RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes

Universidad
Nacional
de Quilmes

Parra, Valeria Fabiana

La ideología en la propuesta filosófico-contemporánea de Louis Althusser

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:
Parra, V. F. (2020). La ideología en la propuesta filosófico-contemporánea de Louis Althusser. (Tesis de maestría). Bernal, Argentina: Universidad Nacional de Quilmes. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes
http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/2017

Puede encontrar éste y otros documentos en: https://ridaa.unq.edu.ar

Universidad
Nacional
de Quilmes

Roque Sáenz Peña 352 // Bernal
Buenos Aires // Argentina
t.: (+41 11) 4365 7100
f.: (+54 11) 4365 7101
info@unq.edu.ar

Valeria Fabiana Parra, Repositorio Institucional Digital de Acceso
Abierto, Abril de 2019, pp. 194,
http://ridaa.unq.edu.ar,
Universidad Nacional de Quilmes, Secretaría de Posgrado,
Maestría en Filosofía

La ideología en la propuesta filosófico-contemporánea de Louis Althusser

TESIS DE MAESTRÍA

Valeria Fabiana Parra

fabianaparra00@gmail.com

Resumen

En este trabajo, propongo mostrar como objetivo central que la reformulación de la ideología que realiza Louis Althusser –anclada en una perspectiva materialista- tiene importantes efectos sobre la categoría de "sujeto", entendido como un efecto de la materialidad de la ideología a partir del mecanismo de la *interpelación ideológica.*

Lo que constituye una ruptura fundamental con el tratamiento ideológico de las ideologías; y, por ende, también respecto al tratamiento del "sujeto", que deja de ser un supuesto para estar ahora en cuestión. Con lo cual la propuesta althusseriana repone un silencio de las filosofías idealistas al no poder dar cuenta del complejo proceso de subjetivación, cuyo reverso es la sujeción a determinados lugares de la estructura social.

En este marco se inscribe la tesis propuesta por Althusser del *antihumanismo teórico* de Marx –que recorre toda su obra- y que propongo mostrar como segundo objetivo. Esta tesis radical, junto a la reformulación de la *ideología* -que funciona articulada con la estructura material- constituyen pilares de la intervención filosófica althusseriana e inauguran una problemática que tiene total vigencia en nuestra actualidad.

Palabras clave: ideología- subjetivación- interpelación- antihumanismo teórico.

La ideología en la propuesta filosófico-contemporánea de Louis Althusser.

Tesis para optar por el grado de Magíster en Filosofía

Maestranda: Fabiana Parra (IdIHCS- CONICET/ UNLP).

Director: Dr. Pedro Karczmarczyk (IdIHCS- UNLP/ CONICET).
Co- director: Dr. Oscar Esquisabel (IESCT- UNQ / CONICET).

La Plata, 25 de noviembre 2018.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

ÍNDICE

Agradecimientos 4

Aclaraciones sobre Citas **5**

INTRODUCCIÓN **6**

PRIMERA PARTE. LECTURA DE MARX POR ALTHUSSER 14

Capítulo I. El *antihumanismo teórico* de Marx 15

I. i. Vicisitudes de la ideología 25

I. ii. El *corte epistemológico* 43

II. i. La contradicción sobredeterminada 54

II. ii. Crítica a la teoría del conocimiento tradicional 80

SEGUNDA PARTE. LA IDEOLOGÍA EN EL PENSAMIENTO DE ALTHUSSER . **84**

Capítulo III. La ideología como material e imaginaria 85

III. ii. Interpelación, reconocimiento y "malos sujetos" 111

IV. Relación entre marxismo y psicoanálisis, entre ideología e inconsciente. 116

i. *Freud y Lacan* 116

IV. ii. *Psicoanálisis y Ciencias Humanas* 123

Capítulo V. Lucha de clases y autocrítica 136

V. i. El "materialismo del encuentro" 149

V. ii. El recomienzo de la problemática materialista. Marx y Spinoza. 163

BIBLIOGRAFÍA 180

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Agradecimientos

Agradezco infinitamente a mis padres por su apoyo y amor incondicional. A mis hermanos (Romi, Juan y Maca) que han estado muy cerca a pesar de que muchos kilómetros nos separaron desde que me fui a estudiar a La Plata. A mi tía Nora y a Faby Rocha, mujeres grandiosas.

A mis sobrinos: Carmela, Dante y Alfonsina, que, con su frescura y espontaneidad, me hicieron volver sobre las cuestiones más genuinas de la filosofía, al igual que los niños del taller.

A mis amigos: Dani, Vecha, Fer, Euge, Car, Jose, Lau, Ele, Bel, Luisi, Meli, Hebe, Julia, Nati, Mari, Carlita, Fede… A todxs, y cada uno, los quiero siempre.

Agradezco a Pedro, mi director, por haber sido mi guía desde que inicié este camino. A Oscar, mi codirector, por su generosidad, y su buena predisposición en todo momento.

A mis compañeros del proyecto de investigación "Lenguaje y lazo social" cuyas discusiones e intercambios académicos han sido centrales en el armado de este rompecabezas.

A la cátedra de Filosofía de la FTS- UNLP, por ser un grupo de trabajo inigualable.

A David Pavón Cuellar y Mariflor Aguilar Rivero, tutores en las estadías de investigación que realicé en México, con quienes tuve el gusto de debatir argumentos aquí presentados, y fueron los "culpables" de que surjan nuevas sospechas.

A CONICET porque si no hubiese financiando mis estudios de posgrado yo no hubiese podido terminar este trabajo. A la UNQ: directivos, profesores y tutores, en especial a Daniel Busdygan, por su gran colaboración.

Gracias Maca, mi hermana y amiga, a quien admiro y en quien me refugio.

Gracias Nacho, compañero, por saber ser un sol de invierno.

Gracias Milonga y Zamba, por la fiel compañía.

A todas las personas que me ayudaron de alguna manera.

A los "invisibles imprescindibles", gracias.

Finalmente quiero dedicar este trabajo a Juan, mi viejo. Quien, sin saberlo, ha inspirado en lo más profundo de mí, el interés por estas cuestiones.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Aclaraciones sobre Citas

Las citas y referencias bibliográficas estarán en formato APA (apellido del autor, año de edición y página) en el cuerpo del trabajo para facilitar la lectura. En el caso de las obras más citadas, se encuentran abreviadas con el mismo propósito.

En todas las obras utilizadas se encuentra la referencia de la primera edición de las obras utilizadas, seguidas del año de edición usada en este trabajo.

En cuanto a las traducciones utilizadas, sea de textos fuentes o secundarios, están especificadas en el texto. En el caso de traducciones nuestras, están acompañadas del texto original para que el lector pueda comparar.

Cabe aclarar que en el caso de *El Capital* (EC) citaremos primero Libro (L) en números, luego el tomo (t.) también en números romanos, y finalmente la página/ s (p. /pp.) en arábigos.

Para las citas de la *Ética* (E) se indicarán las partes en números romanos (E, I; II, etc.); las definiciones y las proposiciones en arábigos (E, I, def. 5; E, I, p.13); señalándose con abreviaturas las explicaciones (expl.), los axiomas (ax.), las demostraciones (dem.), los corolarios (cor.), los escolios (esc.), los lemas (lem.). Las citas en español son de la traducción de Atilio Domínguez, Editorial Trotta, para esta edición Pérez Galdós, 2002, consignada en la bibliografía utilizada.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Introducción

El problema de la ideología tiene un estatuto central en la propuesta filosófica de Louis Althusser, quien inscribe el concepto en una perspectiva materialista ("la ideología tiene una existencia material") haciendo una importante demarcación con los abordajes idealistas que la ubican en la dimensión de la interioridad subjetiva. En el nuevo marco, la ideología tiene por función central la constitución de los individuos como "sujetos"[1] mediante el complejo mecanismo de la *interpelación ideológica*, que es tanto de subjetivación como de sujeción. Analizar el funcionamiento de la ideología anclada en bases materialistas, constituye mi primer objetivo.

Efectivamente, en el marco de la teoría materialista de la ideología althusseriana, el sujeto (ideológico) es un efecto de la práctica de la interpelación ideológica, que, articulada con la estructura social, debe garantizar que los individuos ocupen los lugares que se ha dispuesto para ellos.

De manera que, al pensar la ideología desde su existencia material, Althusser también piensa al "sujeto" desde su materialidad: como un efecto de las estructuras sociales, y no a la inversa como lo pretendía el humanismo teórico. Por tanto, las categorías de *ideología* y de *sujeto*, no pueden pensarse aisladas del entramado materialista; y tampoco pueden pensarse desvinculadas entre sí, ya que se encuentran en una relación de inmanencia: "hay ideología por y para los sujetos; sólo hay sujetos por y para la ideología" (Althusser, 1988: 51).

La identificación del humanismo como una ideología teórica implica realizar una demarcación con las *problemáticas ideológicas*, como la humanista –que dominaba el campo ideológico de la época[2] -e implica adoptar una problemática nueva que rechaza la "esencia humana" como fundamento teórico, y la reconoce desde su carácter derivado.

Propongo mostrar como segundo objetivo que la tesis del *antihumanismo teórico* se circunscribe en la perspectiva materialista althusseriana que parte del cuestionamiento de la categoría de "sujeto", y que atraviesa toda su obra. Tal

[1] La categoría 'sujeto' estará entrecomillada, puesto que se trata de una noción ideológica.

[2] Entre los principales representantes se encuentra Fromm, quien luego de la crisis del marxismo, que había sido considerado culpable por las experiencias de los socialismos reales en la Unión Soviética y en China, comienza a ganar más adeptos y el humanismo se torna una ideología hegemónica.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

posicionamiento materialista implica a su vez 1) el rechazo a la concepción empirista del conocimiento que lo comprende como el resultado de la relación preestablecida entre un sujeto y un objeto; 2) la comprensión del conocimiento como el resultado de un proceso de producción, que distingue entre objeto de conocimiento y objeto real.

La hipótesis general es que al dar una respuesta a la cuestión no planteada: ¿cómo se constituyen los individuos en sujetos? Althusser no sólo repone un silencio en los abordajes que dan por supuesto al "sujeto", sino que refuerza la tesis materialista de descentramiento del "sujeto", que toma la forma de una tesis transversal: la del *antihumanismo teórico*.

Cabe aclarar, por otra parte, que el concepto de *ideología* en la producción althusseriana no es monolítico. Si bien existe un predominio y un énfasis en destacar la materialidad de la ideología y su determinación por la estructura social, no se trata de un concepto homogéneo, ya que existen diversas acepciones, tanto dentro y fuera del marxismo[3]. Entre las diversas acepciones que aparecen en el corpus althusseriano, podemos encontrar que la ideología "es la relación vivida de los hombres con su mundo", "una conciencia del mundo", "una conciencia de sí, de una sociedad o de un tiempo", "un sistema de ideas unificadas que actúan sobre las conciencias", entre otras. Pero todas destacando la función práctico- social de la ideología. Desterrada de los resabios idealistas que se encontraban en la concepción de la ideología entendida como "falsa conciencia", "ilusión errónea", "sueño" o "mera quimera".

Esta demarcación es realizada por Althusser a partir de una lectura de la obra de Marx que distingue entre una problemática ideológica en el pensamiento del joven Marx, y una problemática científica a partir de 1845, principalmente a partir de *La ideología alemana*, en la que Marx según Althusser, rompería con su concepción ideológica anterior. Aunque detecta que persisten resabios mecanicistas y positivistas, en el fondo idealistas ("una concepción no marxista de la Ideología"), ya que allí la ideología es presentada como una ilusión, puro sueño, puesto que "toda su realidad está fuera de ella misma" (Marx y Engels, 2005: 32). La tesis materialista es tal que los "fantasmas", "espectros", "visiones" "sólo pueden disolverse por el derrocamiento práctico de las relaciones sociales reales, de que emanan estas quimeras idealistas" (Ibíd.: 40).

La descripción de la ideología como "quimeras idealistas"; "puro engaño",

[3] Ver capítulo del presente trabajo en torno a las "Vicisitudes de la ideología".

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

“reflejos invertidos”, “puro sueño”, la reinscriben en una problemática filosófica idealista, con la que no logran “cortar” completamente. Puesto que, aunque los factores del engaño son externos, la concepción de la ideología como falsa representación, acarrea el error idealista de postular que la falsedad de las ideas podría erradicarse voluntaria y libremente. Pero se trata también de una obra en la que, según la lectura de Althusser, se encuentra una tesis materialista fundamental según la cual “no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia” (Marx y Engels, 2005: 26) que se opone precisamente a la filosofía especulativa de los jóvenes hegelianos.

Esta última conceptualización podría ser entendida como el índice de una nueva problemática que adquirió formas bien precisas en *Ideología y Aparatos ideológicos del Estado* (IAEI) donde la ideología es un sistema de representaciones que existen en un determinado aparato ideológico que prescribe prácticas concretas a los sujetos, dado que: "la ideología es la representación imaginaria que se hacen los hombres acerca de sus condiciones reales de existencia” (Althusser, 1988: 45).

Efectivamente, en la reformulación de la ideología que Althusser realiza en IAEI la ideología representa la relación necesariamente imaginaria entre los individuos y sus condiciones de existencia (forma imaginaria de la ideología: tesis negativa que se refiere al objeto que es “representado”). El carácter imaginario implica una lógica de reconocimiento/ desconocimiento, puesto que los individuos consideran que realizan determinadas prácticas por su libre voluntad, cuando en realidad, éstas están determinadas con anterioridad. Develar este mecanismo, nos llevará un rodeo por la teoría lacaniana de ‘lo imaginario’ y la fantasía de unidad del “sujeto” a través del análisis del célebre *Estadio del Espejo* (EE).

Asimismo, el hecho de que la materialidad de la ideología se despliegue a través de los aparatos ideológicos del Estado (AIE) puesto que la ideología “existe siempre en el aparato que es su realización” implica reconocer el funcionamiento de la ideología en su articulación con la reproducción de las condiciones de producción. Ya que la ideología garantiza las prácticas requeridas por el sistema a través de la subjetivación/ sujeción de individuos como “sujetos” asegurando la reproducción de la ideología de las clases dominantes. El carácter necesario de la articulación entre reproducción e interpelación, y la necesariedad de la inmanencia de la ideología con sus prácticas, implica reconocer el carácter transhistórico y eterno (como el inconsciente) de la

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

ideología, que "ha existido y existirá siempre. Podrá cambiar de contenido, pero *nunca cambiará de función*"[4] (Althusser, 2005: 75).

Hasta aquí entonces, la concepción de la ideología como material e imaginaria permite dar cuenta de los efectos materiales de la ideología, como lo es la constitución de los individuos como sujetos. A partir de la articulación por un lado entre la ideología y las demandas de la estructura social, y entre la ideología y el dispositivo que asegura la respuesta de los individuos al llamado de la *interpelación ideológica*, que es lo que ocurre en la mayoría de los casos, según el diagnóstico althusseriano ("con excepción de los malos sujetos").

Para llevar a cabo los objetivos propuestos en la primera parte me centraré en la *lectura de Marx por Althusser,* la que, bajo el interés de renovar el marxismo, implicó desmontar las lecturas humanistas -por entonces hegemónicas- que imposibilitaban dimensionar la magnitud del descubrimiento científico de Marx. Tal descubrimiento se encuentra según Althusser en la formulación del concepto de *causalidad estructural* (heredero de la causalidad inmanente de Spinoza), articulado con la concepción marxista de la *contradicción sobredeterminada.*

Mostraré que existe un hilo vertebrador en la obra althusseriana: su posición materialista en filosofía –de la que el *antihumanismo teórico* forma parte de diversas formas a lo largo de su obra- que tiene como interés recomenzar la problemática materialista desde la intervención teórica de la filosofía, entendida por Althusser como *campo de batalla* (*Kampfplatz*), que combate a las perspectivas idealistas de la ideología que impiden dimensionar la vitalidad del pensamiento de Marx.

En la segunda parte de este trabajo pondré de manifiesto que la ideología materialista tiene la función central de interpelar a los individuos como "sujetos", para que ocupen determinados lugares en la estructura social. En este sentido, mostraré que es la propia práctica de la interpelación ideológica la que permite desmontar el abordaje ideológico de la ideología, y el tratamiento idealista del sujeto. Ya que lo que la interpelación ideológica demuestra es que el sujeto *es siempre ya sujeto*, en tanto está "sujeto" incluso antes de nacer, a una determinada configuración ideológica.

[4] Sobre las críticas al funcionalismo de Althusser, ver la respuesta del autor en su texto póstumo *Sobre la Reproducción* donde afirma que "la lucha de clases es incompatible con todo funcionalismo" (Althusser, 2015b: 257; ver también *Iniciación a la Filosofía* (Althusser, 2015a: 143- 159).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Al explorar la interpelación, atenderé también a su genealogía[5], usos, derivas teóricas y dificultades. En este sentido, enfatizaré el hecho de que la primera aparición del término dentro de la obra althusseriana es en 1966 con las *Tres notas sobre la teoría de los discursos*, en la que la elucidación del mecanismo de la interpelación ideológica se inscribe en una teoría materialista de los procesos discursivos, como un modo de conceptualizar la ideología. Lo que ubica, inicialmente, a la interpelación ideológica dentro de la *problemática* de la teoría de los discursos.

La predominancia del carácter discursivo de la interpelación ideológica en las *Tres notas* desaparece en IAEI para pasar a destacar el estatuto de las prácticas concretas que garantizan el funcionamiento de la ideología, y de los "sujetos", que sólo podrán ser sujetos en tanto inscriptos en una práctica social, dando lugar a fuertes críticas. Vinculadas al hecho de que no exista la posibilidad de constituirnos como tales al margen de la ideología, y sólo una vez producida la interpelación, podemos afirmar la existencia de dicho proceso de constitución subjetiva.

En esta dirección, expondré algunas zonas "límites" de la interpelación ideológica a la luz de críticas que se le han realizado a la misma en el marco de IAEI, como la que realiza Slavoj Zizek al señalar que la interpelación ideológica implica la anterioridad del "sujeto", y que está limitada para explicar el proceso de internalización por parte del "sujeto".

Argumentaré que Althusser logra salir de estas encrucijadas "retroactivamente", gracias al concepto de *inconsciente* y que posibilita explicar la respuesta a un mandato y la identificación con el Significante amo. Para ello me remitiré al abordaje que Althusser realiza en *Freud y Lacan* (1964) y en *Psicoanálisis y Ciencias Humanas* (1963-1964), y en las *Tres notas sobre la teoría de los discursos* (1966).

Centrándome en esta última, mostraré que la perspectiva de las *Tres notas*…resuelve mucho de los problemas que surgen en el planteo de IAEI, ya que tiene como eje la relación entre *inconsciente* e *ideología*. Allí, el discurso ideológico aparece conceptualizado como un discurso que produce una forma subjetiva que requiere a su *Träger* (soporte) individual presente en persona, por ello "sujeto" solo compete al discurso ideológico. La función de la ideología es interpelar a los individuos como

[5] *Interpeller* es entendida como la acción policial de detener a un individuo, es una acción que toma la forma de un mandato. Es un acto de habla necesariamente arraigado no sólo en un contexto legal específico sino en una relación de fuerzas desigual para proveer la prueba de identidad necesaria.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

sujetos, transformando la función *Träger* impersonal en función- sujeto, por la articulación entre las instancias económico- social e ideológica. En este sentido, frente a las lecturas funcionalistas, argumentaré que la propuesta de las *Tres notas* permite entender la forma-sujeto no como una forma preexistente y acabada, sino como una forma que debe ser puesta en funcionamiento en cada caso singular.

Los procedimientos a seguir serán:

ii) Explorar el pensamiento althusseriano en tanto pensamiento situado en una coyuntura específica y en un contexto histórico-filosófico- concreto;

iii) Mostrar sus filiaciones, influencias, herencias y vinculaciones con tradiciones del pensamiento, entre las que destacaremos el vínculo con el psicoanálisis, cuya noción de *inconsciente* es central para comprender la dimensión imaginaria de la ideología.

Todo ello para dar cuenta de que:

1) *la ideología materialista* propuesta por Althusser logra no sólo eludir las dificultades que acechan a la ideología si se la comprende como mera representación falsa, tal como hemos visto a propósito de LIA. Sino que, al caracterizar a la ideología como *relación necesariamente imaginaria*, nos ofrece una respuesta en torno a los procesos y mecanismos mediante los cuales se produce la constitución de los "sujetos".

2) el mecanismo de la *interpelación ideológica* es una práctica con carácter necesario para garantizar la permanencia de la ideología dominante, cuya materialidad reside en constituir sujetos que ocupen los lugares de la estructura social que requiere el sistema.

3) el *antihumanismo teórico* y su posición materialista es la forma en la que Althusser interviene filosófica y políticamente a lo largo de toda su obra. Y que toma la forma de recomienzos, autocríticas, iniciaciones y rodeos; reconociendo estos movimientos como formas propias del filosofar althusseriano "en la que cada punto de llegada se convierte de inmediato en un nuevo punto de partida, en un nuevo comienzo" (ver De Ipola, 2007).

Considero que la propuesta althusseriana de recomienzo de la problemática marxista es fructífera y significativa para pensar problemas que atraviesan a nuestras sociedades. En un contexto actual en el que las influencias de las reflexiones de Althusser crecen al mismo tiempo que se agudizan las condiciones materiales que

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

dieron lugar a la emergencia del marxismo[6] me resulta vital remarcar algunos interrogantes: ¿qué mecanismo garantiza que los individuos se comporten de acuerdo con las demandas sociales? ¿Cómo se lleva a cabo la identificación con el Amo? ¿Cómo se mueven los cuerpos *sujetados* hacia determinados objetos de deseo? ¿De qué manera la ideología repercute en nuestras decisiones? Estos son algunos de los interrogantes que motivan la lectura de Marx por Althusser, y en particular sus reflexiones en torno al estatuto de la ideología y de los procesos de subjetivación.

Teniendo en cuenta, las consideraciones señaladas, nos proponemos en términos metodológicos, realizar una reconstrucción histórico- conceptual. Centrando nuestra investigación en el análisis crítico-histórico y conceptual de la teoría materialista de la ideología de Althusser, como una forma de su intervención materialista en filosofía que atraviesa sus obras. La perspectiva de enfoque adoptada intentará poner en juego de manera simultánea una intención expositiva y explicativa.

Recapitulando: en la primera parte exploraremos la lectura de Marx por Althusser. En el capítulo I exploraré el contexto ideológico que da lugar al *antihumanismo* de Althusser y su lectura de Marx. En el I. i. las Vicisitudes de la ideología. Mientras que en el apartado I. ii, exploraré la concepción de la ideología en LIA atendiendo especialmente a sus bases epistemológicas para mostrar por qué se puede argumentar que hay en la filosofía marxista un cambio de *problemática*, una ruptura epistemológica (Bachelard, 2000) rebautizada *corte epistemológico*.

En el capítulo II me ocuparé del modo de producción teórica, propia de la práctica teórica. En II. i. la *contradicción sobredeterminada,* mientras que en II. ii. expondré la crítica althusseriana a la teoría tradicional del conocimiento, de tipo empirista

En la segunda parte de este trabajo nos centraremos en la teoría materialista de la ideología que postula Althusser. En el capítulo III expondré las tesis centrales de la ideología entendida como material e imaginaria, tal como es presentada en IAEI. Al indagar sobre la lógica de reconocimiento/ desconocimiento, pasaré a desarrollar en III. i. la fantasía imaginaria en el *Estadio del Espejo* de Lacan. Y en III. ii. me ocuparé de la articulación entre interpelación, reconocimiento y "malos sujetos".

[6] Sobre el renacimiento de la filosofía de Althusser me remitiré en el capítulo VI. Cabe anticipar que tal renacimiento (Montag explora a su vez, el renacimiento de la filosofía de Spinoza en los últimos 30 años) se ha manifestado especialmente en el interés que han ido cobrando las obras althusserianas a nivel internacional desde la publicación de su autobiografía en 1992.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

En el capítulo IV me ocuparé de la relación entre inconsciente e ideología, a través de textos althusserianos que abordan el estatuto del psicoanálisis. En IV. i. expondré la propuesta de *Freud y Lacan*; en IV. ii de *Psicoanálisis y Ciencias humanas.* Y en IV. iii de *Las Tres notas sobre la teoría de los discursos*, en las que el eje central de articulación entre discurso del inconsciente y discurso ideológico, permite eludir parte de las dificultades que acechan al planteo de la interpelación ideológica de IAEI.

En el capítulo V analizaré la forma que toma *el antihumanismo teórico* de Althusser en sus textos de autocrítica, en los que aparece un nuevo elemento: la política a través del estatuto de la *lucha de clases*. En VI. i mostraré de qué modo puede darse el recomienzo de la problemática materialista en lo que se ha llamado "el último Althusser", principalmente en lo que se conoce como "materialismo del encuentro", poniendo de manifiesto que prevalece en el mismo, el rechazo althusseriano a toda filosofía que postule un Origen, Fin, y un Sujeto. Y en V. ii. el recomienzo de la filosofía materialista a través de Marx y Spinoza.

En las conclusiones intentamos recoger de manera integral las tesis, y las conclusiones de cada apartado, articulándolas entre sí, y con los objetivos propuestos al inicio de nuestra investigación. La bibliografía se encuentra al final del trabajo, e incluye fuentes primarias, así como también fuentes secundarias.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

PRIMERA PARTE. LECTURA DE MARX POR ALTHUSSER

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Capítulo I. El *antihumanismo teórico* de Marx

> Las gentes que predican esto se llaman discípulos por excelencia de ustedes: "marxistas". El más poderoso de sus argumentos suele ser "lo dice Marx" (…).
> *Carta de Vera Zasúlich a Karl Marx el 16 de febrero de 1881*

> Pero la lectura de Marx por Althusser es también una lectura de Spinoza, pero "¿por qué remitirse a Spinoza cuando se trataba de ser simplemente marxistas? ¿Por qué este rodeo?"
> Althusser, *Elementos de autocrítica*

La polémica tesis del *antihumanismo teórico*[7] de Marx se presenta por primera en *Marxismo y Humanismo* ([1963] 1968) como respuesta al avance de lo que Althusser identifica como ideología teórica: el humanismo que coloca en el centro al individuo-humano y que avanza en una coyuntura ideológica de crisis del marxismo.

Althusser señala en un texto póstumo, "Marx dentro de sus límites" ([1978] 2003) que es recién en 1978 cuando se comienza a hablar públicamente de "crisis del marxismo", una crisis que él celebra ("¡Viva!") confiando en su capacidad transformadora y regeneradora; que sería posible si se reconocía que detrás de ésta había una fuerte crisis teórica que venía de mucho tiempo atrás, que en los años '30 con el estalinismo, tomó una forma particular al bloquearse toda salida e impidiendo cualquier tipo de investigación.

Efectivamente, Althusser señala que las prácticas de Stalin, los monstruosos procesos de 1937-8 en la URSS y la de los años 1949-52 en las democracias populares, permanecieron durante mucho tiempo ocultas. Recién se descubrieron 25 años después, en el XX Congreso del PC soviético realizado en 1956, a partir del cual la URSS comienza a tomar distancia de la práctica staliniana, que culminó con la ruptura definitiva del PC de China con el PC de la URSS a partir del XXII Congreso de 1961.

[7] En nota al pie Harnecker indica lo siguiente: "Althusser reconoce en "El objeto de *El Capital*" de *Lire le capital*, T. II, p. 73, que con todo rigor debería hablar de *a-humanismo teórico*. Si empleó la "forma negativa" de anti-humanismo, en lugar de la forma privativa de a-humanismo, sólo es para señalar con mayor fuerza la ruptura del marxismo en relación con todas las ideologías humanistas "que desde hace cuarenta años no dejan de amenazar al marxismo" (N.T, p. 190).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Y señala Althusser, que a pesar de que el PC de China intentó, bajo la dirección de Mao, terminar con los peores defectos del estalinismo mediante la Revolución Cultural, ese intento fue fallido porque "los marxistas, y así se consideran los comunistas, han sido incapaces de rendir cuentas de su propia historia" (Althusser, 2003: 21).

Estos acontecimientos repercutieron no solo en el ámbito político, sino que también dieron lugar a "reacciones ideológicas" como el humanismo teórico que intento rellenar los espacios vacíos ante la falta de horizontes políticos, con términos como conciencia, esencia, hombre, entre otras, tal como lo hace Erich Fromm. Pero, para Althusser era preciso ahondar en las razones profundas de la crisis del marxismo y no recubrirlas de interpretaciones ideológicas.

En esta dirección, Althusser pone de manifiesto que el Marxismo (que no es sólo la teoría marxista sino también las organizaciones sociales y las prácticas que se han inspirado en ella) sufre una profunda crisis -que se manifiesta en la escisión del movimiento obrero internacional después de las revoluciones rusa y china- y del cuestionamiento no sólo a la interpretación del marxismo, sino a la teoría marxista misma.

En este escenario, ocho años después del XX Congreso, Althusser escribe *Marxismo y Humanismo* (1968g) donde Althusser presenta su tesis del *antihumanismo teórico de Marx*[8]. Y lo hace forzado por las circunstancias tal como da cuenta en 1975, cuando defiende su tesis de Doctorado en Amiens: "¿Es sencillo ser marxista en filosofía?" (1975) donde Althusser resume el sentido de "intervención teórica" en el escenario político de los años sesenta:

> Cogidos en las grandes luchas de clase de la historia contemporánea, nos hallábamos comprometidos en los combates del movimiento obrero y queríamos ser marxistas. Ahora bien, no era fácil ser marxista e identificarse con la teoría marxista vigente, incluso después del XX Congreso [del Partido Comunista], porque el dogmatismo anterior subsistía junto con el

[8] En nota al pie Harnecker indica lo siguiente: "Althusser reconoce en "El objeto de *El Capital*" de *Lire le capital*, T. II, p. 73, que con todo rigor debería hablar de a-humanismo teórico. Si empleó la "forma negativa" de anti-humanismo, en lugar de la forma privativa de a-humanismo, sólo es para señalar con mayor fuerza la ruptura del marxismo en relación con todas las ideologías humanistas "que desde hace cuarenta años no dejan de amenazar al marxismo" (N.T, p. 190).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

> contrapunto de las charlatanerías filosóficas 'marxistas' acerca del hombre. Y como tales charlatanerías se apoyaban sobre la letra de las obras de juventud de Marx era necesario volver a Marx para aclarar un poco el pensamiento obnubilado por las pruebas a que lo sometía la historia. No insistiré acerca del carácter político de mi proceder: tuvo la originalidad —que no le han perdonado jamás— de criticar al dogmatismo no desde las posiciones de derecha de la ideología humanista, sino desde las posiciones de izquierda del antihumanismo teórico, del antiempirismo y del antieconomicismo.
>
> (Cf. Fernández Liria, 2002: 73)

Haciendo hincapié en el contexto ideológico y político en el que Althusser formula la tesis *antihumanista*, es sumamente revelador referir al análisis que Eduardo Marí realiza en el "Prefacio" al libro de Dominique Lecourt, *El orden y los juegos* (1984) cuando señala que entre los ´60 y ´70 se produce en Francia, una profunda transformación de las ideas, de "(re) cuestionamientos históricos", de cambio de discursos por parte del estructuralismo, la lingüística, el psicoanálisis que producen "un ajuste de cuentas" contra un mismo y único sujeto (…) "el sujeto libre" (Lecourt, 1984: 13).

Desde diversas disciplinas, pensadores como Levi- Strauss, Lacan, Althusser, Foucault, están proponiendo el descentramiento del sujeto, el rechazo a todo origen, y en el fondo, "niegan que los hombres puedan ser sujetos libres" (Ibíd.: 14). En ese sentido, Marí siguiendo a Lecourt, es cuidadoso en evitar confundir esta negación de un sujeto libre con el rechazo al "sujeto" sin más. De lo que se trata, es siguiendo su análisis, es de reemplazar "las filosofías del sujeto" por las "filosofías de la sujeción del sujeto, del sujet *assujeti*, del *assujetissement*: sujeción- y sólo a través de ella ingreso a la condición de hombre –a las estructuras de los modos de producción, a un sistema simbólico, a las ideologías, al orden de deseo o carencia" (ídem).

Este rechazo al Sujeto como fundamento teórico coincide con el rechazo a las diversas formas del evolucionismo y la continuidad histórica del saber. Lo cual empalma con la pérdida de las ilusiones sobre cierto racionalismo optimista "retoño de las Luces" que postulaba la continuidad y el desarrollo progresivo de la historia y de la razón vinculados a "nuevos acontecimientos, algunos internacionales propios de la política de guerra fría, otros locales como el fracaso del mayo del '68, eran la envoltura de la decepción" (Ibíd. 15).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Entonces bien, en esta coyuntura –"signada por la batalla antihistoricista"- emerge una tradición "original" representada por Gastón Bachelard, Georges Canguilhem, Michael Foucault, cuyas obras eran disímiles entre sí, pero que se aunaban en el rechazo a la tradición positivista que intentaba elaborar, discursos de verdad, una "ciencia de la ciencia" (Lecourt, 1987: 14).

Ésta "ciencia de la ciencia", de acuerdo con el diagnóstico althusseriano, tendría la virtud intrínseca de poder enunciar por sí misma los principios de su propia teoría, lo que "esconde" un presupuesto idealista, que tiene como efecto reducir la historia efectiva de las ciencias a una especie de evolución, o más aún: "el evolucionismo es el complemento obligado, en historia de ciencias, del positivismo en epistemología" (Ídem).

Ciertamente, la tradición epistemológica iniciada por Bachelard se caracteriza por su no positivismo y su no-evolucionismo, lo que los ha llevado a adoptar una posición discontinuista respecto de la historia de las ciencias y a rechazar el planteo de un progreso lineal y acumulativo del conocimiento científico (que retomaremos al explorar el sentido que toma la *ruptura epistemológica* -convertida en *coupure*- en la propuesta de Althusser).

En efecto, Marí acierta al mostrar que el vínculo profundo en "refinar su interpretación de Bachelard" (Lecourt, 1984: 14) y la recepción althusseriana, como parte de una generación de filósofos que pretendían renovar el marxismo. Y es, según Lecourt en la lectura de Marí, lo que hace Althusser cuando postula "el carácter científico de *El capital*"; y con la tesis del *antihumanismo teórico* y con la noción del *proceso sin sujeto* "enfrenta con virulencia (…) la corriente dominante en las instituciones: el humanismo teórico y neohegeliano de Roger Garaudy" (Ibíd.: 15).

Ahora bien, la polémica tesis del *antihumanismo teórico* se presenta por primera en 1964 en *Marxismo y Humanismo*, como respuesta al avance de lo que Althusser identifica como ideología teórica: el humanismo que coloca en el centro al individuo-humano. Enmascarando las causas profundas de la crisis del marxismo hacia cuestiones como conciencia, esencia, hombre, entre otras:

> Sólo se puede conocer algo acerca de los hombres a condición de reducir a cenizas el mito filosófico (teórico) del hombre. Todo pensamiento que se reclamase de Marx para

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

> restaurar, de una u otra manera, una antropología o un humanismo teóricos *teóricamente* sólo sería cenizas. Pero, prácticamente, podría edificar un monumento ideológico premarxista que pesaría sobre la historia real y correría el peligro de conducirla a callejones sin salida.
> (Althusser, 1968g: 190)

Althusser en cambio, postula el descentramiento del sujeto y rechaza la concepción de sujeto como esencia y conciencia; y reemplaza las filosofías del sujeto como las de Kant y Descartes[9] y sigue el camino de Hegel y Spinoza:

> Spinoza, como Hegel, rechaza toda tesis del Origen, de la Trascendencia, del "Más Allá", aun cuando aparezca disfrazada en la interioridad absoluta de la Esencia. Pero esta diferencia (pues la negación spinozista no es ni mucho menos la negación hegeliana) que en el vacío del Ser hegeliano se medita por la negación de la negación, la dialéctica de un Telos (Telos = Fin), que se eleva en la historia a sus Fines: los del Espíritu, subjetivo, objetivo y absoluto, Presencia absoluta en la transparencia. En tanto que el haber "comenzado por Dios" (y no por el Ser vacío) protege a Spinoza de todo fin, que, hasta cuando se "abre paso" en la inmanencia, es todavía figura y tesis de trascendencia. El rodeo a través de Spinoza nos descubre así en la diferencia una radicalidad de la que carece Hegel. En la negación de la negación, en la *Aufhebung* (= superación que conserva aquello que supera) nos permitirá descubrir el Fin: forma y lugar privilegiados de la dialéctica hegeliana.
> (Althusser, 1975: 48)

El sentido de este rodeo es el de hacer más claro el vínculo genealógico del *antihumanismo teórico* de Max según Althusser, con el antihumanismo filosófico de Spinoza que al plantear en la *Ética* que el reino humano es "un reino de otro reino", no está haciendo más que postular el descentramiento del sujeto.

[9] En "La única tradición materialista" Althusser rechaza la concepción subjetivista trascendental de la "verdad" y del conocimiento. En ese rechazo se vuelve sobre la demarcación de Spinoza contra Descartes y de Hegel contra Kant. Mientras que Descartes presenta en la forma de garantía divina una teoría de la garantía de toda verdad o de todo conocimiento, y Kant produce una teoría jurídica del conocimiento bajo el "yo pienso" del Sujeto trascendental y las condiciones a priori de toda experiencia posible. En cambio, Hegel y Spinoza no postularían una teoría del conocimiento.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Con esta tesis -tan criticada por haber intentado "desterrar al hombre del marxismo" (Harnecker, 1996: 121)- Althusser destaca que el rechazo de Marx de la esencia del hombre como fundamento teórico, implicaba también el rechazo de las categorías filosóficas del sujeto: como esencia, conciencia, etc. de todos los campos en que reinaban,

> No sólo de la economía política (rechaza el mito del *homo economicus*, es decir, del individuo que tiene facultades y necesidades definidas en tanto que *sujeto* de la economía clásica); no sólo de la historia (rechaza el atomismo social y el idealismo político- ético); no sólo de la moral (rechaza la idea moral kantiana); pero también de la filosofía misma; ya que el materialismo de Marx excluye el empirismo del sujeto (y su reverso: el sujeto trascendental) y el idealismo del concepto (y su reverso: el empirismo del concepto).
> (Althusser, 1968g: 189)

Ahora bien, hay que señalar que, aunque la tesis del *antihumanismo teórico* señale que "la categoría de hombre no desempeña en la obra de Marx papel teórico alguno" (Ibíd.: 190), no implica que niegue los objetivos emancipatorios de la lucha del marxismo ya que "la lucha revolucionaria ha tenido siempre por objetivo el fin de la explotación, y por lo tanto, la liberación del hombre" (Ibíd.: 189).

No se trata, sin embargo, de negar la realidad que es señalada por el humanismo socialista, sino de definir el valor *teórico* de este concepto: "un conjunto de realidades existentes pero que, a diferencia de un concepto científico, no nos da los medios de conocerlas, no nos da su esencia" (Ibíd.: 184). De allí que confundir estos dos órdenes sería impedir todo conocimiento, mantener una confusión y arriesgarse a caer en errores" (Ídem.).

Más bien lo que hay que comprender en este sentido, es que tal tesis althusseriana adquiere una posición extrema al advertir que "el palo estaba tan curvado hacia el lado del humanismo que era necesario curvarlo en sentido contrario, hacia el antihumanismo, para que recobrase su posición recta" (Harnecker, op.cit.: 123).

Desde la posición althusseriana, las reflexiones humanistas constituían un *obstáculo* para resolver los "verdaderos" problemas del socialismo, problemas que no podrían ser resueltos al reflexionar sobre la conciencia y la esencia humana. Sino que

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

debían analizarse las causas materiales y estructurales de su surgimiento: las relaciones de producción en los países socialistas, la no correspondencia entre propiedad jurídica y apropiación real, entre estatización y grado de socialización de las fuerzas productivas, el problema de la división del trabajo que involucra a los aparatos ideológicos del Estado, la relación entre partido único y Estado, y sus consecuencias, entre otras cuestiones. En este sentido,

> …el *anti-humanismo teórico* de Marx reconoce la 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 primerísimo lugar, el humanismo.
> (Althusser, 1968g: 191)

La ideología humanista obturaría la posibilidad de recurrir a la teoría para encontrar las causas reales del problema que se encuentran en la estructura del sistema capitalista y su reproducción de las relaciones sociales. Pero las enmascara y rodea, al centrarse en problemas como la alienación del hombre, que es sólo un síntoma del problema.

Para poder resolver los problemas que emergen ante la ausencia de un humanismo práctico en los países socialistas, era necesario ir a buscar lo que determina ese efecto deshumanizador en un sistema social. Por ello, el recorrido que propone Althusser es pasar del reconocimiento de los errores del "stalinismo" al conocimiento de las causas de su degeneración, revisando los textos ideológicos del joven Marx.

Como ocurre con *Los Manifiestos filosóficos de Feuerbach* (1968a) Althusser señala que en la producción de Feuerbach entre 1839 y 1845 existe un discurso teleológico, según el cual la "Humanidad espera una revolución inminente que le dará la posesión de su ser" (p. 33). Para ello es fundamental que éstos "tomen al fin conciencia" para poder ser "en realidad lo que son en verdad: seres libres, iguales y fraternales" (Ídem.).

Para Althusser se puede ver hasta qué punto las obras de juventud de Marx están

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

impregnadas del pensamiento de Feuerbach, aquel que "hacía tabla rasa de Hegel y de toda la filosofía especulativa y que volvía a poner sobre sus pies ese mundo que la filosofía hacía marchar sobre la cabeza" (Ibíd.:34). La ideología cumpliría así una función práctica fundamental al asegurar la cohesión de los hombres con sus tareas en la estructura general de la división de trabajo "para exaltar la expansión y la productividad al mismo tiempo que el Hombre y la libertad". Lo cual "permite a la pareja economicismo/humanismo, que expresa el punto de vista burgués, trabajar para disimular, asegurar y reproducir las relaciones de explotación" (Ibíd.: 97) invisibilizando las relaciones de producción y la *lucha de clases*.

Desde esta perspectiva, las relaciones sociales ya no pueden ser pensadas como relaciones simplemente humanas, sino que son relaciones entre agentes de la producción, entre hombres que tienen una función bien determinada en la producción de bienes materiales. Esta relación variará de acuerdo a si estos son propietarios de los medios de producción o productores directos.

Entonces bien, bajo la lectura althusseriana puede "verse" el *corte epistemológico* que marca la fundación de la ciencia de la historia donde el hombre desaparece del centro. Los hombres en sus prácticas reales -ya sean económicas o políticas- se encuentran determinados por las estructuras objetivas (relaciones de producción, relaciones políticas de clase) pero no pueden llegar por esta sola práctica al conocimiento verdadero de estas estructuras, ya que no poseen conocimiento de estos mecanismos. El conocimiento de las estructuras económicas y políticas es el resultado de otra práctica: la práctica científica, distinta de esas prácticas inmediatas.

Es por ello por lo que la tesis del *antihumanismo* no puede entenderse aislada, sino como sobredeterminada por los otros conceptos de la estructura conceptual de la teoría marxista: el de *causalidad estructural* que permite comprender a las sociedades como "un todo complejo estructurado ya dado" en la que operan una multiplicidad de contradicciones, cuya unidad está constituida por un tipo específico de complejidad que pone en juego las distintas instancias.

En este marco, lo superestructural es pensado simultáneamente en su especificidad (índices de *eficacia propia*) y en su relación íntima con la estructura. De manera que las formas superestructurales como la ideología forman parte de las condiciones de existencia de la estructura material, efectuando su determinación específica sobre el sujeto. Lo cual rompe con el historicismo teórico que coloca al

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

hombre como centro del mundo, fundador del conocimiento, esto es, "esencia originaria y fin del mundo" (Harnecker, op.cit: 125).

De acuerdo con la lectura de Althusser, gracias a la ruptura con esta ideología, Marx puede fundar la ciencia de la historia y mostrar en EC que lo que determina en última instancia la estructura social y nos hace conocerla, "no es el fantasma de la esencia o de la naturaleza humana, no es el hombre ni incluso los hombres, sino una relación, la relación de producción, que conforma la base, la infraestructura" (Althusser, 1968f: 179).

Entonces bien, un contexto ideológico de descentramiento del 'sujeto' y de cuestionamiento al abordaje que realizan las filosofías que dan por supuesto al sujeto, una serie de intelectuales, cuestionan este estatuto fundamental, para pasar a mostrar su carácter derivado. Althusser, y otros contemporáneos, son referentes de ello, al proponer renovar la teoría marxista haciendo una lectura de Marx que permitiera dimensionar su novedad y el carácter científico de EC, a partir de plantear una *ruptura* en los textos de Marx entre una problemática científica a partir de 1845 que se separa de una problemática precientífica que se ubica en sus textos de juventud, en las que Marx habría seguido prendido del idealismo de la conciencia, de las representaciones de un sujeto- centro, y "alienado" por las condiciones de su existencia.

Pero Althusser, reemplaza el problema ideológico de la ideología y la inscribe en una perspectiva materialista que la entiende como una práctica a partir de uno de sus efectos centrales: la constitución de sujetos. A partir de entonces, se deja de concebir al sujeto como un elemento fundante de la sociedad, para concebirlo como un efecto de la estructura social.

En esta línea, Marx rompería con la problemática ideológica en 1845 puesto que "*La ideología alemana* es el primer texto que marca la ruptura consciente y definitiva con la filosofía y la influencia de Feuerbach" (Ibíd.: 35). Con la formulación de *La ideología alemana* (LIA) la ideología se encuentra caracterizada principalmente como "falsa conciencia" de la realidad material, formando parte orgánicamente del "todo complejo estructurado". Por tanto, subsistirá mientras subsista su causa: la naturaleza estructural de la sociedad, que produce la ideología como uno de sus efectos orgánicos. La ideología tendrá entonces un estatuto central en las condiciones materiales de existencia puesto que es a partir de esta que "los hombres toman conciencia de su lugar en el mundo y en la Historia".

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Lo cual es un elemento de ruptura respecto a los planteos anteriores ya que desde Bacon pasando por De Tracy, Napoleón e incluso Feuerbach, el fenómeno en cuestión ya sea bajo el nombre de ídolo, prejuicio, ideología o religión, fue considerado una distorsión psicológica desvinculada de las condiciones materiales de existencia humana[10].

Las distorsiones ideológicas eran explicadas en términos de pasiones, supersticiones, intereses individuales, prejuicios religiosos, pero nunca conectadas a contradicciones sociales históricamente necesarias. Será necesario hacer aquí un breve rodeo sobre la genealogía de la "ideología".

[10] Parra, 2013 "La ideología en Marx y en Althusser". Tesina de Licenciatura en Filosofía Disponible en *Memoria Académica*. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación: Universidad Nacional de La Plata. http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/library?a=d&c=tesis&d=Jte1247.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

I. i. Vicisitudes de la ideología

> …Este rasgo es universal: no hay ideología que no se afirme a sí misma por medio de su demarcación respecto de otra 'mera ideología'. Un individuo sometido a la ideología nunca puede decir por sí mismo 'Estoy en la ideología', siempre necesita otro corpus de doxa para poder distinguir de ella su propia posición 'verdadera'.
>
> (Zizek, *El espectro de la ideología*)

El término "ideología" fue utilizado por primera vez por Destutt de Tracy (1754-1836) a fines del siglo XVIII, para bautizar a una nueva ciencia que debía dedicarse al estudio científico de las ideas (Barth, 1951; Lenk, 2007). La ciencia de las ideas a la que Destutt denomina "ideología" era considerada parte de la zoología, y concebida como una fisiología según postulados empiristas semejantes a los de Locke: las ideas tenían su fuente en la sensación, y su estudio debía permitir comprender la génesis de las ideas y al mismo tiempo, debía permitir examinar el pensamiento humano del mismo modo como se observa y se describe un objeto de la naturaleza.

La "ideología" basada en observaciones tenía como objeto el establecimiento del origen de las ideas, y para ello debían dejarse a un lado los prejuicios religiosos y metafísicos, ya que el progreso científico sería posible si las falsas ideas eran rechazadas. En este sentido, la teoría de los ídolos de Bacon propuesta en *La Instauratio magna* tuvo una influencia sobre la ciencia de las ideas ya que allí postula su teoría de los ídolos con la cual trató de impedir la génesis de ideas falsas, limitando y definiéndolas con rigor. Con lo cual se pone de manifiesto la pretensión de que la ciencia de las ideas alcance el mismo grado de certeza que las ciencias fisicomatemáticas.

Para Destutt una de las consecuencias prácticas de la ideología consistía en poder ofrecer por medio de esta ciencia, una sólida base a las ciencias morales, políticas y pedagógicas. De manera que, en su primera formulación el término de ideología tiene una connotación positiva, ya que hace referencia a la ciencia rigurosa de las ideas que, superando los prejuicios religiosos y metafísicos puede servir de base para la educación y formación del pueblo.

Sin embargo, la ideología adquiere una connotación negativa cuando Napoleón

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Bonaparte, utiliza este término como un insulto contra los miembros del Instituto de Francia con los que había estado aliado, pero le quitan su apoyo debido a los excesos de Napoleón. A partir de entonces, éstos son llamados ideólogos no sólo como adversarios de la religión, sino que también fueron denunciados como los enemigos del Estado y de la sociedad: "los responsables de los catastróficos errores de la política imperialista y de todas las desgracias que había conocido Francia" (Barth, 1951: 23).

Ahora bien, durante la mayor parte del siglo XIX la ideología tuvo esta connotación negativa. Pero, además, por un largo periodo este término tuvo escasa trascendencia, ya sea como ciencia de las ideas o como una teoría doctrinaria, la ideología como ciencia no había logrado establecerse, ni en Francia ni en otros países.

El desarrollo más frondoso de la ideología se inscribiría a partir de la formulación realizada en LIA, en la que el término es caracterizado principalmente como "falsa conciencia", distorsión de las condiciones reales de existencia.

No obstante, hay que decir que, no siempre ha habido acuerdo en torno al concepto marxista de ideología, sino que, por el contrario, un gran debate ha sido el de saber si hay o no una teoría de la ideología en la obra de Marx, y en particular en LIA[11].

En este debate suelen haber tres posiciones claras (Aguilar Rivero, 1984):

a) la que argumenta que no hay en la obra de Marx una teoría de la ideología ya que el tratamiento del concepto carecería de sistematicidad y de rigurosidad. Aquí se ubica la posición de Eugenio Trías (1970) quien afirma que una teoría científica no puede albergar en su seno términos de "uso corriente" y de "naturaliza ambigua" (cf. Marí, 1974: 97).

b) La de Luis Villoro, quien afirma que hay elementos en LIA para la explicación del funcionamiento de la ideología, pero no constituyen una teoría de la ideología ya que sus tesis se encuentran en tensión: una tesis de tipo gnoseológico en

[11] Étienne Balibar (1974) realiza un recorrido biográfico (no subjetivo, sino histórico) de las investigaciones de Marx y detecta que en 1845 Marx- refugiado en Bruselas- trabaja en colaboración con Engels en la elaboración de una concepción filosófica materialista de la historia, de la que quiere hacer la base de un socialismo proletario autónomo. Al mismo tiempo que juega un papel fundamental en la *Liga de los comunistas* de 1847, la primera organización obrera internacional que reemplaza el postulado de la modernidad emancipadora por el de "Proletarios de todos los pueblos, ¡uníos!" (p. 20). Lo cual es, a juicio de Balibar, la primera gran formulación de la ruptura con la ideología y la política burguesa (o pequeñoburguesa), la primera formulación de la autonomía teórica y práctica del proletariado en la propia sociedad burguesa.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

tanto “estilo de pensar invertido”; que se contradice con una tesis sociológica según la cual la ideología sirve al dominio de una clase.

c) la posición de Althusser al sostener que sí hay una teoría de la ideología en la obra de Marx, pero tiene resabios idealistas al ser comprendida como “nada en tanto que puro sueño” (LIA), negando a la ideología toda realidad.

Por mi parte, considero que el concepto de ideología tal como está presentado en LIA está compuesto por tesis en tensión, en la que prima, sin embargo, la tesis materialista según la cual toda la superestructura: ideas, cultura, lenguaje, tienen su base en la realidad social material, en “el terreno real de la historia” (Marx y Engels, 2005: 40) y que se diferencia claramente de la posición idealista. En este sentido, creo que la ideología tal como es presentada en LIA se presenta invariablemente como un elemento de la teoría de los modos de producción, y es un concepto que se construye contra el idealismo de Hegel, y contra el materialismo metafísico de Feuerbach. A partir de lo cual el concepto de ideología se caracteriza por:

1) mostrar que la sociedad es la unidad de diversos elementos interrelacionados jerárquicamente (Ibíd.:25);

2) estos elementos son la producción, el intercambio, el Estado, las producciones teóricas y todas las formas de conciencia; y la producción es la “producción material de la vida inmediata”.

3) es el proceso de producción y reproducción física de los individuos.

De manera que en LIA Marx y Engels ponen el acento en la determinación material de las ideas debido a las necesidades filosóficas coyunturales a las que el texto responde. Lo cual lleva por ejemplo a criticar a Bauer y a Stirner[12] por sostener una concepción de la historia según la cual ésta tiene como motor el desarrollo de las ideas, o a criticar el idealismo de sus antecesores.

Cabe aquí aclarar que dentro y fuera del marxismo existen otros significados de “ideología”. Dentro de la tradición marxista, por ejemplo, se encuentra el de ideología

[12] “Toda la crítica filosófica alemana desde Strauss hasta Stirner se limita a la crítica de las ideas religiosas. Se partía de la religión real y de la verdadera teología. Qué fuera la conciencia religiosa, la idea religiosa, se determinaba de distinto modo en el curso ulterior. El progreso consistía en englobar las ideas metafísicas, políticas, jurídicas, morales y de otro tipo supuestamente imperantes, bajo la esfera de las ideas religiosas o teológicas (…) Partíase como premisa del imperio de la religión. Poco a poco, toda relación dominante se explicaba como una relación religiosa y se convertía en culto, en culto del derecho, culto del Estado, etc. Por todas partes se veían dogmas, nada más que dogmas, y la fe en ellos” (Marx y Engels, 2005: 17).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

como “un sistema de creencias característico de una clase o grupo particular”. Este término neutral no implica “verdad” ni “error”, pero con referencia positiva a una situación y a un interés social y a un sistema constituido de valores tal como es presentado por Lenin cuando habla de una “ideología socialista”. Para Lenin, la “ideología” en su acepción neutra, es concebida como “introducida” en la fundación de “todo el conocimiento humano, científico” aplicado desde un punto de vista de clase.

También existe el término general de ideología, utilizado para describir los procesos de toda significación, incluyendo la significación de los valores. En este sentido, por ejemplo, Valentín Voloshinóv utiliza el término “ideológico” para describir el proceso de significados a través de signos, y el de “ideología” lo usa para designar la dimensión de la experiencia social en que los significados y los valores son producidos.

Este énfasis puesto sobre la significación como proceso social fundamental, de algún modo intenta resolver las dificultades de Marx y Engels, y de gran parte de la tradición marxista, de “comprender que los procesos fundamentales de significación social son intrínsecos a la conciencia práctica y a las concepciones, pensamientos e ideas” (Williams, 2009: 101).

Por su parte, Göran Therborn (1980) sostendrá que la ideología es “aquel aspecto de la condición humana bajo el cual los seres humanos viven sus vidas como actores conscientes en un mundo que tiene sentido para ellos en grados diversos. Es el medio a través del cual operan esta conciencia y este otorgamiento de sentido” (p. 2).

Desde otro ángulo, Antonio Gramsci critica en los *Cuadernos de la Cárcel* el “juicio de valor negativo” que se le ha atribuido a la “ideología” en la filosofía marxista por comprenderla como “pura apariencia”, determinada sólo por la base económica. Para Larraín, su posición es más positiva que crítica, ya que al afirmar que “las ideologías históricamente orgánicas” “crean el terreno sobre el que los hombres se mueven, adquieren conciencia de clase, lucha, etc.” (Barret, 2008: 266).

En un sentido positivo opera también la “ideología proletaria” término que adoptó a fines de la década de 1920 el leninismo- estalinismo con el fin de designar no la “distorsión” de la conciencia proletaria, sino la “propia fuerza subjetiva” impulsora de la actividad revolucionaria de proletariado. A partir de ahora la ideología también incluye a la ideología proletaria o revolucionaria, que implica, por el contrario, una concepción recta de la realidad- en tanto concibe a la sociedad como dividida en clases sociales de las cuales una explota a la otra, y, por tanto, incluye la conciencia de

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

pretender transformar esa realidad (Ver Althusser, 2015: 256- 258).

Este viraje del concepto de ideología estaría vinculado a la reinterpretación del propio marxismo como una "ciencia objetiva" imparcial, como una ciencia que no contiene en sí misma la posición subjetiva proletaria. Slavoj Zizek (2009) detecta críticamente que "el marxismo primero, desde la distancia neutral del metalenguaje, se cerciora de la tendencia objetiva de la historia hacia el comunismo; luego, elabora la 'ideología proletaria' para inducir a la clase obrera a cumplir su misión histórica" (p. 16).

Ahora bien, he señalado que la formulación- acuñación de la ideología como "falsa conciencia" que existe en LIA es heredera de la filosofía de los antecesores a Marx. Lo que implica recorrer el vínculo que existe entre ésta y las dos principales líneas de pensamiento desarrolladas a fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX- que compartían la fe en la razón para el progreso de la humanidad y también el interés de la clase burguesa emergente contra la nobleza: el idealismo alemán de Hegel y el materialismo anglo-francés de Feuerbach.

Aunque Marx toma elementos de ambas filosofías, su perspectiva es preeminentemente crítica ya que detecta que la filosofía precedente a la suya no toma en cuenta el aspecto material de la realidad humana. Tanto el idealismo de Hegel, y de sus seguidores, como el materialismo de Feuerbach, constituyen una visión falsa y distorsionada del mundo, en tanto lo describen y explican a partir de ideas alejadas de lo real. El primero lo hace teniendo como punto de partida el concepto, mientras el segundo no toma en cuenta la historicidad de la realidad material.

Para Althusser, Marx concede, por primera vez, un contenido científico al concepto de ideología, ya que deja de ser comprendida como mera ilusión (el Error) sino como cuerpo de representaciones existentes en instituciones y prácticas. Es decir que, desde el nuevo marco, las ideologías figuran en la superestructura y están fundadas en la lucha de clases.

En este sentido, en contraposición a la concepción hegeliana que considera que la totalidad social es engendrada por el pensamiento, Marx y Engels pondrían la dialéctica sobre bases materialistas y pueden postular una tesis materialista fundamental según la cual "no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia" (Marx y Engels, 2005: 26).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Bajo la lectura althusseriana, tal posicionamiento materialista no es simplemente una inversión del método idealista, sino la invención de un método materialista original, que se habría estado anunciando según Althusser, a partir de LIA. La ruptura de la filosofía de Marx con las filosofías idealistas le permitiría a este mostrar la relatividad histórica de la sociedad burguesa y, por lo tanto, la conexión entre la ideología y las contradicciones sociales inherentes a esta sociedad. En otras palabras: permite pensar la articulación de la ideología con la división del trabajo dando cuenta del estatuto del Estado y de la política como otras formas de conciencia.

En LIA, la división del trabajo es la última instancia de explicación de la aparición de la conciencia ideológica; ya que, en un primer momento, la conciencia -no ideológica- se identifica con la naturaleza por la limitada relación que los hombres organizados en sociedad tienen con ella. Este comienzo, señalan Marx y Engels, es animal, es la conciencia gregaria, es el principio de la conciencia de vivir en sociedad; momento en el que los hombres se reúnen para satisfacer sus necesidades más primarias. Así, emerge una división del trabajo en la que se produce una primera escisión entre la conciencia y la naturaleza, momento en el que se separa el trabajo manual del intelectual, "la conciencia está entonces en condiciones de pasar a la formación de la teoría pura, de la teleología, la filosofía, la moral, etc." (Marx y Engels, 2005: 32).

Ahora bien, esta inversión de la perspectiva idealista explica por qué Marx confiere el papel determinante en primera instancia a la infraestructura en su modelo de estructura social. Una determinación *en última instancia* que se basa en una concepción dialéctica materialista, que se distingue de la dialéctica hegeliana; y que se distingue también de la concepción de Feuerbach. Cabe recordar aquí que, mientras que el propósito de Hegel consiste en mostrar en acto la dialéctica que genera la identidad de la conciencia y la conciencia de sí, partiendo de la conciencia; Feuerbach, invierte la relación y pone al principio la conciencia de sí y reduce la historia de la alienación a las simples modalidades de la conciencia, es decir "a la relación alienada del hombre con su esencia genérica" (Ibíd.:13).

Lo cual revela la centralidad que el término de *objeto* tiene en la teoría de Feuerbach- "teoría del horizonte absoluto" según Althusser- que se basa en la siguiente proposición: "el objeto con el que un sujeto se relaciona por esencia y necesidad no es nada más que la esencia propia de este sujeto, pero objetivada" (*vergegenständlichte*)"

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

(Ídem).

De acuerdo a la mirada althusseriana, en esta tesis de Feuerbach subyace una teoría del conocimiento en la que existe una relación de sujeto a objeto donde el centro está en el sujeto constituyente, pues "el hombre tiene el privilegio de poseer en un objeto propio inmediatamente dado, bajo una forma adecuada, inmediatamente adecuada, su esencia" (Ibíd.: 10).

Lo cual tiene fuertes vínculos con la crítica que Althusser realiza a la teoría tradicional del conocimiento, de tipo empirista, "donde lo esencial es encubierto por una máscara" (ídem) de manera que el proceso de conocimiento consiste en la abstracción: extracción de la esencia de lo real que lo contiene.

Dado que la abstracción supone procedimientos de depuración y de eliminación de una parte de lo real para aislar lo inesencial (la parte inesencial ocupa todo el exterior del objeto, su superficie visible, es la escoria; mientras que la parte esencial ocupa el interior del objeto real, su núcleo invisible) el conocimiento mediante la abstracción es la presencia real de la esencia pura y desnuda, cognoscible por la simple visión.

Lo que manifiesta una concepción empirista del conocimiento que está unida a la problemática de la visión religiosa de la esencia en la transparencia de la existencia. Bajo esta concepción empirista se desarrolla todo un juego de palabras para encubrir lo real, pero lo que Althusser elucida es que este juego de palabras se desarrolla en realidad, en torno a la palabra objeto: objeto de conocimiento distinto del real, cuando en realidad se trata del mismo objeto.

Ahora bien, en *Los manifiestos filosóficos* Althusser comienza señalando, de manera retrospectiva, que "es necesario leer a Feuerbach para comprender los textos de los jóvenes hegelianos entre 1841 y 1845. Las obras de juventud de Marx están impregnadas del pensamiento de Feuerbach" (1968a: 35) quien hacía tabla rasa de Hegel y de toda la filosofía especulativa, proponiendo "hacer marchar sobre sus pies ese mundo que la filosofía hacía marchar sobre su cabeza, que denunciaba todas las enajenaciones y todas las ilusiones" (Ibíd. 35). Pero que, al mismo tiempo, conducía a criticar la sinrazón del hombre, en nombre de la razón "esta es la razón por la que todos los neohegelianos son feuerbachianos" (ídem)

En esta dirección, Althusser detecta que las tesis humanistas de Marx serían todas de herencia feuerbachiana ("el joven Marx está obsesionado por la política, y luego por aquello en que la política no es sino el cielo: la vida concreta de los hombres

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

enajenados" (Ibíd.: 36.). Lo que Marx hace es aplicar la teoría de la enajenación feuerbachiana a la política y a la actividad concreta de los hombres "antes de extenderla en los *Manuscritos* a la economía política" (Ibíd.: 37).

Siguiendo la perspectiva althusseriana, cabe señalar que en los *Manuscritos de 1844* (1984) Marx considera que no es la *crítica* de los neohegelianos la que superó la filosofía hegeliana, sino Feuerbach quien, "al reemplazar la filosofía absoluta por el hombre concreto destruyó la dialéctica de los conceptos propia de la filosofía especulativa" para postular que "la religión no está solamente fundada sobre la naturaleza humana, sino que ella es su objetivación su existencia adecuada" (Ibíd.: 7).

Que la religión sea concebida como una autoenajenación humana, y que el hombre se objetive en un mundo del más allá, constituye uno de los aportes cruciales de la crítica de la religión feuerbachiana ya que encuentra una conexión profunda entre la religión y la esencia humana.

La religión ya no es concebida como un fenómeno independiente y arbitrario, sino que, por el contrario: "la religión es lo propio de la esencia humana (…) no existe nada por encima de la religión, ésta es el objeto del hombre en donde se contiene el todo de la esencia humana, desde los orígenes hasta el término de la historia" (Ibíd.: 6). Estas tesis de la antropología feuerbachiana sirvieron de aporte a Marx para afirmar en la *Contribución a la filosofía del derecho de Hegel* que "la religión no hace al hombre, el hombre hace a la religión".

Entonces bien, tal como señala Althusser, la influencia de Feuerbach sobre el pensamiento de Marx se vincula directamente con sus obras de juventud, en la que se afirma que "la vida individual del hombre y su vida genérica no son cosas distintas" (Marx, 1984: 84). Para Althusser, a pesar de que en el periodo de los *Manuscritos* el término de ideología no aparece formulado explícitamente, se puede encontrar el contenido negativo del término en la crítica de Marx hacia la religión y hacia la concepción hegeliana del Estado. Tanto como Feuerbach, Marx intenta probar que el problema principal es una inversión del pensamiento que oculta la naturaleza real de las cosas.

Pero, Marx rompe con el planteo de Feuerbach al detectar que éste no pudo historizar las representaciones ideológicas, sino que éstas aparecen formuladas como fenómenos que se dan al margen de la historia (Althusser, 1967a: 13). La crítica de Feuerbach a Hegel toma "la forma rigurosa del *reverso" y "entraña la* consecuencia de

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

supresión de Hegel no solamente de toda una serie de conceptos, sino de lo que constituye un objeto esencial del pensamiento de Hegel: *la historia*, la cultura, o *el trabajo*" (Althusser, 1967a: 6). Este reverso hegeliano genera dos efectos paradojales, según Althusser, el primero: la sustitución "del idealismo absoluto por un materialismo absoluto del hombre".

El segundo es "el retorno a una filosofía del hombre que es al mismo tiempo una filosofía del origen". Para Feuerbach- señala Althusser- la religión es la esencia del hombre, "el objeto del hombre en donde se contiene el todo de la esencia humana, desde los orígenes y hasta el término de la historia" (Ídem).

Ahora bien, al considerar la enorme influencia de los antecesores de Marx en sus problematizaciones y reflexiones filosóficas, me interesa destacar el papel constructivo que ha tenido la crítica filosófica para la elaboración de su propia teoría. En el caso de la teoría marxista, la critica de Marx a Hegel, es central. Para el primero, éste último habría identificado ser con pensamiento.

A partir de lo cual comprende la historia de la idea abstracta como si fuera "lo real"; y a identificar lo real como un resultado del pensamiento (tal como ocurrió con el análisis del Estado Prusiano donde este último aparece como la autorrealización de la Idea) "resolviendo en la pura teoría la separación entre sociedad civil y sociedad política" (Larraín, 2007: 40). Pero, Marx detecta que la inversión hegeliana está en la realidad misma: el estado burgués en sí mismo es una abstracción separada de la sociedad civil, es decir que tiene su base en la realidad misma.

Asimismo, esta crítica despiadada llevó a Marx a detectar una segunda inversión en la concepción hegeliana del Estado: "(Hegel) mira la contradicción en el mundo fenoménico como una unidad en su esencia, en la Idea. Lo que se encubre aquí, es una contradicción esencial, de allí que, bajo esta perspectiva, Hegel invierta la realidad" (Althusser, 1967a: 6).

Entonces bien, si para Hegel sólo podía haber una clase de inversión, ya que la inversión de la conciencia era la realidad social objetivada, para Marx y Engels hay dos clases de inversiones: la inversión de la conciencia-la ideología- y la inversión de la práctica social objetivada- la alienación. Tal como se manifiesta en LIA, se trata de una inversión de la inversión real, subsumiendo no sólo la religión sino,

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

> …También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales. La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden, pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad.
>
> (Marx y Engels, 2005: 26)

Así las cosas, los autores de LIA rechazan todas las formas de conciencia distorsionada priorizando la dimensión material por sobre las dimensiones del pensamiento. Y subsumen bajo el concepto de ideología la mayor parte de las disciplinas "abstractas": la filosofía, la política jurídica, la ética y la religión, entre otras. Esto implica que debamos pensar acerca de las causas de la formación de ideologías. Problema que también puede formularse como una cuestión que involucra la relación entre el ser y el pensar[13], para poder distinguir la conciencia adecuada y el orden social que le corresponde de la conciencia ideológica y las circunstancias que la condicionan. Es decir que, el problema de la ideología se puede reducir a un problema de conocimiento que conlleva la pregunta de si la capacidad de conocimiento es constitutiva de la ideología.

En LIA todo lo que es considerado como superestructural se considera como "quimeras idealistas", (Marx y Engels, 2005: 40). Dentro de estas caracterizaciones ideológicas que son pensadas como "reflejos invertidos" (Ibíd.: 26) se incluye a la moral, la religión, las leyes, la política (Ibíd.: 35); y el Estado (Ibíd.: 38). Con lo cual se configura una clara oposición entre ideología y práctica. En la que los elementos de la sociedad se desvanecen en la práctica productiva de los hombres. Y en la que los diversos elementos que conforman la estructura social se articulan en relación con la conciencia y con la división del trabajo.

De allí que los autores sostengan que: "la sociedad es la unidad de diversos elementos interrelacionados jerárquicamente" (Ibíd.: 25); "la producción material es la producción material de la vida inmediata" (ibíd.: 40); "es el proceso de producción y reproducción de la existencia física de los individuos" (Ídem); "la producción y la

[13] Federico Engels en su ensayo sobre *Ludwig Feuerbach y la declinación de la filosofía clásica alemana* (1888) señaló el problema de la relación entre el pensar y el ser como "el gran problema fundamental de todas las filosofías y especialmente de la filosofía moderna" (Barth, 1951: 76-77).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

sociedad civil constituyen la base material que es el fundamento de toda la historia"; "El estado igual que la sociedad civil brotan constantemente del proceso de vida de determinados individuos" (Ibíd.: 25): es "comunidad ilusoria en la que aparentemente se expresan los intereses comunes aunque, en realidad, expresa los intereses de la clase social dominante" (Ibíd.: 35); las luchas que se libran dentro del Estado son concebidas como meras formas ilusorias de las luchas reales entre las diversas clases (Ídem); la política es la forma ilusoria de la "producción real de la vida" (ibíd.: 41).

Sin embargo, además de la relación de determinación absoluta que hay de la base sobre la superestructura, Marx se refiere a otra forma de relación entre ambas instancias, la de "interacción recíproca" que,

> consiste en exponer el proceso real de producción, partiendo para ello de la producción material de la vida inmediata, y en concebir la forma de intercambio correspondiente a este modo de producción y engendrada por él, es decir, la sociedad civil en sus diferentes fases, como el fundamento de toda la historia, presentándola en su acción en cuanto Estado y explicando con base a ella todos los diversos productos teóricos y formas de la conciencia; así como estudiando a partir de sus premisas su proceso de nacimiento, lo que, naturalmente permitirá exponer las cosas en su totalidad (y también, por ello mismo, la acción recíproca entre estos diversos aspectos.
>
> (Marx y Engels, 2005. 40)

Lo que una forma ideológica pretende significar es consecuencia de un autoengaño fundamental, una "ilusión", "una falsa conciencia" tal como aparece formulada la ideología en LIA. Es por ello por lo que la crítica ideológica postula que lo que la conciencia ideológica hace pasar por conocimiento no es sino la expresión de estos supuestos político-económicos dentro los cuales los hombres reproducen su vida.

La determinación de la conciencia por el ser social significa que la perspectiva del hombre, el punto de vista con el que ésta capta e interpreta la realidad, está determinada por su posición de clase, el lugar que ocupa dentro de la estructura social. De allí que LIA presuponga la distinción previa entre representación y realidad:

> …Solamente ahora caemos en la cuenta de que el hombre tiene también "conciencia". Pero, tampoco ésta es de antemano una conciencia "pura" (…) El espíritu nace ya tarado con la

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

> maldición de estar preñado de materia, que aquí se manifiesta bajo la forma (…) del lenguaje. El lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real.
>
> (Marx y Engels, 2005: 31)

Ahora bien, de acuerdo con la lectura althusseriana, LIA desarrolla una teoría de la sociedad que produce un conjunto de nuevos conceptos que permiten clarificar la composición esencial de la estructura social y su cadena de determinaciones (Aguilar Rivero, op.cit.: 14). Lo que, sin embargo, no implica, "pasar por alto" y restarle importancia a la caracterización problemática de la conciencia y sus productos como meros reflejos de la realidad social material.

En este sentido, cabe sostener que "la conciencia y sus productos" son siempre parte del proceso social material mismo (que pueden ser accesibles por medios físicos y materiales) de manera que excluir estos procesos es un "desacierto", del mismo modo que lo es "reducir los procesos sociales y materiales a meros medios técnicos en función de alguna otra actividad abstracta" (Williams, 2009: 89). Si la filosofía, en tanto actividad del pensamiento es entendida como "reflejo de la realidad", dejaría de ser instrumento de la crítica social, y pasaría a ser una disciplina alejada de lo real, un reflejo y representación que perdería su lugar de crítica.

Albert Roies (1974) señala que la idea de LIA de que la filosofía- como la moral y la religión- es ideológica, hay que entenderlo en dos sentidos: el primero vinculado a la constante confrontación entre dos concepciones filosóficas fundamentales: el idealismo y el materialismo. Por otra parte, hay que entenderlo a partir de la tesis de que la filosofía no tiene historia "*por fuera de la única historia real*, la que trata de la evolución material de los hombres" (ibíd.: 14).

Es por ello que la ideología tendría una función mistificadora "se caracteriza justamente por el hecho de que su propia problemática no es consciente de sí" (Althusser, 1968f: 55). Esto permite contextualizar las cuestiones problemáticas de LIA que hemos señalado anteriormente, vinculadas a la posición extrema y radical "curvando demasiado el bastón" contra la abstracción, la especulación, las ideas y los pensamientos. Asimismo, la articulación de la ideología con la división del trabajo permite dar cuenta del estatuto del Estado y de la política como otras formas de conciencia.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Efectivamente, la división del trabajo es la *última instancia* de explicación de la aparición de la conciencia ideológica; ya que, en un primer momento, la conciencia -no ideológica- se identifica con la naturaleza por la limitada relación que los hombres organizados en sociedad tienen con ella. Este comienzo es animal, es la conciencia gregaria, es el principio de la conciencia de vivir en sociedad, momento en el que los hombres se reúnen para satisfacer sus necesidades más primarias.

Así, emerge una división del trabajo en la que se produce una primera escisión entre la conciencia y la naturaleza, momento en el que se separa el trabajo manual del intelectual, "la conciencia está entonces en condiciones de pasar a la formación de la teoría pura, de la teleología, la filosofía, la moral, etc." (Marx y Engels, 2005: 32).

Por tanto, la división del trabajo tiene un estatuto central en tanto, atraviesa a toda la sociedad, es su forma constitutiva. Permite pensar en otra caracterización de la ideología y su función social: las ideas de las clases dominantes son las ideas de quienes poseen los medios de producción ya que las ideas de la clase que domina sobre las demás son las ideas dominantes en la sociedad, porque, así como posee los medios para la producción material, "dispone también de los medios para la producción espiritual" (Ibíd.: 50). Siguiendo por esta vía, la posesión de los medios de producción hace que se le sometan las ideas de quienes carecen de los medios para producir "intelectualmente". De allí que toda clase que conquista el poder político "se ve obligada a presentar su propio interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad" (Ibíd.: 52).

Las ideas de la clase dominante "tendrán una forma tanto más general y amplia, cuanto más forzada se vea la clase dominante a presentar su interés como el de todos los miembros de la sociedad" (Ibíd.: 677). Lo que tiene importantes implicancias sobre la lectura althusseriana de la lucha de clases, del poder del Estado, en tanto, advierte recogiendo lo sostenido en LIA que cuanto más se agudiza el antagonismo entre la clase dominante y la clase dominada, más se falsea la conciencia de los hombres que sostienen el funcionamiento de la estructura social al punto de convertirse en:

> Frases deliberadamente idealizantes, en una ilusión consciente, en una deliberada hipocresía. Y cuanto más las desmiente la realidad, y cuanto más se desvalorizan ante la conciencia misma, con mayor energía se las hace valer, más hipócrita, más moral y más sagrado se torna el lenguaje de esta sociedad normal.
>
> (Marx y Engels, 2005: 340)

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Es por esta razón, que la fundamentación de la ciencia de la historia en Marx –a partir de LIA- implica romper con las ideologías que la ocultan, principalmente la filosofía especulativa hegeliana y pos hegeliana. Ello implica un claro posicionamiento contra el idealismo y la mera especulación, representados aquí por Hegel y los neohegelianos de izquierda.

En contraposición a la filosofía idealista de Hegel que considera que la totalidad social es engendrada por el pensamiento, Marx y Engels pondrían la dialéctica sobre bases materialistas, partiendo de las intuiciones y representaciones de "lo real concreto". Tal posicionamiento materialista no es simplemente una inversión del método idealista, sino la invención de un método materialista original, una ruptura epistemológica con el idealismo, el empirismo y el racionalismo.

En *Elementos de Autocrítica*, Althusser señala que en LIA "se estaba anunciando y consumando una ruptura totalmente distinta, no únicamente teórica, sino política e ideológica, y de una envergadura absolutamente diferente" (2008b: 184). Más precisamente,

> Esta ruptura era la ruptura de Marx no con la ideología en general, no únicamente con las concepciones ideológicas de la historia existentes, sino con la ideología burguesa, con la concepción del mundo burguesa dominante, en el poder, y que reinaba no tan sólo las prácticas sociales, sino también en las ideologías prácticas y teóricas, en la filosofía y hasta en las obras de la economía política y del socialismo utópico.
> (Althusser, 2008b: 185)

Bajo la mirada de Althusser, la ruptura de la filosofía de Marx con las filosofías idealistas le permitiría a este mostrar la relatividad histórica de la sociedad burguesa y, por lo tanto, la conexión entre la ideología y las contradicciones sociales inherentes a esta sociedad, organizada en los AIE (que veremos en la segunda parte). Inscribiendo el concepto de ideología en una concepción materialista de la filosofía.

En este sentido, Marx habría recorrido un camino distinto siguiendo a Spinoza (Althusser, 2004a: 47) con su crítica impecable de las supersticiones (E, IV, 39). Althusser refiere aquí a la discontinuidad radical que Spinoza establecía entre el primer

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

género de conocimiento y el segundo, puesto que, aunque este último permitía la inteligibilidad del primero, no era su verdad.

En esta dirección, cabe señalar que Althusser realiza un paralelismo entre la crítica de Hegel contra Kant, y de Spinoza contra Descartes, mostrando que en ambos (Hegel y Spinoza) lo que estaba en juego era una concepción subjetivista trascendental de la "verdad" y del conocimiento,

> El paralelismo iba más lejos. Ya no hay "cogito" en Spinoza (sino tan solo la proposición factual "*homo cogitat*", el hombre piensa) ya no hay sujeto trascendental en Hegel, sino un sujeto como proceso (paso por alto su teleología inmanente). No hay teoría del conocimiento (es decir, garantía a priori de la verdad y de sus efectos científicos, sociales, morales y políticos) en Spinoza; no hay tampoco teoría de garantía de toda verdad, o de todo conocimiento – mientras que por su lado Kant produce una teoría jurídica del conocimiento bajo el "yo pienso" del Sujeto trascendental y las condiciones a priori de toda experiencia posible. En ambos casos, Spinoza y Hegel consiguen (…) desembarazar el espíritu de la ilusión de la subjetividad trascendental como garantía o fundamento de todo sentido o de toda experiencia de verdad posible.
>
> (Althusser, 2007b: 134)

Efectivamente, el rechazo de Hegel y de Spinoza a la concepción subjetivista trascendental de la "verdad" y del conocimiento, establece una demarcación de Spinoza contra Descartes y de Hegel contra Kant. En el primer caso, mientras que Descartes presenta en la forma de garantía divina una teoría de la garantía de toda verdad o de todo conocimiento; Kant produce una teoría jurídica del conocimiento bajo el "yo pienso" del Sujeto trascendental y las condiciones a priori de toda experiencia posible. En cambio, Hegel y Spinoza no postularían una teoría del conocimiento. En el caso de Spinoza,

> A pesar de la apuesta por la autonomía del pensamiento, la referencia a la exterioridad de la cosa pensada no desaparece en Espinosa, cuya teoría del paralelismo establece una rigurosa coordinación entre el orden de los pensamientos y el orden de los objetos pensados. Respecto a la teoría espinosiana del hombre, éste se contempla como un modo de la

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

> Substancia, es decir, frente a Descartes no se le considera una substancia ni la conexión entre dos substancias, la pensante y la extensa. El hombre es una parte de la Naturaleza y está sometido a sus leyes, no es un «imperio dentro de otro imperio» con un régimen de excepcionalidad, como suele suceder en la tradición judeocristiana.
> (Martínez Martínez, 2010: 30)

Althusser afirma que Marx se hallaba próximo a Hegel por la insistencia de este último en rechazar toda filosofía del Origen y del Sujeto, fuese ella racionalista, empírica o trascendental: por su crítica a la idea de una teoría del conocimiento. También se hallaba próximo a Hegel por la crítica de este último al sujeto jurídico y al contrato social, por su crítica del sujeto moral. En palabras de Althusser:

> por su crítica de toda ideología filosófica del Sujeto, que cualesquiera que sean sus variaciones, daba a la filosofía burguesa clásica el medio de garantizar sus conocimientos, sus prácticas y sus fines, no reproduciéndolos simplemente, sino elaborando filosóficamente a partir de los mismos las nociones de la ideología jurídica dominante.
> (Althusser, 2008a: 225)

Pero esta crítica de Hegel ya está en Spinoza, quien al postular por ejemplo "*Habemus enim ideam veram*" está sosteniendo, según Althusser, que, justamente porque (*enim*) detentamos (*habemus*) una idea verdadera, podemos saber que es verdadera.

Según Althusser, con la fórmula "*verum index suit et falsi*": "lo verdadero se indica por sí mismo e indica lo falso", Spinoza deja de lado el idealismo de una teoría del conocimiento, ya que "lo verdadero" "se inicia a sí mismo", no como Presencia, sino como Producto, "en la doble acepción del término "producto" (resultado del trabajo de un proceso que le descubre) como probándose en su producción misma.

Por último, cabe señalar que, si para Althusser existe una ruptura en el pensamiento de Marx, para otros autores como Lukács (1970) existe un cambio progresivo y evolutivo en la obra marxista, con lo cual el movimiento sería de continuidad y de superación (*Aufhebung*).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

También existen diferencias entre quienes reconocen la ruptura, en relación con el periodo de la transformación teórica de la obra de Marx; diferencias en torno a la naturaleza de esa transformación, y a la obra u obras decisivas en ella.

Althusser inscribe a LIA en una *problemática* propiamente materialista al destacar la centralidad de las ideas para legitimar determinadas prácticas, y para garantizar la reproducción de las relaciones sociales capitalistas. Esta idea es retomada por Althusser en las *Tres notas*, y en IAEI, principalmente.

Pero también constituye un punto de partida para la intervención de otros autores como Gramsci, cuya tesis central de la hegemonía no funciona sin su reverso: la ideología que funciona como cemento social que unifica en una sola concepción del mundo a diferentes clases y grupos subalternos, pero siempre en función de una línea política de masas (Fernández Liria, 2015).

Resta señalar la importancia del planteo de *problemática* como conceptualización específica de la obra althusseriana, que para De Ipola (2007) es de gran valor heurístico y recorre toda su obra, siendo expuesta por primera vez de la siguiente manera,

> Decir…que una ideología constituye una totalidad (orgánica) es válido sólo a título de descripción, y no a título de teoría, nos expone a no pensar sino en la unidad vacía de un todo descrito, y no una estructura determinada de unidad. Pensar, por el contrario, la unidad de un pensamiento ideológicamente determinado (que se da de inmediato como un todo, y que es "vivido" implícita o explícitamente como un todo, o una intención de "totalización") con el concepto de problemática es permitir la puesta en evidencia de la estructura sistemática típica, que unifica todos los elementos de un pensamiento; es por lo tanto, descubrir un contenido determinado a esta unidad, que permite, a la vez, poner en relación a esta ideología con los problemas legados o planteados a todo pensador por el tiempo histórico en que vive.
> (Althusser, 1968c. 53)

Cuando Althusser señala en PLC que a la existencia práctica de la filosofía marxista había que darle una existencia teórica, se refiere a producir la problemática más profunda que permitiera dimensionar la novedad de la filosofía de Marx. En ese sentido, la práctica de la *lectura sintomática* es central, en tanto, una forma de intervención política pone en relación un texto con su *problemática.* Se trata -en última

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

instancia"- de una lectura propiamente *filosófica* de la obra de Marx, ya que se opone rotundamente a la lectura literal o ingenua cuando confía en que "una mirada atenta" le permitiría al lector acceder a un texto en sí mismo transparente.

La *ruptura teórica* de Marx implica una nueva *problemática*, así como nuevos instrumentos de pensamiento ya que "no es la materia de reflexión lo que caracteriza y califica la reflexión, sino la modalidad de la reflexión, la relación efectiva que la reflexión mantiene con sus objetos, es decir, la problemática fundamental.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

I. ii. El *corte epistemológico*

> Toda filosofía es polémica: se posiciona en contra (o a favor) de la filosofía dominante. Así, por ejemplo, Descartes contra los escolásticos, Spinoza contra Descartes, Hegel contra Kant, Derrida a favor y en contra de Heidegger, yo a favor de Maquiavelo (pero contra todos).
>
> (Althusser, *El materialismo aleatorio*)

De acuerdo con la lectura de Althusser la revolución teórica de Marx consiste en que una vez liberada de la filosofía hegeliana y feuerbachiana, funda sobre un elemento nuevo su pensamiento teórico, como los atenienses que fundan después de la guerra contra los persas, la ciudad sobre el mar.

Por ello, en "Sobre el joven Marx" (1968b) -texto publicado originalmente en *La Pensée* (1959) reeditado luego en *La revolución teórica de Marx* ([1965] 1968)- Althusser sostiene que *El capital* (el "marxismo acabado") es, *o bien la expresión o la traición de la filosofía del joven Marx.* Lo que causó controversias y polémicas, como muchas otras aseveraciones críticas con respecto a las obras de juventud de Marx.

Lo que Althusser cuestionó allí resueltamente fue la tesis según la cual en esos textos de juventud (anteriores a la ruptura de 1845) y en particular en los *Manuscritos de 1844*, yacían el germen y los primeros desarrollos de la filosofía marxista. Pero para Althusser, es a partir de LIA y las *Tesis sobre Feuerbach*, que Marx habría operado una *ruptura epistemológica* -que Althusser dice tomar de Gastón Bachelard (aunque este no aparezca explícitamente en sus elaboraciones) para señalar un corte en la problematización marxista- y lo rebautiza *corte epistemológico* respecto de su conciencia filosófica anterior. Se trata de un acontecimiento teórico, que marca la fundamentación de la nueva ciencia de la Historia.

En *La Formación del espíritu científico* (de ahora en más FEC) Bachelard se propone analizar el espíritu científico, comprendido como la filosofía segregada por la práctica científica productiva- la que no siempre coincide con la filosofía declarada por los científicos. Esto lo lleva a considerar que la filosofía se encuentra atrasada en relación con la ciencia, por lo cual es necesario buscar una "filosofía adecuada" que sea contemporánea a la ciencia y que pueda "adecuarse a un pensamiento científico en constante evolución".

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Como se ha señalado, la epistemología de Bachelard no surge de un principio filosófico, sino de la intimidación dirigida a la filosofía "para la reorganización contemporánea de las ciencias exactas" (Lecourt, 1987: 21). Es vital en este sentido, la aclaración de Braunstein cuando afirma que "en la medida en que la epistemología de Bachelard es una reflexión sobre las ciencias y no sobre el conocimiento general" puede ser comprendida como enemiga de toda teoría del conocimiento (Braunstein, 2002: 5). Así, el "no positivismo" inaugurado por Bachelard se opone a esta pretensión de establecer una "ciencia de la ciencia", en la cual subyace un supuesto filosófico idealista según el cual se afirma que "la ciencia" puede develar por simple autorreflexión, las leyes de su constitución, por ende, tanto de su funcionamiento como de su formación.

De esta manera, Bachelard, rechaza el discurso científico que enuncia por sí mismo, los principios de su propia teoría. Lo que es retomado en la crítica althusseriana a la teoría del conocimiento tradicional que consiste en señalar que las filosofías idealistas tuvieron como pretensión confesa enunciar los criterios de toda cientificidad posible de modo tal que "cuando habla de las ciencias, sólo se preocupa por una cosa: extraer su esencia común y luego se fundamenta en las tesis producidas para elaborar una teoría del conocimiento" (Lecourt, 1987: 21).

En este sentido, el supuesto idealista de la epistemología positivista oculta y revela a la vez, de manera sintomática la realidad material del conjunto de prácticas científicas. Así, Bachelard cuestiona la existencia de un número de parejas filosóficas propias de la teoría del conocimiento como: sujeto-objeto, abstracto-concreto, etc. que tienen como correlato y argamasa la categoría filosófica de la verdad, que cierra el espacio de la filosofía e impide concebir la historia efectiva del conocimiento científico: sus rupturas, reorganizaciones, fracasos, etc. Por ello Bachelard propone una epistemología que en tanto es histórica presta atención al error, configurando un espacio abierto.

Sin embargo, Lecourt detecta que "la denuncia de la inadecuación de las filosofías tradicionales (en particular positivismo y espiritualismo) … se acompaña siempre con la *afirmación disputable* de la adecuación de las filosofías (idealistas) clásicas a las ciencias de su época" (Ibíd.: 18). Con ello, Bachelard estaría reintroduciendo la representación especulativa idealista de la filosofía "clausurando su propia toma de posición en filosofía sobre el terreno del materialismo" (ídem).

Ahora bien, querer "dar a la ciencia la filosofía que se merece" implica

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

reconocer el retraso que la filosofía contemporánea tiene en relación con la actividad de las ciencias de su tiempo.

Para el autor de FEC "los científicos no siempre profesan la filosofía de su propia ciencia", con lo cual indica la contradicción en la que los científicos incurren: por una parte, está la filosofía clara de la ciencia ("filosofía diurna); y, por otra parte, la "filosofía nocturna", que es "la filosofía de los filósofos a la que los científicos recurren de manera inevitable cuando reflexionan sobre su propia práctica" (Lecourt, 1987: 25).

Puesto que "el científico mantiene una relación imaginaria con su práctica" y la filosofía de los filósofos desempeña un papel fundamental en la constitución de esa relación (Ídem) por ello es por lo que Bachelard se propone investigar el espíritu científico, comprendido como las resistencias a la nueva disciplina científica. Este planteo lo lleva a formular que los *obstáculos epistemológicos* aparecen donde cierta organización del pensamiento o mejor, cierta práctica científica constituida como una práctica- se ve amenazada, ya que los *obstáculos epistemológicos* remiten a una resistencia del pensamiento a la nueva conceptualización científica (que para él es la física relativista).

En efecto, el *obstáculo epistemológico* designa los efectos sobre la práctica del científico de la relación imaginaria que tiene con ella. Por eso, el obstáculo aparece en el punto en que amenaza la ruptura -el lugar de la *sobredeterminación* de una acumulación de contradicciones- de modo que, "el obstáculo registra las rupturas y reorganizaciones científicas por inversiones en su espectro; por medio de eso en el campo cerrado de sus categorías fundamentales, se asimila los progresos científicos y vive de explotarlos" (ibíd.: 27).

Lo cual cobra total sentido al detectar que en FEC Bachelard advierte que en una historia que no implica ninguna seguridad, existe el peligro constante de que en un determinado momento el lenguaje del físico y del matemático, por ejemplo, se vuelva contradictorio: la filosofía se apresurará a considerarlo como una crisis de la ciencia, como ocurrió con los comienzos de la microfísica a principios del siglo XX y es entonces donde los científicos deberán reconstruir radicalmente "el edificio de su ciencia": revisarán sus teorías, hipótesis, instrumentos, etc.

Con la noción de *obstáculo epistemológico*, Bachelard cuestiona la identificación entre la "experiencia científica" (experiencia) y "la experiencia común" (observación), contradiciendo así la concepción imperante en la época de que la ciencia

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

se caracteriza por la observación. Para Bachelard ésta última, está yuxtapuesta. En cambio, insiste en que entre ambas experiencias no hay continuidad, sino ruptura. Lo cual se apoya en el hecho de que experiencia y observación tienen lógicas distintas.

En este sentido, mientras que el pensamiento precientífico se caracterizaría por su circularidad, que lo constituiría en un pensamiento autoconfirmatorio ya que las evidencias que se encuentran como punto de partida del análisis son las mismas que aparecen como resultado; el pensamiento científico se caracteriza por su discontinuidad.

Así las cosas, en el recorrido que realiza la epistemología bachelardiana lo primero que se configura es la discontinuidad entre conocimiento común y conocimiento científico. Bachelard rechaza el principio de continuidad que gobierna la filosofía de la ciencia dominante de su época -ilustrado en la filosofía de Meyerson en el que descubre un vínculo con el realismo de la teoría del conocimiento y la tesis continuista de la historia de las ciencias- ya que detecta que la continuidad histórica del saber se apoya en ella sobre la homogeneidad de las formas del conocimiento[1].

Del hecho de que en FEC lo que contrapone observación a experiencia es el carácter sistemático de la experiencia científica en contraposición al carácter yuxtapuesto de la experiencia común; Balibar atiende al hecho de que uno de los efectos prácticos es la ruptura con la evidencia, tal quiebre "está estrechamente asociado con la incompletitud intrínseca a la demostración: cada apertura de la demostración sobre su propia reestructuración es un punto de desvanecimiento de la evidencia preexistente, un punto de disolución de la verdad como presencia" (1995: 87). Las evidencias con las que hay que romper en el campo abierto por una ruptura, surgen de lo que Bachelard denominaba los obstáculos epistemológicos para la formación del espíritu científico.

En esta dirección, "cuanto más demostrativa es una ciencia, más carácter experimental adquiere" (Ibíd.: 83: La cursiva es del original) más precisamente: "un resultado sólo tiene verdad en la medida en que está acompañado por el conocimiento de sus condiciones de producción y de los problemas abiertos planteados por su demostración" (Ídem). De allí que "como constante subraya Bachelard, un enunciado científico no tiene ningún sentido si no es incesantemente repensado a partir de sus presupuestos y de sus lagunas o de sus contraejemplos; aquí reside la efectividad de la verdad científica" (Ibíd.: 84).

En un texto posterior Balibar señala que la "ruptura" bachelardiana no es directamente histórica "inmediatamente inscripta en una cronología" (2004: 14). Sino

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

que, lo que le interesaría al autor es el "mecanismo complejo de la diferencia entre conocimiento común y conocimiento científico" que se inscribe en varios niveles, en el sistema de varias actividades y de las correspondientes formas intelectuales. No solamente en el nivel de las formulaciones teóricas, sino también en el nivel de la actividad técnica" (Ibíd.:15). Incluso puede decirse, desde esta perspectiva, que la ruptura epistemológica que plantea Bachelard no manifiesta todos sus efectos sino en el campo de aplicación tecnológica, de lo contrario nos quedaríamos en el nivel de los efectos intrateóricos de la ruptura.

Entonces bien, la concepción bachelardiana de la ciencia influyó enormemente en Althusser, principalmente en la delimitación entre conocimiento ideológico y conocimiento científico atendiendo al hecho de que tienen lógicas diferentes que requiere un análisis en torno al cambio de *problemática*. Y también influyó a Althusser respecto a la reflexión sobre el proceso de construcción del conocimiento científico-como aquél que va de lo concreto real, pasando por lo abstracto y culmina en el "concreto de pensamiento".

De acuerdo a esta línea de análisis propuesta por Althusser, se puede interpretar la labor teórica de Marx a partir de los textos de 1845-1846 como el descubrimiento de un tercer continente (los otros son el de las matemáticas y el de la física): el continente Historia a partir de una ruptura con la economía política clásica (Smith y Ricardo) y de una ruptura con nuestra conciencia ideológica anterior, tal como lo expresa el propio Marx en el *Prefacio* a la *Crítica a la economía política de 1859*, para determinar sus relaciones con la filosofía alemana de la primera mitad del siglo XIX.

Consideramos que este concepto de *ruptura epistemológica* es un eje central para explorar la relación entre historia y filosofía, ya que nos da una clave para comprender que existe un desfasaje entre el surgimiento de una nueva ciencia y la formulación de una nueva filosofía, tal como ocurre con la filosofía prometida en *Las Tesis XI de Feuerbach* que no aparece en los clásicos del marxismo.

La ausencia de las *Tesis* puede ser explicada por el hecho de que la ruptura en el terreno de una ciencia se manifiesta con "efecto retardado" a la hora de provocar una mutación en la filosofía. Así, el materialismo histórico, la ciencia de la Historia, debe provocar una transformación importante en el objeto de la filosofía. La filosofía marxista debe sufrir un retraso respecto a la ciencia de la Historia: esta es la causa de la ausencia de su formulación en las teorizaciones de Lenin, por ejemplo.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Ahora bien, es posible detectar en la gestación y en la producción marxista de la ciencia de la Historia, el materialismo histórico -elementos suficientes para la elaboración dela filosofía marxista: el materialismo dialéctico. Con lo cual EC, constituiría la filosofía marxista en estado práctico, que contendría el material básico para la comprensión de los nuevos conceptos de la filosofía marxista.

Esta lectura filosófica de Althusser, se demarca del malentendido historicista del joven Lukács y de Gramsci que "pretendiendo fijar el nacimiento de la filosofía marxista a partir de la *XI Tesis*, es decir, con anterioridad al desarrollo de la propia ciencia marxista" (Roies, 1974: 18). Una lectura historicista de la filosofía marxista, que se relaciona con otras desviaciones como aquella que entiende la unión de la teoría marxista y el movimiento obrero, al interpretar el fracaso de la II Internacional, en la época inmediatamente anterior y a lo largo de la I Guerra Mundial.

Entonces bien, lo que se ha puesto en juego mediante la demarcación que la filosofía marxista representa frente a la filosofía idealista, es una demarcación entre ideas verdaderas e ideas falsas, y en el fondo entre ciencia e ideología. Poniendo de manifiesto así, la función práctica de la filosofía frente al idealismo.

La filosofía materialista –caracterizada por afirmar que la materia es una categoría filosófica, y que la única propiedad de esta última es la de constituir una realidad objetiva[14]- rompe con conceptos ideológicos de las filosofías idealistas, mediante la práctica científica misma: la práctica teórica, y su relación específica entre teoría y práctica.

En este sentido, frente a todos "los mitos idealistas" se encuentra en Marx, según lo ve Althusser, la afirmación de que el pensamiento es un sistema real propio, fundamentado y articulado en el mundo real de una sociedad históricamente dada. Constituye un sistema específico, constituido por una estructura propia: un tipo específico de combinación, de su materia prima (el objeto de la práctica teórica) sus medios de producción y sus relaciones de producción propios.

[14] Esta caracterización es presentada por Roies como tesis de la existencia, y tesis de la objetividad, respectivamente. El autor sostiene que la supuesta crisis del materialismo provocada por el desarrollo de la física no es más que un cambio de contenido dentro del concepto fundamental de materia (1974: 19).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Capítulo II. La práctica teórica.

El espacio de la pura teoría, suponiendo que tal cosa exista…
(Althusser, *Maquiavelo y nosotros*)

Bajo la lectura filosófica que realiza Althusser, existe en la producción teórica de Marx una discontinuidad entre un Marx humanista, y un Marx científico. Precisamente, es la pregunta por el modo de producción de conocimiento -la pregunta ausente en la teoría de la economía clásica- lo que sitúa al planteo de Marx, en otra *problemática*, en la problemática científica.

La inscripción de Marx en este nuevo terreno es lo que lo llevaría a preguntarse: "¿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?" (Althusser 2004a: 63. Énfasis en original). Con este interrogante Marx estaría sustituyendo la cuestión ideológica de las garantías del conocimiento, por la cuestión científica de los mecanismos de apropiación cognoscitiva.

No obstante, con el cuestionamiento en torno a los mecanismos de producción de los conocimientos, Althusser no sólo está planteando una confrontación entre ciencia e ideología, sino que también postula su posición materialista en filosofía, fundada en una concepción científica de la práctica, en la que existe una articulación profunda entre teoría y práctica.

Desde tal concepción se reconoce que no existe una práctica *en general*, sino prácticas distintas, cada una con una estructura propia, la de una producción; "concibiendo lo que distingue entre sí estas diferentes estructuras, es decir, la naturaleza diferente del objeto al cual se aplican, de sus medios de producción y de las relaciones en que producen" (Ídem). Con lo cual se pone de manifiesto que la cuestión crucial del cambio de *problemática* está vinculada a la reformulación de la naturaleza del pensamiento, que a partir de ahora es –siguiendo a Spinoza- "un aparato de pensamiento, basado y articulado en, la realidad natural y social" (ibíd.: 47).

Pero, además, involucra una reformulación de la práctica, ya que, en el nuevo marco, el concepto de producción consiste en pensar el concepto de la unidad de sus condiciones: el *modo de producción*. Sin embargo, sigue quedando en pie la siguiente

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

cuestión: "¿de dónde proviene este análisis que Marx debía considerar como preexistente, puesto que no reivindica sino su aplicación a la economía política clásica?" (Ibíd.: 56).

El método de análisis que Marx considera preexistente, al igual que "esa dialéctica que declara haber tomado de Hegel" (ibíd.: 57) en realidad son inventados por Marx: "Ese análisis y esa dialéctica no son, sino una sola y misma cosa, no basta para explicar su producción original, señalar que ella sólo ha sido posible al precio de una ruptura con Hegel". Sin embargo "es preciso exhibir todavía las condiciones positivas de esa producción, los modelos positivos posibles que- reflejándose en la coyuntura teórica personal a la cual la historia de Marx lo había conducido- han producido esa dialéctica en su pensamiento" (Ídem).

Althusser examina que el método de análisis de Marx es lo mismo que el modo de exposición (*Darstellungweise*) y que distingue "cuidadosamente" del modo de investigación (*Forschungsweise*). Si este último, es la búsqueda concreta que Marx efectuó durante años en los documentos existentes y los hechos que estos documentos atestiguan; Althusser señala que, si bien los protocolos de la investigación de Marx están en parte contenidos en sus notas de lectura, en EC nos encontramos con algo muy diferente: "con la exposición sistemática, con la puesta en orden apodíctico de los conceptos en la forma propia a este tipo de discurso demostrativo" (Ídem.).

Este discurso de EC entonces, constituye una clave para elucidar el efecto de conocimiento, ya que en este marco lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, no pensado como punto de partida; por lo tanto, unidad de lo diverso. De manera que aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado. Mientras que en el método de la economía política clásica ocurre lo contrario: lo concreto aparece como punto de partida.

David Harvey en su *Guía de lectura de El capital* (2014) enfatiza que la novedad del análisis de Marx en EC reside justamente en que su método de investigación comience con todo lo que existe: "con la realidad tal como es experimentada" (p. 14). A partir de la cual se "desciende" hacia la búsqueda de conceptos que la definan; y luego, se "asciende" a la superficie para poner de manifiesto lo engañoso de las apariencias. En sus propias palabras: "Marx comienza desde el exterior de la cebolla, a través de capas de la realidad externa hasta alcanzar su centro, el núcleo conceptual" (Ibíd.: 16).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Ahora bien, en "Sobre la dialéctica materialista" (1968f) Althusser señala a propósito del materialismo dialéctico[15] que- si el empleo de conceptos generales es indispensable a la práctica teórica científica: no es resultado sino su requisito previo.

Cuando se desarrolla una ciencia ya constituida, esta trabaja, por lo tanto, sobre una materia prima (Generalidad I) constituida de conceptos todavía ideológicos o de hechos científicos, o de conceptos ya elaborados pero pertenecientes a un estado anterior de la ciencia. De allí que "Transformar la Generalidad I en Generalidad III es el trabajo y la producción de la ciencia" (Ibíd.: 152).

Althusser se pregunta: ¿Cuál es en la práctica teórica, la instancia que corresponde a los medios de producción? "Si hacemos abstracción, provisionalmente, de los hombres, los medios de producción forman la Generalidad II, constituida por el cuerpo de conceptos cuya unidad, más o menos contradictoria, constituye la "teoría" de la ciencia en el momento histórico considerado, "teoría" que define el campo en el que debe plantearse todo "problema" de la ciencia". Así podemos afirmar que "la práctica teórica produce Generalidades III por el trabajo de la Generalidad II sobre la Generalidad I. "El método científico correcto" consiste en partir de lo abstracto para producir lo concreto en el pensamiento, siguiendo en esto a Marx y su análisis de la *Introducción de 1857.*

De acuerdo con la lectura althusseriana, en la *Introducción* Marx precisaría que la estructura del todo debe ser concebida, ante todo, en la sucesión temporal: "relaciones económicas en la sucesión de las distintas formas de sociedad. Se trata de su jerarquía-articulada (*Gliederung*) en la sociedad burguesa" (Cfr. Althusser, 2004b: 109). A partir de este análisis Althusser afirma que no hay que creer que lo abstracto designaría la teoría misma (ciencia) mientras que lo concreto designaría lo real -las realidades "concretas" de las cuales la práctica teórica produce el conocimiento.

Althusser advierte así, sobre el riesgo de confundir dos concretos diferentes: el concreto de pensamiento que es un conocimiento, y el concreto-realidad que es su objeto. El proceso que produce el concreto- de pensamiento se desarrolla entero en la

[15] Para Roies, aunque Marx no llegó a escribir su prometida "Dialéctica", no significa que no llegó a necesitarla y que la reformulación explícita de los conceptos clave de su producción dialéctica no fue obstáculo para su restante producción teórica: "Marx no necesitó la elaboración de una teoría general de su propia práctica teórica porque ésta ya estaba presente en los conceptos fundamentales del materialismo dialéctico" (1974: 23). La dialéctica marxista estaba presente entonces en "estado práctico en el conjunto de la producción teórica de Marx" (Ibíd.: 24).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

práctica teórica: concierne, sin duda, al concreto real, pero ese concreto real "subsiste, antes como después, en su independencia, externo al pensamiento (Marx) sin que jamás pueda ser confundido con ese otro 'concreto' que es el conocimiento" (Ibíd.: 153).

Esta distinción es fundamental para reconocer que, en el seno mismo del proceso de conocimiento, la generalidad "abstracta" a partir de la cual el proceso de conocimiento comienza, y la generalidad "concreta" en la que termina, no son desde el punto de vista de su esencia, la misma generalidad. De hecho, a partir de esta distinción es que Althusser detecta que "las apariencias" de la concepción hegeliana de la auto-génesis del concepto, del movimiento "dialéctico" a través del cual lo universal abstracto se produce a sí mismo como concreto, reposan –siguiendo este análisis- sobre la confusión de los diferentes tipos de abstracción que actúan en la práctica teórica.

En esta dirección, cuando Marx advierte que Hegel "concibe lo real como resultado del pensamiento que se concentra en sí mismo" hace una doble confusión: 1) toma el trabajo de la producción de un conocimiento científico por "el proceso de la génesis de lo concreto mismo"-confusión que se apoya en otro equívoco: 2) tomar el concepto universal que figura al comienzo del proceso de conocimiento- por la esencia y motor de este proceso, por "el concepto que se engendra a sí mismo" (Ibíd.: 154-155).

En la dialéctica de la práctica, sostiene Althusser, la generalidad abstracta del comienzo (Generalidad I), es decir, la generalidad trabajada no es la misma que la generalidad que trabaja (Generalidad II) y con mayor razón, la generalidad específica que es la Generalidad III. Es por ello para Althusser: "Hegel desconoce las transformaciones cualitativas reales, las discontinuidades esenciales que constituyen el proceso mismo de la práctica teórica" (Ibíd.: 156). Pues "no es el concepto (general) de fruta el que produce las frutas (concretas) por autodesarrollo, sino por el contrario las frutas (concretas) son las que producen el concepto de fruta (abstracto)" (Ibíd.:157).

Ahora bien, la tesis de que el proceso de producción del conocimiento ocurre *enteramente en el pensamiento*, implica que el pensamiento ya no pueda ser concebido como la facultad de un sujeto trascendental o de una conciencia absoluta, sino que, contrariamente, se lo comprende como determinado por el sistema de condiciones reales. En este sentido, el conocimiento es un proceso, es un "modo de producción determinado de conocimientos", constituido por una estructura que combina el tipo de objeto sobre el cual trabaja (la materia prima), los medios de producción teórica de que

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

dispone (teoría, método, técnicas, etc.) y las relaciones históricas en las que se produce. A su vez, "este sistema definido de las condiciones de la práctica teórica es el que asigna a tal o cual sujeto (individuo) pensante su lugar en la producción de conocimientos" (Althusser, 2004a: 47).

Althusser se detiene en la afirmación de la *Introducción* según la cual "el sujeto real mantiene, antes como después, su autonomía fuera de la mente" (Marx, 1971: 22). Y también en la afirmación de Marx en EC: "mi método analítico no parte del hombre, sino del período social económicamente dado." Puesto que "la sociedad no está compuesta de individuos" (Ibíd.: 37). Partir del hombre es –en este marco- propio de la ideología burguesa, ya que "el hombre como punto de partida es un mito"; el marxismo-leninismo, parte en cambio, "del período social económicamente dado" y al término de su análisis *puede llegar a los hombres reales"* (Ídem.).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

II. i. La contradicción sobredeterminada

> Y como la relación de producción es una lucha de clases, es la lucha de clases la que determina en última instancia las relaciones de la superestructura, sus contradicciones y la sobre determinación con las que marcan la infraestructura.
> (Althusser, *Defensa de tesis de Amiens*)

El "regreso a Marx" que propone Althusser busca realizar una lectura filosófica de los textos marxistas de madurez EC, la *Introducción* y los *Gründisse* para poner a disposición y dimensionar la novedad de determinados conceptos "científicos" en la teoría marxista y con ello reemplazar las lecturas ideológicas que obturan su novedad "incorporando la perspectiva de poderosas corrientes intelectuales de la época, como la lingüística, la epistemología y el psicoanálisis" (Navarro, 2007: 5).

De acuerdo con ello, el lugar por excelencia donde se puede leer la filosofía de Marx es EC (Althusser, 2004a: 36-39). De allí el compromiso althusseriano de plantear el problema de las condiciones de la "ruptura" que inaugura toda ciencia y que sea planteado también en relación con Marx. La propuesta de Althusser en este sentido, no puede ser sino la investigación y la elucidación crítica que se sirva de las obras precientíficas como materia prima para "nuestra reflexión":

> Esto es lo que define hoy nuestra tarea: obras, unas producidas por la práctica teórica de una ciencia (y en primer lugar *El Capital*) otras producidas por la práctica económica y política (todas las transformaciones que la historia del movimiento obrero ha impuesto al mundo) o por la reflexión sobre esta práctica (los textos económicos, políticos e ideológicos de los más destacados marxistas). Estas obras no sólo llevan en sí la teoría marxista de la historia, contenida en la teoría del modo de producción capitalista y en todos los frutos de la acción revolucionaria, sino también la teoría filosófica de Marx que las frecuenta profundamente, y a veces que, sin que se den cuenta, hasta en las aproximaciones inevitables de su expresión práctica.
> (Althusser, 2004a.: 37)

Cuando Althusser señala que a esa existencia práctica de la filosofía marxista (la

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

contenida en EC y en la práctica económica y política del movimiento obrero) había que darle una existencia teórica, está haciendo referencia a hacer una elucidación crítica, una *lectura sintomática* de las obras de Marx y del marxismo. Esto significa, "leer sus fisuras como se lee la naturaleza", tal como propone Spinoza, haciendo hablar sus silencios. "Leer las lagunas y fisuras" significa – y ahora ya haciéndolo en los términos que lo hace Raúl Karsz (1970)- en poder tomarlas como desplazamientos de un concepto original.

En este sentido, se debe poder reacomodar la letra, modificar su organización aparente, construir un orden sistemático, para producir conceptos nuevos, inexistentes como conceptos explícitos en la letra material, pero con una presencia efectiva "entrelíneas". De manera que, bajo una *lectura sintomática*, se debería poder producir el sistema de conceptos capaces de dar cuenta de los silencios y de los blancos, de las ausencias y de las presencias.

En palabras de Althusser: "se trata de producir la problemática más profunda que permite ver aquello que aún no podía tener más que una existencia alusiva o práctica (Althusser, 2004a: 37). Y ha sido en función de lograr esta exigencia que Althusser realiza una lectura doble de los análisis práctico- políticos de Lenin sobre las condiciones revolucionarias de 1917, en los cuales advierte la ausencia de la pregunta: "¿cuál es la diferencia específica entre la dialéctica hegeliana y la dialéctica marxista?"[16]. La falta de esta pregunta -señala Althusser- cuya respuesta es la "inversión" indica un problema real ausente, "la ausencia del concepto tras la palabra" (Ibíd.: 38).

Esto nos da una clave para comprender por qué la lectura althusseriana de los textos leninistas, sólo ha podido realizarse a condición de plantear la pregunta teórica cuya respuesta estaba representada en acto. Por ello en la frase inicial del *Prefacio* de PLC: "toda lectura es culpable" porque para leer EC "hemos tenido que hacer una serie de lecturas dobles" (ibíd.: 39) que permitan establecer los principios esenciales de la

[16] "¿Cuál es el fondo de la teoría marxista? ¿Una ciencia o una filosofía? ¿Es el marxismo en el fondo una filosofía de la praxis? ¿Es al contrario el marxismo, en el fondo, una ciencia, el materialismo histórico, ciencia de la historia? Pero, entonces ¿qué queda de su filosofía, el materialismo dialéctico? Más aún: si se acepta la distinción clásica entre el materialismo histórico (ciencia) y la dialéctica en el materialismo dialéctico, ¿Cómo pensar esa distinción? ¿Cuáles son las relaciones entre el materialismo y la dialéctica en el materialismo dialéctico? O bien: ¿qué es la dialéctica, un simple método o la filosofía entera?" (Althusser, 1970: 25)

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

filosofía marxista.

De acuerdo con la perspectiva de Althusser, Marx "inventa" un método de análisis partiendo de lo abstracto a lo concreto". La dialéctica marxista no es, desde esta perspectiva, simplemente una inversión de la dialéctica hegeliana, sino que es un método completamente original: "un "método teórico en el que es necesario que el sujeto, la sociedad, esté presente en la representación como premisa" (Marx, 1971: 22).

Por ello, la crítica de Marx a Hegel apunta al hecho de que esta última no tenía como punto de partida el conocimiento como un "concreto real", sino que al identificar sujeto/objeto como iguales, concebía lo real como resultado del pensamiento. Este punto de apoyo de Marx en Hegel, y que luego le permite demarcarse de él, es recogido también en la *Defensa de Tesis de la Universidad de Amiens*, como da cuenta la siguiente cita:

> Si Marx no parte del hombre, si rehúsa engendrar teóricamente la sociedad y la historia a partir del concepto de hombre, es para romper con esta mistificación que no expresa sino una relación de fuerzas ideológicas, fundada en la relación de producción capitalista. Marx parte entonces de la causa estructural que produce este efecto ideológico burgués que mantiene la ilusión de que se debería partir del hombre: Marx parte de la formación económica dada, en la ocasión, en *El Capital*, de la relación de producción capitalista y de las relaciones que determina en última instancia en la superestructura. Y muestra, en cada ocasión, que esas relaciones determinan y marcan a los hombres y cómo los marcan en su vida concreta y cómo a través del sistema de la lucha de clases los hombres concretos son determinados por el sistema de esas relaciones. En la *Introducción de 1857* Marx decía: lo concreto es la síntesis de múltiples determinaciones de las relaciones en las cuales están prisioneros y participantes. Si Marx no parte entonces del hombre que es una idea vacía, es decir sobrecargada de ideología burguesa es para llegar a los hombres concretos, si pasa por el rodeo de esas relaciones cuyos "portadores" son los hombres concretos es para llegar al conocimiento de las leyes que ordenan tanto su vida como sus luchas concretas.
>
> (Althusser, 2008: 245- 246)

En el pasaje anterior, Althusser también establece su tesis del *antihumanismo teórico* de Marx, puesto que el materialismo histórico radica, en el rechazo de fundar "en un concepto de hombre con pretensiones teóricas, es decir, como *sujeto originario*

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

de sus necesidades (*homo economicus*) de sus pensamientos (*homo rationalis*) de sus actos y de sus luchas (*homo moralis*, *juridicus* et politicus)" (Ídem).

En esta línea de la perspectiva althusseriana, Marx puso la dialéctica sobre bases materialistas, partiendo de las intuiciones y representaciones de *lo real concreto* (Marx y Engels, 2005: 25-26). En contraposición a Hegel que, al confundir los diferentes tipos de abstracción, de generalidad que actúan en la práctica teórica – concebía al concepto como engendrado por sí mismo y concebía a la totalidad social como engendrada por el pensamiento mediante el movimiento "dialéctico" bajo el cual lo universal abstracto se producía a sí mismo como concreto – Marx inventa un método original, que no es meramente una inversión de la dialéctica hegeliana, sino un método materialista (dialéctico) que estaría operando en los escritos de EC.

Por ello, la propuesta althusseriana no puede consistir sino en producir la *problemática* que hasta entonces no podía aparecer más que en estado práctico, como materia prima de la elaboración de la ciencia teórica; "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 aquello que en cierto sentido existe ya" (Althusser, 2004a: 40). Esta producción a la que se refiere Althusser es la producción de un conocimiento, ya que "concebir en su especificidad la filosofía de Marx" es pues, concebir al *conocimiento* como *producción*, lo propio de la *práctica teórica*.

Efectivamente, Althusser afirma que, para ir más allá del simple concepto formal de la estructura de la *práctica teórica*, es decir, de la producción de conocimientos, "debemos elaborar el concepto de la historia del conocimiento" y elaborar los conceptos de los diferentes modos de producción teórica (de la ideología y de la ciencia). Para ello se requiere un trabajo de investigación que deberá apoyarse en los trabajos de valor que ya existen en los dominios clásicos de la historia de las ciencias y de la epistemología (ibíd.: 50). Investigar el proceso mediante el cual se produce conocimiento, implica un proceso de producción de conocimiento, propio de la "práctica teórica".

Podemos advertir así que, la *lectura sintomática* que propone Althusser es una intervención política ya que realiza una práctica que lleva a poner en relación al texto con su propia *problemática.* Se trata -en última instancia"- de una lectura propiamente *filosófica* de la obra de Marx, ya que se opone rotundamente a la lectura literal o ingenua ("mito religioso de la lectura" que Althusser vincula con el empirismo que acecha a ciertos abordajes idealistas) cuando confía en que "una mirada atenta" le

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

permitiría al lector acceder a un texto en sí mismo transparente.

Según Althusser, "el protocolo de lectura" propuesto por Marx de los textos de la Economía Política Clásica (EPC) rompe con el mito religioso de la lectura en la medida en que consiste en una *doble lectura*. La primera es ante todo simplemente literal; mientras que la segunda lectura se detiene en el discurso latente en las discontinuidades de la trama de un discurso inicial.

Tal lectura es la que se encuentra en la pregunta no formulada por la economía política clásica: "¿cuál es el valor del trabajo?" cuya formulación puede realizar Marx bajo una lectura diferente. Una lectura que "sólo se sostiene en la doble y conjunta comprobación de las presencias y las ausencias" y que "se hace culpable de un desacierto singular: no ve sino la existencia combinada de los aciertos y desaciertos en un autor plantea un problema, el de su *combinación*" (Ibíd.: 24. Énfasis original).

Al enfocarse en este segundo género de lectura, Althusser señala- tomando el ejemplo del capítulo de EC sobre el salario- que la EPC al preguntarse sobre el costo de producción del obrero, "*inconscientemente* confundía este problema con el primitivo, pues se limitaba a dar vueltas y más vueltas alrededor del costo de producción del trabajo como tal, sin moverse del sitio", ya que: "lo que ella llama valor del trabajo (*value of labour*) es, en realidad, el *valor de la fuerza de trabajo".* (Ibíd.: 25).

Efectivamente, Marx realiza una segunda lectura atenta a lo no dicho en lo legible inmediato y llega a circunscribir la falta de los economistas clásicos ("detecta lo indetectable en el propio texto que lee y lo relaciona con otro texto presente con una ausencia necesaria en el primero"). Esta falta consiste en no ver lo que, precisamente ven: la función determinante de la fuerza de trabajo, función que Smith y Ricardo señalan de alguna manera sin saberlo, reemplazándola por la ilusoria noción del *valor del trabajo*, en el análisis del *valor en general*[17].

Desde una lectura "ingenua" es decir, teleológica y lineal, Marx simplemente habría invertido la dialéctica hegeliana. Incluso, es el propio Marx el que señala que la especificidad de su método radicaría en una inversión del método hegeliano:

[17] Con una aguda mirada Bidet (2009) sostiene que antes de llegar a las *relaciones de clase*, Marx comienza por hacer frente a la pretensión del liberalismo según la cual, en la modernidad, prevalecería una "economía de mercado". Por ello, "propone leer" el parágrafo tercero del capítulo primero, "La forma del valor". También problematiza el hecho de que, de una versión a otra de EC, desaparece esta famosa contradicción entre el *valor de uso* y el *valor a secas*- contradicción que no concierne al mercado sino al capital "en la forma determinada entre el *valor de uso* y *plusvalía*. Para Bidet, que la "ley de mercado" sea una ficción y en qué sentido, es lo que no puede mostrarse al comienzo.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

> 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.
>
> (*Prólogo* de *El Capital*)

Si en Hegel la dialéctica "está puesta al revés", es necesario darla vuelta, "para descubrir así el núcleo racional que se oculta bajo la envoltura mística", lo más sencillo es concluir que no hay más que inversión en el pasaje de la dialéctica hegeliana a la dialéctica marxista.

Sin embargo, para Althusser, el método dialéctico que se encuentra en las obras de madurez de Marx no sería simplemente una inversión de la dialéctica hegeliana- sino que, a partir de una lectura "materialista" establecerá que a partir de 1845 se produce una "ruptura" en la obra de Marx que la separa de la problemática de la filosofía idealista. La ruptura realizada por Marx tendría dos dimensiones: la primera, concierne a la relación entre los términos e indica una distancia en el modo de concebir la dialéctica; la segunda concierne a los términos mismos y se vincula con la concepción de la sociedad y de la historia.

Desde esta perspectiva, Marx no sólo había transformado la concepción de la dialéctica, sino que además habría invertido los términos del modelo hegeliano: la sociedad civil y el Estado, sustituyéndolos por la estructura y la superestructura, respectivamente. El primero designando la base económica de la sociedad (fuerzas productivas, relaciones de producción), y el segundo término designando el Estado y todas las formas jurídicas, políticas e ideológicas.

Una vez cambiados los términos, entre ellos no puede mantenerse una relación que conciba a la estructura como esencia de la superestructura y a ésta como epifenómeno de la primera: "la identidad tácita de lo económico y lo político desaparece en provecho de una concepción nueva de la relación de las instancias determinantes en el complejo estructura- superestructura que constituye la esencia de toda formación social" (Althusser, 1968c: 91). Para Althusser, Marx funda una ciencia cuyo objeto es

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

completamente diferente del de sus predecesores, pero que no se puede dimensionar porque Marx no tendría un lenguaje todavía, para hablar de ese objeto y, entonces, habla de él en lenguaje hegeliano, que es el lenguaje que conoce.

Siguiendo esta línea de análisis, Althusser formula esos conceptos que no pudo formular Marx, como el de la *causalidad estructural* y la *autonomía relativa* de las superestructuras, los cuales constituyen pilares de la concepción de la sociedad como un *todo complejo articulado*- que implica a su vez, el concepto de *estructura compleja articulada* con el de la *sobredeterminación*.

Althusser introduce la noción de *sobredeterminación* en el artículo publicado por primera vez en *La Pensée* en 1962: "Contradicción y sobredeterminación" (1968c) con el objetivo de esclarecer la contradicción marxista, distinguiéndola de la contradicción hegeliana. Para Althusser, de lo que se trata es de saber cómo las estructuras de la dialéctica hegeliana- tales como la negación, la negación de la negación, la identidad de los contrarios, la "superación", entre otros- adquieren en Marx "una estructura diferente de la que poseen en Hegel" (Ibíd.: 75).

Para ello aborda el concepto marxista de *contradicción* tomando como ejemplo práctico la experiencia concreta de Lenin[18] durante la Revolución Rusa de 1917 porque en este ejemplo- según Althusser- se demuestra que la contradicción está sobredeterminada por múltiples contradicciones. O, mejor dicho: una *acumulación* de contradicciones históricas internas y externas, "se encuentra *sobredeterminada en su principio*" (Ibíd.: 81).

Que la contradicción sea sobredeterminada significa en este texto que "*las diferencias* que constituyen cada una de las instancias en juego (y que se manifiestan en esa acumulación de contradicciones que explican la emergencia de la Revolución) al fundirse en una unidad real no se "disipan" como un puro fenómeno en la unidad interior de una contradicción simple" sino que la unidad que constituyen con esta "fusión" de ruptura revolucionaria, la constituyen con su esencia y su eficacia propias.

Constituyendo esta unidad indican también la naturaleza de esta unidad: que la

[18] Según lo analiza Althusser, Lenin opera una concepción de contradicción opuesta a la de los socialdemócratas alemanes del siglo XIX, para quienes historia avanzaría, de un estado social a otro, por el solo desarrollo económico, sin intervención políticamente organizada. Tal concepción de la contradicción pura y simple –abstracta al decir de Althusser- es muy distinta de la de Lenin cuya experiencia mostraba que la contradicción pura y abstracta entre capital y trabajo, no puede provocar por sí sola una situación revolucionaria.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

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 misma es afectada en lo más profundo de su ser por dichas instancias, determinante pero también determinada por los distintos niveles y las diversas instancias de la formación social que ella anima". (p. 81).

Que la estructura como sus elementos se definan en una operación combinatoria simultánea- *combinatoria de diferencias* (*Verbindung*) constituye una primera y gran distinción con respecto a la dialéctica hegeliana, en la que las determinaciones múltiples no son exteriores unas a otras, sino que forman una totalidad a partir de la relación entre ellas.

La dialéctica marxista no es entonces simplemente una inversión (tal operación es la que realizan los economicistas que invierten a Hegel) de la dialéctica hegeliana ya que la simplicidad de la contradicción hegeliana ("una frase vacua, abstracta y absurda" según Engels) es subsidiaria de un concepto de totalidad orgánica, cuyo principio interno simple la llevaría a ser lo que está destinada a ser, pero en Marx se trata de un cambio en los términos mismos. A partir de allí, Althusser se preguntará cuál es la especificidad de la dialéctica marxista- una pregunta fundamental sobre la cual "se juega el marxismo mismo" (Ibíd.: 95).

De allí que en esta línea Althusser sostenga que: "Es necesario *un poco más de luz sobre Marx,* para que este fantasma vuelva a la noche o, lo que es lo mismo, *un poco más de luz marxista sobre Hegel mismo.* Sólo a este precio escaparemos de la "inversión", de sus equívocos y confusiones" (Ibíd.: 96, cursiva en original).

En el marco de la contradicción marxista la sociedad es un conjunto de *instancias*: ideología, política, economía, entre las cuales no se establecen relaciones de causalidad mecánica, sino relaciones de causalidad estructural, es decir: todas las instancias coexisten, porque son irreductibles entre sí. Entre estas diversas instancias, la económica tiene un papel dominante sobre las demás, pero esto no ocurre porque actúe de manera directa sobre las relaciones políticas que se reflejarían, a su vez, en la ideología –como sostendría un análisis "economicista"- sino que la sociedad, que es un *todo complejo articulado* le asigna a esa instancia un papel dominante.

La totalidad marxista es una totalidad estructurada en la que coexisten instancias distintas, "relativamente autónomas", que se articulan según modo de determinación específicos, fijados, en última instancia, por el nivel o instancia de la economía

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

(Althusser, 1968a: 71). De manera que la estructura del todo está articulada como la estructura de un "todo orgánico jerarquizado" (Ídem).

Esta jerarquía representa la jerarquía de la eficacia existente entre los diferentes "niveles" o "instancias" del todo social. Como cada uno de los niveles está estructurado, esta jerarquía representa, por lo tanto, la jerarquía, el grado y el índice de eficacia que existe entre los diferentes niveles estructurados frente al todo: es la jerarquía de la eficacia de una estructura dominante sobre las estructuras subordinadas y sus elementos.

Que la economía sea dominante no implica que explique el todo, porque la contradicción dominante está *sobredeterminada* por las contradicciones de las otras instancias. De manera que, es la estructura –la manera en que las instancias se combinan entre sí- la que decide *en última instancia* cuál es la instancia que dominará sobre las otras.

Así, la contradicción determinante en última instancia no es simple, sino que se encuentra siempre especificada por las formas y circunstancias concretas en las cuales se ejerce" (Ibíd.: 86). De modo que estructura y superestructura, ya no en un determinismo de uno a otro, unilateral, sino en la relación de las instancias determinantes que constituyen la estructura de toda formación social.

Ahora bien, resulta sumamente importante la observación que Althusser realiza en este ensayo a propósito de la exigencia teórica de la contradicción sobredeterminada y preguntarnos si esta sobredeterminación constituye- frente a la contradicción hegeliana- la especificidad de la contradicción marxista; "es necesario interrogarse, sin duda, acerca de cuál es el contenido, *cuál es la razón de ser de la sobredeterminación* de la contradicción marxista, y plantearse la cuestión de saber cómo la concepción marxista de la sociedad puede *reflejarse en esta sobredeterminación*" (Ibíd.: 87).

Esta cuestión es central, nos dice Althusser, ya que es evidente que, si no se muestra el lazo necesario que "une la estructura propia de la contradicción en Marx a su concepción de la sociedad y de la historia" por lo tanto, si no se funda esta sobredeterminación en los conceptos mismos de la teoría de la historia marxista "esta categoría permanecerá *en el aire* ya que, aunque exacta, aunque verificada por la práctica política, hasta aquí no es sino *descriptiva* y, por tanto, *contingente*" (Ídem. La cursiva es mía).

Además, como toda descripción queda a merced de las primeras o últimas teorías filosóficas que aparezcan. De allí la importancia de la construcción del concepto.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Asimismo, Althusser indica que para poder mostrar que la estructura específica de la contradicción marxista está fundada en la concepción de la historia marxista, es necesario asegurar que esta concepción no es ella misma la pura y simple inversión de la concepción hegeliana.

La contradicción marxista es compleja, en ella rige la ley del desarrollo desigual de las contradicciones- siguiendo en ello a Mao Tse Tung- cuando sostiene que "no hay nada en el mundo que se desarrolle de una manera absolutamente igual" (Althusser, 1968f: 166). De allí que haya que "volver a esas diferencias, esenciales de la contradicción marxista que distinguen en todo proceso complejo una contradicción principal y, en toda contradicción, un aspecto principal" (Ídem.). Para ello, es necesario que el todo sea complejo para que una contradicción pueda dominar a las otras. El hecho de que una contradicción sea principal y otras secundarias se debe a que en el todo estructurado las contradicciones se encuentran en una relación dinámica de dominación-subordinación.

Esta dominación, de una contradicción sobre otra, no es un hecho contingente, sino, como sostiene Althusser (Ibíd.: 167), está inscrita en la naturaleza del todo complejo *siempre-ya-dado* –distinto al todo simple originario- configurado por sus relaciones de producción específicas. Y compuestos por un nivel estructural y otro superestructural, teniendo cada uno distintas instancias, y ejerciendo entre los niveles relaciones de interdependencia y de determinación recíproca, por la autonomía relativa de cada nivel, aunque determinados en última instancia por el nivel infraestructural.

En este sentido, y respondiendo a quienes le reprochan a Althusser "haber sustituido la concepción monista de la historia por una concepción "pluralista"[19] -al proponer el concepto de contradicción sobredeterminada- Althusser sostiene que "al afirmar que la unidad no es, no puede ser, la unidad de la esencia simple, originaria y universal; no significa, por lo tanto, sacrificar la unidad sobre el altar del pluralismo" (Ídem).

Sino que significa algo completamente diferente: que la unidad de la que habla el marxismo es la unidad de la complejidad misma, que el modo de organización y de articulación de la complejidad constituye precisamente su unidad. Es sostener que el

[19] Según Ernesto Laclau (2010) del hecho de que el concepto de *sobredeterminación* "tendió a desaparecer del discurso althusseriano" se sigue que se haya operado "un cierre creciente que conduciría al establecimiento de una nueva variante de esencialismo" (p. 135).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

"*todo complejo posee la unidad de una estructura articulada a dominante*. Esta estructura específica es que funda, en último término, las relaciones de dominación-subordinación existentes entre las contradicciones y entre sus aspectos, que Mao describía como esenciales" (Ibíd. 167- 168).

En esta dirección, la dominación es un hecho esencial a la complejidad misma. A ello se debe que la complejidad implique la dominación como esencial a sí misma: puesto que está inscrita en su estructura misma. Con ello, Althusser enfatiza lo que denomina "la diferencia específica que distingue a la totalidad marxista de la totalidad hegeliana" (Ibíd. 168). Esta última es, bajo la lectura althusseriana, el desarrollo enajenado de un principio simple, que a su vez sólo es un momento del desarrollo de la Idea: el fenómeno, la manifestación propia de ese principio simple que persiste en todas sus manifestaciones. En Hegel, ninguna contradicción determinada es dominante. "Ello quiere decir que el todo hegeliano posee una unidad de tipo espiritual[20] en la que todas sus diferencias sólo son planteadas para ser negadas (…)" (Ibíd. 169).

Pero, con la noción de *complejidad* Althusser introduce la idea de que en Marx existe "una pluralidad de contradicciones entre las cuales una es determinante" (ídem). Aquí en vez de alternar entre las instancias múltiples de la unidad resultante y de la relación entre dos términos (estructura- superestructura; "última instancia") complejiza el panorama indicándonos la existencia de un aspecto principal y un aspecto secundario de la contradicción; de su desarrollo desigual.

Para Althusser "la ley de la desigualdad no tiene ninguna excepción" (Ibíd.: 176) se confirma por el hecho de que, al ser una ley primitiva, anterior a los casos particulares, concierne a toda formación social, a las relaciones de esta formación social con otras formaciones sociales de madurez económica, política, ideológica diferentes, y permite comprender la posibilidad de estas relaciones.

Así, es la desigualdad interna, la que existe primero, la que funda el papel de la desigualdad externa como los efectos que esta segunda desigualdad ejerce dentro de las formaciones sociales en presencia: "a la desigualdad interior primitiva hay que recurrir para comprender la esencia de la desigualdad exterior" (Ídem). Lo cual puede ser aplicado, por ejemplo, para comprender la emergencia de la Revolución en Rusia,

[20] En nota al pie, Althusser afirma que el principio "espiritual" que constituye la unidad interna de la totalidad hegeliana histórica no es de ninguna manera asimilable a lo que en Marx figura bajo la determinación en última instancia por la Economía" (1968b: 169).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

atendiendo a la acumulación de contradicciones que constituyeron su coyuntura "excepcional" (desigualdad interna).

Por tanto, como se demuestra de este ejemplo histórico, la desigualdad es interior a la formación social, ya que la estructuración a dominante del todo complejo, es ella misma la condición de las variaciones concretas de las contradicciones que la constituyen. Por tanto, "el desarrollo desigual no es exterior a la contradicción, sino que constituye su esencia más íntima" (Ibíd.:177).

La comprensión del todo social como una estructura compleja instala la pregunta por la articulación de los diferentes niveles o instancias en su autonomía relativa. Lo superestructural es pensado simultáneamente en su especificidad (índices de eficacia propia) y en su relación íntima con la estructura, ya que las formas superestructurales (como la ideología) forman parte de las condiciones de existencia de la estructura material.

Entonces bien, en el marco de la perspectiva althusseriana, la formulación del método del materialismo dialéctico se encuentra por excelencia en la *Introducción de 1857* donde Marx señala que "en el método teórico es necesario que el sujeto, la sociedad, esté siempre presente en la representación como premisa" (Marx, 1971: 21) distinguiéndose así, del método de la economía política. Recordemos que:

> los economistas del siglo XVII comienzan siempre por el todo viviente, la población, la nación, el estado, varios estados, etc. pero terminan siempre por descubrir, mediante análisis, un cierto número de relaciones generales abstractas determinantes tales como la división del trabajo, el dinero, el valor, etc. Una vez que esos momentos fueron más o menos fijados o abstraídos comenzaron a surgir los sistemas económicos que se elevaron desde lo simple- trabajo, división del trabajo, necesidad, valor de cambio- hasta el estado, el cambio entre las naciones y el mercado mundial. Este último es manifiestamente, el método científico correcto. Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida, y, en consecuencia, el punto de partida también de la intuición y de la representación. (Marx, 1971: 21)

Marx afirma que parece justo o correcto comenzar el análisis a partir de lo real y

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

lo concreto, por el supuesto efectivo; así, por ejemplo, en la economía, por la población que es la base y el sujeto de la producción en su conjunto. Ya en sus *Notas sobre Wagner* (1881) Marx presenta un ejemplo de este concepto de lo abstracto como "resultado" y como punto de partida a la misma vez: "Yo parto de la forma social más simple en que toma cuerpo el producto del trabajo en la sociedad actual, que es la mercancía" (EC I, 766. Cfr. Roies, 1974: 27).

Sin embargo, Marx detecta que, si esto se examina con mayor atención, se revela como falso, ya que, en el caso de la población, por ejemplo, se trata de una abstracción si se deja de lado las clases que la componen. Estas clases son a su vez, "una palabra huera" si desconozco los elementos sobre los cuales reposan, por ejemplo, el trabajo asalariado, el capital, etc. Estos últimos suponen el cambio, la división del trabajo, los precios, etc. *El capital* señala Marx "no es nada sin trabajo asalariado, sin valor, dinero, precios, etc. Si comenzara por la población, tendría una representación caótica del conjunto y, precisando cada vez más, llegaría analíticamente a conceptos cada vez más simples" (Marx, 1971: 21).

En esta línea, si atendemos a la categoría económica más simple, el *valor de cambio*, vemos que ésta supone "una población que produce en determinadas condiciones, y también un cierto tipo de sistema familiar o comunitario o político, etc.". Este valor, asegura Marx, no puede existir de otra manera que no sea bajo la relación unilateral y abstracta de un todo concreto y viviente ya dado. Lo mismo vale al explorar la *posesión.* Marx detecta que el análisis hegeliano en la *Filosofía del derecho* "cayó en la ilusión de concebir lo real como resultado de pensamiento que, partiendo de sí mismo, se concentra en sí mismo y se mueve por sí mismo, mientras que el método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto es para el pensamiento sólo la manera de apropiarse lo concreto. Pero esto no es de ningún modo el proceso de formación de lo concreto mismo" (Ibíd.: 21- 22) porque:

> (…) la totalidad concreta, como totalidad del pensamiento, como concreto del pensamiento es, in fact* un producto del pensamiento y de la concepción, pero de ninguna manera es un producto del concepto que piensa y se engendra a sí mismo, desde fuera y por encima de la intuición y de la representación, sino que, por el contrario, es un producto del trabajo de elaboración que transforma intuiciones y representaciones en conceptos. El todo, tal como aparece en la mente como todo de pensamiento, es un producto de la mente que piensa y

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

> que se apropia el mundo del único modo posible, modo que difiere de la apropiación de ese mundo en el arte, la religión, el espíritu práctico (…).
>
> (Marx, 1971: 22)

Entonces bien, bajo la perspectiva materialista de Marx, no existe posesión antes de la familia o de las relaciones de dominación y servidumbre, que son relaciones mucho más concretas. En este sentido, afirma que sería justo decir que existen familias, tribus, que se limitan a poseer, pero que no tienen propiedad.

Frente a la propiedad, la relación de simples familias o pequeñas comunidades aparece como la categoría más simple. Pero en la sociedad de un nivel más elevado la propiedad aparece como la relación más simple dentro de una organización desarrollada. Sin embargo, el sustrato más concreto, cuyo vínculo es la posesión, está siempre supuesto.

Desde esta perspectiva, no es exacto decir que la posesión evoluciona históricamente hacia la familia. Por el contrario, ella presupone siempre esta categoría jurídica más concreta. En este marco "puede afirmarse que la categoría más simple puede expresar las relaciones dominantes de un todo no desarrollado o las relaciones subordinadas de un todo más desarrollado" (ibíd.: 23).

Pero ¿las categorías más simples tienen existencia histórica anterior a las categorías concretas? De acuerdo con el análisis de la *Introducción* "las abstracciones más generales surgen únicamente allí donde existe el desarrollo más rico" (Ibíd.: 25). Lo mismo ocurre con la categoría de trabajo que "se ha convertido, en tanto categoría, pero también en la realidad, en el medio para crear la riqueza en general, y ha dejado de adherirse al individuo como particularidad suya" (Ídem).

Con este ejemplo del *trabajo* lo que Marx pretende mostrar es que, incluso, en las formas más abstractas a pesar de su validez para todas las épocas (por ser abstractas justamente) éstas son el producto de condiciones históricas determinadas. De allí que señale: "si es verdad que las categorías de la economía burguesa poseen cierto grado de validez para todas las otras formas de sociedad, esto debe ser tomado *cum grano salis**" (Ibíd.: 27).

Ahora bien, Althusser plantea dos problemas teóricos fundamentales para la comprensión de la teoría de Marx, cuyo objeto de estudio "es la sociedad burguesa actual". Remarca que estos problemas son distintos y no deben ser confundidos:

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

> Existe, por cierto, un problema teórico que hay que plantear y resolver para explicar el mecanismo por el cual la historia ha producido como resultado el modo de producción capitalista actual. Pero existe, al mismo tiempo, otro problema teórico, absolutamente distinto, que hay que plantear y resolver para comprender que este resultado es ciertamente un modo social de producción, que este resultado es precisamente una forma de existencia social, y no cualquier otra existencia: este segundo problema es lo que constituye el objeto de la teoría de EC, sin confundirse ni un solo instante con el primero.
> (Althusser, 2004a: 72)

Marx considera a la sociedad como un resultado y como una sociedad, ambos problemas conciernen al continente Historia. Pero EC hace abstracción del primero de ellos, esto es, el de pensar la sociedad como resultado histórico, y se concentra en el segundo, elaborando así una teoría del "mecanismo de producción del efecto sociedad en el modo de producción capitalista" (Ibíd.: 73).

Es a partir de esta definición del objeto teórico de Marx que Althusser despliega su propia formulación en torno al problema del mecanismo del efecto de conocimiento, concentrándose en las formas específicas que confieren a un conocimiento su carácter de conocimiento" (Ibíd.: 74). De acuerdo con el planteo althusseriano, a este segundo problema le corresponde una teoría de la estructura de un modo de producción: "el mecanismo que hace que el resultado de la producción de una historia exista como sociedad" se trata del "mecanismo de producción del efecto de sociedad" (Ibíd.: 73), lo que Marx estudia en EC.

Y además reconoce Althusser, que este mecanismo de producción del "efecto de sociedad" logra realizarse plenamente cuando los efectos del mecanismo son expuestos "hasta el punto en que se producen bajo la forma de los efectos mismos que constituyen la realidad concreta, consciente o inconsciente de los individuos con la sociedad como la sociedad" (Ídem).

Althusser señala que el proceso mediante el cual "lo abstracto" se vuelve "concreto" únicamente involucra a la práctica teórica, es decir, tiene lugar solamente en el pensamiento e implica preguntar "¿mediante qué mecanismo el proceso de

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

conocimiento-que ocurre enteramente en el pensamiento-produce la apropiación cognoscitiva de su objeto real, que existe fuera del pensamiento en el mundo real?" (Ibíd.: 63. Énfasis en original).

Desde esta perspectiva materialista, podemos adivinar a esta altura el rechazo a creer que este mecanismo que produce el efecto de conocimiento sea confundido con un "suelo originario" del efecto de conocimiento, propio de las filosofías idealistas. Ya que siguiendo por esta vía en realidad lo que se hace es remitir a los orígenes del mecanismo; lo que tendría como efecto producir la falsa representación de que ese efecto de conocimiento que se ejerce "en las formas puras de una ciencia, nos llega por una serie de mediaciones de la realidad misma" (ibíd.: 70).

En este sentido, el examen althusseriano afirma que en la teoría del conocimiento tradicional participan conceptos de origen como "suelo originario", "génesis" y "mediación", conceptos que cumplen "funciones de enmascaramiento" y de impostura teórica, que al hacer la cadena entre un efecto de conocimiento originario y los efectos de conocimiento actuales, lo que se obtiene es el "no-planteamiento del problema" (ibíd.: 71). Puesto que no es el mito de un efecto originario el que puede darnos respuesta sobre el mecanismo de ese efecto de conocimiento, sino que es el conocimiento de la *Gliederung* (de la combinación articulada, jerarquizada, sistemática) de la sociedad actual lo que hay que elucidar, para poder acceder a la comprensión de las formas anteriores" (Ídem.)

La elucidación de este mecanismo del efecto de conocimiento actual puede darnos luces sobre los efectos anteriores, pero estos mecanismos del efecto de conocimiento no son un "hilo conductor regresivo" (Marí, 1974: 169) sino que justamente sigue un orden inverso (*Umkehrung*) tal como lo manifiesta la siguiente cita de la *Introducción*:

> La sociedad burguesa es la más compleja y desarrollada organización histórica de la producción. Las categorías que expresan sus condiciones y la comprensión de su organización permiten al mismo tiempo comprender la organización y las relaciones de producción de todas las formas de sociedad pasadas, sobre cuyas ruinas y elementos ella fue edificada y cuyos vestigios, aún no superados, continúa arrastrando, a la vez, que meros indicios previos han desarrollado en ella su significación plena, etc. La anatomía del hombre es una clave para la anatomía del mono. (…).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

(Marx, 1971: 26)

Althusser observa que en el análisis de la sociedad burguesa moderna que realiza Marx se concibe a ésta como un resultado histórico, lo cual podría "hacernos pensar en un retorno a Hegel en el cual el resultado está unido a su origen. Sin embargo, en el planteo de la *Introducción* el recorrido es inverso: "se trata de su combinación articulada (*Gliederung*) en el cuadro de la sociedad burguesa moderna" (Marx, 1971: 17).

Además, según Althusser, Marx hace depender la explicación de las formas más primitivas del modo de combinación sistemático actual de las categorías que se encuentran, en parte, en las formas anteriores" (2004a: 71). Por tanto, el problema acerca de la apropiación cognoscitiva del objeto real por el objeto de conocimiento puede ser respondido a partir de la clave que ofrece el texto de 1857 donde se afirma que la comprensión del mecanismo de producción del efecto de sociedad por medio de la sociedad real existente.

Allí Marx considera la sociedad actual (y cualquier otra sociedad) como un resultado y como una sociedad, nos indica Althusser ya que la sociedad actual no es, solamente, un resultado sino un producto particular que funciona como sociedad, a diferencia de otros resultados que funcionan de modo diferente. Esta cuestión del mecanismo de la producción del "efecto de sociedad" es abordada con profundidad en EC -en la "teoría de la estructura de un modo de producción"- según Althusser:

> El mecanismo de la producción de este efecto de sociedad sólo logra su plena realización, cuando todos los efectos del mecanismo son expuestos hasta el punto en que se producen bajo la forma de los efectos mismos que constituyen la realidad concreta, consciente o inconsciente, de los individuos con la sociedad como sociedad, es decir, hasta los efectos del fetichismo de la ideología.
>
> (Althusser, 2004a: 73)

Ahora bien, de acuerdo con la lectura de Althusser, gracias a la ruptura con la ideología de la época Marx puede fundar la ciencia de la historia y mostrar en EC que lo que determina en última instancia a la sociedad y nos permite conocerla "no es el

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

fantasma de la esencia o de la naturaleza humana, no es el hombre ni incluso los hombres, sino una relación, la relación de producción, que conforma la base, la infraestructura" (Althusser, 1968f: 179). Desde esta perspectiva, las relaciones sociales ya no pueden ser pensadas como relaciones simplemente humanas, sino que son relaciones entre *agentes de la producción*, es decir, entre hombres que tienen una función bien determinada en la producción de bienes materiales.

La relación entre ellos depende de la forma en que ellos se relacionan con los medios de producción, si son propietarios o productores directos. Que Marx pudiera plantear estos conceptos de plusvalía, fuerza de trabajo, y pensarlos como fundamentales, y que pudiera distinguir ahora entre valor de uso y valor de cambio, y paralelamente entre trabajo concreto y trabajo abstracto; se vinculan, según Althusser, al hecho de haber podido efectuar una ruptura con la Economía Política Clásica (EPC), una crítica profunda, centrada en el individuo: el *hommo oeconomicus*.

Balibar (1976) distingue entre las "críticas" de Marx respecto de la economía política "las que son presentadas como críticas de detalle y una crítica de fondo" (p. 273). Entre las primeras está la crítica de Marx a los economistas de designar la plusvalía bajo el nombre de ganancia, de renta, de interés. Mientras que la crítica de fondo es "el carácter ahistórico, eternizador, fijista y abstracto de las categorías económicas que son en realidad el producto de una historia, de la que no reflejan más que un momento determinado" (Ídem.).

Althusser constata en el curso de su análisis, que la cuestión de la "terminología" y de la "historicidad" se reúne finalmente en la cuestión de la diferencia de problemática de la economía y de la teoría de EC en la que Marx rompería con la ideología humanista y con la historicista. Es justamente a partir de estas rupturas que Marx experimenta la necesidad de un nuevo sistema conceptual, de una nueva problemática como un instrumento teórico que pone de manifiesto el nuevo objeto teórico que implica el cambio de problemática.

Este nuevo sistema conceptual es el materialismo dialéctico, la filosofía marxista entendida como el resultado de la combinación y la interacción entre la práctica teórica y la práctica política que se apoya, sobre las bases de las categorías filosóficas siguientes: *materialismo, o primado de la materia sobre el pensamiento, del objeto real sobre su conocimiento, distinción del proceso real y del proceso de pensamiento, proceso de producción de conocimiento, efecto de conocimiento dialéctico, formas de la*

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

dialéctica, etc., distinción de la ciencia y la ideología, distinción de la ciencia y la filosofía, entre otras.

Mientras que, el materialismo histórico, la ciencia de la historia, reposaría sobre los conceptos teóricos de base siguientes: modo de producción, infraestructura, fuerzas productivas y relaciones sociales de producción, supraestructura, derecho, Estado e ideología, clases, lucha de clases, determinación en última instancia por la economía, desplazamiento de la instancia dominante en el interior de un modo de producción, combinación de varios modos de producción en una formación social concreta, etc.

Todas estas categorías se separan de la interpretación humanista, ideológica, según lo ve Althusser. Y refleja el acontecimiento teórico que inaugura esta nueva ciencia como un *corte epistemológico* en la obra de Marx, entre un dominio ideológico correspondiente con la problemática de la ideología a la que pertenece el humanismo teórico de los escritos de juventud y un dominio científico a partir de 1845 correspondiente a los conceptos iniciales del materialismo histórico (con conceptos como modo de producción, lucha de clases, ideología, etc.) que alcanza su maduración con la etapa económica.

Althusser señala que en la expresión "poco rara (ya que, en la química, por ejemplo, no se emplea la expresión "materialismo químico") el término materialismo registra a la vez la ruptura previa con el idealismo de las filosofías de la historia y la instauración de la cientificidad sobre la historia". De esta manera "materialismo histórico quiere decir entonces: ciencia de la historia" (Althusser, 2004a: 34).

Ahora bien: "si algo como la filosofía marxista puede, por lo tanto, nacer alguna vez, "parece que sea de la gestación misma de esta ciencia, hermana totalmente original sin duda, pero hermana de las ciencias existentes" (ibíd.: 35): ¿qué es lo ocurre respecto de la nueva ciencia y la nueva filosofía prometida en la *Tesis XI*? Althusser señala que el hecho de que la nueva filosofía prometida en esta obra de 1845 no aparezca claramente formulada en textos clásicos del marxismo, hace necesaria una investigación sobre el papel que la filosofía propiamente dicha juega en el campo de la teoría, para mostrar que existe un "retraso" de la filosofía en relación con la ciencia.

A propósito de esta relación entre ciencia y filosofía, Althusser invita a hacer una analogía: si en *El Estado y la revolución* (1970) Lenin sostiene que el Estado no existió siempre, sino que sólo se observa el Estado en las sociedades clasistas; del mismo modo habría que pensar que la filosofía no existe desde siempre, sino que ésta

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

"surge únicamente en un momento (tiempo y espacio) que posee ya una o varias ciencias con un determinado nivel de evolución y desarrollo" (…) "la ciencia en sentido de disciplina teórica" (Roies, 1974: 16). Asimismo, para Althusser, esta disciplina teórica, es ideal y demostrativa, y mera suma de resultados empíricos" (Althusser, 1970: 35).

Por tanto, para que "la filosofía nazca o renazca, es necesario que las ciencias, sean" (Ídem). La filosofía especulativa, por ejemplo, nace con Platón tras el surgimiento y desarrollo de la ciencia matemática, renace con Descartes y la física galileana; sufre la revisión de Kant y la física de Newton, etc. Con ello, se pone de relieve que existe un desfase entre el surgimiento de una nueva ciencia y la formulación de una nueva filosofía: una "ruptura" en el terreno de una "ciencia" que se manifiesta con efecto retardado a la hora de provocar una mutación en la filosofía. Como ocurre, según Althusser, con el concepto de *causalidad transitiva* de Descartes, que aparece como "provocado" por la nueva física descubierta por Galileo "la cual necesitaba un nuevo concepto para sustituir la ya inadecuada formulación de la causalidad en Aristóteles" (Ídem).

En esta línea, el descubrimiento de Marx del materialismo histórico debía traer aparejado el surgimiento de una nueva filosofía: allí se encuentra el sentido profético de la *Tesis XI*, la filosofía marxista debe sufrir un retraso en relación con la ciencia. Todos estos ejemplos demuestran que, gracias a la fundación de nuevas formaciones científicas se produjeron nuevas formas filosóficas encargadas de hacer pasar la ruptura práctica al estado de conocimiento, teórico y reflexivo.

Visto así, "Hegel no se equivoca cuando sostiene que la filosofía se levanta cuando se ha puesto el sol; cuando la ciencia, nacida al alba ya ha recorrido una larga jornada (…) Así pues, la filosofía lleva siempre el retraso de una larga jornada, que puede durar años, dos décadas, medio siglo o un siglo" (Althusser, 1970: 36). Puesto que: "la filosofía existe solamente en su retraso respecto a la ciencia que la provoca. La filosofía marxista tenía que estar rezagada respecto a la ciencia marxista de la historia" (ibíd.: 38).

Sin embargo, de acuerdo con Althusser, la *Tesis XI* de Marx quizás se adelantó cuando "anunciaba efectivamente un acontecimiento mayor en la filosofía" (ibíd.: 37-38). Quizás: "los tiempos no estaban maduros, que no había caído la noche, y que ni el mismo Marx, ni Engels, ni Lenin podían todavía escribir esa gran obra filosófica de la

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

que carece el marxismo" (Ibíd.: 40). También a partir de esta idea de retraso Althusser indica que se pueden comprender otras dificultades –como podría ser el motivo de que Marx no escribiera su propia dialéctica- "incluso en la historia política de las organizaciones marxistas, de sus fracasos y de sus crisis" (ibíd.: 41). Y permite comprender el malentendido de la interpretación historicista que pretendió "fijar el nacimiento de la filosofía marxista a partir de la *Tesis XI*, incluso con anterioridad a la propia ciencia marxista" (Roies, 1974: 17).

Recordemos en este sentido que a partir de la famosa frase de Marx: "Los filósofos no han hecho más que interpretar los diversos modos del mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo" (Cfr. Althusser, 1970: 27) que invitaba a la transformación del mundo, no a su interpretación, Labriola, Lukács y Gramsci definieron el marxismo esencialmente "como una filosofía de la praxis" (Ídem). Pero según lo ve Althusser, esta frase no generó ninguna filosofía nueva, sino que, por el contrario, "sólo abrió un largo silencio filosófico" (Ibíd.: 28), que duró más de 30 años. Lo que está anunciando la *Tesis*, dice Althusser, era el lenguaje necesariamente filosófico de una declaración de ruptura con toda filosofía "interpretativa". Algo muy distinto a una "filosofía nueva" (Ibíd.: 30).

El retraso que la filosofía tiene respecto a la ciencia sería necesario porque ese tipo de fundación científica se halla adelantada respecto de las categorías filosóficas de su coyuntura. De allí que los descubrimientos científicos no sean comprendidos inmediatamente por sus contemporáneos. Esta cuestión es explorada en *La querella del humanismo* (1967b) en los siguientes términos: "estamos aún muy cerca de Marx como para apreciar verdaderamente la carga de la revolución científica que provocó (…) el retraso de la filosofía en relación con la ciencia es inevitable, pero además debe ser remontado" (p.3).

La revolución teórica es doble entonces, ya que implica una ruptura en la ciencia, y en la filosofía. En este sentido, la revolución científica de Marx- señala Althusser- contiene una revolución filosófica que, forzando a la filosofía a pensar su relación con la historia, revoluciona a la economía. Esta nueva ciencia, este nuevo problema científico, se ha denominado materialismo histórico - "ciencia de la Historia" como muestra Lenin- que ha revolucionado la problemática anterior. Pero es más que un descubrimiento simplemente científico, ya que involucra importantes consecuencias filosóficas:

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

> Marx funda una ciencia nueva, es decir, elabora un sistema de conceptos científicos nuevos, allí donde antes sólo reinaba la disposición de nociones ideológicas. Marx funda la ciencia de la historia, allí donde sólo existían filosofías de la historia. Cuando afirmamos que Marx dispone de un sistema teórico de conceptos científicos en el ámbito donde reinaban antes filosofías de la historia, tejemos una metáfora que sólo es una metáfora: pues sugerimos que, en un mismo espacio, el de la Historia, Marx reemplazó teorías ideológicas por una teoría científica
>
> (Althusser, 1970: 31)

Entonces bien, desde una lectura doble, la revolución teórica de Marx sería completamente original, ya que da lugar a una nueva noción a partir de un material incompleto y contradictorio. Cabe en este punto señalar que, al plantear la confrontación entre ciencia e ideología se le ha criticado a Althusser, el haber planteado una ruptura epistemológica- modelo, un "positivismo renovado", ya que para poder pensar el corte epistemológico de Marx- donde se abriría el conocimiento objetivo al "continente" Historia- le es preciso anticipar su forma, invocando otros cortes de manera que esos ejemplos- garantes de cientificidad- se constituyen en modelos (Althusser, 2004a: 21).

Sin embargo, si seguimos la sugerencia de la lectura de Pedro Karczmarczyk (2016) en la que se enfatiza la necesidad de reconocer rupturas epistemológicas diversas, "la posición teoricista se desestabiliza ya que existen condiciones de existencia diversificadas para la ruptura epistemológica". Éstas condiciones dependerían de "si la disciplina científica creada rompe con una ideología cuyo ámbito de aplicación son los medios de producción, la fuerza de trabajo o las relaciones de producción" (p. 99). En este sentido también cabe recordar que, Althusser plantea que los "cortes" son, por el contrario, "específicos e irreductibles a un proceso uniforme de la práctica teórica" (Althusser, 2004a: 43) con lo cual el carácter positivista en el que habría un modelo de corte queda anulado.

En la misma dirección, se le ha criticado a Althusser que al reafirmar el carácter científico del materialismo dialéctico sobre la base de categorías epistemológicas no positivistas como la de Bachelard- obtuvo un efecto inesperado: reactivar el espejismo positivista de una "ciencia de la ciencia", llamada "Teoría" (Lecourt, 1987: 17; y

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Balibar, 2004: 23). El préstamo de la categoría bachelardiana le había costado al planteo althusseriano, quedar atrapado en el dilema de una "esencia de la ciencia", objeto de una teoría general, indistinguible de una teoría del conocimiento con la que tanto polemizó Althusser.

Desde la lectura de Balibar, el objetivo althusseriano ya no sería pensar la distinción marxista entre ciencia e ideología bajo las categorías epistemológicas de la verdad y del error, sino en "transportar todo el problema de la constitución de las ciencias al campo de la teoría materialista (histórica) de las ideologías" (Balibar, 2004: 24). Pero, si consideramos que cuando Althusser plantea que el materialismo histórico es "ciencia de la ciencia" en un sentido inédito, es decir revolucionario, pudo plantear también que la ciencia marxista no implica ruptura con la ideología en general, sino con una ideología en particular: la burguesa dominante. Esta cuestión será retomada exhaustivamente en el capítulo V al explorar el estatuto de la *lucha de clases* como hilo conductor de la obra althusseriana, y la rectificación que Althusser realiza en sus textos de "autocrítica" de sus posiciones teoricistas en relación a su tendencia teoricista subyacente en su concepción de la práctica teórica, entre otras rectificaciones.

Ahora bien, retomando la definición de *corte epistemológico*, fuertemente imbricado con el de historia (un "esbozo del tiempo histórico" tal como refiere en PLC), es necesario señalar que Althusser caracteriza al corte como un acontecimiento producido por una conjunción de causas históricas (teóricas y no teóricas), cuyo encuentro será un resultado nuevo: irreversible e ininterrumpido. Se trata así de "un corte continuado" (Althusser, 1970: 33) y no un resultado definitivamente acabado en un instante, es "un comienzo que no tendrá fin" (Ídem.).

A partir del *corte* la ideología deberá ser pensada como la "prehistoria de la ciencia", como una historia real que posee sus leyes propias, como la condición de posibilidad de advenimiento de una ciencia. Y la ciencia será concebida como "ciencia de la ideología", que no puede existir sino en forma de ideología "cuando se constituye la ideología que va a producir" (Althusser 2004a: 51-52).

En esta línea de análisis, si bien el corte epistemológico althusseriano rompe con las ideologías existentes que postulan la continuidad del progreso del conocimiento esto no quiere decir que la dialéctica de la historia se caracterizaría por la discontinuidad. Si bien es cierto que el discontinuismo ha sido uno de los rasgos característicos de los principales representantes de la tradición francesa, esto no es suficiente para definir la

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

posición epistemológica de Althusser. Más bien habría que caracterizar la dialéctica de la historia de nuestro autor como un proceso ininterrumpido, el proceso de un comienzo que no tendrá fin, de manera que el corte debe ser pensado no sólo como un acontecimiento, sino como un proceso y como una tendencia a la fusión de esa teoría con el movimiento obrero (tal como aparece en otras obras posteriores) y que es interiormente contradictorio y sobredeterminado.

En efecto, que el corte epistemológico signifique un "acontecimiento decisivo en la historia de las ciencias" no implica inmediatez empírica, de manera que no involucra el dilema de la continuidad/discontinuidad. En otros términos, habría que designar al corte como un proceso de constitución y desarrollo de una teoría científica, como un proceso continuado y no como un resultado definitivamente acabado en un instante (Althusser, 1968a: 61). Porque además "la historia de la razón no es ni una historia lineal de desarrollo continuo, ni es en su continuidad la historia de la manifestación o de la toma de conciencia progresiva de una Razón" (Althusser, 2004a: 73).

Tal proceso decisivo en la filosofía de Marx –según Althusser- opera una doble ruptura entre: materialismo histórico/ humanismo teórico, por un lado: y entre ciencia/ ideología, por el otro. Constituyendo un corte radical en la filosofía de Marx entre los conceptos iniciales de ese materialismo histórico (modo de producción, lucha de clases, ideología, etc.) y la problemática de la ideología jurídica, económica y moral anterior, a la que pertenece el humanismo teórico de la alienación.

Lo cual pone de manifiesto que para que comience a haber ciencia tiene que darse una erosión, un rechazo, una liquidación del discurso y de la problemática ideológica. De allí el acierto de Karsz (1970) en sostener que el conocimiento tiene un "efecto subversivo" respecto del discurso ideológico al subvertir las evidencias ideológicas, "ya que sólo hay ciencia cuando el objeto, la situación o las condiciones refutadas se subviertan y cuando 'lo concreto' deja de ser una 'evidencia'" (p. 48).

En este sentido, el propio Althusser sugiere:

> salir del espacio ideológico definido por esa pregunta ideológica, de ese espacio necesariamente cerrado (pues éste es uno de los efectos esenciales de la estructura de reconocimiento que caracteriza al modo de producción teórico de la ideología: el círculo inevitablemente cerrado de lo que en otro contexto y con otros fines Lacan ha llamado la "relación especular dual") para poder abrir, en otro lugar, un nuevo espacio que sea el espacio

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

> requerido para un planteamiento justo del problema, que no prejuzgue su solución.
> (Althusser, 2004a: 59-60)

Pero si bien es necesario romper con la ideología, "el conocimiento científico de una estructura no elimina la conciencia espontánea que se tiene de ella ni tampoco su papel y sus efectos sobre la conducta de los individuos". Con lo cual Althusser señala que es imposible salir de la ideología. Una muestra de ello es la afirmación althusseriana en *Filosofía y Marxismo* ([1984] 2005) ante la pregunta de Fernanda Navarro: "¿Puede pensarse la transformación de los sujetos no sólo en el plano de la autoconciencia, sino de la conciencia de la realidad y la necesidad de su transformación?", Althusser responde:

> Desde luego, de otro modo no habría cambios ni tomas de posición que cuestionen y se opongan a lo establecido, lo dominante. No habría 'sujetos revolucionarios'. Pero un sujeto siempre es un sujeto ideológico. Su ideología puede cambiar de la dominante a la revolucionaria, pero ideología siempre habrá, ya que es condición de existencia de los individuos
> (Althusser, 2005: 70)

Ahora bien, en "Sobre el Joven Marx" Althusser propone que el corte en Marx "consiste justamente en fundar sobre un nuevo elemento su pensamiento teórico liberado del antiguo elemento: el de la filosofía hegeliana y feuerbachiana" (1968b: 37).

Frente a todos los mitos idealistas se encuentra en Marx la afirmación de que el pensamiento es un sistema real propio, fundamentado y articulado en el mundo real de una sociedad históricamente dada. Se encuentra la convicción de que el pensamiento constituye a su vez, un sistema específico, constituido por una estructura propia: un tipo específico de *combinación*- que no debe ser confundida con una combinatoria- de su materia prima (el objeto de la práctica teórica) sus medios de producción y sus relaciones de producción propios, con las restantes estructuras de la sociedad.

Lo cual implica que realicemos un rodeo en torno a la crítica a la teoría tradicional del conocimiento, de tipo empirista que realiza Althusser. Antes es necesario

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

señalar que el énfasis puesto en la estructura del sistema de pensamiento forma parte de "dos principios fundamentales del estructuralismo moderno" según Roies (1974: 117): a) Una estructura forma parte de lo real, pero no de las relaciones visibles.

Para Roies, Marx aplica este principio en el desarrollo de los conceptos esenciales de *El Capital*; b) el estudio del funcionamiento interno de una estructura debe preceder al estudio de su génesis y de su evolución. Sin este principio sería imposible conocer la arquitectura interna de *El Capital:* el estudio de la *génesis* de una estructura sólo puede efectuarse con "la guía" de un conocimiento previo de esta estructura "solamente al final del Libro I, Marx aborda el problema de la génesis del sistema capitalista a través de la discusión del *problema de la acumulación primitiva"* y rompe con todo historicismo.

En este marco, al demostrar previamente, que el mecanismo de la producción de *plusvalía* es el origen común de las formas visibles de la ganancia en el sistema capitalista, Marx hace posible el análisis de la articulación de la estructura interna del sistema, con las formas visibles que había descartado al principio de su investigación. (Ídem). Lo que involucra profundamente el rechazo de Althusser al tratamiento tradicional del conocimiento. Y que exploraremos a continuación.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

II. ii. Crítica a la teoría del conocimiento tradicional

> Si la filosofía es, en *última instancia*, lucha de clases en la teoría, como lo sostuve más tarde, esta lucha toma la forma, propia de la filosofía, de la demarcación, del rodeo y del trabajo teóricos sobre su diferencia. Pongo como prueba, después de toda la historia de la filosofía, al mismo Marx, que sólo se definió tomando apoyo en Hegel para demarcarse de él. Y pienso haber seguido de lejos su ejemplo, autorizándome a pasar por Spinoza para comprender por qué Marx había debido pasar por Hegel.
>
> (Althusser, *Defensa de tesis de Amiens*)

De acuerdo con la postura de Althusser en su *Tesis de Amiens* el rodeo por Spinoza le permite pensar en la negación de la negación, la *Aufhebung*, la superación que conserva lo que supera. Permitiendo pensar en la "mistificación de la dialéctica hegeliana" (2008a: 196).

Para Spinoza, en la lectura que Althusser realiza en "La única tradición materialista" ([1985] 2007b) el primer género de conocimiento no es de ningún modo un conocimiento (la imaginación no es un conocimiento) sino el mundo inmediato tal como nosotros lo percibimos, y lo vivimos (siendo la percepción misma un elemento abstracto de la vida) bajo el dominio de lo imaginario. En este marco, el mundo inmediato está hasta tal punto penetrado por la imaginación que "es indisociable e inseparable de la misma, constituyendo la imaginación su esencia misma, el vínculo interno de todas sus determinaciones" (Althusser, 2007b: 135). Respecto al tercer género de conocimiento, Spinoza habla de amor *intellectus Dei* y *de beatitudo*, que son sin duda, efectos filosóficos en la cabeza y el cuerpo del hombre.

Althusser ilustra este tercer género con el caso del pueblo judío tal como aparecen en el TTP. Este caso, representa para Althusser, el conocimiento de un objeto que es singular (un individuo histórico, un pueblo determinado), que es al mismo tiempo universal, porque "¡hay algo más singular que el caso coyuntural de un pueblo histórico que conoce una historia y unas condiciones absolutamente singulares, de lo que poder obtener por abstracción algún conocimiento universal?" (Ibíd.: 136).

En la lectura de Spinoza por Althusser, en la vida individual y social no hay más que singularidades (nominalismos) realmente singulares –pero universales puesto que

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

"esas singularidades están como atravesadas y como habitadas por invariantes repetitivas o por constantes, que se pueden volver a encontrar con sus variaciones singulares en otras singularidades de la misma especie o género" (Ibíd.: 137). Tal es el caso de una historia singular que presenta en TTP, la del pueblo judío, que ejemplifica en tanto constante repetitiva, su teoría de la ideología religiosa, su teoría del lenguaje, del cuerpo y de la imaginación. Esta última es para Althusser "la primera forma histórica de una teoría de la ideología" (Ídem). Lo retomaré en la segunda parte de este trabajo.

Entonces bien, siguiendo a Spinoza, Althusser propone replantear el problema de la relación entre el orden lógico y el orden histórico, no en el campo de una problemática ideológica, sino en el campo de la problemática teórica, científica de Marx que distingue entre el objeto real y el objeto de conocimiento. Bajo tal distinción, el objeto de conocimiento no es lo concreto preexistente a las abstracciones con las que los humanos aprehenden la realidad, la primacía de la materia sobre el pensamiento, sino la materia en tanto que ya ha sido aprehendida por alguna práctica humana en donde se presenta como lo real.

En esta línea, Marx avanza y demuestra que esta distinción (entre el objeto real y el objeto de conocimiento) se refiere no sólo a esos dos objetos, sino también a sus propios procesos de producción. Es en este marco que debemos comprender la tesis de que el proceso de producción del conocimiento ocurre "enteramente en el pensamiento", que implica la naturaleza material del pensamiento.

A partir de ahora el pensamiento ya no podrá ser concebido como la facultad de un sujeto trascendental o de una conciencia absoluta. Sino que, contrariamente, se lo comprende como determinado por el sistema de condiciones reales que hacen de él un "*modo de producción determinado de conocimientos*". El pensamiento, en el nuevo marco, está constituido por una estructura que combina (*Verbindung)* el tipo de objeto específico sobre el cual trabaja (la materia prima); ciertos medios de producción teórica de que dispone (teoría, método, técnicas, etc.) y las relaciones históricas determinadas (sociales, ideológicas y teóricas) en las que se produce. A su vez, "este sistema definido de las condiciones de la práctica teórica es el que asigna a tal o cual sujeto (individuo) pensante su lugar en la producción de conocimientos" (Althusser, 2004a: 47).

Efectivamente, la distinción entre objeto de conocimiento y objeto real lleva a Althusser a proponer la tesis de que el proceso de conocimiento ocurre por entero en el

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

pensamiento, es un modo de producción históricamente constituido. Con lo cual, Althusser disocia el problema de la emergencia de la novedad teórica y el problema del mecanismo discursivo que produce el efecto de conocimiento. Bajo este planteo althusseriano, la filosofía en tanto que teoría de la práctica teórica, estaría en condiciones de dar cuenta del mecanismo discursivo que produce el efecto de conocimiento, afirmando que el objeto de conocimiento nunca puede ser confundido con el objeto real (así como Spinoza distingue entre el círculo concreto y la idea de círculo).

El efecto de conocimiento, según Althusser, supone la apropiación de la relación contradictoria entre el objeto real y el objeto de conocimiento. Para lo cual la *Introducción del `57* constituye una referencia fundamental, ya que allí Marx, en la lectura althusseriana, distingue el objeto real del objeto de conocimiento, poniendo en evidencia "una diferencia de *orden* en la génesis de estos procesos" (Ibíd.: 52). Y extraía la conclusión de que el concepto de población "aparentemente lo más concreto" no puede ser el punto de partida de la investigación precisamente porque es abstracto. De allí que EC comience con la *riqueza*, que es un concepto empírico, inmediatamente dado por la economía, o sea: ideológico.

La riqueza, el objeto real dado en la ideología, no es el punto de partida, pero es "el lugar a partir del cual la exposición puede comenzar a mostrar sus conceptos fundamentales. Este concepto, a pesar de estar al inicio de la investigación, no es un concepto fructífero ya que es un concepto empírico que requiere de otros conceptos para poder completar el análisis del modo de producción capitalista. Este análisis revela que la mercancía es la forma elemental de la riqueza, y que esta última es el cúmulo de mercancías- concepto que requiere de la abstracción. En otras palabras: el *valor de uso* es la forma elemental de la riqueza, pero en el modo de producción capitalista, las cosas no son sólo *valor de uso*, sino también *valor de cambio*; este es el límite hasta el que nos lleva el concepto empírico. En cambio, el concepto de *mercancía* permite reconocer los dos factores diferentes: el valor de uso y el valor de cambio[21].

Entonces bien ¿cómo ocurre la apropiación de la contradicción entre objeto real y objeto de conocimiento en el proceso de conocimiento? A diferencia de la concepción

[21] De allí que Roies (1974) señale que Marx no cayó nunca en la ilusión idealista de creer que el conocimiento de un objeto teórico puede reemplazarle o eliminar su existencia real, por ejemplo: el conocimiento de la naturaleza del dinero no basta para destruir su existencia.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

ideológica del conocimiento, la lectura de *El capital* que hace Althusser intenta mostrar que la apropiación de la contradicción no es apropiación de un objeto por parte de un sujeto - como podría ser pensar la categoría de clase a partir de la categoría sujeto en la que ésta queda reducida a objeto, propio de un análisis empírico, e idealista del conocimiento- sino que este pensamiento es el sistema históricamente constituido de un aparato de pensamiento, basado y articulado en la realidad social. Esta tesis es subsidiaria de aquella que sostiene que no existe una relación real entre el objeto de conocimiento y el objeto real, sino que se trata de una relación de *adecuación o inadecuación* entre el pensamiento de "lo real" y ese "real".

Lo cual se vincula a otra cuestión fundamental que hemos explorado en el apartado anterior, a partir de ahora el proceso deja de tener como centro a un "sujeto" que conoce, para pasar a postular la primacía del proceso por sobre el sujeto. A partir de ahora se comprende el desarrollo de la historia como un *proceso sin sujeto* que involucra una posición materialista en epistemología de acuerdo con la cual el "efecto-sujeto" se constituye como tal mediante mecanismos que reproducen la formación social, y que lo sujetan a los lugares que se establecen con anterioridad, de acuerdo con las demandas de las condiciones de producción. Con lo cual el "sujeto" es pensado como un efecto de la materialidad de la ideología, constituido como tal mediante la práctica de la interpelación ideológica, que exploraré a continuación.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

SEGUNDA PARTE. LA IDEOLOGÍA EN EL PENSAMIENTO DE ALTHUSSER

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Capítulo III. La ideología como material e imaginaria

Tenemos que volver a la vieja cuestión de qué es una sociedad.
(Althusser, *Sobre la reproducción*)

En 1969 Althusser escribe su célebre ensayo *Ideología y aparatos ideológicos del Estado* ([1970] 1988) extractado del manuscrito "La reproducción de las relaciones de producción"[22]. Allí Althusser reformula el concepto de ideología y la define como material e imaginaria dado que "tiene existencia material", y "representa la relación *necesariamente* imaginaria entre los individuos y sus condiciones reales de existencia".

En este ensayo, Althusser busca establecer un concepto de ideología "contra la misma ideología", contra la conciencia. Montag (2009) señala al respecto, que Althusser a diferencia de Foucault -que rechaza el concepto de ideología, porque le parecía imposible que pudiera disociarse de algún tipo de existencia inmaterial o ideal, fueran las ideas o la conciencia- Althusser intenta, paradójicamente "minar el concepto ideológico de la ideología" con la categoría misma de ideología, "forzando una palabra cuya etimología siempre visible nos recuerda su referencia a las ideas" (p. 160). Sin embargo, el uso que Althusser hace de la categoría de ideología no debe ser leída como una continuación de las teorías anteriores, ya que el autor la imprime en una perspectiva materialista. Mientras el término 'ideas' ha desaparecido de toda consideración posterior de la ideología, los conceptos de "sujeto", "creencia", "actos" y 'conciencia' subsisten (Althusser, 1988: 51)[23], todas palabras que refieren a la interioridad.

Entonces bien, para Althusser, la relación imaginaria está soportada por la naturaleza imaginaria de la misma relación: "No son las condiciones de existencia reales, su mundo real, lo que los hombres se representan en la ideología, sino ante todo lo que se les representa es su relación con estas condiciones de existencia" (Ibíd.: 45).

[22] En nota editorial, Bidet señala que la obra debía llevar inicialmente por título '¿Qué es la filosofía marxista- leninista?' luego ´De la superestructura' e incluirse en la colección '*Théorie*' de la editorial Máspero. El cambio de título pone de manifiesto que por el camino el proyecto se transforma y desemboca en la exposición de una teoría de la reproducción de la sociedad capitalista" (Althusser, 2015b: 27).

[23] André Tosel (2015) llama la "estrategia del *sive*" a la estrategia que consiste en permanecer dentro del régimen conceptual dominante al tiempo que se desarrolla una operación de transformación teórica y de traducción: Dios o la naturaleza, el derecho o el poder, mantener las palabras al tiempo que se cambian los significados y, entonces, volver estas palabras en contra de ese régimen.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Contra la representación ideológica de la ideología, de la que quedan resabios en LIA cuando Marx y Engels postulan que "en una ideología están reflejadas las condiciones de existencia de los hombres"[24] para Althusser, la ideología "representa la relación necesariamente imaginaria entre los individuos y sus condiciones de existencia" (Ibíd.: 53).

Efectivamente, si la concepción ideológica de la ideología está obligada a reconocer que todo sujeto está dotado de una conciencia, y que cree en las ideas que su conciencia le inspira, y acepta libremente, que "debe actuar según sus ideas" y "traducir en actos de su propia práctica material, sus ideas de sujeto libre" (Ibíd.: 49); la concepción materialista de la ideología propuesta por Althusser, postula la primacía del proceso con respecto al 'sujeto consciente'. Es por ello por lo que IAEI comienza con una crítica al abordaje que el marxismo ortodoxo hace de la noción de ideología, principalmente en LIA, según la cual esta sería conciencia falsa, representación deformada. La crítica a esta concepción ideológica se reinscribe en el proyecto althusseriano "de combatir al Sujeto bajo todos sus disfraces" (Aguilar Rivero, 1984: 55), y de trazar una línea de demarcación entre la problemática ideológica y la científica.

En el capítulo IV veremos que a partir de la posición rectificada de Althusser desde las formulaciones que realiza en la segunda edición de *La Revolución teórica de Marx*, no desaparece la relación entre ciencia e ideología, sino que está atravesada ahora por la distinción entre ideologías teóricas e ideologías prácticas. Mientras que las ideologías teóricas son aquellos discursos con pretensiones de cientificidad a los cuales las ciencias pueden denominar precientífico y que al igual que las ciencias son parte de las "ideologías prácticas". Estas últimas son formaciones complejas constituidas por nociones- representaciones- imágenes, de un lado; y por comportamientos- conductas, actitudes, de otro. A partir de ahora, no cualquier actividad del pensamiento es pura abstracción, sino que se distingue las teorías y prácticas teóricas; de las prácticas sociales y de las formaciones sociales. Respecto a estas últimas, Althusser destaca,

[24] Recordemos lo señalado en la primera parte: que a pesar de que LIA tenga elementos representacionalistas de las filosofías idealistas, Althusser inscribe a LIA en una problemática propiamente materialista al destacar la centralidad de las ideas para legitimar determinadas prácticas y para garantizar la reproducción de las relaciones sociales capitalistas.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

> Como decía Marx, hasta un niño sabe que una formación social no sobrevive más de un año si no se reproduce las condiciones de producción al mismo tiempo que las produce. Por lo tanto, la condición final de la producción es la reproducción de las condiciones de producción[25].
>
> (Althusser, 1988: 9)

La reproducción de las condiciones de producción -de las que distingue a las fuerzas productivas de las relaciones de producción existentes- es asegurada según Althusser mediante la reproducción de la fuerza de trabajo a través de la sumisión a las reglas y a las normas sociales mediante la inserción en determinadas prácticas institucionales, asegurando el sometimiento a la ideología dominante. Althusser señala –siguiendo el cap. II de EC- que no hay producción posible si no se asegura la reproducción de las condiciones de producción. Por tanto, "toda formación social debe, al mismo tiempo que produce, reproducir las condiciones de su producción. Debe, por tanto, reproducir: 1) las fuerzas productivas y 2) las relaciones de producción existentes (Althusser, 1988: 10; 2015b: 82).

Sin embargo, no basta con asegurarle a la fuerza de trabajo las condiciones *materiales* de su reproducción para que se reproduzca como fuerza de trabajo. En ese sentido, además de capacitar a la fuerza de trabajo para que sea competente en el complejo sistema del proceso de producción, se debe asegurar su sujeción a la ideología dominante o a la 'práctica' de esta ideología. Puesto que "*es en las formas y bajo las formas de la sujeción ideológica cómo se asegura la reproducción de la cualificación de la fuerza de trabajo*" (Althusser, 2015b: Cursiva del original).

Para lograr esto, el lugar del sistema escolar capitalista es central. Lo que se aprende en la Escuela -además de técnicas como la lectura, escritura y cálculo; y de conocimientos, en tanto "elementos de la cultura científica y literaria", que funcionan como 'destrezas'- son las 'reglas' de la moral profesional, de la conciencia profesional. Esto implica de acuerdo con la lectura de Althusser: "reglas del respeto hacia la división social –técnica del trabajo, y, en definitiva, reglas del orden establecido por la dominación de clase" (Althusser, 1988: 14; 2015b: 85).

[25] Carta de Marx a Kügelmann del 11 de julio de 1868.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Efectivamente, en vistas de formar "futuros capitalistas y sus servidores" la reproducción de la fuerza de trabajo exige no solamente una reproducción de su cualificación, sino, al mismo tiempo, una reproducción de su sumisión a estas reglas del respeto del orden establecido que aseguren 'mediante la palabra' la dominación de la clase dominante. En este sentido, así como la Iglesia en la Edad Media era el AIE dominante, ya que acumulaba numerosas funciones (en especial las escolares y las culturales) y funcionaba articulada con el AIE familiar que cumplía un importante rol- en las formaciones capitalistas maduras, el AIE dominante es el escolar.

La escuela, señala Althusser, enseña las habilidades, bajo formas que aseguran el sometimiento a la ideología dominante o el dominio de su 'práctica'. De todas formas, señala, "todos los aparatos ideológicos del Estado, concurren al mismo resultado: la reproducción de las relaciones de producción, es decir, las relaciones capitalistas de explotación" (Althusser, 1988: 35).

En esta línea, Althusser afirma que la condición *sine qua non* de la reproducción de la fuerza de trabajo no sólo radica en la reproducción de su 'calificación' sino también en la reproducción de su sometimiento a la ideología dominante, o de la práctica de esta ideología. Es a partir del reconocimiento de que la fuerza de trabajo se asegura en y bajo todas las formas de sometimiento ideológico, que se reconoce "una nueva realidad: la ideología" (Ibíd.: 15). Es la práctica de la lucha ideológica y luego, la política, la que obligó a Marx a reconocer desde sus obras de juventud, la existencia y la realidad de la ideología "y la necesidad de su papel en la lucha ideológica y finalmente política: en la lucha de clases" (Althusser, 2015b: 210).

Aunque el Estado sea una máquina de represión, Althusser reconoce que era preciso agregar a la teoría marxista la distinción entre el poder del Estado y el aparato de Estado (AE); y luego entre aparato represivo del Estado (ARE) y aparato ideológico del Estado (AIE). Althusser distingue así, entre ideología primaria (del Estado), y la ideología secundaria, como subproducto, en la práctica. El argumento de Althusser fundamental para esta distinción es que ninguna clase puede tener en sus manos el poder de Estado en forma duradera sin ejercer al mismo tiempo su hegemonía sobre y en los AIE. Ésta última noción es deudora de la teoría de Gramsci- "que tuvo la singular idea de que el Estado no se reducía al aparato represivo de Estado, sino que también comprendía, según sus términos, cierto número de instituciones de la sociedad civil" (Althusser, 1988: 91). En palabras de Althusser,

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

> Un aparato ideológico de Estado es un sistema de instituciones, de organizaciones y de prácticas correspondientes definidas. En las instituciones, organizaciones y prácticas de este sistema, se materializa todo o parte (en general, una combinación típica de ciertos elementos) de la Ideología de Estado. La ideología materializada en un AIE asegura su unidad de sistema en base a un 'anclaje' en funciones materiales, propias de cada AIE, que no son reductibles a esta ideología, pero que le sirven de sostén.
>
> (Althusser, 2015b: 115)

Entonces bien, a diferencia del canon clásico del marxismo que comprende el poder del Estado a través de la violencia efectiva que puede efectuar mediante los aparatos represivos (AR) Althusser distingue en el poder del Estado aquellos mecanismos que están basados en un poder ideológico, que se soportan en las ideas y, por tanto, corresponden a la lucha ideológica de clases. A los aparatos vinculados a este orden los denomina AIE entre los que incluye a los escolares (para el autor es el principal), los religiosos, jurídicos, políticos, sindicales y culturales. La diversidad de estos AIE está unificada- señala Althusser- por la ideología de la clase dominante, la que se mantiene mediante la hegemonía de estos AIE.

Ahora bien, Althusser afirma aquí que en *toda sociedad* de clases la ideología es imaginaria y existe materialmente en los AIE. Por lo cual cabe preguntarse: ¿cómo la materialidad de las ideas y de las prácticas sociales contribuye a reproducir o a transformar las relaciones sociales de producción? Es en este terreno donde se inscribe la reformulación althusseriana de la ideología al indagar por la reproducción de las relaciones de producción a través de las prácticas que prescriben los AIE. Con lo cual, la noción materialista permite pensar en la articulación entre ideología y sistema productivo.

Cabe señalar en este sentido que, la teoría de la ideología althusseriana se basa en una doble relación entre la *Ideología en general*, y las *ideologías particulares* ("la ideología en singular" para Pêcheux) como la religión, la moral, la jurídica, la política. La ideología en general[26] no se realiza en los AIE, por ello no puede coincidir con una

[26] Balibar (2004) sostiene que todo discurso sobre las ideologías históricas, y en particular, todo discurso marxista sobre las ideologías incluye una definición de la ideología en general, que le permite pensar sus

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

formación ideológica históricamente concreta. Mientras que las ideologías particulares tienen una historia propia porque tienen una existencia histórica concreta, "la ideología en general no tiene historia" (tesis I, IAEI).

Con esta primera tesis, Althusser señala que la ideología *en general* "al igual que el inconsciente, es eterna" (Althusser, 1988: 111), es omnihistórica: su estructura y sus mecanismos de funcionamiento estarán siempre presentes en todas las *formaciones ideológicas*. Y, además, tiene carácter inmutable, puesto que es una dimensión necesaria e irreductible de toda *formación social* (Gillot, 2010: 22).

A partir del posfacio de 1970 (PS) Althusser introduce la *lucha de clases* como elemento que posibilita distinguir entre "ideología en general" e "ideologías concretas". Con esta distinción aparece otro enfoque en IAEI: a) la ideología en general es eterna, esto es, no tiene historia, del mismo modo que tampoco la tiene el inconsciente; b) la ideología en general abarca toda la historia, "lo que equivale a decir, la historia de las sociedades divididas en clases". De esta manera, una cosa es "la ideología en general", otras las ideologías concretas; una cosa son los mecanismos invariables y "eternos" de la primera; otra cosa son los mecanismos invariables y eternos de la segunda. Sin embargo,

> … ese punto de vista de la lucha de clases en los Aparatos Ideológicos del estado permanece siendo todavía abstracto. En efecto, la lucha de clases en los Aparatos Ideológicos del Estado es, por cierto, un aspecto de la lucha de clases. Pero la lucha de clases en los Aparatos Ideológicos del Estado es sólo un aspecto de una lucha de clases que desborda los Aparatos Ideológicos del Estado. La ideología que una clase en el poder torna dominante en sus Aparatos Ideológicos del Estado se "realiza" efectivamente en esos Aparatos Ideológicos del Estado, pero los desborda porque proviene de otra parte. Del mismo modo, la ideología que una clase dominada logra defender en y contra tales Aparatos Ideológicos del Estado los desborda, porque proviene de otra parte…
>
> (Althusser, 1988: 125)

Ahora bien, contra el juicio de que la pretensión althusseriana de construir una teoría en general que valga para todas las formas ideológicas de clase dejaría de lado el

---

propias condiciones de posibilidad y su propio lugar histórico.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

abordaje de la lucha de clases, se derrumba puesto que el alcance de esta teoría se limita a la sociedad de clases. Que sea omnihistórica no implica que sea omniabarcativa. Para Michel Pêcheux (2008) la *ideología en general* no tiene historia en tanto su estructura y su modo de operar son inmutables, puesto que siempre habrá lucha de clases ideológica. Lo cual no implica homogeneidad, sino que las *formaciones ideológicas* tienen carácter regional: cada uno de los elementos que componen una multiplicidad diferenciada de la instancia ideológica en la forma de una combinación en la totalidad compleja, es una formación social. En este marco,

> La objetividad material de la instancia ideológica se caracteriza por la estructura de desigualdad- subordinación de la totalidad compleja en dominación de las formaciones ideológicas de una formación social dada. Una estructura que no es otra cosa que la de la contradicción entre reproducción y transformación que constituye la lucha de clases. (Pêcheux, 2008: 160)

Y nos recuerda que la lucha ideológica entre dos clases antagónicas no es *simétrica* en el sentido de que cada clase trate de alcanzar lo mismo que la otra. Siguiendo a Balibar, Pêcheux enfatiza que, la relación de clase se oculta en la operación del aparato del Estado por el mismo mecanismo que la realiza, según el cual la sociedad, el Estado, y los sujetos de la ley ("libre e iguales en principio, en el modo de producción capitalista) son producidos- reproducidos como "nociones naturalmente evidentes" (Ídem).

Entonces bien, cada ideología- aun determinada siempre en última instancia por la *lucha de clases*- tiene una cierta autonomía relativa. La ideología dominante cumple la función de unificar en una estructura compleja (en sus contradicciones y reacciones de los elementos entre sí) la diversidad de las formaciones ideológicas.

Es precisamente en este punto donde se ubica el nexo más fuerte en la formulación de IAEI, y de LIA, puesto que se afirma que las ideas dominantes son las ideas de la clase dominante. La existencia de las ideologías dominadas dice Althusser, muestra que "en el interior de la ideología en general, se observa la existencia de tendencias ideológicas diferentes, que expresan las representaciones de las diferentes clases sociales" (Althusser, 1974: 54). Lo que revela la autonomía relativa de la

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

ideología respecto de la ciencia en cuanto a su eficacia social transformadora. Reconociendo el espacio para la lucha ideológica en el marco de la ideología teórica y práctica materializada en los AIE, y por tanto productora y reproductora de las relaciones sociales.

En este marco: "la ideología representa la relación *necesariamente* imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia" (tesis II, IAEI). En contraposición a la concepción representacionalista de la ideología según la cual "en una ideología están reflejadas las condiciones de existencia de los hombres" para Althusser la ideología será pensada como una representación fiel de la relación imaginaria que los individuos mantienen con sus condiciones reales de vida. De manera que la relación imaginaria está soportada por la naturaleza imaginaria de la misma relación: "No son las condiciones de existencia reales, su mundo real, lo que los hombres se representan en la ideología, sino ante todo lo que se les representa es su relación con estas condiciones de existencia" (Althusser, 1988: 45).

Con ello se destaca el aspecto negativo de la tesis, aquello representado en la ideología es una relación de tipo imaginaria, *necesariamente imaginaria*. Refiere a la relación de la ideología consigo misma, y de los individuos con su "realidad" material. La ideología es así, una representación necesariamente mistificada del todo social, donde la necesariedad de esta mistificación tiene como factor la opacidad del todo social en tanto determinado por su propia estructura (Althusser, 2004a: 56). En una sociedad de clases, hay que agregar, la naturaleza deformante de la ideología procede, a su vez, de la existencia de la división de clases, lo cual redunda en la dominancia de la ideología de la clase dominante.

Cabe señalar que esta tesis althusseriana, es deudora del materialismo de lo imaginario de Spinoza, como el propio Althusser reconoce cuando afirma que en Spinoza se encontraba la primera teoría materialista de la ideología. En el apéndice al libro I de la *Ética* Spinoza desarrolla la admirable crítica de la ideología religiosa ("la primera crítica al concepto ideológico de la ideología") donde el sujeto humano 'dotado de deseos convertidos en fines' se proyecta en Dios como 'causa originaria y final del Universo' a partir de la materialidad de la imaginación que consiste en: 1) colocar al sujeto humano en el centro y en el origen de toda percepción, de toda acción, de todo objeto y de todo sentido; 2) invertir así el orden real de las cosas, puesto que el orden real se explica por la sola determinación de las causas (mientras que la subjetividad de

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

la imaginación explica todo por la ilusión subjetiva de los fines de su deseo y de sus expectativas). Lo cual se diferencia del anclaje idealista en el que el punto de partida para la creencia y las prácticas del individuo, son las mismas ideas -elegidas "voluntariamente". Este enfoque idealista invisibiliza la primacía del proceso por sobre la conciencia, que Althusser ilustra con la fórmula de Pascal: "Arrodíllense, muevan los labios en oración, y creerán" (Althusser, 1988: 95).

La teoría de Spinoza, rechazaba toda ilusión sobre la ideología de su tiempo[27], y sobre la fundamental de ellas: la religión, identificándola como imaginaria. Se trataba de un materialismo de lo imaginario que se centraba en "el mundo material de los hombres tal como ellos viven, el de su existencia concreta e histórica" (Althusser, 2008b: 196). Para Althusser, Spinoza logra - al criticar radicalmente en el Sujeto la categoría de la ilusión imaginaria- alcanzar "el corazón de la filosofía burguesa que se construía desde el siglo XIV sobre el fondo de la ideología jurídica del sujeto" (Ídem).

Una prueba de ello, según Althusser, es que Spinoza intentó en el TTP comprender la estructura objetiva de la realidad social y criticar la constitución del sujeto –por ser una demanda de la estructura de lo imaginario-. Es decir, que se trata de una estructura social que produce necesariamente a este sujeto para poder reproducirse y sobrevivir.

Ahora bien, luego de haber dado este rodeo, cabe decir respecto del aspecto positivo de la tesis que, éste se refiere a la materialidad de la ideología: la ideología tiene existencia material a través de las prácticas que prescriben los AIE. La materialidad de la ideología estriba en que se despliega a través de un aparato y su práctica existe siempre en una ideología y esta existencia es material. Se trata de ideas que existen en los actos de los individuos, los que a su vez están inscritos en prácticas reglamentadas por rituales, que se realizan al interior de un aparato ideológico determinado.

Montag (2009) señala al respecto lo problemático que es afirmar en esta tesis II que los AIE, cada uno de ellos es la "realización de una ideología" (Althusser, 1988: 107) ya que se podría pensar que la ideología es anterior a su expresión en la

[27] De hecho, para Althusser "tanto en la *Ética* como en el *Tratado teológico político*, se encuentra sin dudas, la primera teoría de la ideología que jamás haya sido pensada" (Althusser, 2008b: 196).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

materialidad de un aparato. Pero esta posibilidad queda anulada ya que Althusser establece en el mismo párrafo que "una ideología existe siempre *en* un aparato, y en su práctica, o sus prácticas. Esta existencia es material" (Ídem. La cursiva es nuestra) descartando cualquier concepción de la ideología que considere que puede existir fuera de su forma material.

Si la ideología no es ni la causa, ni el efecto del aparato que constituye su forma material, tampoco los aparatos preceden o dan origen a la ideología o a las ideologías, sino que son inmanentes. Recordemos además que, dado que la lucha de clases, presente desde el principio, es constitutiva de los aparatos mismos, éstos no pueden considerarse como instituciones inertes, los aparatos se articulan con, y son configurados en las luchas "por fuera de las cuales, no tienen existencia ni significado alguno" (Montag, 2014: 66). De esta manera, se puede identificar una ideología que "existe en" –es inmanente o consustancial con un aparato– y segundo, la ideología producida por la práctica o las prácticas de ese aparato de Estado.

Althusser llama a esta ideología inmanente con un aparato de Estado, *ideología primaria*; que se distingue de las segundas, las *ideologías secundarias*, descriptas en *Sobre la reproducción* como "producidas por la conjunción de causas complejas en las cuales figuran, junto con la práctica en cuestión, el efecto de otras ideologías exteriores y otras prácticas exteriores –y en última instancia, no importa cuán disimulados estén, los efectos distantes (pero en realidad muy cercanos) de la lucha de clases" (Althusser, 2015b: 115). Entonces bien, la existencia material de la ideología consiste a partir de ahora en que se trata de ideas que existen en los actos de los individuos, los que a su vez están inscritos en prácticas reglamentadas por rituales, que se realizan al interior de un aparato ideológico determinado.

Efectivamente, Althusser señala que una ideología existe siempre en un aparato, y en su (s) práctica (s), con lo cual elimina la insinuación de anterioridad temporal y causal según la cual la ideología podría ser pensada como anterior a su expresión en la materialidad de un aparato. Del mismo modo, descartó la idea de que las creencias mentales pudieran ser entendidas como anteriores a las acciones corporales de un individuo.

Así, del mismo modo que la ideología siempre existe *en* un aparato, así las ideas (de los sujetos individuales) existen en (sus) acciones: "Sus ideas son sus acciones materiales" (Althusser, 1988: 109). E ilustra esta tesis con la cita de Pascal:

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

"Arrodíllate, mueve tus labios en oración, y creerás" que permite mostrar que las creencias de un individuo son materiales en tanto que tienen como correlato la realización de actos materiales insertos en prácticas concretas, reguladas por rituales materiales que se definen en los AIE materiales, por el cual circulan las ideas del 'sujeto'.

Althusser comenzó su discusión de esta segunda tesis, positiva, con un aviso de que la ideología, incluso si podía decirse de ella que es imaginaria, no consistía en ideas falsas o ilusorias "contenidas" en las mentes de los individuos (y todavía menos en alguna conciencia o espíritu colectivo) que fueran la causa de que actuaran de ciertas maneras. Las creencias mentales no son las causas de las acciones corporales físicas, sino que son inmanentes, tal como nos revela la siguiente cita:

> 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. Naturalmente los cuatro adjetivos "materiales" inscritos en nuestra proposición deben ser afectados por modalidades diferentes, ya que la materialidad de un desplazamiento para ir a misa, del acto de arrodillarse, de un ademán para persignarse o para indicar mea culpa, de una frase, de una oración, de un acto de contrición, de una penitencia, de una mirada, de un apretón de manos, de un discurso verbal externo o de un discurso verbal "interno" (la conciencia), no son una sola y misma materialidad. Dejamos en suspenso la teoría de la diferencia de las modalidades de la materialidad.
>
> (Althusser, 1988: 50)[28]

De manera que, tomando la teoría de Pascal en la que hay una primacía tendencial del cuerpo respecto del alma, de la materia sobre el espíritu, Althusser

[28] Para Montag, la proximidad teórica de este pasaje con el escolio EIII P2 es "ciertamente sorprendente". Su supuesto central es que "las decisiones del alma no son otra cosa que los apetitos mismos, y varían según la diversa disposición del cuerpo" y que la disposición del cuerpo está determinada por rituales, entre los cuales la misa católica es el ejemplo más claro. Así, la creencia del creyente, su fe o su fidelidad, existen en los movimientos del cuerpo al ir a misa, al arrodillarse, hacer la señal de la cruz, etc.: "Aquí, la modalidad es la de un discurso verbal externo, en este caso, un discurso muy específico, cuyas palabras y secuencia son prescriptas, y que ocupa un lugar entre otras acciones materiales, en un ritual que requiere que cada individuo lo represente" (Montag, 2015: 21- 22).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

propone mostrar la existencia material de las ideas, las creencias y la conciencia, "traduce el lenguaje de Pascal a un lenguaje más marxista" y sostendrá que las acciones (materiales) de un individuo *están siempre ya insertas* en prácticas (materiales) que a su vez están gobernadas por los rituales (materiales) de un aparato (material).

Hay una inmanencia de las prácticas con respecto a los AIE (no deben entenderse a estos últimos como el fundamente de las mismas) sino que existe una profunda imbricación entre las prácticas materiales y la ideología que se representa en la siguiente fórmula que incluye dos tesis conjuntas: "no hay práctica sino por y bajo una ideología; no hay ideología sino por el sujeto y para los sujetos" (Ibíd.: 51).

La inmanencia de la ideología con sus aparatos y sus prácticas, puesto que coincide enteramente con ellos, así como la mente y el cuerpo son inmanentes según Spinoza. Para Spinoza, si bien, los individuos se imaginan a sí mismos como la causa libre de sus acciones; en realidad, la mente y el cuerpo, el pensamiento y la acción son simultáneos e inseparables, y están determinados por las mismas causas: "cualquier cosa que disminuya o limite el poder de actuar del cuerpo, simultáneamente reduce el poder de pensar de la mente (E, III, prop. 11).

Este paralelismo entre alma y cuerpo es central en el materialismo de lo imaginario de Spinoza, quien juzga una sociedad no por su conciencia, sino por sus rituales, prácticas e instituciones. Como muestra su análisis del TTP de la larga duración del estado hebreo: producida y asegurada por los ritos ceremoniales y los sacrificios, por las manifestaciones materiales y externas de una fe que era menos una religión que la ideología de un estado-nación histórico. Dado que la vida de su gente era "una larga educación en la obediencia… nadie deseaba lo prohibido sino lo preceptuado" (TTP, 373).

Spinoza según Althusser, exponía el poder de los rituales, la *Thora*, los sacrificios, los acatamientos…expone, por ejemplo, "que hombres que suben a la montaña siguiendo la llamada del Señor pero que en medio del estruendo del trueno y el deslumbramiento de los relámpagos sólo escuchan algunas palabras comprensibles a medias. Vuelven a bajar entonces a la llanura para someter a sus hermanos, que entienden, ellos, el mensaje de Dios" (Althusser, 2007b: 138). En el hecho de que los profetas no entiendan la palabra de Dios, y que incluso Daniel que no llega ni siquiera a comprender las explicaciones que el pueblo le da sobre el mensaje que él ha recibido,

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Althusser ve la "prueba prodigiosa de la violenta resistencia de toda ideología a su clarificación" (Ídem).

De manera que, en el materialismo de lo imaginario de Spinoza, hay una inmanencia de las prácticas y de las relaciones imaginarias que lo constituyen, así como las ideas son inseparables cuerpo. Althusser somete esas afirmaciones a una *lectura sintomática*: a pesar de la insistencia en separar las ideas espirituales de las acciones materiales, como intenciones internas que son realizadas exteriormente, la "ideología de la ideología", cuando se encuentra con la discrepancia entre, por un lado, las ideas y creencias y, por otro, las acciones; debe, precisamente para conservar este mecanismo conceptual, plantear la existencia de ideas distintas de aquellas que el sujeto originario piensa que posee, ideas que "se corresponden" con las acciones que el sujeto realiza.

El hecho de que estas ideas interpoladas no preexisten a "sus" acciones, esto es, a las acciones que se corresponden con ellas, sólo puede significar una cosa: "La ideología de la ideología reconoce, pues, a pesar de su distorsión imaginaria, que las 'ideas' de un sujeto humano existen en sus acciones" (Althusser, 1988: 168). La fórmula se repite: del mismo modo que la ideología siempre existe en un aparato, así las ideas (de los sujetos individuales) existen en (sus) acciones. Althusser destierra así, cualquier noción de interioridad, o más bien muestra que lo interior está ya siempre inscripto en la exterioridad fuera de la cual no puede existir.

Sólo hay exterioridades, no sólo las materialidades de las acciones y los movimientos, sino que también las ideas, las creencias, la conciencia son siempre inmanentes a la irreductible materialidad de los discursos, las acciones, las prácticas, puesto que, siguiendo a Spinoza: "el cuerpo y la mente son una y la misma cosa" (E, II, prop. 21). En consecuencia, si pensamos, lo hacemos con y en nuestros cuerpos; con lo cual no hay lugar para los actos internos que supuestamente suceden dentro de la interioridad y la conciencia.

Entonces bien, la materialidad de la ideología desplegada a través de los IAEI consiste en garantizar que los sujetos cumplan con sus deberes, que se comporten según lo requerido, y que asuman libremente y sin necesidad de violencia represiva aquello que se les prescribe en virtud de su posición en la trama de relaciones sociales en las que están insertos.

El AIE escolar es central para lograr esto. Les inculca a los niños de todas las clases sociales desde el jardín de infantes "habilidades" recubiertas de la ideología

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

dominante. Más adelante, una "gran masa" de niños cae en la producción: son los obreros o los pequeños campesinos. Otra parte continúa la escuela y ocupa puestos de comerciantes, funcionarios, "pequeño- burgueses de todo tipo" (Althusser, 1988: 37); así con otros grupos sociales. La constante, sostiene Althusser, es que "cada grupo está provisto de la ideología que conviene al rol que debe cumplir en la sociedad de clases" (Ibíd: 38). Ningún aparato es para Althusser, tan eficiente para el sistema capitalista como el escolar puesto que además de disponer durante varios años, de la asistencia obligatoria de los individuos; está recubierto por una ideología que representa a la escuela como un medio neutro, desprovisto de ideología.

La ideología en este marco funcionará como una práctica que permite reproducir un tipo específico de prácticas sociales, las requeridas para que el sistema siga reproduciéndose y asegurar la reproducción de la ideología de las clases dominantes. En sintonía con ello, en 1984 en la entrevista con Fernanda Navarro Althusser refuerza la relación orgánica de las prácticas ideológicas y la estructura social:

> Las prácticas sociales y las ideas que los hombres se hacen (de las prácticas) están ligadas estrechamente. Puede decirse que no hay práctica sin ideología, y que cualquier práctica, incluso científica, se realiza a través de una ideología. En todas las prácticas sociales, (ya correspondan al dominio de la producción económica, al de la ciencia, el arte o el derecho, al de la moral o al de la política), los hombres que actúan están sometidos a las ideologías correspondientes, independientemente de su voluntad y lo más a menudo con una total ignorancia del asunto.
> (Althusser, 2005: 26)

Al explorar la forma de ausencia/ presencia que la ideología tiene en articulación con la estructura social para asegurar la reproducción de las relaciones de producción, se manifiesta la transversalidad de la causalidad estructural, inmanente a sus efectos, que no se restringe a PLC, sino que se extiende a otros escritos althusserianos, como en IAEI.

En este sentido, si sostenemos la causalidad inmanente, los efectos de la estructura económica sobre la estructura de la ideología, deben ser pensados simultáneamente, como causas y como efectos, como condiciones mismas de su reproducción. La reproducción entonces, es la condición necesaria para ver a la

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

ideología no sólo como efecto de las estructuras económicas, sino como su condición de posibilidad. De modo que, partiendo de los efectos de la ideología con existencia necesaria, se puede comprender la naturaleza del modo de producción y sus condiciones de reproducción.

Esto le ha costado a Althusser ser criticado de funcionalista –esto es, pensar que la función es lo que define exhaustivamente todo órgano-, y también de pesimista, en cuanto a la posibilidad de invertir la dominación ideológica de la burguesía. Su respuesta sigue una estrategia que apunta a mostrar que, la burguesía francesa solo pudo mantener su dominio después del periodo revolucionario "pagando el precio de una lucha de clases muy larga y muy dura" (Althusser, 2015a: 143). En esta línea, Althusser insiste en la relación orgánica que existe entre su función ideológica de clase, y el aparato de dominación de clase que es el Estado,

> Es como si la clase que se ha apropiado del poder del Estado y se vuelve dominante tuviera necesidad, además de usar los aparatos represores del Estado (el ejército, la policía, los tribunales), que funcionan ante todo ejerciendo violencia física, de usar otro tipo de aparatos, que funcionan ante todo 'mediante la ideología', es decir, mediante la persuasión. No se trata de una fantasía, de un lujo de la clase dominante que querría dominar no solo por la fuerza, sino también por el lujo de un suplemento gratuito: la persuasión, el consenso, el consentimiento.
>
> (Althusser, 2015a: 144)

Asimismo, cabe atender a lo que propio Althusser señala: "la primacía de la lucha de clases es incompatible con todo funcionalismo" (Althusser, 2015b: 257). Montag advierte críticamente que las secciones finales del capítulo 'sobre el Estado' en SLR fueron omitidas casi en su totalidad en IAEI, presentando una posición casi contraria a lo que suele reconocerse como la teoría althusseriana de la ideología. En esas partes Althusser afirma que es la lucha de clases "presente desde el principio" la que es constitutiva de los aparatos mismos, los que emergerían como respuesta a movimientos ya existentes de resistencia a la reproducción de las relaciones de producción. Así: "la lucha de clases, en consiguiente, deforma a los aparatos, no solamente inhibiendo su

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

funcionamiento sino causándoles la producción de efectos contradictorios" (Montag, 2014: 66).

De acuerdo con la tesis original de SLR, los aparatos tienen un doble funcionamiento además de tendencia a producir conflicto en lugar de orden: "desestabilizar en términos globales en lugar de promover estabilidad de las relaciones de clase, se encuentra notablemente ausente del ensayo IAEI (con la excepción del post scriptum donde la primacía de la lucha de clases aparece como una reflexión posterior)" (Ídem). Recordemos que en el PS de 1970 Althusser introduce la *lucha de clases* como elemento que posibilita distinguir entre "ideología en general" e "ideologías concretas".

Nos sigue quedando en pie una cuestión: si la ideología puede tener existencia material es porque implica prácticas concretas de los individuos. Pero ¿de dónde proviene la capacidad de la ideología (dominante) de cohesionar[29] a los individuos con sus prácticas?

Para Althusser, esta realización de prácticas por el efecto de la ideología es posible por el mecanismo de la *interpelación* ideológica que la ideología lleva a cabo constituyendo a los individuos en sujetos y ligándolos, por este mismo hecho mediante *identificaciones* con sus prácticas. Puesto que, "no hay práctica sino por y bajo una ideología; no hay ideología sino por el sujeto y para los sujetos" la realización de prácticas por el efecto de la ideología es posible por el mecanismo de la *interpelación* ideológica puesto que "la ideología interpela a los individuos y los constituye en sujetos" (tesis III).

Los agentes de reproducción de la ideología (dominante) son los sujetos que ella misma constituye mediante *identificaciones* con sus prácticas. Los agentes de reproducción de la ideología (dominante) son los sujetos que ella misma constituye mediante el mecanismo de la *interpelación ideológica,* la tesis central de IAEI.

De acuerdo con la operación de la interpelación ideológica "solo existe ideología para los sujetos concretos y esto es posible por el funcionamiento de la categoría de sujeto". Con lo cual se pone de manifiesto, el carácter fundamental que tiene la

[29] Acordamos con Aguilar Rivero cuando señala que la cohesión no sólo es universal sino también regional: no sólo cohesiona a todas las clases sociales, sino también a la misma clase dominante: la liga a sus prácticas y a sus discursos en forma tal que la dominación la ejerce con el pleno convencimiento de que hay correspondencia entre su discurso y la realidad social. Lo que puede ser comparado con el análisis de Gramsci, para quien la ideología funciona como cemento social, que unifica en una sola concepción del mundo a diferentes clases y grupos subalternos, pero siempre en función de una línea política de masas. (Fernández Liria, 2015).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

categoría de 'sujeto'[30] para el funcionamiento de la 'ideología', caracterizada por su lógica de desconocimiento, las evidencias naturalizadas y la negación de que se está "fuera de la ideología", cuando en realidad, ésta es pura exterioridad. En palabras de Althusser:

> Tanto para ustedes como para mí, la categoría de sujeto es una "evidencia" primera: está claro que ustedes y yo somos sujetos (libres, morales, etc.). Como todas las evidencias, incluso aquellas por las cuales una palabra "designa una cosa" o "posee una significación" (incluyendo por lo tanto las evidencias de la transparencia del lenguaje) esta "evidencia" de que ustedes y yo somos sujetos- y el que esto no constituya un problema- es un efecto ideológico, el efecto ideológico elemental.
>
> 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!
>
> (Althusser, 1988: 53)

Frente a la evidencia de que somos inmediatamente sujetos, respondemos mediante el *reconocimiento ideológico*, la operación ideológica de reacción a esta evidencia.

> Sugerimos entonces que 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´.
>
> (Althusser, 1988: 55)

La interpelación ideológica se dirige al individuo- quien al reconocer que es

[30] Acuerdo en este sentido con Gabriela Mainini, para quien: "Sin que esto implique afirmar la existencia de una "teoría del sujeto" en Althusser, es importante destacar que la categoría de sujeto –formulada en varios pasajes como un adversario teórico– comanda la teoría althusseriana de la ideología" (2015: 6).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

precisamente a él que se dirige el llamado, se convierte en ese mismo acto, en 'sujeto' (sujeto interpelado). La reacción a esta evidencia de que el llamado se dirige a nosotros (sujetos) es la función de reconocimiento ideológico. Nos reconocemos en la interpelación ideológica porque se presenta como evidente que es a nosotros a quienes se dirige.

Cabe señalar aquí, respecto a la genealogía de la palabra *interpelación* aquello en lo que repara Montag (2014) de que el verbo "interpelar" (*interpeller*) es usualmente entendido por los lectores angloparlantes sobre la base de la traducción de Ben Brewster que "no logra captar el énfasis que Althusser coloca sobre uno de los aspectos que el término elegido asume en el idioma francés moderno; una acepción particularmente habitual en el periodo inmediatamente posterior a la revuelta de mayo de 1968"[31]. De acuerdo con este sentido,

> *Interpelar* alude a la acción policial de detener a un individuo (*as it is said in English*, *They stop or detain an individual*); esta acción implica más que un simple llamado o convocatoria al individuo, toma en cambio la forma de un mandato que es, podemos decir, un acto de habla necesariamente arraigado no solo en un contexto legal específico sino en una relación de fuerzas desigual, para proveer la prueba de identidad ya- asignada por el proceso mismo de la interpelación.[32]
>
> (Montag, 2014: 63-64)

Es este énfasis el que motoriza el primer planteo que Althusser realiza de la *interpelación ideológica*, y que se inscribe en las *Tres notas sobre la teoría de los*

[31] Recordemos que el mayo francés destituiría la posibilidad de una transformación "En Francia, en mayo de 1968, la cosas se aclararon brutalmente. Mientras la lucha de clases exploraba de manera declarada sobre la escena universitaria, el estatus de lo Teórico fue puesto en cuestión: no por el consabido palabrerío sobre la praxis y lo concreto, sino por la realidad de una revuelta ideológica de masas. Ningún discurso 'marxista' pudo ya sostenerse apelando a la afirmación de su propio rigor" (Ranciére, 1970: 321).

[32] Lo más llamativo, según Montag, es que ningún comentarista inglés se detuvo a explorar los usos de "interpelar" antes de reintroducirlo en el lenguaje a partir de la traducción del texto althusseriano: "El verbo "interpelar" actualmente considerado obsoleto en el *Oxford English Dictionary*, fue utilizado hasta fines del siglo XVI para significar la acción de "interrumpir a alguien que se encuentra hablando", y en un sentido más amplio, interrumpir un proceso o una acción. Este sentido, ahora poco familiar del término interpelar fue no obstante derivado directamente del latín, del verbo *interpello*, que también significa interrumpir o perturbar a alguien que interrumpe" (Ídem).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

discursos 4 años antes de IAEI. Allí "es la Prefectura de Policía la que proporciona a los individuos a los que los policías interpelan los documentos de identidad que los susodichos policías piden exigen) que se exhiban" (Althusser, 1996c: 83- nota 21).

La interpelación es para Althusser una *figura* que permite pensar los efectos de subjetivación y de sujeción. En los términos de Judith Butler (1997) la interpelación es una escena, una alegoría, una forma que es rellenada con la disposición a responder. Esa figura "asociada tanto a la religión como a la policía ("por ti yo he derramado esa gota de mi sangre" / "Eh Usted!"), tiene la ventaja, primero que nada, de que, a través de este doble significado de la palabra interpelación (en latín y en francés, dentro del lenguaje legal y político interpelar denota el acto por el cual la persona interpelada es separada de un grupo y llevada a responder por ella misma y sus acciones) alude a la evidencia de ser llamado:

> Como todas las evidencias, incluso aquellas por las cuales una palabra "designa una cosa" o "posee una significación" (incluyendo, por lo tanto, las evidencias de la transparencia del lenguaje) esta evidencia de que ustedes y yo somos sujetos – y de que esto no constituye un problema -es un efecto, el efecto ideológico elemental.
>
> (Althusser, 1988: 48)

La potencialidad de la cita anterior radica en poner de manifiesto que la *interpelación ideológica* es una ilusión con efectos retroactivos donde el 'sujeto' se autopercibe como tal una vez efectuada la interpelación, que al dirigirse al individuo-sujeto lo constituye en ese mismo acto, en 'sujeto'.

Entonces bien, la constitución del individuo en sujeto, no acontece bajo ninguna lógica temporal, puesto que la secuencia temporal del mecanismo de la interpelación opera como provisional explicativo que se suprime para el momento del reconocimiento. El reconocimiento y la constitución del sujeto suceden sin ninguna sucesión temporal puesto que "la existencia de la ideología y la interpelación de los individuos como sujetos son una sola y misma cosa" (Althusser, 1988: 56). Lo que demuestra que la ideología y el sujeto ideológico no existen separadamente, sino que son categorías que se involucran *necesariamente*: "sólo existe ideología para los sujetos concretos y esto es posible por el funcionamiento de la categoría de sujeto" (es decir, la

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

constitución de los individuos concretos en sujetos).

Es a través del ejemplo de la ideología cristiana[33] que Althusser ilustra cómo los 'actores' de la puesta en escena de la interpelación y sus roles específicos son reflejados en la estructura misma de toda ideología. Esta procede más o menos de esta manera: "Yo me dirijo a ti, individuo humano llamado Pedro, para decirte que Dios existe, y que tú le debes rendir cuentas. Agrega: es Dios quien se dirige a ti por medio de mi voz (…) Dice: he aquí quien eres tú: ¡Tú eres Pedro! (…)" (Ibíd.: 58-59).

La ideología religiosa -pero también es aplicable a la ideología jurídica, política, moral, estética, etc. ya que la estructura de la ideología es siempre la misma: se dirige precisamente a los individuos para "transformarlos en sujetos", interpelando al individuo Pedro, para hacer de él un sujeto, libre de "obedecer o desobedecer" al llamado, es decir, a las órdenes de Dios: "si los llama por su nombre, reconociendo que ellos son siempre ya interpelados como sujetos dotados de una identidad personal" (Ibíd.: 59).

Aludiendo al Cristo de Pascal, Althusser señala que la interpelación ocurre de tal modo que cuando éste dice: "por ti he derramado cada gota de sangre", a lo que el interpelado responde: "si soy yo" (Ídem). La interpelación a los individuos supone la existencia de Otro sujeto, Único y Central en nombre del cual la ideología religiosa interpela a los individuos como sujetos: "Dios se definió a sí mismo como el Sujeto, aquel que es *por sí* y *para sí* (¨Yo soy Aquel que soy¨) y Aquel que interpela a su sujeto, el individuo que le está sometido por su interpelación misma, a saber, el individuo denominado Moisés. Moisés interpelado, reconoce que era precisamente él quien era llamado por Dios. Reconoce que es sujeto, sujeto de Dios, sujeto sometido a Dios, sujeto por el Sujeto y sometido al Sujeto.

Siguiendo por esta vía. Dios se desdobla y envía a su Hijo a la tierra, ya que necesita convertirse en sujeto, "como para demostrar empíricamente" a los otros sujetos que, "si son sujetos sometidos al Sujeto, es únicamente para regresar al Sujeto" (Ibíd.:

[33] Montag compara SLR y IAEI y señala que "Althusser introdujo además cambios y adiciones. De ellos, ninguno parece tan importante o decisivo como aquellos realizados a la sección descripta como "un ejemplo" de la "tesis central" según la cual la ideología interpela a los individuos como sujetos, es decir, la sección titulada "Un ejemplo: la ideología religiosa cristiana" (Althusser, 1988: 177-183). En ambas versiones del texto, Althusser comienza con una justificación de la propia noción de "ejemplo" que, como ilustración de una generalidad, podría parecer que introduce una lógica emanativa que contradice su constante insistencia en la inmanencia y la singularidad. Se limita a "analizar a un solo ejemplo, accesible a todos," porque "la estructura formal de toda ideología es siempre la misma" (Ibíd.: 177).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

61). Se manifiesta así, implacablemente, la necesidad del desdoblamiento del Sujeto en sujetos, y del Sujeto mismo en sujeto- Sujeto.

El esquema entonces, sería el siguiente:

1) la interpelación de los individuos en tanto que sujetos;

2) el sometimiento (sujeción) del sujeto;

3) el mutuo reconocimiento entre sujetos y el Sujeto, y entre los sujetos entre sí;

4) y la garantía absoluta de que todo está bien como está y de que a condición de que los sujetos reconozcan lo que son y actúen en consecuencia todo irá bien. De manera que, la ideología y el sujeto ideológico no existen separadamente, sino que son categorías que se involucran *necesariamente*: "sólo existe ideología para los sujetos concretos y esto es posible por el funcionamiento de la categoría de sujeto" (es decir, la constitución de los individuos concretos en sujetos).

Efectivamente, al volverse sobre la interpelación, y reconocer que este llamado se dirige a él, el interpelado se convierte en sujeto. Este reconocimiento y la conversión del sujeto mediante la interpelación suceden sin ninguna sucesión temporal, ya que la secuencia temporal del mecanismo de la interpelación opera como un provisional explicativo.

Puesto que, la ideología *siempre ya ha interpelado a los individuos como sujetos* (momento de la interpelación), y los individuos son siempre ya interpelados por la ideología como sujetos (momento del reconocimiento); por tanto, *los individuos son siempre ya sujetos*. Se trata de individuos abstractos respecto de los sujetos que son *siempre ya*, incluso antes de nacer.

De allí el aspecto imaginario de la autonomía y libertad del sujeto para escoger sus proyectos, las acciones para llevar a cabo estos proyectos, y sus deseos. Ya que éstos ya se prescriben con anterioridad. Que tengamos asignado previamente el lugar que debemos ocupar en la estructura social, refuerza la tesis materialista althusseriana que rechaza la idea de Sujeto como origen y fundamento.

Pero, el rechazo althusseriano al sujeto de la conciencia lo llevaría a postular un sujeto "sujetado" a una multiplicidad de determinaciones, ya que una vez hecho evidente el mecanismo ideológico material que constituye un individuo como sujeto no puede darse ninguna desarticulación, ni existe la posibilidad de un retorno a un estado inicial porque *siempre ya somos sujetos*.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

En este sentido, la condición de *sujetos sujetados*[34] parecería ser la única forma de ser incluido en la sociedad. Por ello es que la interpelación exige y ordena a los individuos que se comporten como sujetos para ser incluidos entre los sujetos, y que éstos se relacionan imaginariamente con su posición de sujeto, que se les presenta como autónomamente construida; cuando en realidad, como hemos visto, se encuentra pre-establecida al margen de la voluntad del sujeto que se supone libre.

Lo que implica a su vez, que la necesariedad del mecanismo de la interpelación es un aspecto que queda oculto, lo que configura un momento de desconocimiento dentro del reconocimiento. Desconocimiento de que la ideología necesita de este reconocimiento. y de que este reconocimiento implica un sujetamiento (*assujetissement*), puesto que,

> … la estructura de toda ideología, al interpelar a los individuos como sujetos en nombre de un Sujeto Único y Absoluto es especular. Es decir, en forma de espejo, y doblemente especular (…). Lo cual significa que toda ideología está centrada, que el Sujeto Absoluto ocupa el lugar único del Centro e interpela a su alrededor a la infinidad de los individuos como sujetos en una doble relación especular tal que somete a los sujetos al Sujeto, al mismo tiempo que les da en el Sujeto en que todo sujeto puede contemplar su propia imagen (presente y futura), la garantía de que se trata precisamente de ellos y de Él y de que, al quedar todo en Familia, "Dios reconocerá en ella a los suyos", es decir que aquellos que hayan reconocido a Dios y se hayan reconocido en El serán salvados.
>
> (Althusser, 1988: 61)

El individuo- sujeto[35] constituido por esta ilusión adquiere una aparente unidad

[34] Pedro Karczmarczyk afirma que "las tesis del sujeto-sujetado no implica la eliminación de la agencia, sino sólo de aquella agencia que se entiende por referencia a un sujeto pensado como centro" (2014: 28). Sin embargo, esto "choca" con la tesis de Mainini (2015) cuando advierte críticamente que el esquema de Althusser impide reconocer que no toda ideología sujeta al individuo al Estado. No hay, desde su perspectiva, un sometimiento totalitario que lleva a una servidumbre voluntaria y libre de los individuos en la reproducción de las relaciones de producción. La sujeción sobre los individuos actúa en el plano de su reconocimiento a una determinada ideología y por esta razón puede ser la contrapartida de iniciativas emancipadoras, ya que las relaciones ideológicas a las que se sujetan los individuos no siempre coincidirán con las de la clase dominante.

[35] Althusser no desarrolla ni explica el estatuto teórico de esta categoría de i*ndividuo*, que aparece en IAEI como en *Sobre el Joven Marx*. Para De Ipola, Althusser intenta reponer este silencio -en una entrevista que le realiza Fernanda Navarro- recurriendo a Wittgenstein "el mundo es todo lo que es el

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

de su ser que le permite actuar como sujeto (libre). Para que la sujeción a los ámbitos que requiere el sistema acontezca según lo previsto es necesario que los sujetos se reconozcan en los rituales del reconocimiento ideológico que garantizan que somos sujetos irremplazables ("…se los llama por su nombre, reconociendo que ellos son siempre ya interpelados como sujetos dotados de una identidad personal").

Esta apariencia de unidad se asemeja mucho a "la ilusión de la perfección" que, de acuerdo a la lectura filosófica de Spinoza opera en las tradiciones interpretativas cuando afirman que el desorden y el conflicto interno, es meramente aparente de la Escritura, ya que ésta tendría una unidad sin fisuras, además de coherencia interna y doctrinal. Pero Spinoza, hace una defensa contra cualquier reconocimiento del texto tal como es: desordenado, incompleto y defectuoso" (Montag, 2005: 36).

Tanto en la ilusión de perfección que recusa Spinoza, como en la ilusión de libertad que conlleva a una apariencia de unidad que reconoce Althusser, encontramos una matriz común: una lógica de reconocimiento/ desconocimiento que Lacan ha analizado en su famoso "Estadio del espejo" para abordar la fantasía de la plenitud.

caso". Esta tesis fundamental del nominalismo, lo sería también para el materialismo (Althusser, 1994: 46. Citado por De Ipola, 2007: 152).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

III. i. La fantasía imaginaria en EE y "sujetos" fisurados

…el vacío es el único modo de atrapar algo con el lenguaje…
(Lacan, *Seminario XIX*)

"El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica" (de ahora en más: EE) es la conferencia que Lacan pronuncia en 1949 en el Congreso Internacional de Psicoanálisis de Zúrich. Allí, Lacan intenta analizar la función del yo" en la experiencia que de él nos da el psicoanálisis" (2012: 99).

El reconocimiento del sujeto en la imagen especular (una imagen de unidad) es en realidad, un desconocimiento del verdadero yo: un "yo escindido", "fragmentado". Lo que desconoce fundamentalmente el sujeto son los determinantes simbólicos de su subjetividad, la determinación simbólica de su ser. Pues "confrontado con su imagen en el espejo, el niño se encuentra frente a un problema de conocimiento y de reconocimiento de la realidad" (Ogilvie: 2010: 97).

Lo que ocurre al niño (entre los 6 y 18 meses) es que encuentra en el espejo, la manera de identificarse con la imagen del semejante, "en una identificación emancipadora y enajenante que incluye la presencia de lo simbólico, puesto que la operación no se sella más que por la presencia de un adulto (la madre, por ejemplo) cuya palabra confirma el efecto de captación subjetiva" (Conté, 1997: 100). Para Oscar Masotta (2015) "sólo el niño humano puede acceder a la imagen en tanto tal, lo que quiere decir que es capaz de desdoblar el espacio en imaginario y en real (…) a lo que saluda el niño es a su imagen especular" (p. 62).

Sin embargo, a esta edad, el niño se encuentra en un periodo de adelanto mental/ inmadurez biológica. Lo que hay dentro del espejo, en verdad, aquello a lo que el niño accede es una oposición entre la unidad gestáltica de la totalidad de su propio cuerpo, en la imagen; y los datos propioceptivos que provienen de "sus vísceras, sus articulaciones, etc." (Ídem). Su representación sería la coexistencia de la unidad de la imagen con la atomización a nivel propioceptivo.

Entonces, del lado de la imagen hay una unidad, su figura como una totalidad aprehensible ("estoy unificado"), mientras que, a su interior, está destrozado, fisurado.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Sin embargo, el movimiento que realiza el sujeto es el de resistir a esa atomización, "reprimiendo los datos propioceptivos para alienarse en su unidad imaginaria" (Ídem). Se identifica así, a la unidad imaginaria gestáltica especular.

Una de las manifestaciones de este estadio es que el niño da grandes sacudidas de cabeza como para capturar la unidad de su propia imagen en el espejo "al niño se le ilumina la cara, sonríe con alegría ante la aparición de esa imagen suya especular" (Ibíd.: 58). Según Lacan- en la lectura de Masotta- aquí aparecen dos vectores fundamentales: por un lado, la capacidad de desdoblar el campo en real e imaginario o, lo que es lo mismo, la capacidad de otorgar al espacio imaginario estatuto de tal; por otro lado, la inmaduración biológica en ese momento del desarrollo.

De esta manera, se constituye una matriz donde coexisten la anticipación mental (porque es capaz de esa gran escisión) y la premaduración biológica. Mientras en el nivel imaginario del espejo me percibo como unificado, en el nivel propioceptivo de mi propio cuerpo me percibo como atomizado. Y, "ante este cuerpo autoperceptivo atomizado, lo reprimo para alienarme completamente en la unidad de la imagen gestáltica especular" (Ibíd.: 59).

De acuerdo con esta lectura, como efecto de esta atomización aparece la oposición entre la unidad constitutiva narcisista de la imagen omnipotente y la verdad de esta imagen, que es el cuerpo despedazado. Tal desdoblamiento del espacio en imaginario y real, para Lacan, está en la base de toda cultura. "Del mismo modo que no hay sociedad humana sin lenguaje: no puede haber sociedad humana alguna sin imágenes. La imagen está en la base del lenguaje" (ibíd.: 63). De allí que Lacan llame a esto la matriz formadora del yo.

Ya que por medio de esta capacidad del niño de distinguir fuera de él una forma gestáltica, que es la suya, se constituye la matriz de un yo que desde entonces va a ser la alienación del sujeto en esa imagen especular y "la represión de los datos del desmembramiento corporal" (Ibíd.: 64). Esto constituye la prueba en cuyo transcurso se descubre que por otra parte sea llevado a cabo un desarrollo cognitivo cuya finalidad es la toma de conciencia de la realidad tal como es. El hecho de que el niño no acceda inmediatamente al modo de conocimiento adulto es juzgado como un defecto atribuido a una disfunción y destinado a su superación.

En el caso del espejo, para el niño se trata de "conseguir unificar su yo en el espacio" (Ídem). Tal como afirma Lacan: "el hecho de que su imagen especular sea

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

asumida jubilosamente (…) manifiesta, en una situación ejemplar, la matriz simbólica en la que el yo (*je*) se precipita en una forma primordial, antes de objetivarse en la dialéctica de la identificación con el otro, y antes de que el lenguaje le restituya en lo universal, su función de sujeto" (Lacan, 2012: 100).

En suma, el EE explora los efectos formativos y materiales de la imagen especular en el sujeto que, al identificarse con dicha imagen, se conecta con su realidad. Opera aquí una fórmula de reconocimiento/ desconocimiento: el reconocimiento en la imagen especular por parte del niño tiene como reverso el desconocimiento de una imagen exterior y aun inexistente: los determinantes simbólicos de la subjetividad. Como consecuencia de este desconocimiento es posible el reconocimiento del sujeto en la imagen especular, que lo constituye en un "yo fragmentado". Por tanto, el desconocimiento del sujeto es un no-reconocimiento imaginario de un saber simbólico que tiene en alguna parte.

Se puede ver así, que el reconocimiento está íntimamente ligado a la noción de identidad ya que el sujeto se reconoce como "un yo" y vive en la creencia de que él es la fuente de sí mismo, de sus representaciones, y esto se le presenta como evidente. Sin embargo, se trata de una relación circular puesto que este reconocimiento implica inevitablemente el desconocimiento que asegura la sujeción. Cabe señalar aquí que, Lacan pone en el centro de la conformación de la identidad, a la *otredad*, así tanto lo simbólico (ideal del yo, la introyección) como lo imaginario (yo ideal, la proyección) van a estar actuados para la mirada del Otro y de los otros.

Vemos al Otro en nosotros y nos constituimos a partir del Otro, estructuramos nuestro yo especularmente y por ello, nos alienamos al gran Otro, a ese entramado social que introyectamos desde que nacemos y que está soportado principalmente por el lenguaje. Para Lacan entonces el sujeto es siempre ya un sujeto escindido en el que coexisten "visiones del mundo, proyectos, fantasmas, ideales perfectamente incompatibles entre ellos- con lo que todos se las arreglan perfectamente bien, hasta que llegue el momento en que un síntoma indique que hay algo que no funciona" (Conté, 1997: 99). Esta conceptualización de Lacan del imaginario es central para abordar la identificación con el Otro. ¿Pero existe posibilidad de desidentificarse? ¿O de no identificarse nunca con el discurso del Amo? Estas son algunas de las indagaciones que exploraremos a continuación.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

III. ii. Interpelación, reconocimiento y "malos sujetos"

> …es un sujeto de imputación, que debe reconocer órdenes y que debe rendir cuenta de su obediencia y de sus actos, ya se trate de órdenes morales, de órdenes políticas, de órdenes religiosas, etc…
>
> (Althusser, *Psicoanálisis y Ciencias Humanas*)

De acuerdo con lo explorado en torno al llamado de interpelación ideológica en IAEI, esta tiene como efecto concreto la constitución del sujeto, no hay subjetividad al margen de lo social. El sujeto deviene en tal precisamente por la interpelación ideológica que al tiempo que lo sujeta, lo constituyen en "buen sujeto" capaz de "marchar solo", bajo una lógica de reconocimiento/ desconocimiento que garantiza el funcionamiento del mecanismo.

Considero que Althusser acierta al plantear que, si el carácter imaginario es parte constitutiva de toda ideología, ésta deja de ser pensada como conciencia falsa que oculta las relaciones sociales de explotación. Sino que ahora es una ilusión imaginaria con una estructura doblemente especular que ordena la existencia social de los sujetos. Este ordenamiento a su vez, no es arbitrario, sino que "cada clase se reconoce, en efecto, en una ideología particular, la que es capaz de unificarla y de orientar su lucha de clases" (Althusser, 2015a: 156). Así como la clase feudal se reconoce en la ideología religiosa, la burguesía en la ideología jurídica, y la clase obrera en la ideología proletaria (lo que demuestra que la ideología puede ser ideológica en su forma, pero científica en cuanto a su contenido).

De este modo, Althusser refuerza su tesis materialista que rechaza la caracterización de la ideología como mera ilusión, simple error; ya que "ninguna ideología en el mundo, ni siquiera si se trata de la religión, es puramente arbitraria. Siempre es indicadora de cuestiones o problemas reales, aunque estos aparezcan revestidos de una forma de desconocimiento, y por eso, necesariamente ilusoria" (Ibíd.: 157). La ideología es en este marco, un mecanismo doble de reconocimiento/desconocimiento; y de alusión/ilusión. Un sistema que no es más que un afuera, englobando todo lo que existe, y enunciando la verdad sobre la cosa. En ese sentido, también Althusser refuerza el rechazo a las filosofías idealistas que, aunque reconocen la existencia del mundo exterior, lo absorben y predeterminan su verdad.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Ahora bien, en el marco de la propuesta de Althusser, la interpelación ideológica y la sujeción tienen como resultado, la integración a un juego social y la reproducción de una formación social específica. En la dimensión del reconocimiento y en la respuesta a la interpelación se logra el efecto de subjetividad, de modo que aquellos que no reconozcan ese llamado (que supone la consistencia imaginaria de evidencia y necesidad) quedarían por fuera del juego social. De allí la necesariedad del mecanismo para asegurar la reproducción de la ideología de las clases dominantes.

Sin embargo, Althusser enuncia la posibilidad de desobediencia al mandato de la interpelación, una cuestión problemática que no desarrolla: la de los "malos sujetos". En este sentido cabe preguntarse: ¿qué ocurre cuando ciertas "identidades" obstaculizan esa sedimentación ideológica?; ¿qué imaginario se encuentra en la base de los 'malos sujetos'?, ¿a qué llamado simbólico atienden?

De acuerdo con lo que Althusser sugiere (pero no "dice explícitamente"), los "malos sujetos" son aquellos en los que las prácticas ideológicas no han sido efectivas, y por tanto no han sido identificados con la ideología dominante. No marchan solos. Son los que se identifican con ideas, valores y normas contrahegemónicos, disidentes y subalternos de una sociedad.

Althusser exhibe en esta dirección, el estatuto de los maestros que "en condiciones espantosas intentan volver contra la ideología, contra el sistema, y contra las prácticas de que son prisioneros, las pocas armas que pueden hallar en la historia, y el saber que ellos 'enseñan'. Son una especie de héroes, pero no abundan" (Althusser, 1988: 38). Sin embargo, insiste Althusser, que aún con intenciones disruptivas, estos maestros "contribuyen a mantener y alimentar esta representación ideológica de la escuela, que la hace tan ´natural´ e indispensable" (Ídem).

Efectivamente, los "malos sujetos", serían aquellos que no obedecen al llamado de la interpelación ideológica, o que lo problematizan, provocando la intervención de los AR. Mientras que los buenos sujetos, "marchan solos". Lo cual habilita un espacio para pensar en subjetividades agentes, críticas, problemáticas, con potencialidad de no responder al llamado de la interpelación ideológica, o de aceptar las interpelaciones con ciertas resistencias, cuestionamientos y subversiones.

En este sentido, resulta fructífero recurrir a una concepción del sujeto como *agente* además de como *sujetado*- utilizando la doble acepción del término en francés y en español, refiriendo así al *subjectum* /*subjectus* (Balibar, 2005; Aguilar Rivero, 2008).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Podemos pensar, que, quizás rectificando esta posición, es que en *Maquiavelo y Nosotros* (1972- 1986) Althusser realiza una aproximación de la práctica política como práctica ideológica o como 'práctica política de la ideología', y propone sustituir el término sujeto por el de *agente*. La existencia y constitución de "malos sujetos" se relaciona con otra cuestión que precisa ser moderada o aclarada en relación con los AIE. Si bien los IAEI reproducen la ideología dominante, no son ni monolíticos ni unívocos, sino que pueden direccionar diversos signos, y provocar efectos inesperados.

La cuestión de cómo la interpelación es un llamado que no implica una respuesta automática por parte del sujeto nos conduce nuevamente a la teoría de Lacan y su registro de lo simbólico, donde la identificación nunca es plena[36]. Se trata entonces de otro tipo de interpelación, abierta e inconclusa, que omite Althusser en el abordaje que realiza en IAEI -puesto que con la mención de los "malos sujetos" no alcanza. En esta dirección, Slavoj Zizek (2009) propone un esquema de interpelación fallida como alternativo al esquema de la interpelación althusseriana, a la que critica tras advertir la anterioridad que supone la categoría de "individuo" respecto a la categoría de "sujeto" -dado que los individuos *son siempre ya* interpelados por la ideología (reconocimiento). De este modo, para Zizek, el sujeto se constituye por medio de un reconocimiento falso; dado que el proceso de interpelación ideológica por medio del cual el sujeto se "reconoce" como el destinatario del llamamiento de la causa ideológica, está predeterminado y es inevitable.

Efectivamente, el problema de la interpelación althusseriana para Zizek consiste en la anterioridad que supone el proceso en la que el sujeto deviene "lo que ya era siempre: un efecto retroactivo que se vive como algo que ya estaba desde el comienzo" (Zizek, 2008: 146). Así, el proceso de la interpelación ideológica implicaría un cortocircuito, "una ilusión del tipo 'Yo ya estaba allí'" (Zizek, 2009: 25). Para Zizek,

[36] Para Ernesto Laclau (2002) en gran disonancia con el planteo althusseriano al atender al registro de lo real, la llamada *falta del sujeto*, en tanto incapacidad constitutiva de instaurarnos como sujetos plenos -ya que la falta reemerge constantemente impidiendo la consolidación de la identidad- significa que las pretensiones de cubrir esta carencia mediante la identificación que intenta dotarnos de una identidad estable fracasan, esta falla resalta el carácter irreductible de la falta, la cual a su vez sostiene nuestro deseo incesante por llenarla. Por ello, para Laclau toda identidad política está internamente dividida, requiere afirmarse a partir de aquello que le falta. Como da cuenta Echeverría Canto (2017) al reponer una crítica de Aguilar Rivero con Laclau, los "malos sujetos entonces" en el marco de la interpretación de Laclau, "se constituyen a partir de la irrupción de lo real, en tanto destrucción traumática de su realidad, como aquello que irrumpe y disloca lo simbólico y lo imaginario, dando lugar a la construcción de nuevas identidades" (Ibíd.: 47- 48).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

este cortocircuito, no deja de "tener efectos cómicos: "no es raro que te interpelaran como proletario cuando lo que eres es un proletario" (Ídem).

En ese sentido, para el filósofo esloveno "la versión más elaborada de la teoría de la interpelación" es la que nos da Michel Pêcheux" (Ídem), quien evocando un chiste da cuenta del carácter ilusorio del proceso de interpelación/reconocimiento:

- "Me recuerdas a Emanuel Ravelli:

-pero es que yo soy Emanuel Ravelli

- Entonces es raro que te parezcas a él" (ídem).

Zizek detecta que Althusser no explicaría el vínculo entre los aparatos ideológicos del Estado y la interpelación y se pregunta: ¿cómo el sujeto internaliza las prácticas que prescriben los AIE? ¿Por qué la interpelación ideológica da por hecho, o implica de antemano que el individuo responda al llamado? De acuerdo con la crítica de Zizek, Althusser en su abordaje de la interpelación ideológica como mecanismo de subjetivación/ sujeción no puede dar cuenta del vínculo que une al 'sujeto' subjetivado con la ideología, por tanto, no logra dar cuenta del proceso de identificación/internalización del mandato ideológico (AIE) por parte del 'sujeto'.

Atendiendo centralmente a la tesis de IAEI -en la que Althusser propone que la ideología tiene una existencia material recurriendo a Pascal: "Arrodíllense, muevan los labios en oración, y creerán" para mostrar que las creencias de un individuo son materiales en tanto que tienen como correlato la realización de actos materiales insertos en prácticas concretas, reguladas por rituales materiales que se definen en los AIE materiales, por el cual circulan las ideas del 'sujeto'- Zizek afirma que en IAEI, se deja a un lado la pregunta acerca de cómo se internaliza el AIE (la máquina pascalina) y cómo se produce el efecto de creencia ideológica y el efecto de subjetivación, de reconocimiento.

Para Zizek el carácter externo de la máquina simbólica pascalina no es simplemente externa, sino que representa y decide de antemano nuestras creencias internas más íntimas. "La creencia es un asunto de obediencia a la letra muerta e incomprendida. Este cortocircuito entre la creencia íntima y la 'maquina' externa es el meollo más subversivo de la teología pascalina" (Ibíd.: 73). En este marco, los aparatos de estado son una máquina externa que ejerce su fuerza sólo en la medida en que es experimentada por el inconsciente del sujeto como un "mandato traumático, sin sentido" (Ídem.); pero Althusser hablaría únicamente del proceso de interpelación ideológica a

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

través de la máquina simbólica de la ideología que internaliza,

> … sabemos por Pascal que esta 'internalización' por necesidad estructural, nunca se logra plenamente, que siempre hay un residuo, un resto, una mancha de irracionalidad traumática y sin sentido adherida a ella; y que *este resto, lejos de obstaculizar la plena sumisión del sujeto al mandato ideológico, es la condición misma de ello*…
> (Zizek, 2009: 74)

De acuerdo con esta lectura crítica, Althusser no analiza la internalización del llamado ideológico emitida por el AIE, es decir, que no puede dar cuenta del pasaje entre el "llamado externo" de la interpelación ideológica y la subjetivación/identificación. Por tanto, no habría en el marco althusseriano la posibilidad de pensar en otros tipos de interpelaciones en las que no exista una identificación con el discurso del Otro. Como ocurre con el sujeto de *El Proceso* de Kafka, en la que el sujeto "no entiende el significado de la llamada del Otro" (Ibíd.: 74), el llamado de los AIE y no se identifica con los aparatos judiciales del aparato burocrático que lo interpelan, por tanto, no se identifica con la ideología dominante.

En este sentido, el sujeto, que fracasa en su intento de articularse en una representación significante, es precisamente ese fracaso: "el sujeto trata de articularse en una representación significante; la representación fracasa; en vez de una riqueza tenemos una falta; y este vacío abierto por el fracaso es el sujeto del significante" (Ibíd.: 228).

Para Zizek, el sujeto no puede ser representado por un solo significante, sino por varios, o por ninguno, estableciendo relaciones con el mundo no determinadas previamente. Lo cual habilita a pensar en sujetos agentes, que modifican, hacen y deshacen lazos y relaciones sociales. De acuerdo con su crítica entonces: a) no existe en Althusser un tratamiento de la internalización; b) la internalización del discurso del Otro es entendida como algo completo. La asimilación del mandato ideológico en el inconsciente no aparece, según Zizek, desarrollada en el esquema de IAEI.

Pero Zizek no toma en cuenta lo señalado 6 años antes en *Freud y Lacan,* en *Psicoanálisis y Ciencias Humanas*, y en *Las Tres notas sobre la teoría de los discursos-*

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

reunidos en *Escritos sobre Psicoanálisis*, que abordan la articulación entre la ideología y el inconsciente, reponiendo así la falta de indagación por el mecanismo de internalización del significante Amo, y la respuesta a un mandato como una respuesta *inconsciente.*

IV. Relación entre marxismo y psicoanálisis, entre ideología e inconsciente.

i. *Freud y Lacan*

> …Lacan muestra la eficacia del Orden, de la Ley, que acecha desde antes de su nacimiento a toda criatura humana, y se apodera de ella desde su primer grito, para asignarle su lugar y su rol, es decir, su obligado destino…
> (Althusser, *Freud y Lacan*)

El 28 de marzo de 1973 Althusser escribe una carta a Lucien Sève donde señala que "uno de los raros puntos que se le deben (a Lacan) es haber distinguido al psicoanálisis de la psicología, haber mostrado que el psicoanálisis se ocupa de los fantasmas inconscientes y sus efectos" (Ídem) produciendo una importante *ruptura epistemológica*.

En este sentido, aunque Lacan retoma las teorizaciones de Freud, "rompe" con la tradición freudiana institucional, cuando se aproxima a las cuestiones cruciales del campo del psicoanálisis:

> Lacan inventa un concepto que condensa y cristaliza el conjunto de los desplazamientos efectuados hasta entonces, unificándolos en una teoría del sujeto en la que ya no cesará de profundizar. Queda así planteada una problemática a partir de la cual Lacan podrá retomar poco a poco la obra de Freud, desplazándola. El "estadio del espejo" es el punto fijo, el punto de Arquímedes que Lacan necesitaba para introducirse en una senda que consiste en descubrir todo lo que la obra de Freud, sin que él lo sepa, significa. A partir de esto, se torna posible su "relectura", el "retorno a Freud".
> (Ogilvie, 2010: 95)

¿Cómo ocurre el encuentro histórico entre éstas dos grandes tradiciones del siglo XX? ¿En qué condiciones convergen postulados marxistas y psicoanalíticos

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

fundamentales? A propósito de ello se ha señalado que éste encuentro nace como reparo a una falta. En 1964, Jacques Lacan es destituido del rango de didáctico por la Escuela Francesa de Psicoanálisis, y Althusser -que ya había manifestado interés y admiración por la obra de Lacan[37]- le propone dar el seminario sobre el psicoanálisis en la Escuela Normal Superior. A partir de tal propuesta se entablan relaciones dialógicas entre ambos pensadores, pero sólo por unos meses ya que luego Althusser es hospitalizado por una depresión.

Ese mismo año sale a la luz *Freud y Lacan* ([1964] 1996a)) en cuya versión mecanografía desaparece una cita de Spinoza tomado de la primera parte del *Tratado teológico político* "Non lugere, non ridere, neque detestari, sed intelligere" (Cfr. 1996a: 27)[38]. *Freud y Lacan* fue publicada inicialmente en el número 161-162 de *La Nouvelle Critique*[39] -revista oficial de los intelectuales comunistas- para argumentar a favor del carácter científico del psicoanálisis. Tal como se destaca en el Apéndice de febrero de 1969, donde Althusser señala que "Se trataba de un combate, pues el psicoanálisis había sido oficialmente condenado en los años 1950, como ideología reaccionaria" (Ibíd.: 48).

Pero no era la primera vez que Althusser intervenía filosóficamente en el Partido Comunista Francés para debatir acerca de la cientificidad del psicoanálisis. Ya lo había hecho en "Filosofía y Ciencias Humanas" publicada en 1963 y criticada por "haber despachado a Freud en tres líneas"[40]. Allí Althusser se refiere a la soledad teórica de Freud que cuando tuvo que pensar con conceptos rigurosos "tuvo pocos padres en teoría" (Ibíd.: 28) y había tenido que pensar su novedad con conceptos importados de la física energética (en ese entonces dominante), de la economía política y de la biología de su época.

---

[37] Ver carta a Franca del 17 de setiembre de 1966.

[38] Nicolás González Varela (2010) ha realizado un valioso trabajo que presenta la lectura que Marx hace de Spinoza en los *Cuaderno Spinoza* mostrando similitudes entre ellos: ambos han sido desterrados, considerados "malditos" y ambos han realizado aportes fundamentales a la tradición materialista-sepultada durante un largo periodo. Bajo la impresión de Matheron, del *Tractatus theologico- politicus* "nace una obra de Marx escrita con el estilo de Spinoza" (Cfr. Ibíd.: 115).

[39] Para ampliar ver N/T, publicada como apéndice en 1969, redactada en su totalidad por Louis Althusser, incluida en la traducción al inglés de *Freud y Lacan*, publicada por primera vez en 1969 en la *New Left Review*, luego integrada a Lenin y la filosofía. Francois Matheron, 1996a: 24.

[40] En la pp.7 y 11; nota 14 de este texto de 1963, Althusser señala lo siguiente: "Marx basó su teoría sobre el rechazo del mito del homo economicus, Freud basó su teoría sobre el rechazo del mito del homo psicologicus, Lacan vio y comprendió la ruptura liberadora de Freud. La comprendió en el sentido pleno del término, tomándole la palabra de su rigor y obligándola a producir sin tregua, ni concesiones sus propias consecuencias. Puede, como cualquiera, errar en el detalle, en la elección de sus señales filosóficas: le debemos lo esencial" (Althusser, 1996a: 27, nota 2ª).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

A partir de lo cual se repregunta Althusser: "¿no se vio obligado también Marx a pensar su descubrimiento por medio de ciertos conceptos hegelianos?" (Ibíd.: 29)[41]. La respuesta que da es que, si el primero tuvo que montar sólo su negocio, produciendo conceptos domésticos que quedan en principio del lado de *lo ideológico;* a partir de Lacan se inscriben en el terreno científico.

Efectivamente, a partir de la reteorización lacaniana, el psicoanálisis alcanza estatus científico cuyo objeto es la cura analítica, una técnica (método de la cura) que da lugar a una exposición abstracta, de aspecto teórico; y, por último, una teoría que está en relación con la práctica y con la técnica. Por más de que para Freud, "una práctica y una técnica aún fecundas, no podían merecer el nombre de científicas, más que si una teoría les daba- por fundamento riguroso- derecho a ello" (Ibíd.: 31) para Lacan, este último había fundado una ciencia.

Es precisamente sobre este punto sobre el que se basa la propuesta lacaniana de retorno a Freud: volver a éste para buscar, discernir y delimitar en él la teoría de la que procede. Si la ciencia se constituye como tal a partir de su objeto de conocimiento hay que "situar el objeto del psicoanálisis para dar de él una primera definición, con los conceptos que permiten la localización, condición previa e indispensable para la investigación de ese objeto" (Ídem).

Así, el retorno significa retorno a la teoría bien establecida, bien fijada. No se trata, sin embargo, de un retorno a su nacimiento, sino a su madurez. Es justamente contra el reduccionismo de las interpretaciones del análisis sobre las que se pronuncia Lacan para defender, la irreductibilidad de su objeto, según Althusser. De allí que en el apartado II de *Freud y Lacan* se pregunte: "¿Cuál es el objeto del psicoanálisis?"

Para Althusser, el objeto del psicoanálisis es la cuestión previa absoluta, el nacer o no ser, el abismo aleatorio de lo humano mismo en cada retoño del hombre" (Ibíd.: 37). El psicoanálisis operaría así, una ruptura semejante a la que realiza Marx, afirmando que el sujeto humano está descentrado: "constituido por una estructura que no tiene más centro que el desconocimiento imaginario del yo" (Ibíd.: 95). Y decir que

[41] También Balibar (2004d) interesado -no tanto en articular los objetos del psicoanálisis y del materialismo histórico- sino en la posibilidad de descubrir analogías epistemológicas entre ambas, repara en la soledad teórica de Marx y de Freud que deben construir su teoría con los conceptos mismos de estas ideologías "el reino del evolucionismo es tan poderoso en la ciencia de la historia como en la "psicología" (p. 266). Tal es así que Freud utilizaría en sus *Tres ensayos sobre la sexualidad* conceptos que remiten a un evolucionismo psicológico como en el "Prefacio" de la *Contribución a la crítica de la economía política* de Marx tales como "nivel", "grado de desarrollo de las fuerzas productivas" (Ibíd.: 270).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

el desconocimiento imaginario es constitutivo del yo, es como decir que el sujeto no tiene "más centro que las formaciones ideológicas en que se reconoce como tal, y por las cuales deviene en sujeto humano" (ibíd.: 96).

Lo que refuerza rechazo a colocar al sujeto como fundamento, puesto que no está dado previamente, sino que implica un devenir humano, pasaje que se efectúa desde "lo biológico" a "lo cultural" bajo el orden simbólico del lenguaje.

Entonces bien, lo más novedoso de la propuesta de Lacan, ha sido bajo la mirada althusseriana, el haber mostrado la transición de la existencia biológica a la existencia humana bajo el orden de la cultura -cuya estructura formal- comparte con el orden del lenguaje. La primacía del lenguaje se comprueba por el hecho de que "en esta asignación por el lenguaje de la cura, se transparenta la presencia actual, perpetua del eficaz absoluto del orden en la transición misma, de la ley de la Cultura en volverse humano" (Ídem.).

Para Althusser, el ingreso del animal humano al orden de la Cultura ocurre en dos momentos: 1) el de *lo imaginario* en el que él mismo es ese otro (momento preedípico) es el que precede a lo simbólico. Es el momento en el que el pequeño vive una relación inmediata con un ser humano, la madre. Pero éste no la reconoce aún como la relación simbólica que es, es decir, en su forma de un Orden formalmente idéntico al orden del lenguaje[42]; 2) el de *lo edípico* en el que surge una estructura ternaria (padre) sobre el fondo de la estructura dual (madre- hijo) que lo trastoca, introduciendo al pequeño en el Orden Simbólico del lenguaje objetivo, y que lo constituye en niño humano.

Ambos momentos, señala Althusser, están regidos por la Ley de lo Simbólico. Sin embargo, Freud no puede ver esto porque hace una lectura superficial y guiada, viendo únicamente una "infancia feliz y sin leyes", "una especie de estado salvaje escondido únicamente por etapas de aspecto biológico, sujetas a la primacía funcional de tal parte del cuerpo humano, lugares de necesidades vitales" (Ibíd.: 41).

Pero Lacan con una mirada atenta, sostiene Althusser, muestra la eficacia del Orden, de la Ley, "que acecha desde antes de su nacimiento a todo ser humano, y se

[42] En nota al pie, Althusser aclara que la Ley de la Cultura de la que el lenguaje es la forma y el acceso principal "no se agota en el lenguaje, sino que tiene como contenido las estructuras del parentesco reales y las formaciones ideológicas determinadas, en las cuales los personajes inscritos en estas estructuras viven su función" (Ibíd.: 41).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

apodera de él desde su primer grito, para asignarle su lugar y su papel" (Ídem). En esto consiste el acto del padre, en cuanto Ley; y por lo tanto del Orden del significante humano, es decir de la ley de la cultura. Este discurso es condición absoluta de cualquier discurso, se trata del discurso del Otro: el discurso del inconsciente, que es en cada ser humano "el lugar absoluto en el que su discurso singular busca su propio lugar busca, falla y al fallar encuentra" (Ibíd.: 42).

Es por ello por lo que, desde tal perspectiva, la teoría psicoanalítica es capaz de ofrecernos la definición de la esencia formal de su objeto "condición de posibilidad de cualquier aplicación práctica, técnica, sobre sus propios objetos concretos" (Ibíd.: 44). Y así, evitaría también caer en las antinomias idealistas clásicas formuladas, por ejemplo, por Politzer que le ha exigido al psicoanálisis ser una ciencia de lo concreto, y le reprochaba sus abstracciones "que no son más que lo concreto alienado en una psicología abstracta y metafísica" (ídem).

Las abstracciones del psicoanálisis son los únicos conceptos científicos de su objeto, en la medida en que, como conceptos de su objeto, contienen en sí el indicio, la medida y el fundamento de la necesidad de abstracción y la medida de su relación con lo concreto de su aplicación. En este sentido, el psicoanálisis, en su aplicación llamada su práctica (la cura) trabaja sobre los efectos concretos de esas variaciones que están estructuradas por la Ley misma de lo Simbólico. Por lo cual cabe preguntarse: "¿cuáles son las relaciones entre la estructura formal del lenguaje con las estructuras formales del parentesco?".

Para Althusser, Freud sometió cierta imagen tradicional, jurídica, moral y filosófica, es decir, en definitiva, ideológica del hombre, del sujeto humano. Y luego arremete: si desde Copérnico sabemos que la tierra no está en el centro del Universo, desde Marx, sabemos que el hombre no es el centro de la Historia, Freud nos descubre que el sujeto real "no tiene la figura de un ego centrada en el yo, no tiene más centro que en el desconocimiento imaginario del yo, es decir en las formaciones ideológicas en las que se reconoce" (Ibíd.: 47).

En *Freud y Lacan*, entonces, la sujeción del individuo se plantea como un complejo pasaje de la naturaleza a la cultura en la etapa del Edipo, momento en que se marca el ingreso del sujeto en el orden Simbólico. De manera que la constitución de la individualidad humana se produce a través de la estructura formal del lenguaje y de sus mecanismos. Para Althusser, el hecho de que sobreviva el niño humano, prueba que

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

todos los hombres son para siempre amnésicos de la originaria falla orgánica. La humanidad, sostiene Althusser, olvida o simula no recordar haber librado una lucha que - "torcidos, rechazados, cada uno para sí mismo en la soledad y contra la muerte"- deben recorrer los niños humanos, sujetos.

En esta línea, "los cachorros humanos" somos introducidos en la paradoja "formalmente familiar a la lingüística" de un discurso doble y sencillo, inconsciente y verbal, que tiene como terreno el de la "cadena del significante". Lacan entendería al "sujeto" como efecto del significante, al tiempo que aquel que señala la imposibilidad de una plena coincidencia o cobertura en la cadena significante. De allí que se pueda decir que siempre hay *restos*- sujetos en esta cadena, una inadecuación entre significante y significado que impide la articulación y el entroncamiento pleno y definitivo.

Cabe señalar aquí, que para Balibar (1997) en Lacan el significante excede a cualquier significado unívocamente determinado y postula la tesis de la *sobredeterminación* de los significados; hace de la lengua el arquetipo del lenguaje, o del inconsciente la *estructura causal* de la comunicación. Pues, para Lacan mucho más que en Freud "el inconsciente como tal no es ni individual ni colectivo, sino fundamentalmente una estructura *transindividual*, de transferencia" (p. 90 la cursiva es mía). Tanto como un efecto retroactivo del Otro simbólico, "representa en el lenguaje mismo la anticipación imaginaria de un efecto en el Otro real" (Ídem.). De allí que desde esta perspectiva balibariana, Lacan trastoca a Freud, al plantear la materialidad de la cadena significante lo que perpetúa la transferencia al infinito, y lo que hace al análisis imposible como interpretación.

Ahora bien, cabe decir que, si Freud ya había afirmado que "todo dependía del lenguaje", Lacan va más allá y afirma que "el inconsciente está estructurado como un lenguaje" (Althusser, 1996a: 38)[43]. Todo lo que adviene en la cura se lleva a cabo en el lenguaje, y por el lenguaje (incluso el silencio, sus ritmos, sus escansiones). El lenguaje es entonces la materia prima de la práctica analítica, así como el medio de producción de sus efectos. La práctica analítica se fundamenta en realidad porque está fundada por derecho en su objeto que "fundamenta en última instancia tanto esta práctica como su

[43] Podemos observar de este modo cómo las adquisiciones más importantes de Saussure y de la lingüística entran en juego a la hora de justificar la prioridad de la estructura formal del lenguaje, y de sus mecanismos, encontrados en la práctica de la intervención analítica, en función misma del fundamento de esta práctica: su objeto, es decir, los efectos actuales de la "hominización" (Althusser, 1996a: 39).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

técnica: luego, porque hay ciencia, en la teoría de su objeto" (Ibíd.: 39).

Finalmente, resta señalar que, *en Freud y Lacan*, Althusser refuerza su rechazo al Sujeto como Origen y fundamento teórico, aunque "la filosofía pierda en él sus señales y sus guaridas" lo cual era de esperarse puesto que "sus singulares orígenes le usurpan los únicos orígenes a los cuales rinde culto con todo su ser: Dios, la razón, la conciencia, la historia y la cultura" (Ibíd.: 37). Este rechazo al sujeto como centro, el *antihumanismo teórico*, toma una forma precisa en el objeto del psicoanálisis que es "la cuestión previa a todo, el nacer o no ser, el abismo aleatorio de lo humano mismo en cada retoño del hombre" (Ídem).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

IV. ii. *Psicoanálisis y Ciencias Humanas*

> …Considero religiosos en el fondo los conceptos de origen y de génesis, tomados desde luego en el sentido riguroso constituido por su unión…
> (Althusser, *Cartas a Diatkine*)

En las conferencias dictadas por Louis Althusser durante los años 1963 y 1964, las cuales se editaron bajo el título de *Psicoanálisis y ciencias humanas* (2014)[44], Althusser plantea la pregunta en torno al lugar del psicoanálisis en relación con el campo de las ciencias existentes y, con la psicología, la que según Althusser se encuentra en el terreno de una problemática ideológica.

De allí que, a la pregunta por el pasaje de lo biológico a lo cultural, del ingreso del ser biológico al ser cultural, la psicología respondería que se trata de la constitución del individuo en un sujeto psicológico, "y la psicología sería el punto de inserción del individuo humano en la cultura, es decir, en las relaciones humanas" (Althusser, 2014: 72). Pero, en la perspectiva althusseriana, para el psicoanálisis la cultura antecede y hace posible a los seres biológicos. Este es el gran descubrimiento de Lacan para quien la cultura siempre se precede a sí misma.

Ahora bien, el individuo biológico entra en relación con la sociedad para satisfacer las necesidades naturales. De manera que lo social se establece como una continuación de lo biológico, como el efecto de la esencia misma de lo biológico, y lo biológico como el origen de lo social:

> Lo que hemos aprendido de la interpretación de Lacan es que el psicoanálisis concierne al devenir humano del pequeño *infans*, es decir a la inserción en la cultura por los desfiladeros del significante, es decir por los desfiladeros de la cultura misma, y de la cultura a priori que condiciona toda culturación de este pequeño ser biológico que es un pequeño ser biológico humano. Este pequeño ser biológico deviene *infans* a partir el momento en que

[44] Se trata de dos conferencias pronunciadas por Althusser en el curso del seminario sobre Lacan y el psicoanálisis, que tuvo lugar en la *École Normale Supérieure* durante el año 1963- 1964. Como afirma Matheron, cuando Althusser organiza su Seminario sobre Lacan y el psicoanálisis ya ha publicado la mayor parte de los artículos que serán recogidos en Pour Marx; por el contrario, no hay todavía por así decirlo, nada escrito sobre el psicoanálisis.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

> franquea la barrera del Edipo, a partir del momento en que se inserta en la maquinaria, es decir, en la repartición de papeles que le son impuestos por las estructuras del parentesco que se reflejan en el orden el significante, a través de cual se expresa su necesidad en forma de demanda. (Althusser, 2014: 81)

Es así como "lo social" sería la sumatoria imbricada de elementos individuales, unidos y articulados a partir de las necesidades naturales. Por tanto, en "lo biológico" se encuentra la causa de "lo social", se vuelve fundamento de lo social, lo que significa también la proyección del sujeto social sobre el individuo biológico.

La individualidad y la subjetivación no pueden identificarse plenamente porque ello implicaría postular un subjetivismo que plantea lo biológico como el fondo instintivo que constituye la interioridad del sujeto, en una biologización del inconsciente. Con la reducción de "lo psíquico" a "lo biológico", caeríamos en una concepción del sujeto como una interioridad que se enfrenta a una exterioridad, que se relaciona intersubjetivamente mediante el lenguaje. De allí que: "pensar la antecedencia permanente de la cultura o de la sociedad sobre su propio devenir cultural (…) es esta verdad fundamental la que encontramos en las reflexiones de Lacan" (Ibíd.: 82)[45].

Para Althusser, la ideología sería una ideología del sujeto ya que produce una identidad (especular) entre el sujeto y sus necesidades, entre lo biológico y lo psicológico. Así, el individuo biológico deviene sujeto para satisfacer las necesidades ya establecidas en el campo de lo biológico. Este mecanismo tendría la forma de un círculo ya que contiene en sí mismo, en la forma de identidad, lo biológico y lo cultural. Lo cual se relaciona estrechamente con la crítica a la teoría del conocimiento tradicional que realiza Althusser y que exploramos en la primera parte de este trabajo.

Entonces bien, en la psicología, el orden de determinación aparece invertido, volviendo al individuo (en tanto soporte de una categoría económica) el origen de su lugar en la esfera productiva:

[45] Althusser compara la problemática ideológica de la psicología y la del derecho natural, y señala que la primera postula un sujeto biológico enmarcado en la relación entre naturaleza y cultura. Y la segunda, postula un origen, lo que Rousseau detecta y crítica tal como da cuenta Althusser en sus *Cursos sobre Rousseau de 1972.*

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

> …Es esta inversión, por ejemplo, lo que conforma toda la paradoja de una psicología cuyo origen es manifiestamente político: el sujeto es el que está sometido a un orden, es el que está sometido a un amo, y que, al mismo tiempo, en la psicología se lo piensa como si fuera el origen de sus propias acciones…
>
> (Althusser, 2014: 94)

Mientras que la ideología psicologista se funda en la identificación de "individuo", "yo" y "sujeto", fundiendo los tres términos en un solo objeto, el psicoanálisis desarticula estos elementos en diferentes órdenes. Lacan se contrapone con la estructura centrada del ego de la psicología a partir de la postulación del "yo" como producto de la alienación del sujeto en una unidad ficticia (función de desconocimiento-reconocimiento).

El "individuo", por otra parte, sería abstracto respecto de los sujetos que son siempre como precisa Althusser en IAEI. Del mismo modo en que el individuo biológico no es el antecedente causal del sujeto de lo simbólico para Lacan, el individuo sólo es en la esfera productiva en tanto "sujeto". Los individuos son una categoría abstracta respecto del sujeto porque éstos sólo existen en tanto sujetos de lo social.

Hasta aquí entonces: Althusser plantea que el objeto del psicoanálisis concierne al devenir humano del pequeño *infans*, es decir, de la inserción en la cultura a través de su tránsito por la cultura misma "por los desfiladeros del significante, es decir por los desfiladeros de la cultura misma, y de la cultura a priori que condiciona toda culturación" (Ídem).

Este pequeño ser biológico deviene *infans* a partir el momento en que franquea la barrera el Edipo, a partir del momento en que se inserta en la maquinaria. Es decir, en la repartición de papeles que le son impuestos por las estructuras del parentesco que se reflejan en el orden el significante, a través de cual se expresa su necesidad en forma de demanda. Siguiendo a Karczmarczyk (2014) podemos afirmar que aquí es precisamente donde el concepto de ideología se vuelve fundamental ya que permite pensar la intervención de la ideología en la construcción de la función soporte de las relaciones de producción.

En este sentido, "el concepto de las formas de existencia histórica de la individualidad es un concepto clave en la producción de Althusser, ya que permite pensar las condiciones ideológicas de la reproducción de las relaciones sociales de

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

producción y permite explicar el devenir humano de Lacan ya que "el pase de lo biológico a lo cultural es en verdad, el efecto de la acción cultural sobre lo biológico" (Althusser, 2014: 29). La causalidad dominante en esta instancia se da desde lo histórico a lo biológico: "la cultura captura a los cachorros humanos y les asigna su lugar en su seno" (Karczmarczyk, 2014: 18).

Ahora bien, en 1966, esta cuestión es retomada en el intercambio epistolar con su analista René Diatkine. Allí, Althusser afirma que el medio familiar está compuesto, dentro del orden simbólico, por las estructuras familiares antes mencionadas y sus reglas de relación, y por la parte constituida por las formas ideológicas existentes en las que se viven concretamente las estructuras del parentesco consideradas (la forma ideológica de la pareja, de la maternidad, la forma ideológica de la niñez, y todas las formas ideológicas morales, jurídicas y religiosas, con todas sus relaciones positivas-negativas). (Althusser, 1996b: 89).

La articulación entre discurso ideológico y discurso del inconsciente es abordada de manera fructífera en las *Tres notas sobre la teoría de los discursos* ya que la misma constituye el pasaje desde una teoría de los discursos hasta la formulación de la forma subjetiva de la ideología como un proceso de subjetivación / sujeción, "y por ende como un lugar de batalla y de disputa" (Montag, 2015: 26-27).

Efectivamente, en *las Tres Notas* Althusser profundiza el papel de lo ideológico en los efectos del inconsciente, afirmando que el efecto de todo discurso ideológico es la producción de una función- sujeto, y que el efecto-inconsciente o el efecto sujeto-del-inconsciente se sostiene en un determinado marco ideológico. En este texto, la interpelación hace su aparición como el medio a través del cual se asume dicha función-sujeto específica a determinado discurso ideológico. En el próximo capítulo abordaremos las tesis que componen el abordaje de la ideología y de la interpelación ideológica en las *Tres notas*.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

IV. iii. *Las tres notas sobre la teoría de los discursos*

> …en la ideología todas las preguntas se responden por adelantado, por esencia, puesto que el discurso ideológico interpela-constituye a los sujetos de su interpelación proveyéndoles por adelantado la respuesta a la pregunta fingida que contiene su interpelación…
> (Althusser, *Tres notas sobre la teoría de los discursos*)

En 1966, Althusser envía una carta a su círculo más íntimo que invita a participar en Grupos de Trabajos Teóricos (GTT) para reflexionar en torno a la coyuntura política de la época. Unos meses antes Althusser había pronunciado una conferencia titulada "Coyuntura filosófica e investigación teórica marxista", que luego tomará la forma de un manuscrito; *las Tres notas sobre la teoría de los discursos* ([1966] 1996c)[46].

Allí Althusser continúa lo explorado en *Psicoanálisis y Ciencias Humanas* y en *Freud y Lacan* en torno al objeto del psicoanálisis, y la relación con la psicología. De allí que las *Tres notas* comiencen con una indagación por el estatuto del psicoanálisis. Allí explora los profundos lazos que vinculan el *discurso del inconsciente* y el *discurso ideológico*. No sólo por las cualidades que comparten (transhistoricidad, descentramiento del sujeto, transindividualidad, etc.), sino también porque las mismas son impensables si no es en relación con el lenguaje (…) como un discurso.

En la primera de las *Tres notas* el inconsciente es presentado como un mecanismo que produce sus formaciones en situaciones concretas y lo hace a través del discurso ideológico (Althusser, 1996c: 126). La ideología opera como síntoma para el primero.

Althusser plantea "con precauciones" que, aunque las estructuras del *discurso del inconsciente* y la del *discurso ideológico*, son diferentes cabe pensar que algo del discurso ideológico es "proseguido" en la estructura del discurso del inconsciente, pero en forma de ausencia radical. "El gran otro que habla en el discurso del inconsciente, sería entonces no el *sujeto* del discurso de lo ideológico Dios, el Sujeto, etc., sino el propio discurso de lo ideológico instaurado como sujeto del discurso del inconsciente".

[46] Ver el estudio preliminar de François Matheron, en Althusser, 1996b: 99-103.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

(Ibíd.:127).

En la Nota 2, Althusser señala que la articulación del discurso inconsciente sobre el discurso ideológico es una articulación principal (Si bien está claro que también se articula sobre otros discursos como el científico y el estético, pero aquí se trata de articulaciones segunda). El discurso ideológico es uno en el que se encuentra presente "el efecto-sujeto en persona".

El sujeto "actúa" como significante del discurso -que posee una estructura de centrado especular, por tanto: el sujeto es producido por un sujeto productor (Dios, sujeto trascendental, etc.). Recordemos que mientras que los significantes del discurso ideológico son diversos (materia: gestos, conductas, sentimientos, palabras); los significantes del inconsciente son *fantasmas*.

Mientras que en la Nota 3 se afirma la necesidad "indispensable de poner en pie una teoría de los discursos, para poder definir diferencialmente los discursos específicos tales como: el discurso científico, el discurso estético, el ideológico y el inconsciente. (El filosófico es dejado de lado, y según Althusser, debe ser distinguido del filosófico como tal).

En esta línea, dado que los discursos tienen distintas estructuras –con elementos y limitaciones propias: en el discurso científico los elementos son conceptos, en el discurso del inconsciente son fantasmas primarios; mientras que en el discurso ideológico hay elementos de distintos niveles. En los más abstractos nos encontramos con representaciones, conceptos; mientras que en un nivel más concreto nos encontramos con gestos, conductas, permisos, prohibiciones. Y también cada uno se relaciona de manera distinta con la categoría sujeto, de allí que "no podamos servirnos de la categoría sujeto de manera unívoca, ni siquiera como indicio para cada uno de los discursos" (Ibíd.: 141).

Althusser señala que su trabajo desborda la lingüística, esta no es la teoría general del discurso; aunque hasta entonces ha sido una guía teórica en el camino explorado. La teoría analítica se encuentra en forma de una teoría regional, aunque su realización sea por derecho. Se trata de una teoría o sistema de conceptos teóricos que da cuenta de la estructura y funcionamiento de su objeto: el inconsciente analítico.

Esta teoría regional estaría en la búsqueda de una teoría general, de la que un comienzo de elaboración, aún insuficiente, sería detectable en los trabajos de Lacan a partir del establecimiento de la relación diferencial entre el objeto del psicoanálisis y el

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

objeto de la lingüística: *la teoría general del significante.* Los conceptos pensados sistemáticamente en la teoría psicoanalítica regional no tienen por objeto el objeto real al que se refieren la práctica de la cura y sus observaciones; sino un objeto teórico que permite pensar entre otras cosas, lo que sucede en la cura.

En este sentido, del hecho de que, por ejemplo, los temas freudianos proporcionen los conceptos que dan cuenta no sólo de lo que sucede en la cura, sino también lo que sucede fuera de la cura, es una prueba de que la teoría del inconsciente es la teoría de todos los efectos posibles del inconsciente. De modo que lo que la caracteriza como teoría es tener un objeto de conocimiento, producir el conocimiento de la posibilidad determinada de los efectos, y por ende de los posibles efectos de este objeto en sus formas de existencia reales. "Toda teoría supera el objeto real que constituye el punto de partida empírico a partir del cual, históricamente, la teoría se constituye para producir su propio objeto teórico y su conocimiento" (Ibíd.: 107).

Pero se trata, sin embargo, de una teoría regional que depende de una teoría general ausente (ausencia puede ser en sentido teórico o práctico). En esta dirección, podemos afirmar que del hecho de que el psicoanálisis no disponga de una teoría general, sino ya de una práctica o de una teoría regional, le da el estatus particular de que "no está en condiciones de dar una prueba objetiva de su cientificidad. Es decir que, 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)" (Ibíd.: 108).

Que el psicoanálisis no disponga de teoría general, sino ya sea una práctica o de una teoría regional, le da, según Althusser, este estatus sumamente particular: no está en condiciones de dar una prueba objetiva de su cientificidad. La única prueba que puede darse de la cientificidad de una teoría regional es, para Althusser, exhibir la articulación diferencial que la sitúa en el campo articulado de los objetos teóricos existentes. Sólo la teoría general puede asegurar esa función.

Althusser señala que ya en Freud se encuentra una tentativa de situar el objeto del psicoanálisis con respecto a otros objetos, pertenecientes a disciplinas existentes, lo que prueba la conciencia de Freud de pensar el objeto teórico del psicoanálisis en el campo de la objetividad científica. Es decir, que concibió la necesidad de una teoría general, "la concibió por derecho como distinta de las teorías regionales de las cuales tomaba estos elementos. Nunca cayó en una teoría general ni biológica, ni psicológica,

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

ni filosófica" (Ibíd.: 109).

En la misma dirección, Lacan prosigue lo mejor de la de Freud haciendo un enorme trabajo de rectificación conceptual que tuvo efectos teóricos de largo alcance (en el seno de la teoría regional) que no pudo haber sido efectuada, según Althusser, sin a) la conciencia de la necesidad de elaborar una teoría regional, b) un concepto preciso de la naturaleza de una teoría general, c) un principio de elaboración de esta teoría general. El indicio más espectacular de esta triple exigencia, consciente en Lacan, es ofrecido por su uso de la lingüística.

Efectivamente, bajo la perspectiva althusseriana, Lacan no sólo sostiene ferozmente el principio de la diferenciación entre el objeto del psicoanálisis y el de la biología, sino que agrega a esta distinción, la exhibición de lo que distingue y lo que reconcilia a los objetos teóricos correspondientes a ambas disciplinas. Es decir que piensa una relación diferencial que sirve a su vez para pensar otras relaciones diferenciales: con los objetos de la biología, de la psicología, de la sociología, de la filosofía. Una relación diferencial que no se trata de una causalidad teórica.

Siguiendo el análisis althusseriano: Lacan al elaborar la teoría regional del psicoanálisis se ve llevado no sólo a esclarecer los conceptos teóricos de la teoría regional analítica sino también algunos conceptos de la lingüística, la teoría general a la que recurre. Se trata de un efecto normal de la aparición de cualquier teoría general: rectifica- reclasifica los conceptos que enfrenta, confrontando a una teoría regional a la que se intenta hacer avanzar.

Pero, aclara Althusser, la teoría general del psicoanálisis no puede elaborarse por la simple confrontación diferencial entre la teoría general de la lingüística y la regional del psicoanálisis, sino que debe ser elaborada desde otro punto de vista, por medio de diferentes confrontaciones, haciendo intervenir otras teorías regionales y sus relaciones diferenciales, con una reclasificación diferente. Entonces lo que sugiere Althusser es buscar la teoría general del psicoanálisis en lo que permite constituir la teoría regional del discurso del inconsciente, al mismo tiempo como discurso y como discurso del inconsciente.

Y para ello es necesario partir de las características del inconsciente, del que destaca: 1) que se manifiesta por sus efectos; 2) lo que existe son las formaciones del inconsciente que producen efectos determinados; 3) el inconsciente es una estructura que combina determinados elementos sometidos a leyes de combinación determinadas;

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

4) su estructura tiene elementos significantes; 5) estos significantes son los del inconsciente, por tanto, depende de la teoría general que permite pensar esta diferencia; 6) todo discurso produce un efecto de subjetividad. El discurso ideológico produce un efecto de sujeto. Lo mismo ocurre con el sujeto de la ciencia; 7) la teoría de la producción del efecto de subjetividad compete a la teoría del significante. Esta debe dar cuenta no sólo del efecto-sujeto, sino también de las distintas formas del sujeto. En este sentido, el sujeto ideológico está presente en persona en el discurso ideológico, mientras que el sujeto científico está ausente en persona en el discurso de la ciencia. 8) la naturaleza diferencial del efecto-sujeto y el lugar (posición) que ocupa con respecto al discurso considerado, deben ser referidos a diferencias de estructura. Ejemplo: "el discurso ideológico, en el que está presente el efecto-sujeto en persona, es pues significante del discurso, es el significante central del discurso, posee una estructura de centrado especular: el sujeto es producido por un sujeto productor (Dios, sujeto trascendental, etc.). 9) Althusser detecta que los significantes del discurso ideológico son diversos (materia: gestos, conductas, sentimientos, palabras); 10) los significantes del inconsciente son *fantasmas*.

Ahora bien, en las *Tres notas* Althusser sostiene que la estructura de la formación económica- social es impersonal. Los "lugares vacíos" se llenan gracias a la articulación entre las instancias económico- social e ideológica. La función de la ideología es interpelar a los individuos como sujetos, transformando la función *Träger*, la función- soporte (impersonal) inscripta en la estructura, en función sujeto.

Recordemos que, 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. La ideología se articula sobre las estructuras económicas y políticas por el hecho de permitir funcionar a la función *Träger*, transformándola en función –sujeto.

Para ello, para designar al sujeto (en general) que debe ocupar esta función, la ideología debe interpelarlo como sujeto, proporcionándole las *razones- sujeto* para asumir esta función definida como *Träger* por la estructura; estas razones figuran con todas las letras en su discurso ideológico ("la garantía contiene en su discurso al sujeto que interpela"). Por tanto, la acción ideológica de la interpelación "recluta" a los individuos para que se reconozcan como tales, como agentes libres y responsables de sus acciones, y responsables de su posición en la estructura.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

La evidencia ideológica de que ustedes y yo somos sujetos libres y responsables de nuestros actos es la que posibilita que asumamos "libremente" determinados puestos en los lugares vacíos,

> 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 (…). Para que el individuo se constituya como sujeto interpelado, es necesario que se reconozca como sujeto en el discurso ideológico, tiene que figurar en él: de ahí una primera relación especular, que permite que el sujeto interpelado pueda verse en el discurso de la interpelación.
> (Althusser, 1996c: 118)

No obstante, "la ideología no sólo interpela a los individuos como sujetos- autores y responsables de sus hechos- sino que "los recluta como *Träger* de la base económica, de toda formación social" (Montag, 2015: 28). En este sentido, si la ideología interpela al individuo al constituirlo como sujeto que cumple con la demanda de la base económica, el sujeto que constituye está provisto de una garantía de que es efectivamente sujeto" (Ibíd.: 28- 29). Con lo cual, la eficacia de la ideología está garantizada de antemano en virtud del acto circular que caracteriza la interpelación.

Pero la distancia que Althusser toma de Lacan en la nota 3 al señalar que no existe sujeto del inconsciente, sino sólo sujeto de la ideología, le permite concluir y dilucidar la forma subjetiva de la ideología "como un proceso de sujeción/subjetivación" tal como advierte Montag. La forma sujeta entonces, debe ser completada.

Hemos mencionado que la articulación entre discurso del inconsciente y discurso ideológico es abandonada en IAEI. Quizás por el desliz althusseriano en la nota 3 al plantear la distinción entre discursos y prácticas de la siguiente manera:

> La estructura de un discurso no es la de una práctica. No sólo porque un discurso no produce más que efectos, digamos, de significación, cuando las prácticas originan modificaciones- transformaciones reales en objetos existentes, y en casos extremos objetos nuevos y reales (…) Esto no quiere decir que los discursos no ejerzan eficacia sobre objetos

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

> reales, pero si lo hacen es sólo por su inserción- articulación en dichas prácticas, que los utilizan entonces como instrumentos en su "proceso de trabajo".
> (Althusser, 1996c: 143)

La cita anterior muestra la falta althusseriana en plantear la materialidad de los discursos al restringirla al ideal de "efecto de significación". Lo que, por otra parte, se contradice con el efecto-sujeto como efecto material constituido como tal a partir de la interpelación del discurso ideológico. Este equívoco althusseriano explica en parte, que el autor abandone el análisis de la teoría de los discursos y se haya centrado en el análisis de las prácticas materiales indudablemente a través de los AIE.

Finalmente, a propósito de retrocesos, rectificaciones y cambios que en el texto tardío *Defensa de tesis de Amiens*, Althusser advierte y reconoce el problema que implica que "individuo" sea conceptualizado como mero soporte (*Träger*) de relaciones sociales:

> …Es realmente importante que entendamos por qué Marx considera, pues, a los hombres únicamente como "soportes" de una relación o "portadores" de una función en el proceso de producción, determinado por la relación de producción. No es en absoluto porque reduzca a los hombres en su vida concreta a simples portadores de funciones: los considera como tales, porque la relación de producción capitalista los reduce a esta simple función en la infraestructura, en la producción, es decir, en la explotación. Efectivamente, el hombre de la producción, considerado como agente de la producción, no es más que eso para el modo de producción capitalista, determinado como simple "soporte" de la relación, simple "portador de funciones", completamente anónimo, intercambiable, dado que puede ser echado a la calle si es obrero, hacer oferta o ir a la quiebra si es capitalista. En todo caso, el hombre de la producción se halla sometido a la ley de una relación de producción, que es una relación de explotación, por consiguiente, una relación antagonista de clase, se halla sometido a la ley de esta relación y de sus efectos…
> (Althusser, 2008a: 243)

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

La función *Träger* y la función- *Sujeto*, son presentadas en el texto citado como efectos de las relaciones capitalistas de producción, y por tanto de dominación. En consecuencia, es pasible de ser transformado por la *lucha de clases*. Allí Althusser aporta elementos para pensar en "individuos concretos como portadores de funciones" es decir en quienes ocuparán los "lugares vacíos". Allí sostiene Althusser:

> …La formación social capitalista no se reduce tan sólo a la relación de producción capitalista, esto es, a su infraestructura. La explotación de clase no puede durar, es decir, reproducir sus condiciones, sin el auxilio de la superestructura, sin las relaciones jurídico-políticas y las relaciones ideológicas, que son determinadas en última instancia por la relación de producción capitalista, esto es, a su infraestructura.
>
> La explotación de clase no puede durar, es decir, reproducir sus condiciones, sin el auxilio de la superestructura, sin las relaciones jurídico- políticas y las relaciones ideológicas, que son determinadas en última instancia por la relación de producción. Marx no ha avanzado en este análisis, salvo efectuando algunas breves indicaciones.
>
> Pero todo lo que nos ha dicho nos encamina a concebir que estas relaciones también tratan a los individuos humanos concretos como "portadores" de relaciones, como "soportes" de funciones, en las que los hombres toman parte únicamente por el hecho de estar involucrados en las mismas. Así, las relaciones jurídicas hacen abstracción del hombre concreto para tratarlo como simple "portador de la relación" jurídica, como simple sujeto de derecho, susceptible de detentar propiedad, incluso si no posee más que su fuerza de trabajo desnuda…
>
> (Althusser, 2008a: 244)

De la cita anterior se desprende un rechazo radical a la lectura humanista de Marx, en la que el hombre se encuentra "en el centro de su mundo, en el centro de su horizonte absoluto, de su *Umwelt*" (Ibíd.: 239). En este escenario, el hombre es Sujeto y sus atributos esenciales, objetivados bajo la forma de objetos.

Pero Althusser argumenta que "la categoría de hombre, de esencia humana o de especie humana, bajo las modalidades de los diferentes sujetos en los que la tradición filosófica clásica distribuye y disimula a la vez, desempeña una función teórica esencial" (Ibíd.: 241). El *antihumanismo teórico* de Marx "pone en tela de juicio conjuntamente las filosofías de la sociedad y de la historia existentes, y la tradición

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

filosófica clásica, y por lo tanto de toda la ideología burguesa" (Ídem.). El *antihumanismo teórico* de Marx es un antihumanismo filosófico que se contrapone a las filosofías del origen y del Sujeto, que postulan un Origen y un Fin.

En los llamados "textos de autocrítica" el *antihumanismo teórico* toma nueva forma, que potencia y refuerza la tesis presentada por Althusser una década antes. De manera, que el Althusser "autocrítico" no modifica su posición respecto al "sujeto", sino que su tesis del *proceso sin sujeto ni fines*, refuerza su rechazo al Sujeto como centro de sus representaciones y del conocimiento.

Cabe señalar en esta línea, que el propio Althusser destaca el vínculo profundo entre la tesis del *antihumanismo teórico* y del *proceso sin sujeto*, con una tradición materialista "subterránea" en la que ocupa un lugar destacado la figura de Spinoza -de quién destaca, entre otros aportes, su crítica radical "a la categoría central de la ilusión imaginaria en el Sujeto" y sustenta la crítica general de toda teoría del conocimiento, inherente a su definición del conocimiento como *proceso sin sujeto*.

Esta lectura althusseriana de Spinoza, así como su abordaje crítico de la categoría de *proceso sin Sujeto* en Hegel (Althusser, 1975: 50-51), da cuentas de una posición en torno al sujeto que es retomada para adquirir mayor profundidad y dimensiones.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Capítulo V. Lucha de clases y autocrítica

…Y quien dice lucha de clases de la clase dominante dice resistencia,
revuelta y lucha de la clase dominada.
(Althusser, *Posiciones*)

…el hombre es por esencia un animal revolucionario puesto que
es un animal libre.
(Althusser, *Para una crítica de la práctica teórica*)

Como hemos visto, Althusser enfatiza el carácter científico del materialismo histórico y de los conceptos que Marx introduce en EC: *capital constante*, *capital variable*, *plusvalía*, *fuerza de trabajo*, *proceso de trabajo*, *proceso de producción*, etc. Además, las leyes que Marx enunciaría en articulación con esos conceptos, serían "leyes científicas en sentido estricto" (Althusser, 2004a: 37).

Este énfasis en el carácter científico del materialismo histórico, junto a la concepción de la *práctica teórica*, ha llevado a que su propuesta sea ampliamente criticada por "teoricista", "cientificista". Ya que, aludía "a una ciencia de la ciencia" que "desplazaba sobre la pareja de la práctica y la ideología la oposición abstracta (racionalista) de la verdad y el error" (Balibar, 2004: 35). Por lo que, la teoría y la práctica se encontrarían en una relación antitética y jerarquizada donde habría una predominancia de la primera sobre la segunda.

Lo que exige ser matizado, y revisado a la luz de las afirmaciones althusserianas que le otorgan primacía a la práctica, basadas en la precedencia de ésta ante la teoría, a la que excedería permanentemente. Así, la tesis de Althusser sería justamente la inversa: la propia teoría es una práctica, una forma de la práctica entre otras, necesariamente social, necesariamente vinculada a todas las demás prácticas sociales.

Althusser reconoció este error, al que llamó *desviación teoricista*, y rectificó su posición a partir de sus textos de autocrítica- elaborados entre 1970 y 1975. El inicio de estas rectificaciones comienza con la segunda edición de *La Revolución teórica de Marx: La Filosofía como arma de la revolución* (1968) le sigue *Lenin y la filosofía* ([1969] 1970); luego *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

([1972] 1974); y *Elementos de autocrítica* ([1974] 1975). A estos textos se le suma *La Defensa de Tesis de Amiens* ya mencionada, donde Althusser profundiza su rectificación y bosqueja un balance y una síntesis de su trayectoria teórica.

Efectivamente, en estos "textos de autocrítica", el pensador argelino-francés reformula sus posiciones en torno a: la naturaleza del *corte epistemológico*, la distinción entre ciencia/ ideología y al estatuto de la *práctica teórica*. Estas retracciones althusserianas, están vinculadas con la entrada en escena de una dimensión que estaba ausente: la política. A partir de este ingreso, se moderan sus posiciones, que eran necesariamente extremas, como se manifiesta, por ejemplo, en la siguiente cita de *Elementos de autocrítica,*

> Había advertido la existencia de la ruptura, pero, al pensar en ella bajo el enmascaramiento marxista del error en ideología, y pese a toda la historia y la dialéctica que pretendía inyectarle en categorías que era, en última instancia, racionalistas, no podía explicar lo que exigía este corte, y si en el fondo lo intuí, incapaz de pensarlo y de explicarlo.
> (Althusser, 1975: 33)

Señalando en esta misma obra las razones profundas que lo llevaron a postular una tesis radical,

> …Pretendía defender al marxismo contra las amenazas reales de la ideología burguesa: era preciso mostrar su novedad revolucionaria (…) pero en vez de dar a este hecho histórico toda su dimensión social, política, ideológica y teórica, lo reduje a las dimensiones de un hecho teórico limitado: la "ruptura epistemológica" observable en las obras de Marx a partir de 1845. Obrando así, me aboqué a una interpretación racionalista de la ruptura oponiendo la verdad al error bajo las especies de la oposición especulativa de la ciencia y de la ideología, dentro de la cual el antagonismo del marxismo y de la ideología burguesa no sería sino un caso particular…
> (Althusser, 1975: 11- 12)

En sintonía con ello, en *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis* (1974) modera su posición de la siguiente manera:

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

> Efectivamente, he dejado de entender en mis primeros ensayos que luego del "corte epistemológico" de 1845 (luego del descubrimiento por el cual Marx funda la ciencia de la historia), categorías filosóficas como alienación y negación de la negación (entre otras) desaparecían. John Lewis me responde que eso no es verdad. Y tiene razón. Se encuentran por cierto esos conceptos (directa o indirectamente) en *La ideología alemana*, en los *Gründisse* (dos textos no publicados por Marx) y también, pero más raramente (alienación) y mucho más raramente (negación de la negación: una vez explícitamente) en *El capital*.
> (Althusser, 1974: 55)

Frente a la posición humanista e idealista de John Lewis para quien "los hombres hacen la historia" (Ibíd.: 29), Althusser sostiene que "las masas hacen la historia" (Ídem.). En esta obra, la insistencia de Althusser en el rechazo al Sujeto como centro es muy potente para vincular con el antihumanismo filosófico de Spinoza que reivindica que el reino humano es "un reino dentro de otro reino". Para Althusser: "el problema del 'sujeto' de la historia desaparece. La historia es un inmenso sistema *natural- humano* en movimiento, cuyo motor es la lucha de clases. La historia es un proceso, y *un proceso sin sujeto*" (Ibíd.: 35- 36).

En la segunda edición de *La Revolución teórica de Marx* Althusser pone en escena a la práctica política, al señalar que ésta "produce transformaciones que no son conocimientos, sino una revolución en las relaciones sociales" (Althusser, 1968b: 144). Y también que es "en la práctica de la *lucha de clases* durante la Revolución del 17, y en las reflexiones de Lenin, encontramos sin duda la dialéctica marxista en su especificidad" (Ídem. La cursiva es nuestra).

Efectivamente, reconocer el error de contraponer la práctica a la ideología, ha llevado a Althusser a reconocer un problema real ausente: el de la politicidad de la práctica teórica, y a reconocer que había utilizado una concepción de filosofía que no da cuenta de la relación orgánica que tiene con la política. A partir de su concepción rectificada de la práctica teórica[47], la filosofía puede efectuar estas transformaciones en

[47] Balibar en su "Prefacio" de *Raza, nación y clase* (1988) que desde principios de los años ´70 a raíz de las discusiones que provocó la lectura estructuralista de EC y precisamente "para escapar de las aporías clásicas de la periodización, reconocí la necesidad de situar el análisis de la lucha de clases y de sus

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

las concepciones del mundo, porque

> Hasta en sus largos trabajos más abstractos, más difíciles, combate al mismo tiempo por palabras: contra las palabras-mentiras, contra las palabras- equívocos; por las palabras justas (…) Este combate filosófico entre palabras es una parte del combate político. (Althusser, 1968c: 11-12)

De esta manera, la teoría interviene directamente en la *lucha de clases*, en la dimensión política, al desatar una lucha por el sentido de las palabras. La ideología ahora puede ser interpretada como lucha de clases puesto que "no deja nunca de ser el lugar de una discusión y de un combate donde resuena, sorda o brutalmente, el ruido y las sacudidas de las luchas políticas y sociales de la humanidad". (Althusser, 1968h: 123). Ello cobra total sentido cuando la filosofía es repensada como *Kampfplatz* (campo de batalla) en su *Tesis de Amiens* porque:

> …si la filosofía es en última instancia lucha de clases en la teoría, la política que constituye la filosofía (como la filosofía que sostiene el pensamiento de los políticos) no se identifica con tal episodio de la lucha política, ni siquiera tampoco con las tomas de partido político de los autores. La política que constituye la filosofía trata y gira en torno a una cuestión muy distinta: la de la hegemonía ideológica de la clase dominante, ya se trate de constituirla, de fortalecerla, de defenderla o de combatirla. (Althusser, 2008a: 214)

Lo cual adquiere total sentido si consideramos que Althusser establecía que la tarea es constituir una filosofía nueva que se corresponda al continente Historia descubierto por Marx: "el texto de la Historia no es un texto donde habla una voz

efectos basándome en el desarrollo del capitalismo en el marco de las formaciones sociales" (p. 12). Esto lo hace Balibar "no simplemente en el modo de producción considerado como una media ideal o como un sistema invariable (concepción completamente mecanicista de la estructura)" sino que se deducía, por una parte, "que había que asignar un papel predominante en la configuración de las relaciones de producción al conjunto de los aspectos históricos de la lucha de clases (incluso aquellos que Marx había bautizado con el concepto equívoco de superestructura)" (Ibíd.: 13).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

(Logos) sino inaudible e ilegible anotación de los efectos de una estructura de estructuras" (Althusser, 2004a: 22). Althusser avanza en esa dirección y sostendrá que la comprensión de "lo histórico" debe estar despojada de todo idealismo. Lo cual constituye un elemento más en el armazón de su intervención materialista. La propuesta althusseriana de una 'nueva práctica de la filosofía' se inscribe en la intervención materialista althusseriana en la que "la filosofía representa la lucha de clases en la teoría" (Althusser, 1968c: 20) a través de las palabras. En este marco:

> …las realidades de la lucha de clases están "representadas" por medio de "ideas" que son "representadas" por medio de palabras. En los razonamientos científicos y filosóficos, las palabras (conceptos, categorías) son "instrumentos" del conocimiento. Pero en la lucha política, ideológica y filosófica, las palabras también son arnas, explosivos, calmantes y venenos. Toda la lucha de clases puede a veces resumirse en la lucha por una palabra o contra una palabra. Algunas palabras luchan entre ellas como enemigos. Otras palabras dan lugar a un equívoco: la apuesta por una batalla decisiva pero indecisa (…) Este combate filosófico por las palabras es una parte del combate político. La filosofía marxista-leninista no puede realizar su trabajo teórico, abstracto, riguroso, sistemático, sino con la condición de luchar también por palabras muy sabias" (concepto, teoría, dialéctica, alienación, etc.) y sobre palabras muy simples (hombre, masas, pueblo, lucha de clases… (Althusser, 1968c: 21)

En este sentido, cabe señalar que la preocupación althusseriana por el estatuto de la filosofía no es una deriva abstracta, sino que se inscribe en el centro de una preocupación por la política. Una preocupación que recorre el pensamiento althusseriano y que comienza a tener mayor fuerza, en su concepción rectificada de la filosofía, en la que Althusser reconoce el error de contraponer la práctica a la ideología y destaca la politicidad de la práctica teórica.

En sintonía con ello, en el texto póstumo *Ser Marxista en Filosofía* ([1976] 2017) Althusser destaca el vínculo orgánico entre la filosofía marxista y la política, ya que la primera *representa* la lucha de clases en la teoría, es decir, la política" (Althusser, 2017: 14). Que la filosofía represente la lucha de clases en la teoría implica reconocer la primacía de la práctica por sobre la teoría.

Lo que se vincula con aquello que Althusser afirma en *Iniciación a la filosofía*

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

para no filósofos ([1976] 2015a): "indudablemente el mandato de una nueva práctica de la filosofía, indispensable en la lucha y para la lucha del proletariado, proviene de la lucha de clases proletaria" (Althusser, 2015a: 216- 217). El proletariado, sigue Althusser, no es una clase explotadora, sino únicamente una clase explotada. Las relaciones de producción a las que está sometido le son impuestas desde afuera, por la burguesía capitalista "no constituyen su fuerza, sino antes bien, su debilidad,

> Como solo tiene sus brazos para vivir y solo tienen sus ideas y sus fuerzas para combatir, necesita una ideología propia para unir sus fuerzas y oponerlas a las que reúne la ideología burguesa. Para unificar los elementos ideológicos de que puede disponer y que son en parte herencia de la larga historia de la lucha de los oprimidos, el proletariado tiene además necesidad de una filosofía propia que *ajuste* el conjunto de sus armas ideológicas para el combate de clases.
>
> (Althusser, 2015a: 217)

De lo anterior se sigue, que la filosofía no es omnipotente de decidir su propio destino y la orientación de su combate. No funda su destino ya que, "en la teoría, la filosofía no es más que la delegación de la lucha de clases económica, política e ideológica. Es *en última instancia*, lucha de clases en la teoría" (Ibíd.: 226). Esto quiere decir que, la filosofía no procede como la ciencia, sino que lo que hace es tomar su lugar en la continuidad de una lucha secular.

Ahora bien, a esta nueva práctica de la filosofía le corresponde el combate con las filosofías idealistas, principalmente con aquellas que postulan un sujeto de la razón –fundamento teórico- perteneciente a la problemática humanista. Es desatando ese combate que Althusser rechaza al Sujeto como origen y fin[48]. Y postula la tesis del *proceso sin sujeto*, que se diferencia de la categoría de *proceso sin Sujeto* en Hegel (Althusser, 1975: 50-51) al estar ahora anclada en la tradición materialista.

Efectivamente, la identificación del carácter ideológico de la noción de sujeto, parte ahora de la pregunta por sus efectos políticos, redoblando así, la perspectiva histórica ya que involucra la tesis de que "la lucha de clases es el motor de la historia"

[48] Al decir de Balibar (2016) "esta negación del sujeto es más bien- ya que una vez no hace costumbre- una negación determinada: la evidencia es el modo de presencia del sujeto propio a las certezas ideológicas precientíficas" (p.: 8).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

(Althusser, 1974: 34), lo cual representa un posicionamiento materialista en filosofía, fundamental que rompe con la categoría del Sujeto como Origen, Esencia y Causa, responsable de su interioridad de todas las determinaciones del "Objeto" exterior" (Ibíd.: 77).

De modo similar al de Marx cuando afirma que la "producción crea al consumidor" (Marx, 1971: 12), Althusser sostiene que no existe un sujeto fundante de la realidad- tal como sostiene la filosofía idealista – sino que el sujeto deviene como tal en el proceso de la historia humana, que es un "proceso sin sujeto".

De acuerdo con la lectura de Althusser, este idealismo que postula un Sujeto, Sentido, Sustancia, Origen, Fin y Causa, acecha tanto a la filosofía de Hegel como a la del joven Marx, ya que ambos compartirían la concepción básica de la historia como un proceso generado por las contradicciones que le son internas, por tanto, los designios de la historia ya estarían predeterminados.

Mientras que desde la dialéctica marxista se propone que la contradicción es sobredeterminada, lo cual revela que la totalidad se encuentra presente inmediatamente dentro y puede extraerse de cada una de sus partes. Tal característica de la contradicción marxista nos permite reconocer la apuesta política althusseriana a través del estatuto fundamental que el autor le otorga a la lucha de clases: la clase proletaria no sólo necesita la ciencia marxista de la historia (el materialismo histórico) sino también la filosofía marxista (el materialismo dialéctico, "porque la filosofía es en última instancia lucha de clases en la teoría" (Ídem.).

Lo que está resaltando en definitiva el autor es que "la lucha de clases es el motor de la historia", por tanto, la *lucha de clases* tiene un estatuto fundamental. Esta 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. Por ello es que, según el diagnóstico de Althusser:

> Que la burguesía, en su ideología, haga silencio acerca de las relaciones de producción y la lucha de clases, para exaltar la "expansión" y la "productividad" al mismo tiempo que el Hombre y la libertad, es su asunto, y ello está en orden, su orden, puesto que ese silencio le sirve y le permite a la pareja economicismo/ humanismo, que expresa el punto de vista burgués, trabajar para disimular, asegurar y reproducir las relaciones de explotación. ¡Pero qué

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

> partidos obreros, antes de la Revolución, o después, hagan ellos también silencio (o semi silencio) acerca de las relaciones de producción y la lucha de clases y sus formas concretas para exaltar conjuntamente las fuerzas productivas y el Hombre, es una cosa completamente distinta! Porque, si no se trata sólo de palabras o de algunos discursos, sino de una línea y de prácticas coherentes, se puede afirmar, como lo hizo Lenin de la II Internacional antes de la guerra de 1914, que el punto de vista burgués contamina, puede amenazar e incluso dominar al punto de vista proletario en el propio marxismo.
>
> (Althusser, 2004a.: 33)

De esta manera, para Althusser siguiendo a Marx y a Lenin, "la potencia revolucionaria de las masas sólo es potencia en función de la lucha de clases" (Ibíd.: 34). Pero esta "lucha de clases no se desenvuelve en el aire" sino que tiene una existencia material. Esta materialidad es, *en última instancia*, la unidad de las relaciones de producción de un modo de producción dado, en una formación social histórica concreta.

A la vez es la "base" de la lucha de clases y al mismo tiempo su existencia material, puesto que es en la producción que tiene lugar la explotación, es en las condiciones materiales de explotación que está fundado el antagonismo de clases. Para Althusser "esta verdad profunda ha sido expresada por el marxismo- leninismo en la conocida tesis de la lucha de clases en la infraestructura, en "la economía", en la explotación de clases, y en la tesis del enraizamiento de todas las formas de la lucha de clases en la lucha de clase económica" (Althusser, 1974: 36).

Con esta tesis materialista de la primacía de la lucha de clases, el problema del "sujeto" de la historia desaparece, ya que se reemplaza la idea de que "los sujetos hacen la historia" por la idea de que se trata de un *proceso sin sujeto*. La concepción de la historia como un *proceso sin sujeto* y la teoría de la ideología desde bases materialistas, encuentran su conexión en la idea de que la ideología es la forma en la que hombres y mujeres se constituyen para formar parte de un proceso del cual no son los creadores.

En este sentido, la negación de que la esencia humana es el sujeto de la historia implica, por un lado, que el papel que los individuos representan en la historia como individuos es el de personificaciones del proceso, no el de sujetos (Callinicos, 1978: 66), y por otro, que la historia es el resultado de la lucha de clases, las cuales son determinadas históricamente (ibíd.: 67). Esta historia no está predeterminada ni

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

responde a una necesidad inmanente, sino que es el resultado de las relaciones de las distintas instancias que la componen.

Desde tal concepción se reconoce que no existe una práctica en general, sino prácticas distintas, cada una con una estructura propia, la de una producción; "concibiendo lo que distingue entre sí estas diferentes estructuras, es decir, la naturaleza diferente del objeto al cual se aplican, de sus medios de producción y de las relaciones en que producen" (Ídem). Ahora bien, la confrontación de la práctica a la ideología es rectificada también en la *Tesis de Amiens*:

> He sostenido y he escrito que "la teoría es una práctica" y he arriesgado la categoría de práctica teórica ante el escándalo de algunos. Ahora bien, a esta tesis, como a cada tesis, era necesario considerarla en sus efectos de demarcación, es decir de posición en la oposición. Ante todo, y *contra todo pragmatismo,* tenía por efecto autorizar la tesis de la autonomía relativa de la teoría, en consecuencia, el derecho para la teoría marxista a no ser tratada como una sirvienta al servicio de las decisiones políticas del presente, sino a desarrollarse, en unión con la práctica política y las otras prácticas sin renunciar a sus propias exigencias. También tenía como efecto, *contra el idealismo de la teoría* pura, marcar la teoría del materialismo con el sello de la *práctica.* Otra formulación radical: el carácter interno a la práctica teórica de sus criterios de validación. Podía citar a Lenin, cuando enuncia, entre tantas otras, una tesis provocadora: "La teoría de Marx es todopoderosa porque es verdadera" (No es porque está verificada por sus éxitos y sus fracasos que es verdadera, sino porque es verdadera es verificable por aquellos y éstos).
>
> (Althusser, 2008a: 216-217)

Los llamados textos de autocrítica implican entonces, un refuerzo de la posición materialista althusseriana a partir del despliegue del vínculo entre filosofía, historia y política: "lo que ocurre entre aquella *primera* definición de la filosofía y la *rectificación* producida bajo el signo de la autocrítica, puede ser pensada como una *ampliación del dominio filosófico de la premisa materialista* a la luz de nuevos interrogantes" (Romé, 2014: 25).

Me interesa enfatizar en este sentido la tesis de que la *lucha de clases*, junto con el concepto de la *dictadura del proletariado* son conceptualizaciones centrales en el proyecto althusseriano de revitalizar el marxismo a partir de una lectura culpable de EC,

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

capaz de hacer resurgir el materialismo dialéctico, y sus problemáticas que lo ponen en movimiento[49]. Por tanto, el eje central del materialismo althusseriano articulado en torno al estatuto de la *lucha de clases* y de la politicidad de la teoría y de la práctica, son centrales y tienen continuidad a lo largo de toda su obra.

En esta dirección, cabe señalar también que, en 1982, con la formulación del materialismo aleatorio, Althusser refuerza su tesis del *proceso sin sujeto*, ya que en el marco de esta "nueva filosofía", el desarrollo "no es el de un sujeto (sea Dios o el proletariado) sino el de un proceso sin sujeto que domina el orden de su desarrollo, sin fin asignable" (Althusser, 2005: 31). La introducción del elemento aleatorio en el cuso de la historia impide postular anticipadamente un Sentido, Causa, Sujeto, Razón o Fin al que pretenda someterse su desarrollo.

Cabe aludir en este sentido, a la referencia a la *casualidad estructural*, a la teoría del *encuentro* y de la *conjunción* en un texto inédito que Althusser escribe en 1966 "Sobre la génesis" y que se publica en 2013:

> …no es el modo de producción feudal el que, por sí mismo y por una finalidad providencial, engendra al mismo tiempo los tres elementos necesarios para que "prenda" la nueva estructura. Cada uno de esos elementos tiene su propia "historia" o su propia genealogía (por retomar un concepto de Nietzsche que Balibar ha utilizado felizmente para este propósito): las tres genealogías son relativamente independientes. Vemos incluso a Marx mostrar que un mismo elemento (las fuerzas de trabajo "libres") puede ser producido como resultado por genealogías totalmente diferentes.
>
> Así pues, las genealogías de los tres elementos son independientes las unas de las otras e independientes (en su coexistencia, en la coexistencia de sus resultados respectivos) de la estructura existente (el modo de producción feudal). Lo cual excluye toda posibilidad de resurgencia del mito de la génesis: el modo de producción feudal no es el "padre" del modo de producción capitalista en el sentido de que el segundo estuviera, hubiera estado contenido, "en germen" en el primero.
>
> (Althusser, 2013: 1-2)

[49] En este sentido, se trata también, sin lugar a duda, de la propuesta de una lectura política de EC, para decirlo en los términos que lo enuncia Harry Cleaver (1985) bajo la cual propone *leer políticamente* las luchas efectivas de las clases, partiendo de la de los trabajadores, ya que "hay que enfocar nuestro lado" (p. 26).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

En el materialismo aleatorio o del encuentro, Althusser radicaliza la postulación de su tesis antihumanista, que será el fondo sobre el cual pueden operar los conceptos científicos de Marx. Y también redobla su rechazo contra la noción idealista de sujeto, diluyendo sus pretensiones de centralidad en el proceso/estructura y en el materialismo, puesto que la categoría de "sujeto" es descrita según su función como un operador ideológico.

Sin embargo, cabe anticipar que el "último Althusser" continúa manteniendo una posición política que confiere un estatuto central a la política tal como da cuenta G. M. Goshgarian (2016a) en la entrevista que le concede a Éwanjé- Epée, F. B[50].

Goshgarian sostiene allí que, lo que podría parecer innovación (o aberración) es algunas veces recapitulación, otras veces reelaboración de tesis introducidas en trabajos anteriores poco conocidos o mal comprendidos[51]. En este sentido, "se ha distorsionado la obra póstuma (de Althusser) por una atención desmesurada prestada a la producción del "último Althusser", o por una recepción que ha exagerado la discontinuidad entre el "último Althusser" y "los otros Althusser"".

Con ello, se anula una posición como la de Antonio Negri (2014) para quien el materialismo aleatorio es un materialismo "totalmente nuevo" en el sentido de algo que no es concebido solamente en última instancia más en cuanto horizonte de la presencia. Pero esta recepción es parcial, según Goshgarian, y se verá modificada con la publicación de otras obras póstumas en los años siguientes[52] por tanto, "no hay manera

[50] Entrevista realizada por Félix Boggio Éwanjé-Epée. Publicada en Période –revueperiode.net http://revueperiode.net/philosophie-et-revolution-althusser-sans-le-theoricisme-entretien-avec-g-m-goshgarian/). Traducción castellana de Valentín Huarte. Revisión técnica de Pedro Karczmarczyk.

[51] De esta manera se puede comprender que, el postulado según el cual "no hay modo de producción socialista", esbozado en *Las vacas negras*, comanda el pensamiento político althusseriano desde su giro materialista-aleatorio definitivo de 1972-1973: presentado en un curso dictado en la École Nórmale Supérieure de París en junio de 1973, es desarrollado en un capítulo de un "Libro sobre el imperialismo" redactado en agosto del mismo año. Pero está ausente en cualquier texto anterior a 1976 accesible fuera de los muros del Imec.

[52] "a un ritmo de una por año, acompañada de una selección de inéditos cortos en varios volúmenes" (…) "es previsible que las 6.500 páginas póstumas que aparecieron entre 1992 y fines de 2015 sean seguidas por algunos millares más en los próximos 8 o 10 años" (Goshgarian, 2016a: 8). El "renacimiento de Althusser" para Montag coincide con el renacimiento de la filosofía de Spinoza en los últimos 30 años. Y se ha manifestado en el interés que han ido cobrando sus obras a nivel internacional. En gran parte debido a la publicación que el IMEC *(Institut Mémoire d´ Édition Contemporaine*) realiza de textos inéditos del filósofo marxista (más de 50.000 páginas) que contienen una gran riqueza filosófica. Entre ellos se encuentran textos de los '60, '70 y '80. Éstos últimos reponen, de alguna manera, el silencio y el

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

de conocer más que una pequeña parte de la recepción, a menos que uno sea un políglota" (2016a: 11).

Bajo esta perspectiva crítica, lo que justamente se saltea o no tiene en cuenta la recepción que se ha vuelto hegemónica, la del "último Althusser", es una cuestión fundamental: el materialismo aleatorio es pensado a partir del concepto de *dictadura del proletariado*, el concepto clave de la teoría marxista en su totalidad. La *dictadura del proletariado* y la *lucha de clases*, según Goshgarian, servirían de puente, en "el último Althusser", entre el pensamiento del surgimiento del mundo a partir del vacío, y la filosofía *sui generis* (Ídem). En este sentido cabe traer nuevamente a escena aquello que señala Althusser:

> En cuanto a mí, sabiendo algo de la relación que he indicado entre filosofía y política, recordaba a Maquiavelo, cuya regla de método, escasamente enunciada, pero siempre practicada, es que hay que pensar en los extremos; entendamos por esto una posición en la que se enuncian tesis-límite, donde para hacer posible el pensamiento, se ocupa el lugar de lo imposible (…)
>
> Ahora bien, yo reencontraba el eco y la razón de esta paradoja provocativa en Lenin. Se sabe que algunos años después del ¿Qué Hacer? y para responder a las críticas sobre sus fórmulas, Lenin contestaba con la teoría de la curvatura del bastón. Cuando un bastón está curvado en el mal sentido, decía Lenin, para enderezarlo, es decir para que vuelva y se mantenga en la rectitud, es necesario primero curvarlo en sentido opuesto, por lo tanto, infringirle a fuerza de puño una contracurvatura durable. Esta simple fórmula contiene, me parece, toda una teoría de la eficacia de lo verdadero profundamente anclada en la práctica marxista. Contrariamente a toda tradición racionalista, que sólo tiene necesidad de una idea recta para rectificar una idea curva, el marxismo considera que las ideas sólo tienen existencia histórica si son tomadas e incorporadas en la materialidad de las relaciones sociales. Detrás de las relaciones entre las simples ideas, hay pues relaciones de fuerza que hacen que ciertas ideas estén en el poder (es lo que se llama, rápidamente, la ideología dominante) y que otras ideas les estén sometidas (es lo que se llama ideología dominada) hasta que cambie la relación de fuerza.
>
> (Althusser, 2008a: 217- 218)

---

borramiento en la que estaban sumergidas sus obras durante esta década, e impactan en la comprensión integral de la obra althusseriana.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

El énfasis puesto en la cita anterior a la función práctica y social de la ideología tiene fuertes similitudes con el abordaje de IAEI donde, Althusser afirma la tesis de que la ideología tiene por función asegurar la cohesión social en general significa asegurar la reproducción de las relaciones de producción existentes y de las relaciones que derivan de ellas.

Sin embargo, en el posfacio (PS) fechado en 1970, un año después de la redacción de IAEI, Althusser rectifica alguna de las tesis allí planteadas, principalmente aquellas vinculadas al carácter abstracto de la ideología, que entran en tensión con la introducción de la dimensión política. A partir de este PS, Althusser introduce en la reflexión sobre el sujeto y la ideología, un elemento nuevo: *la lucha de clases.* En este sentido, es pertinente señalar como lo hace De Ipola, que la autocrítica se torna un modo habitual en la escritura althusseriana, al preferir rectificar su posición, en el caso de IAEI vinculada al carácter abstracto de las tesis que constituyen la definición de ideología, antes que borrarlas. De esta manera distingue entre "ideologías en general" e "ideologías concretas". A las primeras les corresponden mecanismos invariables y eternos; mientras que, a las segundas, históricos- concretos.

Por otra parte, la *lucha de clases* sería impensable sin la existencia de clases antagónicas, ya que "… la ideología que una clase dominada logra defender en y contra tales Aparatos Ideológicos del Estado los desborda, porque proviene de otra parte… (Proviene) de sus condiciones de existencia, de sus prácticas, de sus experiencias de lucha, etc." (Althusser, *Posiciones.* Citado por De Ipola, op.cit.: 148).

Por último, hemos anticipado que Althusser también rectifica su posición en torno al carácter científico de las leyes del materialismo histórico para postular que éstas ya no son invariables, sino que son contingentes y, por tanto, modificadas. Este carácter contingente y aleatorio tendrá predominancia en el "materialismo del encuentro" que exploraremos a continuación.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

V. i. El "materialismo del encuentro"

> El materialista es un hombre que se sube al tren en marcha sin saber de dónde viene ni adónde va.
> (Althusser, *El porvenir es largo*)

La Corriente subterránea del materialismo del encuentro (de ahora en más: ME) es el texto que- extraído de un manuscrito de 1982/1983 por Matheron y publicado en el primer tomo de los *Écrits philosophiques et politiques* –comienza con una referencia a la lluvia de Lucrecio y los átomos de Epicuro que caen en paralelo en el vacío: *Siguen y seguirán cayendo hasta el fin de los tiempos.*

Ello implica reconocer, por un lado, que antes del mundo no había nada; y al mismo tiempo, que todos los elementos del mundo existían antes de toda eternidad, antes de que ningún mundo existiera. En ese "antes" sobreviene el *clinamen*, la operación originaria (De Ipola, 2007: 194).

El *clinamen*, explica Althusser, es una "desviación infinitesimal", que tiene lugar "no se sabe dónde, ni cuándo, ni cómo", y que hace que un átomo se desvíe de su caída en el vacío y, rompiendo de manera casi nula el paralelismo en un punto, provoque un "encuentro" con el átomo que está al lado y de encuentro en encuentro una carambola y de esa carambola el nacimiento de un mundo, es decir, del agregado de átomos que provocan en cadena la primera desviación y el primer encuentro.

Con esta metáfora de la lluvia de Epicuro, Althusser no sólo se demarca de las filosofías idealistas que proponen un Origen y un Fin; enfatizando que antes de la formación del mundo no existía ningún sentido, ni causa, ni Fin, ni Razón ni sinrazón: "la lluvia del paralelismo de los atributos infinitos en Spinoza, y de otros muchos más: Maquiavelo, Hobbes, Rousseau, Marx, Heidegger incluso, y Derrida" (Althusser, 2002: 32). Sino que además, reivindica la existencia de una tradición materialista casi completamente desconocida en la historia de la filosofía: "el materialismo de la lluvia, la desviación, el encuentro y la toma de consistencia"[53].

[53] Nota al pie del autor: "Traducimos *prendre* por "tomar consistencia" (y, por lo tanto, *prise* por "toma de consistencia"). La idea que subyace es la de elementos que, "al encontrarse", "se toman", "se prenden", "se enganchan" y, con ello, dan lugar a algún tipo de consistencia física que antes no existía. En los lugares en los que no se utiliza como término técnico o en los que esta traducción generaría

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Por ello, en el materialismo del encuentro, como señala Fernanda Navarro (2007) "toda la cuestión del origen como otras grandes cuestiones de la filosofía tradicional es rechazada", justamente la "profunda tradición materialista" desde Epicuro a Marx, ha sido sepultada por renunciar a pensar el origen como razón o fin para pensarlo como nada. En este sentido, la originalidad de ME consiste en ruptura con los planteos antecedentes no suponer nada preestablecido, puesto que "Es en el vacío político donde puede realizarse el encuentro" (Althusser, 2002: 33).

Sin embrago, no se trata de cualquier vacío, este vacío político es antes que nada un vacío filosófico, donde no existe ninguna causa que preceda a sus efectos. Con lo cual Althusser propone una filosofía del vacío, "que, en vez de partir de los famosos problemas filosóficos y metafísicos, comienza por evacuarlos para sólo partir de la nada y de esa variación- infinitesimal y aleatoria que es la caída" (Navarro, 2007: 6). Se trata de una filosofía que,

> En todo y por todo una filosofía del *vacío:* no solamente la filosofía que *dice* que el vacío preexiste a los átomos que caen en él, sino también una filosofía que *hace el vacío filosófico* para darse la existencia: una filosofía que en lugar de partir de los famosos "problemas filosóficos" ("¿por qué hay algo en vez de nada?") *comienza por evacuar todo problema filosófico,* esto es, por renunciar a darse un «objeto», cualquiera que sea («la filosofía no tiene objeto»), para partir sólo de *nada (rien),* y de esa variación infinitesimal y aleatoria de la nada que es la desviación de la caída…
>
> (Althusser, 2002: 40)

Ahora bien, Althusser caracterizó al materialismo del encuentro como una corriente subterránea de la filosofía (*courant souterrain*)- utilizando una representación topográfica que sugiere un movimiento por debajo de la filosofía, un movimiento que también podría ser en contra (*á- contre- courant*) pero fuera del campo de visión, es decir una corriente que no puede ser vista. Para Montag (2015) esta representación metafórica puede ser engañosa para describir la corriente subterránea ya que "los filósofos a los que Althusser se refiere como perteneciendo a esta corriente (con la

problemas de comprensión del texto, lo traducimos simplemente por "tomar" (Althusser, 2002: 32. El énfasis es mío).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

excepción parcial de Epicuro y Lucrecio cuyas obras pertenecieron bajo custodia por siglos) estaban "escondidos a plena vista" como en "La carta robada" de Allan Poe, como si no se los estuviera leyendo al ser leídos, no se los estuviera viendo al mirarlos- (Lacan, 2012: 23-72; Masotta, 2015: 42-46).

Recordemos que el contenido de la famosa "carta robada" es: "Destino tan funesto, si no es digno de Atreo es digno de Tieste" lo que se revela -para decirlo panorámicamente- es que hay algo en el pasado que sigue ejerciendo su acción en el presente, se trata, claro está, de una relación inconsciente en el nivel de lo simbólico.

Al analizar la corriente subterránea en su decurso, Montag señala que se puede observar que no es subterránea en absoluto, sino que lo que está en juego allí es "la oposición entre superficie y profundidad encubre la materialidad específica de la lectura y la escritura, incluso la del sentido y la del sinsentido" (Montag, 2015: 12). De lo cual surge la necesidad de comprender el materialismo del encuentro a partir de su propia existencia literal, "las letras, las palabras, las enunciaciones en que esta noción existe entre otras nociones, sus sentidos vueltos legibles e ilegibles en la incesante disputa de fuerzas" (Ídem).

Así las cosas, que Althusser postule una filosofía del vacío como condición de posibilidad de la libertad y del movimiento como ausencia de obstáculos, es coherente con el propósito de "librar de su represión a este materialismo del encuentro" (ídem). Y de descubrir las implicancias que puedan tener para la filosofía y para el materialismo, y "reconocer sus efectos escondidos ahí donde actúan sordamente" (Althusser, 2002: 41).

Lo cual se entrelazaría con la inquietud de Althusser de indagar el vínculo de la filosofía con la práctica teórica y con la práctica política en el terreno general de una disputa filosófica, dado que la filosofía es un combate. En el cual también defiende una epistemología materialista que implica el rechazo de todo fundamento y de toda garantía, de todo Sujeto, y todo Sentido predeterminado.

Entonces bien, esta filosofía de "la nada" es una filosofía que comienza por evacuar todo problema filosófico, esto es, por renunciar a darse un objeto, cualquiera que sea ("la filosofía no tiene objeto") para partir sólo de la nada (*rien*) y de esa variación infinitesimal y aleatoria de la nada que es la desviación de la caída. De allí que Althusser reivindique la filosofía de Epicuro y Maquiavelo por motorizar una filosofía del vacío para darse la propia existencia. Del primero porque "toda cuestión del origen queda rechazada, así como todas las grandes cuestiones de la filosofía: ¿por qué

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

hay algo en vez de nada? ¿Cuál es el origen del mundo?" Ibíd.: 34).

Mientras que el segundo es reivindicado por Althusser porque formuló "toda una teoría filosófica del encuentro entre la fortuna y la *virtú*. El encuentro puede tener lugar o no. Puede fracasar. Puede ser breve o duradero: a él le es necesario un encuentro que dure. Por ello el Príncipe debe aprender a gobernar su fortuna gobernando a los hombres (…)" (ibíd.: 37).

Este "materialismo del encuentro" de Maquiavelo[54], nos dice Althusser, ha sido recogido por Spinoza; más precisamente "el encuentro no podría haber sucedido sin la presencia de Spinoza"[55], quien comprendió mejor que nadie la fascinación de Maquiavelo por hacer política, y que se manifiesta en su *Tratado político* (TP).

De acuerdo con la lectura althusseriana de Spinoza, "el objeto de la filosofía es el vacío" (Ibíd.: 41), una tesis "paradójica"[56] según el propio Althusser, de la que da cuenta el modo en que comienza la *Ética*: con Dios, que es "sólo naturaleza", o "no otra cosa que naturaleza", y "fuera de la naturaleza no hay nada" (Ídem). Recordemos que en el monismo de Spinoza todo es sustancia, y al serlo, no hay lugar para el no- ser, para la negación comprendida como no –ser. Por lo cual podría pensarse que no habría lugar para el vacío. Sin embargo, que la "filosofía no tenga objeto" es una manera de decir que el objeto por excelencia de la filosofía es la nada (le rien) o el vacío (*le vide*).

En este sentido, cabe comparar aquí aquello que Althusser sostenía en el *Curso de Filosofía para científicos* (1975) de que la filosofía no tenía objeto, y que era el medio en que sus objetos propios existían: "la filosofía sólo interviene en la realidad produciendo resultados dentro de sí misma" (Althusser, 1975: 20). La filosofía se tenía a sí misma como objeto, debiendo indagar sobre su propia orientación, dirección; pero tomando distancia de la pregunta por el destino, el origen para no "resucitar la vieja pregunta religiosa acerca del destino que es el complemento de una teoría del origen

[54] En su lectura de lectura de *El príncipe*, Althusser insiste en el carácter fuertemente antihumanista de Maquiavelo quien, dado el lugar otorgado a la fortuna y a la contingencia, no postula anticipadamente un Sujeto de la práctica política. El lugar del Sujeto es un vacío desdoblado. El *agente* de la práctica política se constituye a partir de una política ideológica en curso que nada garantiza ni predetermina, y supone una alteridad entre el príncipe y el pueblo que impide hablar de una subjetivación absoluta, cerrada, o constituyente.

[55] Para quien "el discurso se presenta como una transcripción instantánea del pensamiento a un sistema convencional de sonidos y, como tal, sufre menos interferencia del cuerpo que otras acciones" (Montag, 2015: 8).

[56] Matheron incluye una nota que señala que en ese mismo año: 1982, Macherey define una paradoja del mismo tipo.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

radical de las cosas" (Ibíd.: 25).

De acuerdo con la lectura de Montag, si la filosofía crea un vacío no lo hace para ocupar un espacio sino para desvelar el vacío hasta ahora escondido que no sólo precede, sino que acompaña como una sombra a todo lo que existe a modo de su secreto y de su verdad. Esta concepción ontológica del vacío, como debemos llamarla, se convierte para Althusser, según Montag, en la característica definitoria, la diferencia específica de "aquella profunda tradición" que lleva desde Epicuro hasta Marx" (Montag, 2015: 7).

Ahora bien, con la afirmación de la nada y el consecuente rechazo a la postulación de un origen, Althusser abre el espacio para el reconocimiento de una realidad fuera de la cual "no hay nada", en la que nos constituimos como tales mediante la interpelación ideológica. En este sentido, "el materialismo del encuentro" no es el de un sujeto, sino el de un *proceso* que impone a los sujetos a los que domina, el orden de su desarrollo sin un fin asignable. Para ceñirnos a esta tesis deberíamos "producir un cierto número de conceptos que serían conceptos sin objeto, al ser los conceptos de *nada*, y la filosofía al no tener objeto, transformaría esta nada en ser o en seres, de tal modo que, por medio de dicha transformación, la filosofía llevaría a esta nada a ser desconocida y reconocida en ellos"[57].

Althusser afirma que en la "nada" de la desviación tiene lugar el encuentro entre un átomo y otro, y este *acontecimiento* deviene *advenimiento* (…). De ahí la forma de orden y la forma de seres cuyo nacimiento es provocado por esta carambola, determinadas como están por la estructura del encuentro. Es por ello por lo que una vez efectuado el encuentro (pero no antes), se da la primacía de la estructura sobre sus elementos; de ahí la afinidad y completitud de los elementos en juego en el encuentro, su "capacidad para engancharse", para que tome consistencia", es decir, tome forma.

Lo que explica que Althusser afirme aquí la primacía de la "nada" sobre toda forma, y del materialismo aleatorio sobre todo formalismo. Montag citando a Althusser señala que "decir que en el comienzo era la nada o el desorden significa adoptar una posición anterior a cualquier ensamblaje u ordenación" (Montag, 2013: 8). Con lo cual, si se comprendiera a la teoría de los modos de producción como encuentros aleatorios, podría pensarse que el capitalismo "podría no haber llegado a existir" (Ídem). No

[57] Operaría la misma lógica de *reconocimiento ideológico* y de *desconocimiento* que tiene el mecanismo de la interpelación ideológica.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

obstante, ante el hecho consumado de que incluso el capitalismo ha perdurado más tiempo del que se le daba- Althusser se anticipa a la posible objeción y señala que todo encuentro que dura tiene una estructura y que una vez que el encuentro tiene lugar, se da una "primacía de la estructura sobre sus elementos"[58].

Pero, "cualquier cosa no puede producir cualquier cosa", sino que hay elementos condenados a su encuentro y por su afinidad a "tomar consistencia" al prenderse a otros. Es el "carácter aleatorio de la toma de consistencia de este encuentro que da lugar al hecho consumado del cual pueden enunciarse sus leyes" (Althusser, 2002: 68). Esta tesis del materialismo del encuentro, puede ser leída como el síntoma de un problema que ya fuera planteado en 1966 en la correspondencia de Althusser con Renée Diatkine, como se puede observar en la siguiente cita de la carta 2:

> …Se trata del problema del mecanismo del surgimiento de un modo de producción determinado, el modo de producción capitalista. Cuando leemos con un poco de atención *El Capital* parece que, contrario a la ideología genética comúnmente aplicada a Marx (o, lo que es lo mismo, a la ideología evolucionista), el modo de producción capitalista no fue engendrado por el modo de producción feudal como su propio hijo. No hay filiación en el sentido propio (preciso) entre los modos de producción feudal y capitalista. Este último surge del *encuentro* (de nuevo uno de sus conceptos que apoyo por completo) de un cierto número de elementos muy precisos, y de la *combinación* específica de estos *elementos* (…) el modo de producción feudal no engendra de ninguna manera el encuentro de estos elementos, ni el hecho de que puedan combinarse, organizarse en una unidad que funcione (…) que es propiamente *lo que surge*…
>
> (Althusser, 1996b: 79)

La introducción del elemento aleatorio en el cuso de la historia impide postular anticipadamente un Sentido, Causa, Sujeto, Razón o Fin al que pretenda someterse su desarrollo. Cabe señalar aquí el vínculo entre la *casualidad estructural* (y la *causalidad inmanente* spinoziana) con la teoría del *encuentro* y de la *conjunción* en un texto inédito que Althusser escribe en 1966 "Sobre la génesis" (SG [1966] 2014b):

[58] En PLC, recordemos, Althusser señala que la historia no está predeterminada, sino que es el resultado de las relaciones de las distintas instancias que la componen.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

> no es el modo de producción feudal el que, por sí mismo y por una finalidad providencial, engendra al mismo tiempo los tres elementos necesarios para que "prenda" la nueva estructura. Cada uno de esos elementos tiene su propia "historia" o su propia genealogía (por retomar un concepto de Nietzsche que Balibar ha utilizado felizmente para este propósito): las tres genealogías son relativamente independientes. Vemos incluso a Marx mostrar que un mismo elemento (las fuerzas de trabajo "libres") puede ser producido como resultado por genealogías totalmente diferentes.
>
> Así pues, las genealogías de los tres elementos son independientes las unas de las otras e independientes (en su coexistencia, en la coexistencia de sus resultados respectivos) de la estructura existente (el modo de producción feudal). Lo cual excluye toda posibilidad de resurgencia del mito de la génesis: el modo de producción feudal no es el "padre" del modo de producción capitalista en el sentido de que el segundo estuviera, hubiera estado contenido, "en germen" en el primero.
>
> (Althusser, 2014b: 1-2)

Ahora bien, ante el riesgo de que haya encuentros que se prolonguen eternamente, Althusser debe postular un origen, un abismo original del que todo proviene y a lo que todo retorna, la "inestabilidad radical" que acosa a las estructuras entretejidas (Ibíd.: 9)[59].

Estoy de acuerdo con Natalia Romé (2014) cuando sostiene que este entrecruzamiento de estructuras a través de la dimensión de la conjunción y del encuentro, se articula con los desarrollos de la noción de *sobredeterminación* "hacia la especificidad de la práctica política y la noción de acontecimiento" (Romé, 2014: 169) a través de la figura de Maquiavelo. El concepto de sobredeterminación será central entonces para conectar la teoría de la ideología propuesta en los ´60 y ´70 con el materialismo aleatorio.

El fuerte vínculo entre el planteo althusseriano de su periodo "estructuralista" con la tesis del materialismo aleatorio, debe ser leída considerando aquello sobre lo que nos advierte Goshgarian de que lo que no tiene en cuenta la lectura hegemónica, la del "último Althusser", es que el materialismo aleatorio es pensado a partir del concepto de

[59] A diferencia de Hegel (para quien es la nada misma la que declina en el ser, enviando lo que existe hacia la destrucción) el principio de la nada como destino sirve para condenar o devaluar la fugacidad del mundo humano, pues proporciona un principio de esperanza, de anticipación.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

dictadura del proletariado[60],

> 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, 2016a: 11-12)

Entonces bien, el concepto de "dictadura del proletariado" articula la obra althusseriana "en general" incluso las "del último Althusser" donde se enfatiza el estatuto del vacío y del surgimiento del mundo a partir de la nada. Sin embargo:

> …Los comentadores no son conscientes del hecho de que el pensamiento del último Althusser es la dictadura del proletariado pensada. Por lo tanto, no han comprendido uno de los desafíos de la omnipresencia de una teoría del encuentro en Althusser, incluso cuando han remarcado dicha omnipresencia.
>
> (Ídem)

Este concepto es fundador de la obra althusseriana en su integridad y sirve de puente, en "el último Althusser", entre el pensamiento del surgimiento del mundo a partir del vacío, y "la filosofía *sui generis*" (Ídem). Bajo esta perspectiva, el materialismo aleatorio se presenta como afirmación de la historicidad *res gestae*, es decir, como concatenación de fenómenos concretos y materiales- contra historia *rerum gestarum*.

Lo cual se vincula a una nueva concepción del sujeto en la historia. A partir de ahora éste es pensado como un sujeto disponible a todo lo aleatorio, a la apertura, sin

[60] Goshgarian en *Les Vaches Noires* (2016b) problematiza aún más la cuestión y señala que si la dictadura del proletariado, "el concepto clave de la doctrina marxista", según el autor de *Las vacas negras*, es la piedra angular del marxismo althusseriano desde los años 1950, el mismo no aparece sino raramente con su propio nombre en los textos de Althusser anteriores a 1976.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

finalidad ni necesidad[61]. Aunque no hay que olvidar que, todo está determinado en el materialismo aleatorio después del acontecimiento. Pues "toda determinación en acto se muestra como variable aleatoria de una tendencia invariante existente.

Así entonces, la historia no es teleológica y el sujeto tampoco es fundante de esa realidad, sino que es un efecto de las condiciones reales de existencia, tal como afirma Althusser "cuando él nace ya están dadas las condiciones, instituciones y aparatos que lo conformarán sujetándolo" (Althusser, 2005: 68). Con lo cual, el materialismo aleatorio refuerza la tesis materialista que reconoce la existencia de la realidad objetiva exterior, así como su independencia respecto del sujeto que la percibe o conoce. Reconoce que el ser, lo real, existe y es anterior a su descubrimiento, a su ser pensado o conocido.

En este sentido, se manifiesta que la posición materialista de Althusser recorre toda su obra, aunque claro está, no de manera homogénea. Lo cual se vuelve evidente al ver el vínculo entre la formulación de la teoría como práctica teórica en *PLC*, y lo que sostiene posteriormente en el materialismo del encuentro respecto a la relación de la politicidad de la teoría. Y que, en la *Iniciación a la filosofía …* también se encuentra este planteo del problema, más abstracta, pero que también reconduce más directamente al diagnóstico de la "crisis de apertura del marxismo"[62]: cómo inscribir en un mismo dispositivo la filosofía idealista y la filosofía materialista- o si se quiere, el idealismo y el materialismo como tendencias antagónicas que dividen el campo de la "filosofía":

> Este problema que, acusará cada vez más netamente el desplazamiento del cuestionamiento a la filosofía marxista (materialismo dialéctico) hacia el de una *práctica marxista* de la filosofía, tiende a hacer del materialismo poco más que una tendencia que lucha contra otra que formalmente sería homogénea a ella.
> (Althusser: 2015a: 16)

También encontramos en el materialismo aleatorio el mismo rechazo de

[61] Althusser nos indica que "el materialismo del encuentro" no es el de un sujeto -ya fuese Dios o el proletariado- sino el de un proceso pero que impone a los sujetos (individuos u otros) a los que domina, el orden de su desarrollo sin un fin asignable.

[62] Cuando Althusser habla del "marxismo", implica no sólo la teoría marxista sino también las organizaciones y las prácticas que ha inspirado en ella y que han desembocado en las revoluciones rusas, y china, y luego en la escisión del PC internacional. (Navarro, 2007: 3).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Althusser a la teoría del conocimiento tradicional que en sus obras de los ´60 y ´70 y en sus obras de autocrítica. Lo mismo ocurre con el repudio althusseriano en el marco de la polémica sobre el humanismo a la *interpretación humanista del materialismo dialéctico* que declara que el sujeto humano (conciencia) es la fuente y el centro de todo conocimiento, por lo tanto, que la relación sujeto- objeto se encuentra en el corazón de la filosofía marxista, considerando así que, "el hombre crea sus conocimientos de la misma manera que crea su historia" (Althusser, 1974: 172).

La misma suerte corre su idea de *lectura sintomática* en oposición a una lectura ingenua; y su concepto de *proceso sin sujeto* aplicable tanto al materialismo del encuentro como a la producción de conocimiento defendida en PLC. De allí la siguiente indagación: "¿Es importante relacionar esta idea con la dictadura de clase, siendo un hecho ampliamente conocido que el *clinamen* que da lugar al surgimiento del mundo es análogo a la ruptura revolucionaria, según "los otros Althusser"?" (Ibíd.: 12). Resulta acertada en este sentido, la tesis de Goshgarian para quien es necesario releer todo el corpus althusseriano atendiendo principalmente al periodo de los años 1976- 1978 en los cuales Althusser dio coherencia a una nueva práctica de la filosofía que desenmascara las filosofías tradicionales y repiensa el marxismo como "ciencia de ese encuentro siempre aleatorio que es la *lucha de clases*" (Goshgarian, 2016a: 1).

En esta dirección, lo que distinguiría al marxismo de otras formaciones ideológicas orgánicas sería precisamente su carácter científico por el cual puede provocar en las masas una nueva forma de ideología- como ideología orgánica de la historia humana. El estatuto central de la *dictadura del proletariado* que Goshgarian encuentra a lo largo de la obra althusseriana es algo que también sostiene Balibar (1974) al sostener en los *Cinco ensayos* que la *lucha de clases* es el elemento central de su gramática. Lo anterior puede ser reforzado a partir de las propias palabras de Althusser:

> En innumerables pasajes, y no precisamente por azar, Marx nos explica que el modo de producción capitalista ha nacido del "encuentro" entre el "hombre de los escudos" y el proletario desprovisto de todo excepto de su fuerza de trabajo. "Sucede" que este encuentro ha tenido lugar, y ha "tomado consistencia", lo que quiere decir que no se ha deshecho inmediatamente después de hacerse, sino que ha perdurado y se ha convertido en un hecho consumado, el hecho consumado de este encuentro, provocando relaciones estables y una necesidad cuyo estudio proporciona "leyes", evidentemente tendenciales…

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

(Althusser, 2002: 64)

Hemos señalado ya, que Althusser afirma el carácter científico del materialismo histórico. De acuerdo con su lectura, Marx enunciaría en *El capital* leyes científicas "independientes de la voluntad del individuo". Muchas de estas leyes serían tendenciales, con lo cual Althusser matiza su posición teoricista de los '60.

Finalmente, considero que a través de una lectura filosófica se puede ver que el estatuto central de *la lucha de clases* se encuentra enlazando la problemática marxista reconstruida por Althusser:

> La burguesía, en efecto, no es más que el elemento predestinado a unir todos los otros elementos del modo de producción, que realizará con ellos otra combinación, la del modo de producción capitalista. Ésta es la dimensión del todo y de la teleología, que asigna a cada elemento su papel y su sitio en el todo, y los reproduce en su existencia y en su papel. Estamos en las antípodas de la concepción del «encuentro entre la burguesía» (elemento tan «flotante» como los otros) y otros elementos flotantes para constituir un modo de producción original: el capitalismo. No hay entonces encuentro, pues la unidad precede a los elementos, pues no hay ese vacío necesario para todo encuentro aleatorio. Cuando se trata todavía de pensar el hecho a consumar, Marx se coloca deliberadamente en el hecho consumado y nos invita a seguirle por las leyes de su necesidad.
>
> (Althusser, 2002: 69)

Es esta segunda lectura la que me interesa destacar, pues creemos que a lo largo de la obra althusseriana se encuentra el mismo interés por reivindicar la posición materialista en filosofía y de una tradición materialista que ha sido sepultada por la Filosofía del Sujeto- en la que se postula un "sujeto creador definido por la conciencia del futuro inscrito en sus proyectos, tendido hacia una trascendencia que lo distingue de la animalidad, hacia una trascendencia que es una realización de valores humanos" (Althusser, 1974: 173).

Hemos señalado que para Althusser, el "humanismo" es una ideología teórica que coincide con el objetivo o ideal burgués por excelencia: la libertad humana. A la que contrapone la tesis de que las distintas formas de libertad responden *en última*

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

instancia a las necesidades del sistema económico capitalista.

De esta forma, nos enfrentamos según Althusser, a un pensamiento que es inseparable de la burguesía en ascenso, cuyas aspiraciones expresaba al traducir y trasponer las exigencias de una economía mercantil y capitalista en la sanción de un nuevo derecho: el derecho romano corregido como derecho mercantil burgués. En consecuencia, "el hombre sujeto libre, el hombre libre sujeto de sus actos y pensamientos es ante todo el hombre libre de poseer, de vender y de comprar, el sujeto de derecho" (Althusser, 1977: 163. Cfr. Mainini, 2015.). Por ello Althusser señala que es vital apostar a "una filosofía singular que es un materialismo del encuentro pensado a través de la política y que como tal no supone nada preestablecido" (Ídem).

Este rechazo a un Origen o Causa se encuentra también en sus *Cursos Sobre Rousseau* de quien destaca que, en *su Discurso sobre la desigualdad de los hombres*, Rousseau critica una teoría del falso origen presente en el pensamiento de Hobbes y de todos los filósofos del derecho natural. Esta teoría del falso origen se encuentra fundamentada sobre una relación de estructura especular, típica de todo discurso ideológico (que se encuentra enfatizada en el análisis de IAEI) la cual consiste en hacer aparecer en el origen lo que ya se encuentra en el fin. Se trata de un círculo teórico, de cuya crítica Rousseau extrae una teoría general de la mistificación filosófica "socialmente necesaria".

En este punto se conecta nuevamente el planteo althusseriano de que la ideología cumple una función "práctica" y forma parte "orgánica" de toda formación social. Más aún: "la relación vivida de los hombres con su mundo es la ideología" (Althusser, 1968g: 193). Lo que refuerza su tesis de que en la ideología la relación real está investida en la relación imaginaria" (Ibíd.: 194). El estatuto de la dimensión imaginaria también es central en *Elementos de Autocrítica* y en la *Defensa de tesis de Amiens*, en las que se destaca la figura de Spinoza para el recomienzo de la problemática materialista, ya que,

> Si hace falta dar una razón, una sola razón, la razón de las razones, hela aquí: realizamos el rodeo a través de Spinoza para ver algo más claro en la filosofía de Marx. Conviene precisar: el materialismo de Marx nos obligaba a pensar su rodeo necesario a través de Hegel; realizamos el rodeo a través de Spinoza para ver más claro el rodeo de Marx a través de Hegel. Un rodeo, pues, pero sobre un rodeo. Un rodeo en el que estaba en juego nada

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

menos que: comprender un poco mejor en qué y bajo qué condiciones puede ser materialista y crítica una dialéctica tomada de los capítulos «más especulativos» de la gran lógica del Idealismo Absoluto (con las reservas faltas de comprensión también de la "inversión" y de la «desmitificación»). Este extraño y enigmático cruce de materialismo e idealismo se había producido ya una vez en la historia bajo otras formas (en las que Hegel se reconoció), dos siglos antes en condiciones sorprendentes: ¿en qué podría haber sido materialista y crítica esta filosofía de Spinoza, que aterrorizaba en su época, que comenzaba «no por el espíritu, no por el mundo, sino por Dios»? En la repetición anticipada de Hegel por Spinoza y creímos discernir bajo qué condiciones una filosofía podía, bajo sus proclamaciones y su silencio, independientemente de su forma, o, todo lo contrario, por su misma forma, es decir, por el dispositivo teórico de su tesis, o sea, por sus posiciones, producir efectos propios que sirvieran al materialismo.

(Althusser, 1975: 47)

El rodeo por Spinoza cobra mayor importancia si consideramos que este último sugería que lo verdadero se inicia a sí mismo no como Presencia, sino como Producto, en la doble acepción del término producto (resultado del trabajo de un proceso que descubre), como probándose en su producción misma. Ya que,

Spinoza, como Hegel, rechaza toda tesis del Origen, de la Trascendencia, del "Más Allá", aun cuando aparezca disfrazada en la interioridad absoluta de la Esencia. Pero esta diferencia (pues la negación spinozista no es ni mucho menos la negación hegeliana) que en el vacío del Ser hegeliano se medita por la negación de la negación, la dialéctica de un Telos (Telos = Fin), que se eleva en la historia a sus Fines: los del Espíritu, subjetivo, objetivo y absoluto, Presencia absoluta en la transparencia. En tanto que el haber «comenzado por Dios» (y no por el Ser vacío) protege a Spinoza de todo fin, que, hasta cuando se «abre paso» en la inmanencia, es todavía figura y tesis de trascendencia. El rodeo a través de Spinoza nos descubre así en la diferencia una radicalidad de la que carece Hegel. En la negación de la negación, en la Aufhebung (= superación que conserva aquello que supera) nos permitirá descubrir el Fin: forma y lugar privilegiados de la dialéctica hegeliana.

(Althusser, 1975: 48)

Esta posición tiene importantes vínculos con el criterio de la práctica, que como

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

hemos visto, es interior a la práctica misma –la que además es un proceso (tal como ha insistido Lenin al decir que la práctica no es un criterio absoluto, sólo su proceso puede probar algo). De modo que, es en el proceso de la producción de la práctica donde se verifican los conocimientos (Ibíd.: 51). Conocimientos, que son comprendidos como el resultado de una práctica de producción específica, y no ya como el resultado de una relación establecida previamente.

Hemos explorado las bases materialistas sobre las que se estructura la crítica althusseriana a la teoría del conocimiento tradicional, tanto en textos de los ´60, entre los que se destaca PLC, pero que tiene una continuidad en los textos "tardíos", tal como da cuenta el texto póstumo "La única tradición materialista".

Y que empalma perfectamente con lo abordado en la *Defensa de tesis…*cuando Althusser afirma que "no hay teoría del conocimiento (es decir, garantía *a priori* de la verdad y de sus efectos científicos, sociales, morales y políticos). En Spinoza, no hay tampoco teoría del conocimiento en Hegel"; mientras que en "Descartes presenta en la forma de la garantía divina una teoría de la garantía de toda verdad, o de todo conocimiento–y Kant produce una teoría jurídica del conocimiento bajo el 'yo pienso' del Sujeto trascendental y las condiciones a priori de toda experiencia posible". (Althusser, 2007b: 132).

Este retorno de Althusser a Marx con Spinoza, es una lectura culpable, que merece ser aún más explorada, para habilitar (re) comienzos del materialismo dialéctico.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

V. ii. El recomienzo de la problemática materialista. Marx y Spinoza.

> …Aquello que disminuye el poder del cuerpo, disminuye el poder de la mente…
> (Spinoza, *Ética*)

> Si el marxismo ha muerto, aún podemos hallar en él algo a partir de lo cual pensar la realidad del capitalismo, de la lucha de clases —de la que todo depende— y de las clases que dependen de esta lucha, y la realidad del imperialismo que constituye su culminación. La realidad de todo esto y de no pocas otras cosas.
> (Althusser, *Retrato de un filósofo materialista*)

La tesis fundamental de IAEI que define a la ideología por su función de "interpelar a los individuos en sujetos" implica, a su vez, que el papel acordado al sujeto es el de ser la "categoría constitutiva de toda ideología" (Althusser, 1988: 111): no hay ideología sino por y para el sujeto. Si consideramos, asimismo, que para Althusser la ideología es –por su función– eterna, omnihistórica, es decir, que ha existido y existirá siempre, debemos asumir que el sujeto, principal elemento implicado en su mecanismo, también lo es.

En este sentido, Althusser insiste en que el hombre es un "animal ideológico" (Ibíd.: 65), los individuos son desde siempre sujetos, es decir, "sujetos –ya– sujetados por una ideología". Por lo tanto, si existe una imposibilidad estructural de escapar de la ideología, es también imposible eludir nuestra condición de sujetos. Hemos analizado que, el mecanismo de la interpelación ideológica puede acarrear cierto determinismo con poco margen para la agencia y la desarticulación. Sin embargo, en el abordaje que realiza Althusser en la entrevista que le realiza Fernanda Navarro en 1984 y que se pública póstumamente, a propósito de la posibilidad de desidentificarse señala lo siguiente,

> Al sujeto, como efecto de estructuras anteriores a su existencia, y fundadoras de su existencia. Es decir, como sujeto sujetado o determinado por las relaciones ideológicas (…). En otros términos, es un sujeto sometido estructuralmente a la ideología dominante –o no dominante, es decir, a las normas o valores hegemónicos o subalternos de una sociedad.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Fernanda Navarro: ¿es posible pensar, con ese conjunto de instrumentos teóricos, la transformación de los sujetos no sólo en el plano de la conciencia de sí, sino también de la conciencia de la realidad y de la necesidad de su transformación?

L. Althusser: Efectivamente. *De otro modo, no habría ni cambios, ni tomas de posición que cuestionen y se opongan a lo que está establecido, a lo que es dominante. No habría "sujetos revolucionarios". Su ideología puede cambiar…pero ideología habrá siempre".*

(Althusser, 2005: 75)

Por otra parte, cabe señalar que una alternativa frente a este determinismo del sujeto lo constituye la propuesta de Pêcheux (2008) que retomando el abordaje del sujeto en Althusser y Lacan propone la *agencia* -despojada de todo resabio humanista, para proponer que las relaciones de producción son *procesos sin sujeto*- señalando que los sujetos no siempre son sólo *sujetados*. Y refiere el problema o límite en la interpelación althusseriana a una "ausencia profunda de una articulación conceptual trabajada entre la ideología y el inconsciente" (p. 163). Sin embargo, como analizamos a través de los textos althusserianos sobre psicoanálisis, que son anteriores a IAEI, este abordaje resuelve "anticipadamente" el problema planteado en esos términos.

Finalmente, hemos visto que el mecanismo de repetición especular, la circularidad de la estructura de la ideología es la garantía de su funcionamiento. La interpelación recluta a los sujetos ideológicos al tiempo que los produce: les brinda las *razones-de-sujeto*, los significantes del discurso mediante el cual se constituyen, que no es otro que el discurso que los instala como sujetos.

La pregunta por la interpelación tendría así, una respuesta dada de antemano ya que el discurso ideológico sólo tiene sentido como interpelación: "Nunca se interpela más que a un "sujeto presuntamente existente" (Althusser, 1988: 121). Que la interpelación sea un llamado que no implica una respuesta automática por parte del sujeto, tiene una elaboración fructífera en Frederick Lordon (2015) quien sostiene que la utopía capitalista consiste precisamente en alcanzar una colinealización perfecta entre la ideología dominante (de grandes grupos económicos y empresariales) y los enrolados.

La *dimensión imaginaria* aquí es central ya que los individuos experimentan sus condiciones como sujetos, como si fueran naturalmente sujetos (libres). Es decir, se imaginan a sí mismos como "dueños" de sus proyectos de vida y de las acciones para

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

llevarlos a cabo. En definitiva, el sujeto se relaciona imaginariamente con su propia posición, como si fuera construida de manera autónoma.

Pero, desde la perspectiva materialista que le otorga primacía al proceso, esta consecución pertenece a un mecanismo de configuración externo que se ha internalizado. Tal como da cuenta la siguiente cita:

> El interesado dice que son su elección, lo que le gusta a él, su vocación de siempre, y poco importa que la acumulación de las imágenes afectivas que ha constituido estas cosas en objeto de deseo y determinado sus elecciones de enrolamiento salarial haya venido completamente desde afuera.
>
> (Lordon, 2015: 94)

Sin embargo, esta identificación nunca es plena, como hemos visto siguiendo a Lacan. Por más que mucho se pretenda una perfecta colinealización y una subordinación total de la vida al proyecto neoliberal, la fantasía de plenitud es un imposible, está destinada al fracaso:

> El recauchutaje de los individuos y su transformación en robots afectivos deja a veces, no obstante, resabios extraños. La otra cara -la cara risueña y encantada- de la utopía neoliberal quisiera más bien tomar la forma de una bella comunidad espontánea de individuos idénticamente deseantes.
>
> (Lordon, 2015: 100)

Lo cual se opone a la idea de "servidumbre voluntaria" en la que se encontraría entrampado un planteo idealista que remite la cuestión de la libertad, a la conciencia. Para Montag (2015) la referencia de Althusser a *conciencia* debe ser traducida como "interno en el lenguaje de la pura exterioridad", la conciencia sería así la continuación de una superficie externa que no posee interior. En este sentido, la noción de discurso social y transindividual por su naturaleza, excluye la idea de un interior de pensamiento, creencia o fe -como productor de la actividad autónoma de un "alma propia".

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Lo que constituye un argumento para sostener que Althusser logra escapar de una interioridad subjetiva mediante del concepto del *inconsciente*, desarrollado centralmente en los *Cuatro conceptos fundamentales* de Lacan, que permite dar cuenta de que es la noción del discurso del inconsciente, no del sujeto del inconsciente "sino precisamente el hueco o agujero que la interpelación induce (…) en el mismo sujeto que produce" (Montag, 2015: 29).

Recordemos que, el discurso del inconsciente desempeña un papel fundamental en la estrategia de Lacan[63] orientada a poner de relieve la función de la palabra y el lenguaje en el orden propio del psicoanálisis. Es justamente mediante el inconsciente entonces, que la propuesta althusseriana logra escapar de la aporía de un sujeto siempre ya interpelado, y, por tanto, sin más opciones que sujetarse a esos lugares que le han sido asignados previamente (incluso antes de nacer).

En efecto, una forma de salir de esta encrucijada es leer la conexión esencial entre ideología e *inconsciente*[64] que permite vislumbrar que es la estructura especular de la ideología la que posibilita la interpelación de los individuos como sujetos, es decir, la que posibilita la internalización y la identificación. La identificación de esta conexión "esencial" es lo que Pêcheux llamó la triple alianza entre marxismo (althusseriano), psicoanálisis (lacaniano) y la lingüística.

Encuentro que según Montag no podría haber sucedido si la presencia de cierta lectura de Spinoza. Por ello, la importancia de retornar a este último en forma de *retroceso ascendente*, para ver lo que sólo se puede ver desde el punto de avanzada del filósofo holandés. Cabe señalar en esta dirección, siguiendo a Montag, que el famoso escolio de la *Ética* III P2 ("ni el cuerpo puede determinar el alma a pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo al movimiento o al reposo") tuvo un fuerte impacto en la teoría de la ideología althusseriana y en los intentos de Althusser y Pêcheux por desarrollar una teoría de los discursos.

---

[63] Para Bertrand Ogilvie (1997) la referencia lacaniana al inconsciente también remite al Hegel de la *Fenomenología del Espíritu*, es decir, a "una teoría de la conciencia como estructura irreductible de desconocimiento en la que el saber es por excelencia la imposibilidad de tener acceso a la verdad" (p. 96).

[64] En la medida en que las ideas de Lacan sobre el inconsciente como discurso del Otro funcionan en un sentido de una exclusión de la posibilidad de una distinción interno/externo y, en consecuencia, de todo recurso a la conciencia como algo previo al discurso, el hecho de que el discurso sea atribuido al Otro no puede sino sugerir que este Otro funciona como un sujeto que sería al mismo tiempo la causa y el propietario de este discurso. El uso lacaniano del "sujeto del inconsciente" incluso si no está referido al Otro, le pareció a Althusser que constituía un retorno de lo reprimido en el modo de su negación. (Montag, 2015: 26).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Para Spinoza, en el discurso se produce el vínculo más fuerte entre acción y pensamiento- lo que es ampliamente recogido para abonar la materialidad discursiva desde una perspectiva marxista (Pavón Cuellar, 2014)[65]. Recordemos que para Spinoza "las ideas no son imágenes, representaciones pasivas y no reproducen realidades que les serían exteriores. Todas las ideas son actos". (Macherey, 2014: 89).

En este sentido, consideramos que la filiación de las ideas althusserianas con el materialismo de Spinoza es potente para recomenzar la problemática materialista y habilita plantear nuevas cuestiones problemáticas, desde nuevas coordenadas, que no han sido desarrolladas exhaustivamente, y que rompen con cierta lectura canónica. Como lo es el tratamiento del "sujeto" en articulación con un elemento hasta ahora ausente: la dimensión del deseo para que las normas y las interpelaciones ideológicas sean internalizadas. Este análisis adquiere una importancia agregada en nuestras sociedades actuales en las que el sistema debe fijar/sujetar a los individuos en las esferas de actividad requeridas por el sistema para lograr así reproducir sus condiciones de producción.

A la pregunta: ¿qué mueve a los cuerpos a determinadas acciones? Spinoza nos brinda una respuesta potente al postular que el esfuerzo de perseverar en el propio ser(*conatus*), esto es el deseo, es la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella. Así, un individuo será más complejo cuantas más relaciones tengan con el mundo externo. "Cuanto más intensamente intercambie sus partes", puesto que "toda cosa singular es la multiplicidad de las otras cosas singulares" (E, II; prop.19).

Al respecto, Montag señala que Spinoza renuncia a separar al ser humano de la naturaleza, la mente del cuerpo, el pensamiento de la acción "lo que hace de él, el más completo anti-humanista de la historia de la filosofía" (Montag, 2005: 19). De este *antihumanismo filosófico* spinoziano Althusser es consciente en PLC cuando afirma,

> …La filosofía de Spinoza introdujo una revolución teórica sin precedentes en la historia de la filosofía, posiblemente la mayor revolución filosófica de todos los tiempos…Sin embargo, esta revolución radical fue objeto de una represión histórica masiva, y la filosofía

[65] Lordon retoma a Spinoza y a Marx postulando que no existe algo así como una servidumbre voluntaria (Lordon, 2014) sino que la *acumulación primitiva* ha creado las condiciones estructurales de la heteronomía material radical.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

> spinozista sufrió el mismo destino que ha sufrido y todavía sufre en algunos países la filosofía marxista: sirvió como evidencia condenatoria ante el cargo de "ateísmo"…La historia del spinozismo reprimido de la filosofía se desarrolla, entonces, como una historia subterránea, actuando en otros lugares, en la ideología política y religiosa (deísmo) y en las ciencias, pero no en el escenario iluminado de la filosofía visible…
>
> (Citado por Montag, 2005: 14)

Montag, rediversifica la cuestión al plantear que un grupo de filósofos, entre los que se destacan las lecturas de Macherey y de Balibar, que descubrieron a Spinoza a través de Althusser "llegaron a la misma conclusión que Althusser en la *Revolución teórica de Marx*" pero destacando la centralidad de Spinoza. Lo que se manifiesta en sus esfuerzos de colocarlo en el centro de sus investigando, iluminando aspectos que se mantenían subterráneos, y principalmente, pensando junto a Spinoza, no simplemente interpretándolo (Ídem).

Balibar ha sido también uno de los grandes herederos de la filosofía spinoziana, a la que define como una "filosofía de la comunicación" en la que se desvanecen los dualismos modernos de cuerpo y alma, materia y espíritu, etc. Su concepto de *transindividualidad* que tiene importantes efectos sobre la concepción de la interpelación y el proceso de subjetivación con cimientos en la filosofía de Spinoza - y constituye una alternativa frente al énfasis en la raíz hegeliana de la interpelación en tanto reconocimiento- que refiere a la lógica de negación simultánea de los opuestos abstractos que opera en la *Ética* de Spinoza. A partir de la cual puede comprenderse, la resistencia de los individuos de su potencial de destrucción. Que requiere intrínsecamente una combinación o coalición entre cosas similares o "adecuadas", contra cosas que son adversas.

Para Balibar, es principalmente en la parte I y II de la *Ética* donde surge con mayor fuerza el proyecto de *causalidad*. Una casualidad incausada tal como es planteada con la función de la idea de *adecuación*. Ésta es, la que permite descartar de la determinación causal de la idea todo lo que depende de otro orden (Macherey, 2014). Por ejemplo, aquél según el cual lo ideado, su objeto, existe también necesariamente. En los propios términos de Spinoza: "entiendo por idea incausada, una idea que en cuanto

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

considerada en sí misma, sin relación al objeto, posee todas las propiedades o denominaciones intrínsecas de una idea verdadera" (E, II, prop. 13)[66].

En este marco, entre las ideas y las cosas no hay una relación de correspondencia que someta unas a las otras, sino una identidad causal que establece a cada una de ellas en la necesidad de su orden, o de su movimiento, o mejor aún de su proceso propio. Así las ideas no se forman a semejanza de objetos a los que representarían o de los que derivarían como de un origen, de tal manera que se pudiese encontrar en la idea lo que estaba dado primero en la cosa: "(…) ni las ideas de los atributos de Dios ni las de las cosas singulares reconocen como causa eficiente suya a las cosas ideadas por ellas, o sea, a las cosas percibidas, sino a Dios mismo, en cuanto que es cosa pensante" (E, I, esc. de la prop. 15).

Por otra parte, Balibar advierte que en la parte II de la *Ética*, aparece también la concepción de órdenes de individualidad, u "órdenes de integración de individuos más simples dentro de los más complejos" (Balibar, 2009: 32). Finalmente señala que la *transindividualidad* en las partes III y IV de la *Ética* articula imaginación y razón "o más precisamente las leyes psicológicas de la imaginación o de la vida imaginaria" (Balibar, 2009: 32-34)[67]. Lo cual se vincula con uno de los grandes aportes de Spinoza al campo de la filosofía, y específicamente para la teoría materialista de la ideología de Althusser: su materialismo de lo imaginario.

Hemos señalado que, el análisis de Spinoza en su "Apéndice" al Libro I de la *Ética* la imaginación es: 1) colocar al sujeto humano en el centro y en el origen de toda percepción, de toda acción, de todo objeto y de todo sentido; 2) invertir así el orden real de las cosas, puesto que el orden real se explica por la sola determinación de las causas

[66] En esta misma dirección, Montag lee que, la insistencia de la *Ética*, de que debemos conocer las cosas a partir de sus causas, y de que el conocimiento de Dios debe anteceder, el conocimiento del mundo, adquiere un significado opuesto al carácter trascendental porque "sabemos que Dios es el tipo de causa que no existe fuera o antes de su creación, y que la unidad de Dios no sólo expresa como la diversidad de una infinitud de esencias singulares, sino que es constituida por ella" (Montag, 2005: 26).

[67] De acuerdo con Oscar Esquisabel (2016), en Leibniz hay un modo análogo de "trasindividualidad" operando bajo el nombre de la "conexión universal de todas las cosas". De manera que, Spinoza y Leibniz, cada uno a su modo, descubrieron que es estrictamente imposible hablar de tener una idea fuerte de la singularidad sin, al mismo tiempo, tener idea de la interacción y la interdependencia de los individuos. Desde el comienzo, las teorías leibniziana y spinoziana implican que las singularidades están interconectadas, construyendo una "red" o un "sistema". Podemos concluir con que en estas doctrinas el verdadero "objeto del pensamiento" no son tanto los clásicos extremos (el todo y el elemento, o la parte), sino los puntos de vista recíprocos de unidad y multiplicidad, y el carecer relativo de nociones como "todo" y "partes". véase Balibar, 2009: 19.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

(mientras que la subjetividad de la imaginación explica todo por la ilusión subjetiva de los fines de su deseo y de sus expectativas).

Siguiendo a Spinoza podemos plantear una pregunta no planteada por Althusser, pero que se encuentra en entrelíneas, y que es una pregunta que coloca al cuerpo y al deseo en el centro de un campo problemático: "¿qué mueve a los cuerpos a determinadas acciones?"

Si el *conatus* es la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella; y, dado que de un afecto resultan una redirección del *conatus* y el deseo[68] de hacer algo, quien pretenda dominar debe orientar los *conatus*-vectores de deseo hacia ciertas direcciones que le permitan gobernar. Por tanto, el poder podría ser definido como "el conjunto de prácticas de colinealización" (Lordon, op.cit.: 79).

Considero que, el materialismo de lo imaginario de Spinoza junto con las *Tres notas…* de Althusser es una vía de análisis articulada sumamente potente para pensar en torno a los mecanismos de la ideología neoliberal que direcciona cada vez más nuestros deseos hacia el consumo, hacia los fines empresariales y los objetos propuestos por el capital. De allí que se pueda hablar de un totalitarismo de la gestión neoliberal que pretende una identificación total de los enrolados con sus propios fines, eliminando la *otredad*, y, por ende, el conflicto inherente a la política.

Para Spinoza, como señala Macherey: "las ideas, todas las ideas, son actos, es decir, que siempre afirman algo en ellas mismas, según una modalidad que remite a su causa, o sea, en última instancia, a la substancia que se expresa en ellas en la forma de uno de sus atributos, el pensamiento[69]. Y como señala Montag, ninguna acción podría aparecer en una relación más íntima con el pensamiento (de manera espacial y

[68] Si consideramos a su vez, que para Lacan en la *tesis de Aimée*: "el deseo es cierto ciclo de comportamiento. Se caracteriza por ciertas oscilaciones generales orgánicas, llamadas *afectivas*, por una agitación motriz que está más o menos dirigida, y, por ciertos *fantasmas* cuya intencionalidad objetiva será más o menos adecuada" (Citado por Ogilvie, 2010: 23). Podemos concordar con Lordon en la eficacia de la ideología neoliberal cuyo mecanismo apela al encantamiento y al disfrute, proponiendo enriquecer la relación de afectos alegres, y ya no bajo "la única especie del deseo de dinero, sino como deseo de otras cosas, de nuevas satisfacciones transitivas, es decir inherentes a la propia actividad salarial" (Lordon, op.cit.: 78).

[69] El alma es un autómata espiritual porque no está sometida al libre arbitrio de un sujeto cuya autonomía sería de todas maneras ficticia (…) No hay sujeto de conocimiento, ni siquiera Verdad que, por encima de las verdades, disponga su forma por adelantado, porque la idea es verdadera en sí misma -singular, activa y afirmativamente- en ausencia de toda determinación extrínseca que la someta al orden de las cosas o a los decretos del creador (Macherey, 2014: 89).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

temporalmente inmediata) que, en el *discurso*, dado que éste "se presenta como una transcripción instantánea del pensamiento a un sistema convencional de sonidos y, como tal, sufre menos interferencia del cuerpo que otras acciones" (Montag, 2005: 8).

Luego de este rodeo es que podemos a su vez dotar de sentido nuestra crítica hacia el equívoco de Althusser al final de las *Tres notas*…cuando Althusser deja de lado su concepción materialista de los discursos y sostiene que éstos no son prácticas: "los discursos no ejercen eficacia sobre objetos reales, pero si lo hacen es por su inserción-articulación con dichas prácticas" (Althusser, 1996c: 143). Así como resulta problemático que Althusser omita los procesos diferenciales de generización y sólo lo haga respecto de sujetos sin género (Lauretis, 1996).

La *lectura sintomática* sobre la propia letra de Althusser es potente para dar lugar a una nueva problemática: la de la efectividad material de los discursos en los procesos de producción de sujetos con género. Implica, en definitiva, de hacer audible el silencio de Althusser, y también de Marx (Rubín, 1986; Federici, 2010; y Lauretis, 1993) en torno al género y pensar en los mecanismos específicos y diferenciales de producción de subjetividades generizadas. Un silencio entonces que implica un nuevo retorno a la filosofía de Marx.

Se trata de formular interrogantes no planteados en el discurso de Althusser –lector de Marx- ausencias entendidas no como meras falencias, sino como síntomas teóricos y políticos, que permiten la intervención de la filosofía materialista en nuestra coyuntura teórico y política, y en la cuestión de género que nos interpela de manera urgente. Dar lugar a este nuevo recomienzo de la filosofía materialista, es la posición que tomaremos en futuras batallas e investigaciones.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Conclusiones Finales

En la primera parte, titulada "Lectura de Marx por Althusser" presenté las bases centrales del materialismo de Marx, según lo ve Althusser. En ese sentido, la tesis del *antihumanismo teórico* de Marx, es presentada como una tesis radical, necesariamente radical que rechaza la concepción idealista que postula a un sujeto como centro de su conocimiento y de sus representaciones.

En este sentido, mostré que la tesis del *antihumanismo teórico* se circunscribe en la perspectiva materialista althusseriana que parte del cuestionamiento de la categoría de 'sujeto' como fundamento teórico. El rechazo a las filosofías idealistas que comprenden que el Sujeto es constituyente, implica también: 1) rechazar la concepción empirista del conocimiento y postular el conocimiento como producción; 2) un "corte epistemológico" entre una problemática ideológica y una problemática científica en la obra de Marx a partir de 1845, que reemplaza la oposición entre praxis y representación, por la de ciencia e ideología. Y permite franquear el límite de la concepción de la ideología como "falsa conciencia" al destacar la dimensión práctica de la ideología, deslindándola de la dimensión cognoscitiva (por lo cual ésta ya no podrá ser definida como desconocimiento, ni podrá ser definida por su relación negativa con el conocimiento).

De acuerdo con la lectura que hace Althusser, existe un *cambio de problemática* a partir de la formulación de *La ideología alemana* en la que Marx y Engels pondrían la dialéctica sobre bases materialistas, partiendo de las intuiciones y representaciones de "lo real concreto". Recordemos que allí los autores señalan que, "al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo (…) no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia" (Marx y Engels: 26).

Para Althusser, tal posicionamiento materialista no es simplemente una inversión del método idealista, sino la invención de un método materialista original, una revolución teórica, que comienza por los hombres "reales" para dilucidar los complejos mecanismos que los "sujetan" a determinadas relaciones sociales de producción.

Siguiendo esta línea, la ruptura de la filosofía de Marx con las filosofías idealistas le permitiría a este mostrar la relatividad histórica de la sociedad burguesa y, por lo tanto, la conexión entre la ideología y las contradicciones sociales inherentes a

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

esta sociedad. Inscribiendo el concepto de ideología en una concepción materialista de la filosofía.

Esto nos permite a su vez, tener consideración en relación a las cuestiones problemáticas de LIA que hemos señalado anteriormente, vinculadas a la posición extrema y radical que la obra presenta contra la abstracción, la especulación, las ideas y los pensamientos. En ese sentido, Althusser inscribe a LIA en una problemática propiamente materialista al destacar la centralidad de las ideas para legitimar determinadas prácticas, y para garantizar la reproducción de las relaciones sociales capitalistas. De manera que esta obra es una obra de ruptura con las filosofías precedentes, ya que allí, se encuentra la tesis de la determinación de la conciencia por el ser social.

La ruptura teórica de Marx, marca la fundamentación de la nueva ciencia de la Historia, ruptura que puede ser interpretada también como una ruptura con las evidencias, esto es, *los obstáculos epistemológicos* para la formación del espíritu científico. El descubrimiento científico que "nace" es la fundación del materialismo histórico, al que le corresponde una filosofía del materialismo dialéctico.

En el marco de este nuevo continente, Althusser postula que la tesis de que el proceso de producción del conocimiento ocurre "enteramente en el pensamiento" implica que el pensamiento ya no pueda ser concebido como la facultad de un sujeto trascendental o de una conciencia absoluta. Sino que, contrariamente, se lo comprende como determinado por el sistema de condiciones reales que hacen de él un "modo de producción determinado de conocimientos", constituido por una estructura que combina el tipo de objeto sobre el cual trabaja (la materia prima), los medios de producción teórica de que dispone (teoría, método, técnicas, etc.) y las relaciones históricas en las que se produce. A su vez, "este sistema definido de las condiciones de la práctica teórica es el que asigna a tal o cual sujeto (individuo) pensante su lugar en la producción de conocimientos" (Althusser, 2004a: 47).

Ahora bien, respecto al retraso que necesariamente tiene la filosofía en relación con la ciencia; bajo la perspectiva althusseriana, Marx funda una ciencia cuyo objeto es completamente diferente del de sus predecesores, pero que no se puede dimensionar porque Marx no tendría un lenguaje todavía, para hablar de ese objeto y, entonces, habla de él en lenguaje hegeliano, que es el lenguaje que conoce. Frente a lo cual, Althusser se propone formular (implícitamente) esos conceptos que no pudo formular

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

(explícitamente) Marx, como el de la *causalidad estructural* y la *autonomía relativa* de las superestructuras, los cuales constituyen pilares de la concepción de la sociedad como un *todo complejo articulado*- que implica a su vez, el concepto de *estructura compleja articulada* con el de la *sobredeterminación*.

Por otra parte, examiné que, el rechazo al idealismo y al empirismo, lleva a Althusser a establecer una demarcación entre una concepción ideológica de la ideología, y un tratamiento científico de la misma. Entre las primeras se encuentra la concepción clásica de la ideología según la cual "los hombres se representan en forma imaginaria sus condiciones de existencia" (Althusser, 1988: 44). Bajo esta concepción, el lugar de la crítica ideológica es el de indagar por el origen de las ideologías a través de la pregunta por el factor que origina la distorsión en las representaciones.

Althusser advierte que subyace un presupuesto representacionalista y en el fondo idealista en la concepción clásica de la ideología de acuerdo con la cual la ideología es una representación falsa de las condiciones reales de existencia. Bajo la perspectiva althusseriana todas estas interpretaciones suponen que en la representación imaginaria del mundo que se encuentra en una ideología se reflejan las condiciones de existencia de los hombres, y, por lo tanto, su mundo real.

En cambio, bajo una concepción científica, por decir, materialista de la ideología: "no son sus condiciones reales de existencia, su mundo real, lo que los hombres se representan" sino que "la ideología representa la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia" (Ibíd.: 43). Lo cual implica preguntar por qué esa relación es necesariamente imaginaria. La respuesta althusseriana a esta pregunta da lugar a su noción de "Aparatos ideológicos de Estado" con lo cual nuestro autor postula la existencia material de la ideología, a través de las prácticas que prescriben los AIE, postulando así, la función de la ideología como legitimadora del orden social vigente.

En efecto, la noción de ideología que propone Althusser consiste ahora en la relación imaginaria que los individuos necesariamente tienen con las prácticas sociales que los constituyen en sujetos. En este sentido, la reformulación de la ideología al enfatizar la existencia material de las formaciones ideológicas y la materialidad de la lucha de clases constituye una alternativa frente a las dificultades que acechan a la problemática clásica de la ideología bajo presupuestos representacionalistas.

En este sentido, en la segunda parte, mostré que la reconceptualización de la

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

noción de ideología operó importantes transformaciones sobre el concepto de 'sujeto'. A partir de entonces, éste deja de ser comprendido como un concepto elemental y pasa a ser comprendido como un "efecto" del proceso de subjetivación (que es al mismo tiempo un proceso de sujeción a los rituales de interpelación) lo cual constituye un cambio radical con respecto al planteo epistemológico tradicional.

En esta segunda parte, me ocupé también de mostrar que la tesis de la producción de conocimientos le ha costado a Althusser ser denunciado de teoricista, pero a partir de su concepción rectificada de la práctica teórica, en sus textos de autocrítica, la teoría interviene directamente en la *lucha de clases*, en la dimensión política; al desatar una lucha por el sentido de las palabras. Althusser avanza en esa dirección y sostendrá que la comprensión de "lo histórico" debe estar despojada de todo idealismo, y postula que la historia es un proceso sin sujeto, lo cual constituye un elemento más en el armazón de su *intervención materialista.*

En este nuevo marco, centrado en los procesos sociales e históricos concretos, la idea de *proceso sin sujeto* permite pensar la acción en la historia, al margen de la idea del individuo de necesidades propio de la economía política clásica, criticada por Marx; y el sujeto de la razón, fundamento filosófico de la tradición del marxismo humanista heredero de la problemática feuerbachiana.

De este modo, al plantear la tesis de la historia como *proceso sin sujeto*, Althusser se contrapone a la subjetividad moderna, y postula la existencia de una *relación necesaria entre el sujeto y la ideología*, cuya estructura de la interpelación-garantía es la que produce el efecto de subjetividad ideológica. Este sujeto, está ausente del discurso científico, pero con una *ausencia determinada* que es permanentemente indispensable para la producción de este *discurso*.

Con lo cual, Althusser refuerza en sus textos de autocrítica su tesis del antihumanismo teórico y de descentramiento del sujeto, que atraviesa también el abordaje que Althusser hace en el materialismo del encuentro. De acuerdo con lo expuesto, en el "último Althusser", el 'sujeto' es una categoría secundaria, en relación a la aleatoriedad, sin finalidad ni necesidad. En este sentido, el materialismo aleatorio no es el de un sujeto -ya fuese Dios o el proletariado- sino el de un proceso pero que impone a los sujetos (individuos u otros) a los que domina, el orden de su desarrollo sin un fin asignable.

El rechazo althusseriano al historicismo se hace manifiesto al destacar que la

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

historia no es teleológica y el sujeto tampoco es fundante de esa realidad, sino que es un efecto de las condiciones reales de existencia, que implica desestabilizar categorías centrales del abordaje idealista, como lo son las categorías de: Origen y Fin, Sustancia, Sentido, Sujeto.

En cuanto a esta última noción, el tratamiento del 'sujeto' que Althusser realizara en *Ideología y aparatos…*está basado en una concepción materialista de la ideología, que reconoce y destaca a su vez su naturaleza *necesariamente* imaginaria.

En la nueva problemática abierta, la ideología material no tiene ningún opuesto, es una *ideología general* cuya función central es la interpelación ideológica para asegurar la reproducción social. Es precisamente en este punto donde se ubica el nexo más fuerte en la formulación de IAEI, y de LIA, según el que se afirma que las ideas dominantes son las ideas de la clase dominante.

Althusser señala que la ideología *en general* "al igual que el inconsciente, es eterna" aludiendo al carácter omnihistórico, cuya estructura y cuyos mecanismos de funcionamiento estarán siempre presentes en todas las *formaciones ideológicas*. Y, además, tiene carácter inmutable, puesto que es una dimensión necesaria e irreductible de toda *formación social.*

En este marco, los agentes de reproducción de la ideología (dominante) son los sujetos que ella misma constituye mediante el mecanismo de la *interpelación ideológica* en la que la dimensión *imaginaria* es central para que los individuos sean interpelados por el Sujeto puesto que "la ideología representa la relación *necesariamente* imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia" (Althusser, 1988: 45).

Exploré los argumentos althusserianos para sostener que la ideología es una representación fiel de la relación imaginaria que los individuos mantienen con sus condiciones reales de vida. De manera que la relación imaginaria está soportada por la naturaleza imaginaria de la misma relación.

La función central de la ideología (material e imaginaria) es, según la propuesta althusseriana en IAEI, la práctica de la interpelación ideológica que consiste en rituales que reclaman de los individuos la evidencia de que sus ideas y sus comportamientos no dependen de la propia interpelación, haciendo alusión a la función de reconocimiento ideológico, cuya contrapartida es la función de desconocimiento.

Como contrapartida, la evidencia del reconocimiento tiene como efecto el desconocimiento por parte de los individuos de que únicamente pueden ser sujetos en

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

tanto inscriptos en una práctica social. Lo cual fue explorado en el marco del *Estadio del espejo* de Lacan en el que se analizan los efectos formativos y materiales de la imagen especular en el sujeto que, al identificarse con dicha imagen, se conecta con su realidad.

Allí se afirma que, el reconocimiento en la imagen especular por parte del niño tiene como reverso el desconocimiento de una imagen exterior y aun inexistente: los determinantes simbólicos de la subjetividad. Por lo tanto, el reconocimiento del sujeto en la imagen especular y lo constituye en un "yo fragmentado".

En consecuencia, el reconocimiento está íntimamente ligado a la noción de identidad ya que el sujeto se reconoce como "un yo" y vive en la creencia de que él es la fuente de sí mismo, circunstancia que se le presenta como evidente.

Sin embargo, se trata de una relación circular con la estructura puesto que este reconocimiento implica inevitablemente el desconocimiento que asegura la sujeción. La interpelación y la sujeción tienen como resultado, como hemos mencionado ya, la integración a un juego social y a una comunidad de habla, como también preservación y reproducción de una formación social específica que forma parte de sus configuraciones materiales e imaginarias.

Ahora bien, exploré que al destacar la existencia material de la ideología Althusser refuerza la articulación fundamental entre el funcionamiento de los AIE y la lucha de clases. Ya que mediante el análisis por los mecanismos de subjetivación/ sujeción, Althusser posibilita comprender cómo se realiza material y concretamente la dominación de una clase sobre la otra en el marco de la *lucha de clases*.

Si la ideología puede tener existencia material es porque implica prácticas concretas de los individuos. Esta realización de prácticas por el efecto de la ideología es posible por el mecanismo de la interpelación que la ideología lleva a cabo constituyendo a los individuos en sujetos y ligándolos, por este mismo hecho mediante *identificaciones* con sus prácticas. De esta manera, el sujeto "actúa" en la medida en que es actuado, constituido.

Por otra parte, para Althusser "no hay práctica sino por y bajo una ideología; no hay ideología sino por el sujeto y para los sujetos". La evidencia de que somos inmediatamente sujetos es un efecto ideológico elemental. Es en esta respuesta frente a la evidencia donde se ejerce el reconocimiento ideológico. En otros términos, que solo exista ideología para los sujetos concretos por el funcionamiento de la categoría de

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

sujeto revela la anterioridad proposicional, no temporal, del individuo respecto del sujeto. Lo que permitiría distinguir la interpelación del reconocimiento.

Sin embargo, como hemos analizado, de acuerdo con la perspectiva crítica de Montag, esta distinción no es contundente. En una línea análoga, Zizek critica que, en el mecanismo de la *interpelación ideológica*, Althusser no llega a desarrollar en profundidad cómo se produce en efecto la respuesta a un llamado que presupone al sujeto, de manera que se trataría de una especie de "reconocimiento falso".

Cabe recordar aquí que, la ideología se dirige a ellos y en ese mismo gesto constituye al individuo en sujeto. La ideología y el sujeto ideológico no existen separadamente, sino que son categorías que se involucran *necesariamente*: "sólo existe ideología para los sujetos concretos y esto es posible por el funcionamiento de la categoría de sujeto" (es decir, la constitución de los individuos concretos en sujetos).

Hemos visto también que, una vez hecho evidente el mecanismo ideológico material que constituye un individuo como sujeto no puede darse un retorno a un estado inicial ya que para Althusser *siempre ya somos sujetos* de manera que no existe voluntarismo subjetivista, sino necesidad del funcionamiento del mecanismo.

De allí el aspecto imaginario de la autonomía y libertad del sujeto para escoger sus proyectos, las acciones para llevarlos a cabo, ya que éstos ya se prescriben con anterioridad "incluso antes de nacer". Es fundamental aquí señalar frente a las críticas al funcionalismo, y a la limitación de IAEI para explicar cómo y mediante qué mecanismos el sujeto se idéntica con determinados discursos, señalar que Althusser logra escapar de una interioridad subjetiva mediante del concepto del inconsciente que es abordado en los escritos sobre psicoanálisis. Principalmente en *Freud y Lacan, Psicoanálisis y Ciencias Humanas*, *Cartas a René Diatkine*, y *Las tres notas sobre la teoría de los discursos*, cuyo eje central es la articulación entre discurso ideológico y discurso del inconsciente.

En *Las tres notas…* Althusser postula que el 'sujeto' "actúa" como significante del discurso, ya que posee una estructura de centrado especular, por tanto: el 'sujeto' es producido por un 'sujeto'- productor (Dios, sujeto trascendental, etc.), reclutado para la reproducción del modo de producción capitalista. De allí que: "la ideología no sólo interpela a los individuos como sujetos- autores y responsables de sus actos- sino que "los recluta como *Träger* de la base económica, de toda formación social" (Althusser, 1996c: 118).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Examiné en relación con lo anterior que, el sujeto no es sólo la estructura que habla en el lenguaje, no es únicamente un repositorio pasivo que se identifica sin mayor complejidad; sino que los sujetos también tienen la potencialidad de reconocerse en los rituales ideológicos, y de aceptar las interpelaciones con ciertas resistencias, cuestionamientos y subversiones.

Un abordaje profundo de estos "malos sujetos" (IAEI) en tanto que no atienden al llamado de la interpelación ideológica, o que lo hacen, pero de forma complicada y obstinada; permite desestabilizar las críticas al funcionalismo de Althusser, y posibilita desde ya, pensar en subjetividades contemporáneas que responden a múltiples llamados, como parte de entramados mucho más complejos.

Así como también da margen para pensar en las interpelaciones fracasadas, tal como lo expresa Lordon cuando señala que, si por un lado la ideología neoliberal busca la perfecta colinealización de los individuos con los valores del mercado -lo que tiene como efecto, sujetos competitivos, individualistas, autosuficientes y por tanto sin necesidad de pertenencia colectiva-; también hay que reconocer que existe la posibilidad constante de subvertir el orden establecido es concreta.

Considero que, en un contexto de avanzada neoliberal, una lectura filosófica de Marx (y de Spinoza) como la que realiza Althusser, nos permite intervenir en nuestra propia coyuntura. Así como propongo aplicar la práctica de lectura propuesta por Althusser a su propio discurso para dar lugar a nuevas *problemáticas*.

Finalmente, espero que estas líneas abonen argumentos que se vienen dando para promover una práctica filosófico- política capaz de desestabilizar sedimentos ideológicos que, obstaculizan no sólo llegar a las razones profundas de la crisis en la que nos encontramos en distintos niveles (nacional, mundial), y en diversas dimensiones (políticas, éticas); sino que nos hacen menos libres. Se trata, en definitiva, de sumar razones a una praxis filosófica que promueva una mejor vida para todos y todas.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias de Althusser

ALTHUSSER, Louis. (1950-1951). "Carta a Jean Lacroix del 25/02/1949" en *Escritos filosóficos y políticos*, textos reunidos y presentados por François Matheron, t. 1, pp. 277- 316. París: STOCK/ IMEC. Título original: "Letre à Jean Lacroix". Traducción: Pedro Fernández Liria.

_____ (1967a) "Sobre Feuerbach" en *Escritos filosóficos y políticos*, textos reunidos y presentados por François Matheron, t. 2, pp. 169- 244. París: STOCK/ IMEC. Título original: "Sur Feuerbach", 1967. Traducción castellana: A. Arozamena. Disponible online:https://es.scribd.com/document/322251647/Sobre-Feuerbach-1967-LouisAlthusser-pdf.

_____ (1967b) "La querella del humanismo" en *Escritos filosóficos y políticos,* textos reunidos y presentados por François Matheron, t. 2, pp. 433- 521. París: STOCK/ IMEC. Título original: "La querelle d l`humanisme", 1967. Trad. castellana: A. Arozamena. Disponible online: https://es.scribd.com/doc/305206048/16175197-Althusser-Louis-La-Querella-Del-Humanismo-1967-1.

_____ (1968a) "Contradicción y sobredeterminación" en *La revolución teórica de Marx.* Buenos Aires: Siglo XXI editores. 2º edición en español, corregida y aumentada: 1968. Trad. Martha Harnecker. Título original: *Pour Marx* (1965).

_____ (1968b) "Sobre la dialéctica materialista" en *La revolución teórica de Marx*. Buenos Aires: Siglo XXI editores. 2º edición en español, corregida y aumentada: 1968. Trad. Martha Harnecker. Título original: *Pour Marx* (1965).

_____ (1968c) "Contradicción y sobredeterminación" en *La revolución teórica de Marx*. Buenos Aires: Siglo XXI editores. 2º edición en español, corregida y aumentada: 1968. Trad. Martha Harnecker. Título original: *Pour Marx* (1965).

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

_____ (1968g) “Marxismo y Humanismo” en *La revolución teórica de Marx*. Buenos Aires: Siglo XXI editores. 2º edición en español, corregida y aumentada: 1968. Trad. Martha Harnecker. Título original: *Pour Marx* (1965).

_____ (1970) *Lenin y la filosofía*. México: Ediciones Era. 1º edición en francés: 1969. Título original: *Lénine et la philosophie*. Traducción: Felipe Sarabia.

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

_____ (1977) *Posiciones*. Barcelona: Anagrama.

_____ (1985) *Curso de filosofía para científicos*: Buenos Aires: Agostini.

_____ (1988) *Aparatos ideológicos del Estado. Freud y Laca*n. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1º edición: 1970.

_____ (1992) *El porvenir es largo*. Barcelona: Ediciones Destino, colección Áncora y Delfín.

_____ (1996a) “Freud y Lacan” en *Escritos sobre psicoanálisis*, México: Siglo XXI editores. 1ª edición francesa: 1964. Traducción: Eliane Cazenave-Tapie.

_____ (1996b) “Cartas a D…” en *Escritos sobre psicoanálisis*, México: Siglo XXI editores. 1ª edición francesa: 1966. Traducción: Eliane Cazenave-Tapie.

_____ (1996c) “Tres notas sobre la teoría de los discursos” en *Escritos sobre psicoanálisis*, México: Siglo XXI editores. 1ª edición francesa: 1966. Traducción: Eliane Cazenave- Tapie.

_____ (1998) *Filosofía y marxismo*. Entrevista con Fernanda Navarro. México: Siglo XXI.

_____ (2002a) “La corriente subterránea del materialismo del

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

encuentro" en *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arena. 1º edición: 1982.

_____ (2002b) "Retrato de un filósofo materialista" en *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arena. 1º edición: 1986.

_____ (2004a) "Prefacio: De *El Capital* a la filosofía de Marx" en Althusser. L. y Balibar, E. *Para leer el Capital*. México: Siglo XXI Editores, 1º edición en español: 1967. Trad. de Martha Harnecker. 1º edición francesa publicada en 1965 es titulada *Lire le Capital*.

_____ (2004b) "El objeto de El Capital" en Althusser. L. y Balibar, E. *Para leer el Capital*. México: Siglo XXI Editores, 1º edición en español: 1967. Trad. de Martha Harnecker. 1º edición francesa publicada en 1965 es titulada *Lire le Capital*.

_____ (2004c) "La filosofía como arma de la Revolución" en Althusser. L. y Balibar. E. *Para leer el Capital*. México: Siglo XXI Editores, 1º edición en español: 1967. Trad. de Martha Harnecker. 1º edición francesa publicada en 1965 es titulada *Lire le Capital*.

_____ (2005) *Filosofía y marxismo*. Entrevista con Fernanda Navarro. México: Siglo XXI.

_____ (2007) *Política e historia: De Maquiavelo a Marx. Cursos en la Escuela Normal Superior 1955-1972.* Buenos Aires: Katz.

_____ (2007b) "la única tradición materialista" (1985) en *Youkali, Revista de las artes y el pensamiento,* nº 4, 2007; pp. 132-154.

_____ (2008a) "Defensa de tesis de Amiens" en *La soledad de Maquiavelo*. Barcelona: Akal.

_____ (2008b) "Elementos de Autocrítica" en *La soledad de Maquiavelo*. Barcelona: Akal.

_____ (2014) *Psicoanálisis y ciencias humanas. Dos conferencias.* (1963-1964). Buenos Aires: Nueva Visión.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

_____ (2015a) *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*. Buenos Aires: Paidós. Traducción: Alcira Bixio.

_____ (2015b) *Sobre la reproducción*. Madrid: Akal. Traducción: Alfredo Brorons Muñoz.

_____ Y BADIOU, ALAIN (1983) *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*. Buenos Aires: Ediciones Pasado y Presente. 1º edición: 1969.

_____Y BALIBAR, Étienne (2004) *Para leer el capital*. México: Siglo XXI Editores, 1º edición en español: 1967. Traducción de Martha Harnecker. La edición francesa, publicada por primera vez en 1965 es titulada *Lire le Capital*.

_____ y GARCÍA DEL CAMPO, Juan Pedro (2014b) "Sobre la génesis" en *Revista Décalages* Vol. 1: Iss. 2.

Fuentes primarias de Marx

MARX, Karl (1970) *Contribución al a crítica de la economía política.* Buenos Aires: Estudio.

_____ (1984) *Manuscritos económicos- filosóficos de 1844. Economía política y Filosofía*. Buenos Aires: Cartago

_____ (2001) *El Capital*. *Crítica de la Economía política*. México: Fondo de Cultura Económica.

_____ (2002) *Introducción* a los *Elementos Fundamentales para la crítica de la economía política* (borrador) 1857-1858, vol. 1. México: Siglo XXI editores. Título original: *Gründisse der Kritik der politischen Okonomie*, Berlín, 1953. Traducción Pedro Scaron, 1º edición 1971.

_____ (2012) *Cuaderno Spinoza.* Traducción, estudio Preliminar y notas de Nicolás González Varela. Madrid: Ediciones de Intervención Cultural/ Montesinos.

_____ Y ENGELS Friedrich (2005) *La ideología alemana*. Buenos Aires:

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Santiago Rueda editores.

Fuentes primarias de Spinoza

SPINOZA, Baruch (2002) *Ética demostrada según el orden geométrico*. Barcelona: Editorial Trotta. Edición y traducción: Atilano Domínguez.

_____ (1986) *Tratado político.* Madrid: Editorial alianza. Trad.: Atiliano Domínguez.

Fuentes primarias de otros autores

AAVV (1997) *Lacan con los filósofos*. Madrid: Siglo XXI.

AGUILAR RIVERO, Mariflor (1984) *Teoría de la ideología*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

_____ (2013). *Resistir es construir. Movilidades y pertenencias*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México editorial.

BACHELARD**,** Gastón (2000) *La formación del espíritu científico*. *Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo.* Buenos Aires: Siglo XXI editores. Traducción castellana: José Babini, 23º edición. 1º edición 1948.

BALIBAR, Etiénne (1976) *Cinco ensayos de materialismo histórico*. Barcelona: Editorial Laia. 1º edición en francés: 1974. 1º edición en español: 1976.

_____ (2004) *Escritos por Althusser*. Buenos Aires: Nueva Visión.

_____ (2005) "Tres conceptos de la política: emancipación, transformación, civilidad", pp.15-45, en *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global*. Madrid: Gedisa.

_____ (2013) *Ciudadano sujeto*. Buenos Aires: Prometeo. trad. de César Marchesino.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

_____ (2016) “Nota sobre la teoría del discurso” (noviembre de 1966, concluido en enero de 1967) en *Décalages,* Vol., 2 (2016), Iss. 1, Art, 20.

_____ Y WALLERSTEIN, I. (1998) *Raza, Nación y clase*. Madrid: Iepala.

BARTH, Hans (1951) *Verdad e ideología*, México: Fondo de Cultura Económica, 1º edición en alemán 1945.

BUTLER, Judith (1997) *Mecanismos psíquicos del poder*, Madrid: editorial Cátedra. Publicación original: *The psychic life of power,* Stanford University Press, 1997.

BRAUNSTEIN, Jean-François (2002) “Bachelard, Canguilhem, Foucault. El ‘estilo francés’ en epistemología”, en WAGNER, Pierre (Dir.), *Les philosophes et la science*. París : Gallimard.

CALLINICOS, Alex (1978) *El Marxismo de Althusser.* Buenos Aires: Premia editora-La red de Jonás.

CANGUILHEM, George. (1996). *Nuevas reflexiones concernientes* a l*o normal y lo patológico*, México: Siglo XXI editores.

CAPDEVILLA**,** Néstor (2007) *El concepto de ideología*. Buenos Aires: Nueva visión.

CLEAVER, Harry (1985) *Una lectura política de “El Capital”*. México: FCE. Trad. Eduardo L. Suárez. 1º edición: 1979.

CONTÉ, Claude. (1997) “Lacan y la función del simbolismo” en *Lacan con los filósofos*. Madrid: Siglo XXI editores.

DE ÍPOLA, Emilio (2007) *Althusser, el infinito adiós*. Buenos Aires: Siglo XXI.

EAGLETON, Terry (1997) *Ideología. Una introducción*. Barcelona: Paidós.

_____ (2012) *Por qué Marx tenía razón.* Barcelona: Atalaya.

ECHAVARRÍA CANTO, LAURA (2017) “La noción de ‘malos sujetos’ en la obra de Mariflor Aguilar” en *Universidades*, núm. 71, enero-marzo, 2017, pp. 43-50 Unión de

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

Universidades de América Latina y el Caribe Distrito Federal, Organismo Internacional.

ELLIOT, Gregory (2006) *Althusser: the detour of theory*. Boston: Brill.

ESQUISABEL, Oscar (2016) "Leibniz y la hermenéutica: perspectivismo y fusión de horizontes "en *Dissertatio* - Volume Suplementar, Outubro – 2016.

FEDERICI, Silvia (2010) *Mujeres, cuerpo y acumulación originaria.* Buenos Aires: Tinta Limón.

FERNÁNDEZ LIRIA, Pedro. (2002). Regreso al "campo de batalla". En: L. Althusser. *Para un materialismo aleatorio* (pp.73-125). Madrid: Arena.

FOURTUONIS, Giorgos. (2014) "El materialismo Tardío de Althusser y el Corte Epistemológico", *Décalages*: Vol.1: Iss. 1. Traducción: Aurelio Sainz Pezonaga.

FREUD, Sigmund. (1979) "La interpretación de los sueños", *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu.

FISCHBACH, Franck (2012) *Marx. Releer El Capital.* Madrid: Ediciones Akal.

GILLOT, Pascale (2010) *Althusser y el psicoanálisis*, Buenos Aires: Nueva visión. Traducción castellana de Heber Cardoso.

GOSHGARIAN, G. M (2003) "Introducción" en *The Humanist Controversy and other Writings (1966- 67) Louis Althusser*. London: Verso.

_____y ÉWANJÉ- EPÉE. (2016a) "Filosofía y revolución. Althusser sin teoricismo: entrevista con G. M. Goshgarian" en *Décalages*: vol. 2; Iss. 1.

GRAMSCI, Antonio (1971) *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce.* Buenos Aires: ediciones Nueva Visión.

HANECKER, Marta (1996) "Marxismo y Humanismo" en *Papers* 50; pp.121-132.

HARVEY, David. (2014). *Guía de El Capital. Libro primero*. Madrid: Ediciones Akal.

KARCZMARCZYK**,** Pedro (2012) "Discurso y subjetividad: Michel Pêcheux, hacia una teoría de las garantías ideológicas" en *VII Jornadas de Sociología de la UNLP*, diciembre de 2012, La Plata, Buenos Aires.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

_____ (2013) “La Ruptura epistemológica de Bachelard a Balibar y Pêcheux” en *Estudios de epistemología. Revista digital del Instituto de Epistemología*, Instituto de Epistemología, Universidad Nacional de Tucumán, Nº 10.

_____ (2014) *El sujeto en cuestión. Abordajes contemporáneos.* La Plata: Universidad Nacional de La Plata.

KARSZ, Saúl. (1970) *Lectura de Althusser*, Buenos Aires: Edit. Galerna

LACAN, Jacques (2012) “El estadio del espejo como formador de la función del yo (*je*) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica” en *Escritos*. Tomo I. Buenos Aires: Siglo XXI Editores. Trad.: Tomás Segovia. 1º edición francesa: 1966.

LACLAU, Ernesto y ZAC, Lilian (2002). “Cuidado con el vacío: el sujeto de la política” en Buenfil, R. N. (Coord.), *Configuraciones discursivas en el campo educativo*, Ciudad de México: Plaza y Valdés-SADE.

_____ y MOUFFE, Chantal. (2010) *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires: FCE.

LARRAÍN**,** Jorge (2007) *El concepto de ideología*, vol.1. Santiago de Chile: LOM Ediciones.

LECOURT, Dominique (1984) *El orden y los juegos*. Buenos Aires: Ediciones de La Flor.

_____ (1987) *Para una crítica de la epistemología*, Buenos Aires: Siglo XXI editores, 1º edición en español: 1973.

_____ (1971) *Gastón Bachelard: Epistemología*. Madrid: Editorial Anagrama.

_____ (1974) *Ensayo sobre la posición de Lenin en filosofía*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.

LENIN, Vladimir (1975) *Materialismo y Empiriocriticismo*. Pekín: Ediciones en Lenguas extranjeras, 1º edición: Moscú: 1948.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

LENK, Kurt (2007) "Introducción" a Lenk, K. (Comp.) *El concepto de ideología*, Buenos Aires: Amorrortu.

LORDON, Frédéric (2015) *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza*. Buenos Aires: Tinta Limón.

MACHEREY, Pierre (2014) *Hegel o Spinoza*. Buenos Aires: Tinta Limón.

MAININI, Gabriela (2015) "Louis Althusser: el *sujeto* entre comillas" en *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, Año 2015 Núm. 17. ISSN 1699-7549. pp. 1-10.

MARÍ, Enrique Eduardo (1974) *Neopositivismo y e ideología*, Buenos Aires: Edit. Universidad de Buenos Aires.

MARTINEZ MARTINEZ, Francisco José (2010) "Autoconstitución y libertad Ontología y política en Espinosa III" en *Eikasia. Revista de Filosofía.* Año V, 30 (enero 2010). http://www.revistadefilosofia.org.

MASOTTA, Oscar (2015) *Lecturas de psicoanálisis. Freud. Lacan*. Buenos Aires: Paidós.

MONTAG, Warren (2005) *Cuerpos, masa, poder. Spinoza y sus contemporáneos.* Madrid: Tierra de nadie Editores.

_____ (2009) "El alma es la prisión del cuerpo". Althusser y Foucault: 1970-1975 en *Youkali, revista crítica de las artes y el pensamiento*. Vol. 8, pp. 155-169. Trad.: Aurelio Pezonaga. Disponible online en: http://www.youkali.net/Youkali8-ClasicoMontag.pdf.

_____ (2013) "El Althusser Tardío: ¿Materialismo del Encuentro o Filosofía de la Nada? *Décalages*: Vol. 1: Iss. 1. Traducción: Aurelio Sainz Pezonaga. Disponible en: http://scholar.oxy.edu/decalages/vol1/iss1/2/.

_____ (2014) "Entre la interpelación y la inmunización: Althusser, Balibar, Espósito" en *Revista Demarcaciones*, vol. 1, año 1, abril del 2014.

_____ (2015) "Discurso y decreto: Spinoza, Althusser y Pêcheux" en

Representaciones, Vol. XI, Nº 1 – Julio 2015, pp. 11-41. SIRCA ediciones. Traducción: Enrique Rodríguez. Revisión técnica de Pedro Karczmarczyk.

MORFINO, Vittorio. (2014) *El materialismo de Althusser*. Santiago de Chile: Polinodia.

NAVARRO, Fernanda (2007) "La actualidad de las últimas reflexiones sobre la política de L. Althusser" en *Youkali, revista crítica de las artes y el pensamiento*, vol.3 pp.3-13.

OGILVIE, Bertrand (2010) *Lacan, la formación del concepto de sujeto* (1932-1949), Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

PARRA, Fabiana (2013) "El estatuto de la ideología de Marx a Althusser". Tesis de grado. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. En *Memoria Académica.* Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1247/te.1247.pdf.

_____ (2017) "Lectura sintomática y crítica del análisis de Marx en torno a la acumulación originaria desde una perspectiva de género" XI Jornadas de Investigación del Departamento de Filosofía FaHCE-UNLP, 8 al 11 de agosto de 2017, Ensenada, Argentina. EN: *Actas publicadas. La Plata: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Filosofía.* Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.13767/ev.13767.pdf.

PAVÓN CUELLAR, David (2014) *Elementos políticos del marxismo lacaniano*. México: Paradiso editores.

PÊCHEUX, Michel. (2008) "El mecanismo del reconocimiento ideológico". En S. Zizek (Comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión* (pp.157-167). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

_____ (2016) *Las verdades evidentes*. Buenos Aires: Centro Cultural de la Cooperación. 1º edición: 1975. *Les Vérités de La Palice*. Traducción: Mara Glozman.

RANCIERE, Jacques (1970) "Sobre la teoría de la ideología" en *Lectura de Althusser*. Buenos Aires: Galerna.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

_____ (2014*) La lección de Althusser*, Madrid: LOM ediciones. 1ª edición: 1974.

ROIES, Albert (1974) *Lectura de Marx por Althusser*, Barcelona: editorial Laia.

ROMÉ, Natalia. (2014) *La posición materialista: el pensamiento de Louis Althusser entre la práctica teórica y la práctica política,* La Plata: EDULP.

SIBERTIN-BLANC, Guillaume (2015) *Prefacio* a la *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*. Buenos Aires: Paidós. Traducción: Alcira Bixio.

STARCENBAUM, Marcelo (2017) "Mauricio Malamud: filósofo comunista" en Malamud, M. (2017). *Escritos (1969- 1987)*. Santiago de Chile: Doble Ciencia editorial.

TARCUS, Horacio (2015) *Antología de Karl Marx*, Buenos Aires: Siglo XXI editores.

THERBORN, Göran. (1980) *Ciencia, clase y sociedad*. Madrid, Siglo XXI.

TOSEL, André (2015) "De la teoría estructural a la coyuntura aleatoria" en *Demarcaciones* abril-mayo-junio 2015, pp. 31-46. Traducción: Pedro Karczmarczyk.

_____ (2016) "De Spinoza a Gramsci. Entrevista con André Tosel" en *Demarcaciones* nro. 6, mayo de 2018. Entrevista realizada por Gianfranco Rebucini el 30 de mayo de 2016. *Période*, mayo de 2016. Traducción: Felipe Pereyra Rozas. Revisión técnica: Pedro Karczmarczyk.

TRÍAS, Eugenio (1970) *Teoría de la ideología*. Barcelona: Península.

VILLORO, Juan. (1979) "El concepto de ideología en Marx y Engels" en *Ideología y ciencias sociales*. Ciudad de México: UNAM.

VOLOSHINÓV, Valentín (2009) *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, Madrid: Alianza Editorial.

WALLERSTEIN, Immanuel (2014) *El capitalismo histórico,* trad. de P. López Mañez, Buenos Aires: Siglo XXI.

WILLIAMS, Raymond (2009) *Marxismo y Literatura*. Buenos Aires: Las Cuarenta.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

ZIZEK, Slavoj (comp.) (2008) *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

_____ (2009) *El sublime objeto de la ideología.* Buenos Aires: Siglo XXI editores.

Fuentes secundarias

ATKINSON, D., (1984). "La anatomía del conocimiento: la epistemología de Althusser y sus consecuencias", *Philosophical Papers*, 13: 1-19.

BALTAS, Arístides, (1993). "Filosofía y la filosofía espontánea de los científicos y otros ensayos por Louis Althusser," en *Filosofía de la ciencia*, 60 (4): 647-658.

BOER, Roland (2007). "Crítica del cielo: sobre el marxismo y la teología" en *Serie de libros de materialismo histórico*, Nueva York: Brill Academic.

BOURGEOIS, Bernard, (1997). "Althusser et Hegel" en P. Raymond (Ed.), *Althusser Philosophe*, París : Presses Universitaires de France, 87-104.

MACEY, David, (1994). "Pensar con conceptos prestados: Althusser y Lacan", en Gregory Elliott (ed.), *Althusser: un lector crítico*, Oxford: Blackwell, 142-158.

MACHEREY, Pierre, (2002). "Althusser et le jeune Marx", *Actuel-Marx*,31 : 159-175.

MALABOU, C., (2016). "Où va le réalisme ? Althusser / Darwin " *Lignes*, 51: 3-51.

MATHERON, François, (1998). "La recurrencia del vacío en Louis Althusser", Repensando el marxismo, 10 (3): 22-27.

MATHERON, François, (2004). "Louis Althusser, o, la pureza impura del concepto," Graduate Faculty Philosophy Journal, 25 (1): 137-15.

MONTAG, Warren, (1998). "Nominalismo de Althusser: Estructura y Singularidad (1962-66)," *Repensando el marxismo*, 10 (3): 64-73.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

MOREAU, Pierre-François, (1997). "Althusser et Spinoza", en P. Raymond (Ed), *Althusser Philosophe*, París: Presses Universitaires de France, 75-86.

MORFINO, Vitorrio, (2005). "Un léxico althusseriano", traducido por Jason Smith, *Borderlands e-journal*, 4 (2).

MOULIER BOUTANG, Yann, (1992). *Louis Althusser: Une Biographie* (Tomé I: La formación del mito, 1918-956), París: Bernard Grasset.

PATTON, Paul, (1978). "La epistemología de Althusser: Los límites de la teoría de la práctica teórica", *Radical Philosophy*, 19: 8-18.

PFEIFER, G., (2015). *El Nuevo Materialismo: Althusser, Badiou, Zizek*, Londres: Routledge.

O'HAGAN, Timothy, (1982). "Althusser: Cómo ser un marxista en Filosofía", en GHR Parkinson (ed.), *Marx y Marxismos*, Cambridge: Cambridge University Press, 243-264.

RANCIÈRE, Jacques, (2011). *Lección de Althusser*, Emiliano Battista (trad.), Continuum, 2011

RESCH, Robert Paul, (1992). *Althusser y la renovación de la teoría social marxista,* Berkeley: University of California Press.

ROUDINESCO, Elisabeth, (2008). *Filosofía en tiempos turbulentos: Canguilhem, Sartre, Foucault, Althusser, Deleuze, Derrida*, Nueva York: Columbia University Press.

SÈVE, Lucien, (1997). "Althusser et la dialectique", en P. Raymond (Ed.), *Althusser Philosophe*, París : Presses Universitaire de France, 105-136.

SMITH, Steven, (1984). *Lectura Althusser: un Ensayo sobre el marxismo estructural,* Ithaca, NY: Cornell University Press.

SOTIRIS, P., (2014). "Repensar la estructura y la coyuntura en Althusser", *Historical Materialism*, 22 (3/4): 5-51.

SPRINKER, Michael, (1995). "Los legados de Althusser", *Yale French Studies*, 88: 201-225.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes

SUCHTIG, Wal (2004). "Pensamiento tardío de Althusser sobre el materialismo", *Materialismo histórico*, 12 (1): 3-70.

THOMAS, Peter, (2002). "Estrategias filosóficas: Althusser y Spinoza," *Historical Materialism*, 10 (3): 71-113.

VATTER, Miguel, (2004). "Maquiavelo después de Marx: la auto superación del marxismo en el último Althusser," *Teoría y evento* 7 (4).

WILLIAMS, Caroline, (2001). *Filosofía francesa contemporánea: la modernidad y la persistencia del sujeto*, Londres, Athlon.

Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto, Universidad Nacional de Quilmes