la teoría de Bruno Latour, como nombres en torno a los cuales se dirime la filiación de los representantes de la especulación contemporánea. Es posible, incluso, ver en la alternativa que divide este campo una diferencia transversal que organizaría todo el pensamiento francés del siglo XX según las lecturas de Badiou y Foucault: la diferencias entre filosofías de la vida y filosofías del concepto (Badiou, 2006; Foucault, 2012). Emmanuel Biset, en un texto aun no publicado, explora la posibilidad de pensar la nueva escena de la teoría (donde interviene el realismo especulativo junto con otras posiciones como el giro ontológico en antropología, la ontología orientada a objetos, los nuevos materialismos, el aceleracionismo, etc.), en términos de una “escena postextual de la teoría”, remitiéndola a esa gran división en torno a la cual, junto con Badiou y Foucault, es posible decir que se organizó el pensamiento francés de siglo XX (Biset, [mimeo]).

reivindicación del materialismo. Él mismo ha preferido denominar su posición como “materialismo especulativo”, para singularizarla respecto del resto de los realismos junto con los cuales fue agrupada:

Desde hace varios años, mi principal preocupación son las capacidades de pensamiento: ¿Qué puede hacer exactamente el pensamiento? La tesis aparentemente clásica que planteo se reduce a decir que el pensamiento es capaz de lo ‘absoluto’, capaz de producir algo así como ‘verdades eternas’ [...] Comencé a desarrollar esta posición en 2006 en *Después de la finitud*, en una forma que, a mi juicio, produjo una reactivación original del materialismo [...] (Meillassoux, 2016: 117)<sup>150</sup>

¿Qué significa “materialismo” para Meillassoux? “Llamo ‘materialismo’ a todo pensamiento que accede a un absoluto que es a la vez externo al pensamiento y en sí mismo desprovisto de toda subjetividad” (Meillassoux, 2016: 120). En otros términos: el materialismo implica, para su referente contemporáneo, dos cosas a la vez: por un lado, la afirmación del absoluto en tanto exterioridad separada y radicalmente diferente del pensamiento y de todo rasgo subjetivo, y por otro lado la afirmación de la posibilidad del pensamiento de acceder a este absoluto, esto es, la posibilidad del pensamiento de establecer una relación tal con lo que está fuera de él, que no socave la no-relación constitutiva en la que el ser se encuentra respecto del pensamiento, esto es, pensar el ser en su radical exterioridad e indiferencia respecto del pensamiento (interrupción de la correlación). Debemos y podemos notar que esta definición de materialismo coincide con aquella que, como vimos, Althusser plantea en el *Curso de filosofía para científicos* y en *Lenin y la filosofía*: frente al idealismo filosófico, el materialismo consiste para Althusser en la afirmación de la primacía del ser respecto del pensamiento, esto es, del afuera del sujeto, al mismo tiempo, que de la posibilidad de un conocimiento objetivo de esa realidad material exterior al sujeto. Ambos autores convergen a partir de caminos diferentes en ese mismo punto. No expondremos aquí todo el desarrollo argumental a través del cual Meillassoux fundamenta esta posibilidad, lo cual implicaría una sistematización que excede los límites de esta tesis. Diremos solamente, sin embargo, que el único modo de sostener un materialismo contemporáneo pasa, para el autor, por el firme rechazo de toda metafísica, esto es, por el rechazo del principio de razón, según el cual toda realidad tiene una razón para ser así más que de otra manera, como vía para acceder al absoluto (Meillassoux, 2015: 87-131). Dicho de otro modo: toda afirmación de un absoluto y de la posibilidad de pensarlo sólo es posible a condición de no pensar tal absoluto como una realidad necesaria. En este

---

<sup>150</sup> La traducción es nuestra.

sentido, afirmar el absoluto será para Meillassoux afirmar al mismo tiempo la absoluta necesidad de la contingencia. ¿No nos resuenan aquí las tesis althusserianas relativas al materialismo del encuentro? El materialismo especulativo de Meillassoux aparece así como una elaboración, original y novedosa, de la fórmula “materialismo aleatorio”.

Si bien Meillassoux en ningún momento hace referencia explícita a Althusser (para ser justos, se trata de un estilo de escritura que no se caracteriza precisamente por el uso de las citas y referencias textuales), la conexión no es caprichosa ni completamente infundada. El nuevo referente del materialismo filosófico contó desde un principio con el aval de su maestro Badiou, quien caracterizó su propuesta como un verdadero re-comienzo teórico. Podríamos decir que hay un hilo en la filosofía francesa contemporánea que parte de Althusser, pasa por Badiou y termina en Meillassoux. Lo que los une, al margen de las diferencias, es cierta voluntad de ruptura con la tradición que pasa, en gran medida, por la afirmación del afuera y de la posibilidad de un conocimiento objetivo de lo que es con independencia de que lo pensemos.

Ahora bien, ¿qué separa a Meillassoux de Althusser? ¿Cuál es la distancia que hay entre una afirmación del afuera y la otra? ¿Qué desplazamiento se produce entre un materialismo y el otro? Maniglier, en sus “Meditaciones Posmetafísicas”, aporta algunas claves para pensar la diferencia en juego. Siguiendo su planteo, “materialismo” significa dos cosas: “El materialismo puede ser definido como una doctrina metafísica que a grandes rasgos afirma que el Ser es Materia, en el sentido de algo extraño al pensamiento [...] o como un método especulativo que estipula que, tal como cualquier otra actividad conceptual, el ejercicio mismo del pensamiento filosófico está condicionado por elementos no-conceptuales y que *la filosofía sólo tiene sentido si hace algo con esta condición*” (Maniglier, 2020: 120). Ahora bien, el materialismo especulativo se apoyaría sobre el primer sentido del término en detrimento del segundo. La postulación del afuera más allá de los límites de la subjetividad no está acompañada, siguiendo a Maniglier, de un reconocimiento de las determinaciones exteriores del pensamiento. En otros términos: el materialismo especulativo sólo afirma el afuera a costa de al mismo tiempo denegarlo por otro lado, perpetuando así una cierta ilusión idealista, metafísica según sus propios términos, la de la autonomía del pensamiento. La especulación atenta contra el materialismo. En este sentido, Maniglier plantea la siguiente comparación:

El realista especulativo es como el cómplice de un recluso que le sugeriría a su amigo que en lugar de explorar su prisión, tomando notas de los movimientos de los guardias, trazando un mapa de las paredes, etc., simplemente se relaje, se acueste en su cama, cierre los ojos, intente olvidarse de todo lo que cree saber sobre la relación entre el interior de la prisión y solo piense en cómo debe ser el mundo exterior para un intelecto puro –y así pues, mágicamente, se hallaría fuera de ella. (Maniglier, 2020: 121).

En este gesto, el materialismo especulativo rompe con lo que Maniglier denomina “el postulado bachelardiano”, o la “Máxima metafísica materialista”, según la cual, “las invenciones filosóficas (es decir, especulativas) sólo se hacen posibles y se vuelven válidas en relación con positividades, es decir, con acontecimientos no-filosóficos que desafían el modo en que pensamos” (Maniglier, 2020: 127). Esta premisa, que en Bachelard se aplica a la relación entre la filosofía y la ciencia, pero que a lo largo de la filosofía francesa contemporánea se habría hecho extensiva a otras “positividades”, es decir, imposiciones objetivas, exteriores, sobre el pensamiento conceptual, como el arte, la política, etc., es la que constituye al materialismo como tal, de acuerdo con la definición que a Maniglier le interesa reivindicar. Si Meillassoux rompe con ella, rompe, en la misma medida, con el quid del materialismo en tanto posición que a partir del reconocimiento de lo que actúa sobre la filosofía desde afuera se deja afectar por ello y despliega las consecuencias de esta afectación. Por su parte, el nombre de Badiou aparece como el comienzo de este abandono del postulado bachelardiano que finalmente se habría consumado con Meillassoux: “Si llamamos *metafísica* a cualquier actitud que hace de la especulación (es decir, del razonamiento conceptual) un fin en sí mismo, entonces Badiou parece haber iniciado la reorientación metafísica del *French Thought*” (Maniglier, 2020: 133). A pesar de la insistencia badiouana en las “condiciones” de la filosofía, que la desplazan respecto de un lugar de origen y fundamento de posibles verdades a las que podría acceder por sus propios medios, ésta –la filosofía– todavía constituiría un fin en sí mismo, aunque lo sea solo para ella en tanto y en cuanto los procedimientos de verdad de la política, el arte, la ciencia y el amor, no la necesitan para funcionar como tales (Maniglier: 2020: 132). Independientemente de si la crítica sea justa o no con Badiou, lo que nos interesa recuperar es la razón a través de la cual Maniglier la sostiene: un verdadero materialismo no solo rechaza toda pretensión de origen, fundamento, y autonomía, sino que tampoco admite que la filosofía se ubique como un fin. En cambio, en virtud de un principio materialista, “[t]oda filosofía es una filosofía de paso [...] algo para atravesar, no algo en lo que permanecer” (Maniglier, 2020: 132).

No pretendemos aquí proseguir el examen de la crítica que Maniglier despliega contra Meillassoux en términos de consumación de esta tendencia metafísica. En cambio, si dijimos que la reactivación del materialismo contemporáneo tenía una genealogía que podía remontarse hasta Althusser pasando por Badiou, y Maniglier viene a plantear que con Badiou se inicia un movimiento que culmina en Meillassoux, lo que nos interesa es dar cuenta de la posición de Althusser en relación con ese movimiento. Otra vez: ¿qué separa al materialismo de Althusser del materialismo especulativo contemporáneo? Si ambos pueden ser definidos como una afirmación del afuera: ¿qué distingue al afuera de Althusser del afuera de Meillassoux? En este sentido, el modo en que Maniglier cartografía el problema nos permite ubicar la intervención de Althusser en continuidad con el postulado bachelardiano. De hecho, así lo hace el autor de las “Meditaciones Posmetafísicas” en el texto en cuestión, mencionándolo como un caso de inclusión de la política en las “positividades” a las que la filosofía debe remitirse, por su definición de la filosofía como lucha de clases en la teoría (Maniglier, 2020: 126). Asimismo, en un artículo llamado “Materialismo”, publicado originalmente en 2016 para un número de la revista *Political concepts* centrada en el pensamiento de Balibar, Maniglier le dedica a Althusser un apartado especial, donde caracteriza su posición en términos de un “materialismo crítico, especulativo y estructural” donde “la causa del pensamiento conceptual (es decir, de la especulación) es exactamente coextensiva con la relativización de la filosofía” (2021: 13). En una dirección muy parecida a lo que planteamos en el *excursus* acerca de la filosofía al final de la tercera parte de esta tesis, sostiene que, para Althusser,

[l]a lucha de clases es tanto aquello que se reprime de la tradición filosófica dominante (idealismo) como aquello que causa la especulación en general [...] El materialismo, sin embargo, no puede ser una teoría particular de la especulación; es la *práctica de la filosofía que se deja alterar por la realización tanto de su necesidad como de su heteronomía*. Ser materialista en filosofía, para Althusser (como para Lenin y, luego, para Balibar), es no (solo) articular un punto de vista materialista (incluyendo una teoría materialista del rol de la filosofía), sino practicar la filosofía en un modo específico. (Maniglier, 2021: 13)

Junto con Maniglier, podemos decir que mientras que el afuera que postula el materialismo especulativo consiste en la afirmación de una exterioridad del pensamiento en términos de absoluto al cual el pensamiento tiene la posibilidad de acceder, el afuera althusseriano está dado, también, por un exterior respecto de la filosofía en tanto práctica social. El pensamiento tiene así dos afueras: el del ser y el de las prácticas sociales que lo condicionan y al cual, si se pretende materialista, debe responder y dar



lugar. El materialismo althusseriano es así esta doble afirmación de exterioridad, mientras que el materialismo especulativo de Meillassoux reivindica la existencia de un afuera a costa de negar el otro, o en otros términos, es materialista en cuanto a la postulación de un absoluto que puede ser pensado en tanto tal, al tiempo que es idealista (en los términos de Althusser) en cuanto al registro del afuera de la filosofía. Todo sucede, en este último caso, como si la afirmación del absoluto, esto es de la sustracción del ser respecto del pensar, fuera correlativa de cierta absolutización de la filosofía, de cierta operación de sustracción, de separación, de la filosofía respecto de sus condiciones. En definitiva, si ambos materialismos coinciden en la afirmación de una realidad independiente del sujeto que puede ser conocida en su objetividad, la diferencia de Althusser pasa por el gesto de dar cuenta de esa exterioridad social que confronta a la filosofía con lo real de su heteronomía.<sup>151</sup>

Esta diferencia se torna todavía más considerable por cuanto desde un primer momento, el gesto materialista de reivindicación de una realidad externa al sujeto que puede ser conocida como tal, responde en Althusser, a una cierta apuesta política. Sin reducir la ciencia a un mero instrumento de la política, en la defensa althusseriana de la práctica teórica como proceso de producción de conocimiento objetivo, de la ruptura epistemológica como ruptura con la ideología, se juega una cuestión política. “Sin teoría revolucionaria no hay acción revolucionaria” o “Todas las ideas verdaderas sirven al pueblo” son slogans que dan cuenta de este solapamiento. La afirmación materialista de una realidad objetiva, y de la posibilidad de conocerla, es al mismo tiempo la intervención en una disputa política, que excede a la filosofía y la condiciona, pero que también se dirime, según sus propios términos, dentro de su campo. La defensa de la ciencia importa, para Althusser, en la medida en que el conocimiento científico, en su interrupción de la ideología –estructuralmente solidaria de la dominación– tiene efectos políticos transformadores. Esto es, en la sustracción de un afuera respecto del espacio

---

<sup>151</sup> En “Sobre Brecht y Marx”, Althusser justamente dice que aquella filosofía que deniega su determinación política, es decir, que suprime, oculta, la política a la cual debe su existencia está “enferma de especulación”: “El resultado es bien conocido: la filosofía se pasa el tiempo diciendo que ella no hace política, que ella está por encima de los conflictos políticos de clase, que ella se dirige a todos interpretar el mundo. En realidad ninguna filosofía se contenta con interpretar el mundo: toda filosofía es políticamente activa, pero la mayor parte de las filosofías pasan su tiempo en negar que son políticamente activas. Ellas dicen: nosotras no tomamos políticamente partido, nosotras nos contentamos con interpretar el mundo, nos contentamos con decir lo que él es. Es lo que Freud llama una denegación. Cuando alguien les diga: yo no hago política pueden estar seguros de que la hace. Ocurre lo mismo con el teatro. Brecht ha llamado por su nombre al teatro que hace política pero declara que no hace política: es el teatro de divertimento vespéral, el teatro culinario, el teatro del simple juicio estético. Hay así una filosofía vergonzosa y un teatro vergonzoso. La filosofía vergonzosa está enferma de especulación” (BM: 547-548).

del sujeto, se juega la afirmación de la lucha de clases como afuera constitutivo de la filosofía (esto es, como una determinación exterior que se deniega en tanto tal, razón por la cual, como decíamos anteriormente, el materialismo lleva a la filosofía a sus límites: exige hacer una filosofía-no-filosofía).

Ahora bien, la diferencia en cuestión nos importa en relación con el problema de la potencia crítica de la filosofía (o la teoría, para tomar un término más amplio) en relación con el presente, con respecto a la actualidad política en la que se inscribe. Ahora bien, esta pregunta por la criticidad actual de la teoría pone en cuestión el mismo estatuto de la crítica en tanto figura bajo la cual se pensó, al menos desde el siglo XVIII, la politicidad del pensamiento. Podríamos decir que el materialismo especulativo de Meillassoux rechaza la crítica en tanto gesto consistente en determinar el valor de una teoría a partir de un criterio de orientación político-ideológico, reivindicando así, en un punto, una cierta des-ideologización del pensamiento. ¿Qué significa esto? Por empezar, se trata de aquello que puede verse en la idea de “verdades eternas” y de la posibilidad de una relación racional con el absoluto. Esta posibilidad –que Meillassoux le atribuye tanto a la física matemática, por cuanto produce conocimiento respecto de ocurrencias anteriores e independientes de su donación a un sujeto (lo que llama “enunciados ancestrales”), como a la especulación filosófica propiamente dicha (a través de la cual se puede llegar a afirmar la verdad absoluta de la necesidad de contingencia, esto es la absoluta improcedencia del principio de razón suficiente, como así también, correlativamente, la absoluta validez del principio de no-contradicción)–, implica una cierta indiferencia y rechazo respecto de la crítica y de la ideología entendida como posicionamiento subjetivo de enunciación desde el cual la crítica se efectúa. Esto es, la crítica implica una cierta valoración del pensamiento en función de su orientación política, que el materialismo especulativo, con su propugnación de la especulación en tanto pensamiento independiente de la posición subjetiva de quien lo sostiene, rechaza como criterio.

En este sentido, si la crítica consiste en el gesto de dar cuenta de la contingencia de una realidad que se presenta como natural y necesaria, de remitir un determinado saber que se presenta como objetivo a la posición subjetiva desde la cual se sostiene, su fundamento se remonta a Kant. La crítica kantiana, en tanto examen de los límites y las posibilidades del conocimiento, se constituye como un movimiento trascendental de remisión de este último a ciertas condiciones a priori. Esto es, implica un repliegue

sobre las mediaciones, en un sentido subjetivas (aunque sea en el sentido de un sujeto trascendental), a través de las cuales el sujeto estructura la realidad que está fuera de él al tiempo que la aprehende. Podemos decir que, en definitiva, el pensamiento crítico a partir de Kant no hizo sino radicalizar este movimiento extendiendo hacia otras dimensiones el ámbito de las mediaciones que configuran la realidad. En este sentido, consistió en reconducir ciertas afirmaciones de pretendido valor objetivo sobre la realidad a las diferentes mediaciones subjetivas de las que procedían: el lenguaje, la cultura, el género, etc. Asistimos así a una cierta ideologización del pensamiento: lo que se piensa aparece remitido no a lo que es, sino a la posición ideológica desde la que se lo hace. La crítica consiste así en este movimiento de remisión al sujeto, de reconducción hacia el sujeto de aquello que se plantea como un dato de la realidad. En este sentido, la crítica supone un régimen de pensamiento correlacionista.

La ruptura del materialismo especulativo con la correlación, la reivindicación de la posibilidad especulativa del pensamiento, esto es, de pensar el absoluto, es entonces, al mismo tiempo, una ruptura con cierto predominio de la criticidad en la filosofía de segunda mitad del siglo XX, con la insistencia en cierto movimiento consistente en remitir, constantemente, todo conocimiento a las mediaciones trascendentales, los *a priori* subjetivos que interfieren en nuestra relación con el mundo. En este sentido, Meillassoux, representa cierto rechazo de la problemática de la crítica de la ideología. En *Después de la finitud*, señala que el surgimiento de lo que denomina “fanatismo” o “fideísmo” contemporáneo –la proliferación de discursos sobre el absoluto que sólo admiten una adhesión basada en la fe y se sustraen de todo cuestionamiento científica o racional–, no debe ser considerado como el resultado de una cierta reacción conservadora frente a las conquistas de la razón, sino como “el efecto de la racionalidad crítica, y esto en tanto que –subrayémoslo– esa racionalidad sea *efectivamente emancipatoria*, sea efectiva y felizmente destructora del dogmatismo” (Meillassoux, 2015: 85). Y remata: “La crítica victoriosa de las ideologías se ha transmutado en la argumentación renovada de la creencia ciega” (Meillassoux, 2015: 85). Esto es, la crítica de la metafísica como crítica de la postulación de una realidad necesaria, a través de la introducción de la correlación como limitación de las posibilidades especulativas del pensamiento, al tiempo que posibilitó el despliegue de una crítica de la ideología, liberó el terreno, en el diagnóstico de Meillassoux, para la irrupción de todo tipo de discursos que no dejan de referirse a lo absoluto sino que ahora lo hacen en términos

religiosos y en un marco de completa licencia respecto de la posibilidad de un examen racional. Lo que se perdió no fue el absoluto, sino la posibilidad de una relación racional con el absoluto. Esto no implica, para el autor, abandonar todo proyecto crítico de las ideologías, pero sí una desactivación del correlacionismo como régimen que lo hace posible, y una rehabilitación de las posibilidades especulativas del pensamiento, esto, de la posibilidad de la razón de pensar el absoluto.

En el último párrafo de un artículo titulado “Pensar el fanatismo pos-dogmático”, Meillassoux afirma:

¿Cuál es entonces, en esta configuración, la tarea del pensamiento? Construir un pensamiento capaz de ser, *a la vez*, crítico del dogmatismo metafísico y del fanatismo escéptico. Para esto, no vemos más que una sola vía: pensar un *absoluto extraño* al principio de razón, capaz de legitimar de nuevo el alcance especulativo del pensamiento, sin recaer en los errores de la metafísica [...] Proponer así -y no imponer- un modelo filosófico de pensamiento y de existencia, que contrarreste la violencia demasiado frecuente de adhesiones decididamente ciegas. Despejar este camino es hoy todo el objeto de mi trabajo. (Meillassoux, 2021: 37)

Por paradójico que resulte, podemos ver que a fin de cuentas la empresa teórica de Meillassoux es, en un cierto sentido, profundamente crítica, en la medida en que parte de un diagnóstico del presente y pretende contribuir a una tarea de transformación. La des-ideologización y des-politización del pensamiento que suponen la crítica de la correlación y la rehabilitación de un pensamiento del absoluto, obedecen, paradójicamente, a una cierta apuesta política e ideológica. O para decirlo de otro modo: la reivindicación de un pensamiento del absoluto, no determinado por el juego de posiciones relativas, responde, como motivación última, a una toma de posición frente a un problema político-ideológico contemporáneo. Sin embargo, tal toma de posición pasa, efectivamente, por una ruptura con la tarea crítica del pensamiento, con la idea de que detrás de lo que aparece como conocimiento siempre se esconde una ideología, una toma de posición, que debe ponerse en evidencia. El pensamiento debe dejar de abocarse a este repliegue infinito sobre el sujeto para recuperar su potencia especulativa y atreverse a dar cuenta, en términos positivos, de lo que es.

Sin duda, si la máxima althusseriana de la existencia de la realidad como dimensión externa al sujeto y posible de ser conocida puede tener hoy algún sentido político que sea necesario reivindicar, éste converge y coincide con el objetivo que persigue el materialismo especulativo. Ahora bien, si el problema que está en juego en el materialismo especulativo, es en el fondo político e ideológico, Meillassoux no puede

pensar qué está en juego en el problema mismo. No hay ninguna inscripción del problema en una cierta caracterización de la coyuntura y de las relaciones de dominación de las que es solidario. No hay ninguna referencia a las determinaciones sociales, económicas, políticas del problema. Esto es, el problema que designa bajo el término “fideísmo contemporáneo”, aparece planteado como si fuera un problema ideológico-cultural y que encuentra tanto su origen, como su posible solución, en una transformación teórica.<sup>152</sup>

En este marco, invocar el materialismo de Althusser quizá puede constituir una cierta contribución para pensar la cuestión. Toda la defensa althusseriana de la práctica teórica, de la ruptura epistemológica, de la ciencia como proceso de producción de conocimientos objetivos, que no fue, a lo largo de su recepción, lo suficientemente recuperada, que incluso fue desestimada y dejada de lado como una realidad incómoda con la que mejor no lidiar, aparece ahora, en el concierto de una coyuntura política marcada a nivel ideológico por el fanatismo y el negacionismo, con una potencia crítica imprevista. En el marco de la llamada pos-verdad entendida como régimen ideológico de producción de enunciados sustraídos de cualquier referencia real con la cual confrontarlos, o en otros términos, como régimen político-discursivo en virtud del cual la verdad se reduce a una cuestión de construcción, fuerza y poder, el despreciado “teoricismo” de Althusser aparece como una reivindicación política de la verdad científica, un materialismo especulativo *avant la lettre*, que detenta una fuerza crítica renovada.<sup>153</sup>

Sin embargo, al mismo tiempo depara la posibilidad de pensar aquello que permanece fuera de campo, impensado, en el materialismo especulativo. En la medida en que la afirmación de una realidad externa que puede ser conocida en sus propios términos se solapa con la afirmación de la de la lucha de clases como realidad social que excede y determina a la filosofía, pero que a la vez se juega en ella de un modo

---

<sup>152</sup> En su texto “Realism and Futurity in Contemporary Critical Thought”, Linda Zerilli advierte contra el riesgo de caer en una cierta ilusión teoricista: “El peligro radica en un diagnóstico erróneo del cambio político y cultural radical, a saber, la tendencia a localizar su origen en los pensamientos y las ideas en lugar de en los acontecimientos [...] Este punto es crucial, no porque proporcione una mayor comprensión de los grandes pensadores, sino porque advierte del peligro de malinterpretar el origen del cambio social y político radical e irrevocable, que nunca comienza, como se ha narrado en el pasado y se narra hoy en el nuevo realismo, como una ‘revolución’ del pensamiento” (Zerilli, [mimeo]). La traducción es nuestra.

<sup>153</sup> En *For Theory. Althusser and the politics of time*, Romé termina diciendo, en línea con esta idea, que “el anacrónico teoricismo de Althusser puede exponer uno de los puntos más débiles de la teoría crítica actual frente a la fuerza de la ideología neoliberal: la falta de un deseo político de la verdad” (Romé, 2021: 168). La traducción es nuestra.

específico, Althusser nos permite inscribir el problema ideológico del fanatismo negacionista, y por lo tanto también la rehabilitación especulativa, en el marco de la dominación capitalista como realidad múltiple cuya unidad se sostiene sobre una articulación compleja. El materialismo de Althusser permite plantear la pregunta por la relación entre un fenómeno ideológico como el negacionismo y la estructura de dominación en la que se inscribe, en la medida en que plantea la disputa filosófica sobre la posibilidad de conocer lo que está fuera del sujeto en el marco de un problema que si se juega en ella sólo lo hace a condición de al mismo tiempo excederla. Esto impide la reducción teorizante y evita la ilusión de una resolución teórica para un problema político. No se trata, inversamente, de disolver la especificidad de la teoría como si no fuera más que una apariencia con respecto a la realidad de la dominación social, sino de inscribir su especificidad y su relativa autonomía en el marco de una realidad social que la excede. Sólo un materialismo que incluya en su registro aquello que está más allá de los límites de la filosofía, puede dar cuenta de lo que se juega, y en qué medida, en una disputa teórico-filosófica.

Esto equivale a decir que si la defensa althusseriana de la ciencia coincide con el materialismo especulativo en cierta reivindicación materialista de la teoría y las posibilidades de la ciencia de conocer lo que está fuera del sujeto, ésta depende en Althusser, paradójicamente, de un cierto registro de la primacía de la política sobre la teoría, sin la cual ésta corre el riesgo de girar en el vacío. Recordemos que ese registro del afuera lleva a una filosofía que se pretenda materialista, no sólo a afirmar la facticidad del conocimiento científico frente a toda teoría idealista del conocimiento, sino a transformarse a sí misma en función de dar lugar a otra práctica de la filosofía. Una filosofía, en alguna medida, transformadora, debe ser, al mismo tiempo, una filosofía transformada. De lo contrario, es posible permanecer reproduciendo, por la forma misma en que se plantean los problemas, independientemente del contenido que se ponga en juego, las condiciones de posibilidad sobre las que se sostienen.

## Bibliografía

### Textos de Althusser

[FSH] “Philosophie et science humaines”, en *Revue de l’enseignement philosophique*, n° 10, 1963. [“Filosofía y ciencias humanas”, trad. R. Sánchez Cedillo, en *La soledad de Maquiavelo*, Madrid: Akal, 2008]

[LC] *Lire Le Capital*, Paris: Maspero, 1965. [*Para leer El Capital*, trad. M. Harnecker, México: Siglo XXI, 2004].

[PM] *Pour Marx*, Paris: Maspero, 1965. [*La revolución teórica de Marx*, trad. M. Harnecker, México: Siglo XXI, 1967].

[CCA] “Lettre sur le connaissance de l’art (Réponse à André Daspre)”, en *Nouvelle critique*, n° 175, 1966. [Edición utilizada: “Lettre sur le connaissance de l’art (Réponse à André Daspre) (1966)”, en *Écrits philosophiques et politiques, Tome 2*, Paris: Stock/IMEC, 1994, pp. 559-568].

[FAR] “La filosofía come arma della rivoluzione”, en *L’Unita*, febrero de 1968. [“La filosofía como arma de la revolución”, trad. O. del Barco, E. Román, O. L. Molina, en *La filosofía como arma de la revolución*, México: Siglo XXI, 2011, pp. 11-22].

[LP] *Lénine et la philosophie*, Paris: Maspero, 1969. [*Lenin y la filosofía*, trad. F. Sarabia, México: Era, 1970].

[IAIE] “Idéologie et appareils idéologiques d’État”, *La Pensée*, n° 151, 1970. [*Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, trad. A. J. Pla, Buenos Aires: Nueva visión, 1974].

[RJL] *Réponse à John Lewis*, Paris: Maspero, 1973. [*Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, trad. S. Funes, Buenos Aires: Siglo XXI, 1974].

[EA] *Éléments d’autocritique*, Paris : Hachette, 1974. [*Elementos de autocrítica*, trad. M. Barroso, Barcelona: Laia, 1974].

[PSS] *Philosophie et philosophie spontanée des savants (1967)*, Paris: Maspero, 1974. [*Curso de filosofía para científicos*, trad. A. Roies, Buenos Aires: Planeta Agostini,

1985. Edición digital disponible en: <http://lobosuelto.com/wp-content/uploads/2018/10/Althusser-L.-Curso-de-filosof%C3%ADa-para-cient%C3%ADficos-1967.pdf>

[SA] “Soutenance d’Amiens”, en *Positions*, Paris : Editions Sociales, 1976. [“Defensa de tesis en Amiens”, trad. R. Pochtar, en *Posiciones*, Madrid: Editora Nacional, 2002].

[TF] “La transformación de la filosofía”, trad. s/d, en *Filosofía y lucha de clases*, Madrid: Akal, p.7-41, 1980.

[FM] *Filosofía y Marxismo. Entrevista con Fernanda Navarro*, México, Siglo XXI, 1988.

[ADL] *L’avenir dure longtemps, suivi de Les faits*, Paris: Stock/IMEC, 1992. [*El porvenir es largo. Los hechos*, trad. M. Pessarrodona y C. Urritz, Barceloa: Destino, 1992].

[UTM] “L’unique tradition matérialiste” en *Lignes*, n° 8, pp. 72-119, 1993. [“La única tradición materialista”, J. P. García del Campo, en *Revista Youkali*, n° 4, pp. 132-154, 2007. (Disponible online: <http://www.youkali.net/youkali4d%20Althusser%20launicatradicionmaterialista.pdf>)

[TNTD] “Trois notes sur la théorie des discours (1966)”, en *Écrits sur la psychanalyse : Freud et Lacan*, París : Stock//IMEC, 1993. [“Tres notas sobre la teoría de los discursos”, en *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*, trad. E. Cazenave-Tapie, México: Siglo XXI, 2010].

[BM] “Sur Brecht y Marx (1968)”, en *Écrits philosophiques et politiques, Tome 2*, Paris: Stock/IMEC, 1994, pp. 541-558.

[CPA] “Cremonini, peintre de l’abstrait”, en *Démocratie nouvelle*, n° 8, 1966. [Edición utilizada: “Cremonini, peintre de l’abstrait (1964-1966)”, en *Écrits philosophiques et politiques, Tome 2*, Paris: Stock/IMEC, 1994, pp. 573-589].

[CSMR] “Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre”, en *Écrits philosophiques et politiques, Tome I*, Paris: Stock/IMEC, 1994, pp. 539-579. [“La corriente subterránea del materialismo del encuentro”, trad. L. A. Zahonero y G. González Diéguez, en *Para un materialismo aleatorio*, Madrid: Arena, 2002].



[LF] “Sur Lucio Fanti (mars 1977)”, en *Écrits philosophiques et politiques, Tome 2*, Paris: Stock/IMEC, 1994, pp. 591-595.

[MN] “Machiavel et nous”, en *Écrits philosophiques et politiques, vol. II*, Paris: Stock/IMEC, 1995, pp. 42-168. [*Maquiavelo y nosotros*, trad. B. Balza Álvarez, Madrid: Akal, 2004].

[SR] *Sur la reproduction*, Paris: PUF, 1995. [*Sobre la reproducción*, trad. A. Brotons Muñoz, Madrid: Akal, 2015].

[PH] *Politique et histoire de Machiavel à Marx*, Paris: Seuil, 2006.

[CR] *Cours sur Rousseau (1972)*, Paris: Le Temps des Cerises, 2012. [*Curso sobre Rousseau (1972)*, trad. H. Cardoso, Buenos Aires: Nueva visión, 2013]

[IPNP] *Initiation à la philosophie pour no-philosophes*, Paris : PUF, 2014. [*Iniciación a la filosofía para los no filósofos*, trad. Alcira Bixio, Buenos Aires: Paidós, 2015].

[EMF] *Être marxiste en philosophie*, Paris: PUF, 2015. [*Ser marxista en filosofía*, trad. A. Bixio, Madrid: Akal, 2017].

### **Bibliografía secundaria**

Althusser, L. & Balibar, E. & Macherey, P. & Montag, W., (2011), *Escritos sobre el arte*, Madrid: Tierradenadie.

Badiou, A., (1967), “Le recommencement du matérialisme dialectique”, en *Critique*, vol. 23, iss. 240, Paris, pp. 438-467.

Badiou, A., (1979), “El recomienzo del materialismo dialéctico”, en *Cuadernos Pasado y Presente* 8, México: Siglo XXI.

Badiou, A., (2004), “Panorama de la filosofía francesa contemporánea”, Conferencia en Buenos Aires, 2004.

Badiou, A., (2009a), “Althusser: lo subjetivo sin sujeto”, en *Compendio de metapolítica*, Buenos Aires: Prometeo.

Badiou, A., (2009b), “Louis Althusser”, en *Pequeño panteón portátil*, Buenos Aires: FCE, pp. 59-86.m ,

- Badiou, A., (2015a), *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires: Manantial.
- Badiou, A., (2015b), *Condiciones*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Balibar, E., (1984), *Cinco ensayos de materialismo histórico*, México: Fontamara.
- Balibar, E., (1993), “L’objet d’Althusser”, en Lazarus, S., (comp.), *Politique et philosophie dans l’oeuvre de Louis Althusser*, Paris : PUF, pp. 81-116.
- Balibar, E., (1997), “Trois concepts de la politique. Émancipation, transformation, civilité”, en *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris: Galilée, pp. 17-53.
- Balibar, E., (2004), *Escritos por Althusser*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Balibar, E., (2007) “El estructuralismo. ¿Una destitución del sujeto?” en *Instantes y Azares: Escrituras Nietzscheanas*, n°. 4-5, Buenos Aires, pp. 155-172.
- Balibar, E., (2014), “Sujeto y subjetivación”, en *Política Común*, n° 6, University of Michigan, 2014. Disponible en: <https://doi.org/10.3998/pc.12322227.0006.004>.
- Balibar, E., (2015), *Sobre la dictadura del proletariado*, Madrid: Siglo XXI.
- Balibar, E., Duroux Y., Bruschi F., Mancuso E., (2015), “Althusser : une nouvelle pratique de la philosophie entre politique et idéologie. Conversation avec Étienne Balibar et Yves Duroux (Partie I)”, en *Cahiers du GRM*. Disponible en : <http://journals.openedition.org/grm/641>.
- Balibar, E., Duroux Y., Bruschi F., Mancuso E., (2015), “Althusser : une nouvelle pratique de la philosophie entre politique et idéologie. Conversation avec Étienne Balibar et Yves Duroux (Partie II)”, en *Cahiers du GRM*. Disponible en : <http://journals.openedition.org/grm/722>.
- Barnett, C., (2017), *The priority of injustice*, Georgia: University of Georgia Press.
- Biset, E. et al, (2015), *Sujeto. Una categoría en disputa*, Adrogué: Ediciones La Cebra.
- Biset, E., “Escena postextual de la teoría” [mimeo].
- Bosteels, B., (2007), *Badiou o el recommienzo del materialismo dialéctico*, Santiago de Chile: Palinodia.

- Bosteels, B., (2014), *The actuality of communism*, London: Verso.
- Butler, J., (2001), “<La conciencia nos hace a todos sujetos>. La sujeción en Althusser”, en *Mecanismos psíquicos del poder*, Valencia: Cátedra, pp. 119-145.
- Butler, J. & Laclau, E. & Žižek, S., (2004), *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Caletti, S., (comp.), (2011), *Sujeto, política, psicoanálisis*, Buenos Aires: Prometeo.
- Caletti, S., Romé, N., (comp.), (2012), *La intervención de Althusser*, Buenos Aires: Prometeo.
- Caletti, S., Romé, N., Sosa, M., (2011), *Lecturas de Althusser. Proyecciones de un campo problemático*, Buenos Aires: Imago Mundi.
- Callinicos, A., (1976), *Althusser's Marxism*, London: Pluto.
- Canguilhem, G., (1979), “¿Muerte del hombre o agotamiento del cogito?”, en AA. VV, *Análisis de Michel Foucault*, Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, pp. 122-147.
- Cassin, B., (dir.), (2004), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris : Seuil/Le Robert.
- Catanzaro, G., (2017), “Sobre la reproducción”, en Karczmarczyk, P., Romé, N., y Starcenbaum, M., (coord.), (2017), *Actas del Coloquio Internacional: 50 años de Lire le Capital* (2015: Buenos Aires), La Plata: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Disponible en: <http://www.libros.fahce.unlp.edu.ar/index.php/libros/catalog/book/84>.
- Collazo, C., (2016), “Althusser y Derrida. La lectura como intervención política”, en *Décalages*, vol. 2, iss. 1. Disponible en: <http://scholar.oxy.edu/decalages/vol2/iss1/17>.
- Connolly, W., (1995), *The ethos of pluralization*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Daín, A., (2011), “Ontología de la sobredeterminación” en Biset, E., Farrán R., *Ontologías Políticas*, Buenos Aires: Imago Mundi.
- De Ípola, E., (2007), *Althusser, el infinito adiós*, Buenos Aires: Siglo XXI.

- Deleuze, G., (2005), “¿Cómo reconocer el estructuralismo?” en *La isla desierta*, Valencia: Pre-textos, pp. 223-249.
- Derrida, J., (2005), “<Hay que comer> o el cálculo del sujeto” en *Confines*, n°17, Buenos Aires..
- Derrida, J., (1998) “Los fines del hombre” en Derrida, J., *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, pp. 145-174.
- Derrida, J., (1989a) “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas” en Derrida, J., *La escritura y la diferencia*, Barcelona: Anthropos, pp. 383-401.
- Derrida, J., (1989b), *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Barcelona: Paidós.
- Descombes, V., (1988), *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de Filosofía Francesa*. Madrid: Cátedra.
- Diefenbach, K. & Farris, S. & Kirn, G., (comp.), (2013), *Encountering Althusser. Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*, London/New York, Bloomsbury
- Dolar, M., (1993), “Beyond the interpellation”, en *Qui Parle*, Vol. 6, No. 2, Berkeley, University of California, pp. 75-96.
- Domínguez, E., (2021), *De una pasión fuerte y comprometedora. Estudio sobre los orígenes del spinozismo de Louis Althusser*, (Tesis de maestría), Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, Argentina. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/3018>.
- Dosse, F., (2004), *Historia del estructuralismo*, Madrid: Akal.
- Duménil, G., (1977), *Le concept de la loi économique dans le Capital*, Paris: Maspero.
- Elliot, G., (2006), *Althusser. The Detour of Theory*, Leiden: Brill.
- Foucault, M., (1979), “Los intelectuales y el poder. Entrevista Michel Foucault-Gilles Deleuze”, en *Microfísica del poder*, Madrid: La Piqueta, pp. 77-86.

Foucault, M., (2012), “La vida. La experiencia y la ciencia”, en *El poder. Una bestia magnífica*, Buenos Aires: Siglo XXI, pp. 251-267.

Freud, S., (1985), *La interpretación de los sueños*, Barcelona: Planeta Agostini.

Gainza, M., (2012), “La política en la filosofía: la potencia de la distinción”, en *Revista Sociedad*, n° 31, Buenos Aires, pp. 17-28.

Garaudy, R., (1963), “À propos des ‘Manuscrits de 1844’ de Marx et quelques essais philosophiques”, en *Cahiers du communisme*, n°. 3, pp. 107-26.

Garaudy, R., (1964), *Perspectivas del hombre. Existencialismo, pensamiento católico, estructuralismo, marxismo*, Buenos Aires: Platina.

Garaudy, R., (1968) *Del anatema al diálogo*, Barcelona: Ariel.

Garaudy, R., (1971) “Estructuralismo y ‘muerte del hombre’” en *Estructuralismo y marxismo*, Barcelona: Martínez Roca.

García Ponzó, L., (2011), *Badiou. Una introducción*, Buenos Aires: Quadrata.

Goshgarian, G. M., (2016) “Filosofía y revolución. Althusser sin teoricismo” en *Décalages*, vol. 2, iss. 4, art. 29. Disponible en: <http://scholar.oxy.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1118&context=decalages>.

Geras, N., (1972), “Althusser’s Marxism: An account and assessment”, en *New Left Review*, n° 71, London. Disponible en: <https://newleftreview.org/issues/i71/articles/norman-geras-althusser-s-marxism-an-account-and-assessment>.

Geras, N., (1987), “Post-marxism?” en *New Left Review*, n° 163, London. Disponible en: <https://newleftreview.org/issues/i163/articles/norman-geras-post-marxism>.

Glucksman, A., (1972), “A ventriloquist structuralism”, en *New Left Review*, n° 72, London. Disponible en: <https://newleftreview.org/issues/i72/articles/andre-glucksmann-a-ventriloquist-structuralism>.

Gramsci, A., (1981), *Cuadernos de la cárcel, Tomo 5*, México: Era.

Harnecker, M., (1973), *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, Madrid: Siglo XXI.

Huarte, V., (2018), “Ernesto Laclau y Chantal Mouffe en torno al concepto de sobredeterminación”, en *Actas de X Jornadas de Sociología de la Universidad Nacional de La Plata*, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, La Plata. Disponible en: <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/78878>.

Kaplan, E. A. & Sprinker, M., (comps.), (1993), *The Althusserian Legacy*, London/New York: Verso.

Karczmaczyk, P., (2011), “Althusser y el psicoanálisis: lo imaginario y lo simbólico en la ideología” en *Revista Latinoamericana de Metodología en Ciencias Sociales (ReLMeCS)*, vol. 1, n° 1, Buenos Aires, pp. 141-145.

Karczmaczyk, P., (2014), “Estructura, discurso y subjetividad”, en Karczmaczyk, P., (comp.), *El sujeto en cuestión. Abordajes contemporáneos*, La Plata: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, pp. 143-186.

Karczmaczyk, P., (2015a), “De las formas históricas de existencia de la individualidad a la forma sujeto del discurso: Marx, Althusser, Pêcheux”, en *Décalages*, vol. 1, iss. 4, art. 25. Disponible en: <http://scholar.oxy.edu/decalages/vol1/iss4/25>.

Karczmaczyk, P., (2015b), *Incursiones althusserianas*, La Plata: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata.

Karsz, S. et al, (1970), *Lectura de Althusser*, Buenos Aires: Galerna.

Kojève, A., (1996), *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, Buenos Aires: Fausto.

Lacan, J., (1952), “El Hombre de los Lobos. Notas de Seminario”, en *Textos Escogidos*, inédito.

Lacan, J., (2009a), *El seminario de Jacques Lacan, Libro 3: Las psicosis (1955-56)*, Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J., (2009b), “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis”, en *Escritos 2*, Buenos Aires: Siglo XXI, pp. 509-557.

Lacan, J., (2014), “El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como lo revela la experiencia psicoanalítica”, en *Escritos I*, Buenos Aires: Siglo XXI, pp. 99-105.

Laclau, E., (2000), *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires: Nueva Visión.

Laclau, E., Mouffe, C., (2004), *Hegemonía y estrategia socialista*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Lazarus, S., (comp.), (1993), *Politique et philosophie dans l'oeuvre de Louis Althusser*, Paris: PUF.

Lecourt, D., (1979), *Ensayo sobre la posición de Lenin en filosofía*, México: Siglo XXI.

Lévi-Strauss, C., (1969), *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona: Paidós.

Lévi-Strauss, C. (1997), *El pensamiento salvaje*, Bogotá: FCE.

Livszyc, P., (2011), “Reconocimiento y desconocimiento en Althusser y Lacan”, en Caletti, S. (comp.), *Sujeto, política, psicoanálisis*, Buenos Aires: Prometeo.

Macherey, P., (1999), “L’histoire de la philosophie considérée comme une lutte de tendances”, en *Histoires de dinosaure*, Paris: PUF.

Macherey, P., (2006) *Hegel o Spinoza*, Buenos Aires: Tinta Limón.

Macherey, P., (2014), *Pour une théorie de la production littéraire*, Lyons: ENS.

Maniglier, P., (2020), “Meditaciones Posmetafísicas” en *Manifesto por un comparativismo en filosofía. Segundo de Meditaciones Posmetafísicas*, Buenos Aires: Isla Desierta.

Maniglier, P., (2021), “Materialismo”, en *Demarcaciones*, n° 9, Santiago de Chile/La Plata. Disponible en: [https://revistademarcaciones.cl/wp-content/uploads/2021/09/3\\_Traduccion1\\_Maniglier.pdf](https://revistademarcaciones.cl/wp-content/uploads/2021/09/3_Traduccion1_Maniglier.pdf).

Marx, K., (1974), *La ideología alemana*, Montevideo-Barcelona: Grijalbo-Pueblos Unidos.

Marx, K., (2014), *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte en Karl Marx. Antología*, Buenos Aires: Siglo XXI.

Marx, K., (1974), *Introducción general a la crítica de la economía política*, México: Siglo XXI.

Marx, K., (2008), *El Capital, Tomo I*, México: Siglo XXI.

Matheron, F., (2009a), “Des problèmes qu’il faudra bien appeler d’un autre nom et peut-être politique”, en *Machiavel et nous*, Paris, Stock/Imec.

Matheron, F., (2009b), “La recurrence du vide chez Althusser”, en Althusser, L., (1994), *Machiavel et nous*, Paris, Stock/IMEC.

Matthys, J., (2015), “‘Dans le principe, les idées vraies servent toujours le peuple’. Science et émancipation chez Althusser”, en *Cahiers du GRM*, Paris, vol. 7, n°. 1, p. 585.

Meillassoux, Q., (2015), *Después de la finitud*, Buenos Aires, Caja Negra.

Meillassoux, Q., (2016) “Iteration, reiteration, repetition: a speculative analyse of the sign avoid of meaning”, en Avenassian, A. & Malik, S., (comp.), *Genealogies of speculation*, London/New York: Bloomsbury

Meillassoux, Q., (2021), “Penser le fanatisme post-dogmatique”, en Cooray S. & Manupriya, R. & Sumanasekara, V., *Reading Meillassoux with Post-Dogmatic Fanaticism*, Sri Lanka: Theertha Publishers.

Miller, J. A., (1988), “La sutura. Elementos de la lógica del significante“, *Matemas II*, Buenos Aires, Manantial, pp. 53-65.

Miller, J. A., (2010), “Acción de la Estructura” en *Matemas I*, Buenos Aires: Manantial, pp. 7-23.

Montag, W., (2013), *Althusser and his contemporaries*, London: Duck University Press.

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

Negri, A., (1993), “Notes sur l’évolution du dernier Althusser”, en *Futur Antérieur*, 1993. Disponible en: <https://www.multitudes.net/Pour-Althusser-notes-sur-l/>.



Negri, A., (2004), “Introducción. Maquiavelo y Althusser”, en Althusser, L., *Maquiavelo y nosotros*, Madrid: Akal, pp. 11-40.

Palti, E., (2005), *Verdades y saberes del marxismo*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Pêcheux, M., (2016), *Las verdades evidentes. Lingüística, semántica, filosofía*, Buenos Aires: CCC Floreal Gorini.

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

Pêcheux, M., (2003) “El mecanismo del reconocimiento ideológico” en Žižek, S., (comp.), *Ideología: un mapa de la cuestión*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, pp. 157-167.

Pippa, S., (2015) *Althusser and contingency* (Tesis doctoral), Centre for Research in Modern European Philosophy, Faculty of Arts and Social Sciences, Kingston University.

Pippa, S., (2019), “Void for a Subject: Althusser’s Machiavelli and the concept of Political Interpellation”, en *Rethinking Marxism*, 31:3, pp. 363-379. (Disponible en: <https://doi.org/10.1080/08935696.2019.1626145>).

Poulantzas, N., (2007), *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*, México: Siglo XXI.

Rancière, J., (1975), *La lección de Althusser*, Buenos Aires: Galerna.

Rancière, J., (2004), “Política, identificación, subjetivación”, en *Metapolítica*, nº 36, Buenos Aires.

Rancière, J., (1996) *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires: Nueva Visión.

Rancière, J., (2010a), *La noche de los proletarios*, Buenos Aires: Tinta Limón.

Rancière, J., (2010b), *El espectador emancipado*, Buenos Aires: Manantial.

Rancière, J., (1993), “La scene du text”, en Lazarus, S., (comp.), (1993), *Politique et philosophie dans l’oeuvre de Louis Althusser*, Paris : PUF, pp. 47-66.

Romé, N., (2010), “La encrucijada materialista. Diferencia política, sujeto e ideología en la problemática teórica de Louis Althusser”, en *Actas de la VI Jornadas de Sociología de la UNLP*, Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Departamento de Sociología, La Plata.

Romé, N., (2015a), “¿Qué sujeto? De la estatalidad ideológica al momento político en la problemática de Louis Althusser”, en Caletti, S. et al (comp), (2015), *Actas de Primeras Jornadas de Investigación en Comunicación y Política : los problemas de la subjetividad y la cultura*, Paraná: Universidad Nacional de Entre Ríos.

Romé, N., (2015b), “Elogio del teoricismo. Práctica teórica e inconsciente filosófico en la problemática althusseriana”, en *Representaciones*, vol. XI, núm. 1, Córdoba. Disponible en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/repr/article/view/13388>.

Romé, N., (2021), *For theory. Althusser and the politics of time*, Lanham: Rowman & Littlefield.

Sartre, J. P., (1973), *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires: Sur.

Sazbón, J., (2006), “Razón y método, del estructuralismo al pos-estructuralismo”, en *Revista Pensar*, n° 1, Buenos Aires. Disponible en: <https://www.revistapensar.org/index.php/pensar/article/view/4>.

Sève, L., (1969), *Marxisme et theorie de la personnalité*, Paris: Editions sociales.

Sève, L., (1997), “Althusser et la dialéctique”, en Raymond, P. (coord.), *Althusser philosophe*, Paris: PUF.

Shaviro, S., (2011), “Panpsychism And/Or Eliminativism”. Disponible en: <http://www.shaviro.com/Blog/?p=1012>

Sosa, M., (2015), “El legado althusseriano: apuntes para una reflexión sobre los vínculos entre ideología, subjetividad y política en Laclau, Badiou y Žižek” en *Revista Pléyade*, Santiago de Chile, n° 16, pp. 139-163.

Spinoza, B., (2014), *Tratado de la reforma del entendimiento, Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*, Madrid: Alianza.

Sprinker, M., (1987), *Imaginary Relations. Aesthetics and Ideology in the Theory of Historical Materialism*, London: Verso.

Strathausen, C., (200), *A leftist ontology*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Šumič Riha, J., (2014), “La infinitización del sujeto”, en *Política Común*, n° 6, University of Michigan, 2014. Disponible en: <https://doi.org/10.3998/pc.12322227.0006.006>.

Terray, E., (1969), *Le Marxisme devant les sociétés « primitives »*, Paris: Maspero.

Thompson, E. P., (1978), *The poverty of theory*, London: Merli.

White, S., (2000), *Sustaining Affirmation. The Strengths of Weak Ontology in Political Theory*, Princeton: Princeton University Press.

Zerilli, L., (s/a), “Realism and Futurity in Contemporary Critical Thought” [mimeo]

Žižek, S., (2001), *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires: Paidós.

Žižek, S., (2016), *El sublime objeto de la ideología*, Buenos Aires: Siglo XXI.

Žižek, S., (s/a), “Spinoza, Kant, Hegel and... Badiou!”. Disponible en: <https://www.lacan.com/zizphilosophy1.htm>.





Universidad Nacional de Córdoba  
2021 - Año del homenaje al Premio Nobel de Medicina Dr. César Milstein

**Hoja Adicional de Firmas  
Informe Gráfico**

**Número:**

**Referencia:** SOSA, Pedro - Tesis

---

El documento fue importado por el sistema GEDO con un total de 276 pagina/s.