



Estudios / Investigaciones

INCURSIONES ALTHUSSERIANAS

sobredeterminación, ideología e interpelación

Pedro Karczmarczyk
(coordinador)

INCURSIONES ALTHUSSERIANAS

sobredeterminación, ideología e interpelación

Pedro Karczmarczyk
(coordinador)

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad Nacional de La Plata

2016

Esta publicación ha sido sometida a evaluación interna y externa organizada por la Secretaría de Investigación de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata.

Diseño: D.C.V. Federico Banzato

Diseño de tapa: D.G.P. Daniela Nuesch

Corrección de estilo: Cristian Vaccarini

Ilustración de tapa: Daniel Goncebat, Sin título, Acrílico y tinta sobre papel, 2005.

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en Argentina

©2016 Universidad Nacional de La Plata

ISBN 978-950-34-1341-8

Colección Estudios/Investigaciones 59

Cita sugerida: Karczmarczyk, P. (coord.). (2016). Incursiones althusserianas : Sobredeterminación, ideología e interpelación. La Plata : Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. (Estudios/Investigaciones ; 59). Recuperado de <http://libros.fahce.unlp.edu.ar/index.php/libros/catalog/book/71>



Licencia Creative Commons 3.0 a menos que se indique lo contrario

Universidad Nacional de La Plata
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

Decano

Dr. Aníbal Viguera

Vicedecano

Dr. Mauricio Chama

Secretaria de Asuntos Académicos

Prof. Ana Julia Ramírez

Secretario de Posgrado

Dr. Fabio Espósito

Secretaria de Investigación

Prof. Laura Lenci

Secretario de Extensión Universitaria

Mg. Jerónimo Pinedo

Índice

[Prólogo](#)

Pedro Karczmarczyk 6

[Exhumando la diferencia negada. Althusser y la sobredeterminación como especificidad de la dialéctica marxista](#)

Alejandro Antón 13

[En torno a la diferencia entre la dialéctica hegeliana y la dialéctica marxista según Louis Althusser](#)

Paula Viglione 31

[Práctica teórica e intervención en la lucha ideológico-política](#)

Felipe Pereyra Rozas 57

[Práctica económica y práctica ideológica: posible articulación en algunos principios teóricos del sistema educativo nacional](#)

Blas Estévez 78

[Elogio al fracaso. Perspectivas políticas para el proceso de subjetivación en Althusser y Lacan](#)

Luis Butierrez 102

[Žižek, crítico de Althusser](#)

Luisina Bolla 127

[Los autores](#) 145

Prólogo

Hace casi cincuenta años, en 1965, se publicaron *La revolución teórica de Marx* (*Pour Marx*) y *Para leer El Capital* (*Lire le Capital*). Desde entonces el trabajo de Althusser y su círculo de allegados no ha cesado de generar debates y controversias. Sin embargo, la publicación póstuma de su autobiografía, continuada por la de miles de páginas de correspondencia, cursos y otros escritos inéditos, ha producido un notable incremento del interés por el trabajo de este pensador. El efecto más profundo de estas publicaciones es haber contribuido a cambiar nuestra comprensión del alcance y el significado del mismo. Además de una serie de sorprendentes “escritos tardíos”, los Fondos Althusser en el IMEC (Institut Mémoire de l’Édition Contemporaine) han dado a conocer una buena cantidad de material de los años sesenta y setenta hasta hace poco simplemente inédito o inhallable. Este material ha venido viendo la luz en castellano a buen ritmo. Puede hablarse, sin muchos rodeos, de un renacimiento de los estudios althusserianos. El mismo está teniendo una peculiar relevancia en Latinoamérica, no solo debido a la enorme influencia que el pensamiento althusseriano tuvo en nuestra región en los años sesenta y setenta, sino también porque buena parte de lo que la producción póstuma mostró a plena luz (Cf. por ejemplo textos como “La corriente subterránea del materialismo del encuentro” o “Retrato del filósofo materialista”, Althusser, 1994a) tuvo un anticipo con la publicación de una entrevista que la filósofa mexicana Fernanda Navarro le realizara en los años ochenta, aparecida en un opúsculo titulado *Filosofía y marxismo* (Navarro, 1988), solo publicado en francés años más tarde en *Sur la philosophie* (Althusser, 1994b).

Desde entonces el interés por la obra de Althusser no ha dejado de aumentar, multiplicándose los encuentros académicos en torno a su pensamiento, las publicaciones de volúmenes monográficos o colectivos y también de

publicaciones periódicas como *Décalages. An Althusser Studies Journal* (USA); o volúmenes especiales en revistas como *Yale French Studies* (n° 88, 1995), *Rethinking Marxism* (vol. 10 n° 3, 1998), *Er* (n° 34-35, 2005), *Borderlands* (vol. 4, n° 2, 2005), como así también un interés sostenido en publicaciones como *Crítica Marxista* (Brasil) y *Youkali* (España), a lo que cabe agregar la aparición de *Demarcaciones. Revista latinoamericana de estudios althusserianos*, en 2014.

Un balance preliminar de este “recomienzo” del interés por la obra de Althusser debe reconocer, cuando menos, que el mismo bastó para sacudir una serie de prejuicios que se consolidaron a partir de las trágicas circunstancias que envolvieron los últimos años de la vida de nuestro filósofo y de la crisis del marxismo, profundizada con la caída del muro de Berlín y el subsiguiente auge del neoliberalismo a escala mundial. Lo que los textos tardíos de Althusser dejaron entrever, en una primera recepción, fue una sintonía con cierta producción en el terreno de la filosofía política que se conoce como “pensamiento político posfundacional”, asociado a nombres como Laclau, Lefort, Badiou, Rancière, Nancy, Derrida. Esta tendencia de pensamiento pretendía responder, mediante la afirmación de la contingencia y la fragilidad constitutiva de los ordenamientos sociales y simbólicos, tanto a las encerronas del descentramiento del sujeto moderno como a los desafíos que planteaba el neoliberalismo devenido “pensamiento único”. Se trata de una perspectiva que disputaba, por un lado, con la carga de reproductivismo que enfrentaban los enfoques estructuralistas, y por el otro, con la convicción con la que el liberalismo creía poder afirmarse como un tranquilo y manso fin de la historia. Asentado sobre la premisa de que lo político es el terreno donde aparecen conflictos o desacuerdos que no pueden saldarse mediante patrones establecidos, que son entonces indecibles, el pensamiento de ascendencia liberal entendía que estas situaciones constituyen la oportunidad, bien para desarrollar un consenso nuevo, extendiendo los acuerdos previos de maneras novedosas, insistiendo en los diversos temas de la racionalidad práctica (de allí que se diera el renacimiento de las perspectivas aristotélicas, enfrentadas a las kantianas en el debate comunitarismo-universalismo) o bien, cuando estas estrategias fracasaban, como una ocasión para el ejercicio de la tolerancia, como el único modo de ahuyentar el fantasma del totalitarismo. Por su parte, el grupo en el que fue a abonar el pensamiento del Althusser tardío insistía en

que el fenómeno de la indecidibilidad no es propio de algunos conflictos particulares (en contraste con marcos firmemente establecidos dentro de los que se desenvolverían) sino el índice de una deficiencia que afecta constitutivamente al conjunto de los fenómenos políticos y sociales, incluidos los marcos estructurales en los que se desarrollan. Se trataba, en definitiva, de insistir en la originariedad del conflicto. Althusser pudo ser leído, en este contexto, como un posmarxista *avant la lettre*.

Los estudios que los nuevos textos hicieron posibles plantearon un serio desafío a la interpretación dominante del pensamiento del maestro de la rue d'Ulm, dejando en claro su carácter esquemático y empobrecedor. La imagen de un estructuralismo reproductivista es cuestionada no solo a la luz de las tesis sobre la importancia del encuentro y la coyuntura en la conformación de un orden, sino a partir de lúcidos análisis sobre la noción de sobredeterminación, la totalidad compleja estructurada con dominante, la articulación entre prácticas diversas dotadas de autonomía relativa, la temporalidad diferencial, la interpelación ideológica, la primacía de la lucha de clases sobre las propias clases, etc., temas nucleares del proyecto althusseriano, cuyas implicaciones —hay buenas razones para creerlo— solamente pueden apreciarse plenamente a partir de las tesis tardías. Deberíamos agregar, además, que no solo el pensamiento althusseriano está siendo releído y repensado, sino también buena parte del pensamiento crítico de los años sesenta y setenta. Los resultados de estas investigaciones son potentes. Estudios diversos han mostrado de manera satisfactoria que el contraste entre estructuralismo y posestructuralismo fue forzado a entrar en unos moldes que ejercían violencia a uno y a otro, empobreciendo la comprensión de ambos tanto en términos filosóficos como históricos. Por mencionar solo un ejemplo, desde la concepción heredada dominante no puede comprenderse cómo Deleuze pudo escribir un trabajo en general elogioso del estructuralismo como “¿En qué se reconoce el estructuralismo?” más o menos en simultáneo con la redacción de *Diferencia y repetición* (1968), considerado como uno de los mojoneros fundadores del posestructuralismo. Estudios acerca de la filosofía de Althusser en su coyuntura, ya sea política o teórico-filosófica, pudieron mostrar la sensibilidad y el posicionamiento de este pensador con relación a la misma, lo que se tradujo en una influencia invisibilizada, pero que no podemos dejar de lado si queremos entender nuestra propia coyuntura teórica y política. La noción de prác-

tica, central en tantos filósofos franceses, es muy plausiblemente una marca que la disputa de Althusser con la filosofía oficial del comunismo francés de los años 50 —centrada en los grandes temas de la teoría y la praxis— logró imprimir en el campo filosófico en general, con importantes consecuencias en las ciencias sociales. En la coyuntura latinoamericana actual, la inquietud que producen los planteos de Althusser se vincula, sin dudas, con el profundo cuestionamiento a la ideología jurídica implicado por su posición filosófica, forma ideológica que en los años ochenta, al calor de los procesos de transición hacia la democracia, llegó a ser difícilmente reconocible en el teatro teórico, al dejar de ser un personaje para convertirse en la escena misma de las disputas. No es aventurado, entonces, vincular este renacimiento con la emergencia de una serie de gobiernos posneoliberales en la región.

Los trabajos que se pueden leer a continuación son frutos de esta coyuntura. Se trata de una recolección de textos preparados en el marco de seminarios de grado y posgrado durante los últimos tres años en la UNLP. En determinado momento pude reparar en que varios de los trabajos que recibía en mi correo electrónico para la aprobación de distintos seminarios rebasaban el carácter de una producción meramente escolar. Más bien encontraba en los mismos una interrogación, una manera de trabajar las preguntas que me inquietaba de algún modo. En consecuencia, surgió la propuesta de volver a trabajar sobre estos textos en una serie de reuniones donde se expusieron y discutieron, generando algunos aportes para su reescritura. A las particularidades de la coyuntura del recomienzo althusseriano ya mencionadas, estos textos le añaden cierto destiempo propio de su contexto de producción. En efecto, la práctica docente —y quizá en particular la universitaria— está signada por un peculiar destiempo: el que va de la escucha a la apropiación o a la producción, el de la pregunta desfasada en relación a la problemática, el retardo que hace ocioso sacudir unos prejuicios que no han llegado a consolidarse, lo que en ocasiones suscita problemas inesperados. En condiciones peculiares, como creo que son las presentes, estos destiempos no carecen de productividad.

Pasemos entonces a presentar los trabajos. “Exhumando la diferencia negada. Althusser y la sobredeterminación como especificidad de la dialéctica marxista” de Alejandro Antón y “En torno a la diferencia entre la dialéctica

hegeliana y la dialéctica marxista según Louis Althusser” de Paula Viglione reexaminan la relación entre Hegel y Marx a la luz de los textos althusserianos. Viglione apunta a caracterizar la divergencia estructural que media entre ambas dialécticas de acuerdo a la originalidad de la concepción de la contradicción sobredeterminada marxista. Para ello debe recorrer los tópicos centrales del pensamiento althusseriano: la explicitación de la doble práctica de la lectura que opera en la exposición de *El Capital*, revisar la concepción del proceso de conocimiento, de la totalidad y finalmente de la contradicción, como los vectores que permiten comprender la diferencia entre la concepción hegeliana y la marxista. Alejandro Antón, por su parte, se centra en el contraste que Althusser traza entre el Marx juvenil, dominado por una problemática hegeliana y feuerbachiana, y el Marx maduro que operó una ruptura epistemológica cuyo núcleo de inteligibilidad el autor coloca en el concepto de sobredeterminación. Antón nos propone seguir a Althusser en su elaboración teórica del análisis de la práctica política de Lenin, quien apartándose de la concepción abstracta de la contradicción que dominaba las concepciones deterministas de la “II Internacional”, reconoce que la contradicción principal solo existe en las manifestaciones a través de las que se realiza, de modo que la unidad de ruptura se encuentre desplazada del lugar donde la espera una concepción abstracta de la contradicción. La sobredeterminación intentaría, entonces, dotar de existencia teórica a lo que emerge en la tesis de una contradicción que existe a través de sus condiciones de existencia, de una totalidad con una determinación que le da unidad pero no un centro. “Práctica teórica e intervención en la lucha ideológico-política” de Felipe Pereyra Rozas aborda el trazado de la distinción entre ciencia e ideología en el pensamiento de Althusser, de acuerdo a los elementos que ofrecen nociones como práctica, articulación, ideología, práctica teórica, que Pereyra Rozas se esfuerza en definir cuidadosamente. Con ese aparato conceptual analiza la autocritica que Althusser realizara de su posición como teorista. En “Práctica económica y práctica ideológica: posible articulación en algunos principios teóricos del sistema educativo nacional” Blas Estévez se pregunta por la articulación entre la *práctica ideológica* y la *práctica económica* en función de la *reproducción de las condiciones de producción* en el marco del Aparato Ideológico de Estado escolar. Ello lo obliga a precisar una serie de conceptos: relaciones de producción, determinación en última instancia por la economía,

ideología, interpelación, aparato ideológico, articulación entre prácticas. Una vez afinado el aparato conceptual, Estévez analiza la articulación entre la práctica económica y el aparato ideológico escolar según se desprende del análisis de los documentos que definen los principios rectores del sistema educativo nacional vertidos en los documentos maestros del Ministerio de Educación de la Nación. Luis Butierrez, por su parte, en “Elogio al fracaso. Perspectivas políticas para el proceso de subjetivación en Althusser y Lacan” se interroga por las consecuencias políticas que implican los movimientos teóricos que, cuestionando la posición tradicional que ve al discurso como una manifestación del sujeto, pasan a entender al sujeto como un efecto de los discursos. Para ello analiza las perspectivas de Althusser, Pêcheux y Lacan, buscando destacar los puntos de fragilidad y de movilidad en las posiciones enunciativas, tomando distancia frente a una ontologización de la interpelación. Luisina Bolla en “Žižek, crítico de Althusser” analiza la crítica que el filósofo esloveno dirige a Althusser en *El sublime objeto de la ideología* sobre la manera en que este concibe la “internalización” de la interpelación ideológica, que a juicio de Žižek operaría una clausura sin fisuras. Žižek encuentra en Kafka un modelo de interpelación incompleto que podría funcionar como una crítica anticipada a Althusser. Bolla recoge el guante zizekiano para continuar su lectura de *El Castillo*, pero esta vez en clave althusseriana. Para reforzar su posición, recurre a algunos textos en los cuales Althusser se ocupa del psicoanálisis.

Si la primera recepción del recomienzo althusseriano tendía a hacer de este un posmarxista *avant la lettre*, es decir, a encontrar en sus textos un posmarxismo *antes* del posmarxismo, los trabajos que presentamos parecen apuntar, así sea en “estado práctico”, a pensar los límites de esta operación. Esta osadía, la de buscar un marxismo *después* del posmarxismo, plantea la pregunta por los límites de la primera operación de lectura, por sus huecos, sus omisiones. No se trata de un borramiento, de una anulación, ni de una imposible vuelta a 1965, sino de un “retorno a Althusser”, con lo que ello tiene de desafío para nuestra coyuntura teórica. Este es, tal vez, uno de los efectos más notables de lo que más arriba designábamos como destiempo.

Pedro Karczmarczyk,
septiembre de 2014.

Bibliografía

Althusser, L. (1994a). *Écrits philosophiques et politiques*. Tomo I. Paris: Stock/IMEC.

Althusser, L. (1994b). *Sur la philosophie*. Paris: Gallimard.

Navarro, F. (1988). *Filosofía y Marxismo: Entrevista a Louis Althusser*. México: Siglo XXI.

Exhumando la diferencia negada. Althusser y la sobredeterminación como especificidad de la dialéctica marxista

Alejandro Daniel Antón

Introducción

¿Por qué buscar la especificidad de la dialéctica marxista?

Es necesario interrogarse, sin duda, acerca de 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. Esta cuestión es capital, 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 sociedad y de la historia, si no se funda esta sobredeterminación [...] esta categoría permanecerá “en el aire” [...]

La revolución teórica de Marx, Louis Althusser

Una de las principales razones que motivaron los desarrollos y la lectura de Marx que realizó Althusser en sus trabajos clásicos de la década del sesenta fue exponer de un modo muy riguroso, sistemático, con una argumentación densa y extensa, el acto en el cual el pensador alemán funda la “ciencia del movimiento histórico” —el materialismo histórico— a partir de la ruptura que, según Althusser, establece con la tradición ideológica en la que él mismo se formó y de la cual, en un momento de su historia intelectual, fue parte integrante.

Si bien fundamentar este punto de vista fue una de las grandes motivaciones que impulsaron su trabajo, una de las mayores virtudes de la empresa althusseriana fue que en su misma realización problematizó en profundidad ciertas cuestiones del marxismo —y, dentro de ellas, del mismo Marx— que en ese entonces parecían incuestionables para algunos, como por ejemplo los debates sobre la interpretación y relaciones que existirían entre el joven Marx y el Marx maduro, sobre la herencia hegeliana, sus relaciones con Feuerbach y con el materialismo e idealismo filosóficos en general, entre otras. No obstante, la virtud de su empresa no se redujo solo a problematizar dichas cuestiones, así como aspectos oscuros de la teoría y sus silencios —lo cual no hubiera sido poco—, sino al hecho mismo de cuestionar conceptos canónicos del corpus teórico de Marx como la *dialéctica* y la *contradicción*. Particularmente, a muchos franceses —pero también a intelectuales marxistas de otras latitudes—¹ contemporáneos de Althusser no se les presentaban demasiados problemas al momento de hablar de estos conceptos, en tanto suponían que su significado había sido claramente determinado por los señalamientos de Marx en los que afirmaba que su método dialéctico no era más que el opuesto del hegeliano o, incluso, su justa inversión. A su vez, según Althusser, esta interpretación era reforzada o se apoyaba en un supuesto fundado en una lectura *analítico-teleológica* de Marx (Althusser, 2004), que trazaba una línea de continuidad que iría desde el joven Marx, claramente influenciado por el idealismo hegeliano y por la antropología filosófica de Feuerbach, y llegaría, abarcándolo, hasta el Marx maduro, el de *El Capital*. La celada de esta lectura analítico-teleológica era que, justamente, llevaba a sus intérpretes a no ver el cambio de *problemática*, la ruptura de Marx, con esa tradición de pensamiento en la cual lo sometían a ser un punto de continuidad y no una línea de fuga, obviando así todas sus implicancias. Pero no nos adelantemos: veamos primero qué decía Marx, con su propia voz, sobre este aspecto en una de sus obras capitales.

En efecto, son conocidos los pasajes de *El Capital* en los que Marx realiza comentarios acerca de que la especificidad de su método radicaría en una inversión del hegeliano:

¹ Althusser cita en *La revolución teórica de Marx* (2004) el caso del reputado marxista Georg Lukács y su interpretación hegeliana de Marx.

Mi método dialéctico no solo 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 (Marx, 2010: 19-20).

Posteriormente a ese pasaje, agrega “en él [Hegel] la dialéctica está puesta al revés. Es necesario darla vuelta [invertirla], para descubrir así el núcleo racional que se oculta bajo la envoltura mística”. Evidentemente la frase es clara —o, mejor, parece serlo— ya que si para Hegel la Idea es el “demiurgo de lo real” y para Marx lo ideal “no es sino lo material *traspuesto* a la mente humana”, podría extraerse la conclusión de que no hay más que inversión en el pasaje de la dialéctica hegeliana a la dialéctica marxista. Nadie podría culpar a los contemporáneos de Althusser de tomar ese camino, ni mucho menos de haberlo profundizado.

Vistas así, las frases de Marx parecían apoyar, en su misma evidencia, la tesis de que la dialéctica —es decir, el método dialéctico que se encontraría en las obras del Marx “maduro”— no sería más que la plena inversión de la dialéctica hegeliana. Y si únicamente hubiera una inversión de un pensador a otro, también habría continuidad, pues lo mismo subyace, solo que ahora “invertido”. Como dijimos, en este sentido se orientaron muchas de las interpretaciones sobre el papel de la dialéctica en Marx. Pero no la de Althusser. Como los espíritus inquietos, nuestro autor no aceptó las evidencias a las que podrían haberlo llevado las afirmaciones de Marx si las tomaba en su plena literalidad. En lugar de esa estrategia, optó por cuestionar aquellas evidencias que muchos decidieron —o no pudieron evitar— aceptar, consciente o inconscientemente. En consecuencia, realizando una lectura distinta de Marx (Cf. Althusser, 2004), una lectura que ya no es *analítico-teleológica* o en clave de *futuro-anterior*, sino una en la que el Marx joven no se reduciría a ser la verdad en proceso que se iría desenvolviendo hasta llegar a ser el Marx maduro, se propuso analizar la cuestión de saldar las cuentas con la filosofía anterior a Marx y ver cuál es su especificidad, su nota característica.

A partir de su lectura “materialista” de Marx, Althusser rompe con la *hipótesis de la continuidad* y establece el argumento en el que el Marx maduro

rompe con el Marx joven, el apegado a una filosofía y antropología idealistas. Solo a partir de ahí cobrará sentido para nuestro autor la pregunta acerca de qué hay de específico en la dialéctica marxista, ya que es en la dialéctica donde se encuentra la concepción de la contradicción como principio esencial de las cosas, de cómo aparecen, se desarrollan, se transforman y desaparecen (Pereyra, 1977). De aquí se sigue que al establecer la especificidad de la contradicción se establece la especificidad de la dialéctica, del método dialéctico. Por lo tanto, en el debate sobre la especificidad de la dialéctica marxista no se juega una ociosa comparación y relación de ideas entre los autores, sino que—como dijo Althusser (2004) en *Sobre el joven Marx*— se juega el marxismo mismo, su concepción de la realidad.

El problema de la inversión: la búsqueda del núcleo racional

Más que nunca es necesario ver hoy día que uno de los primeros fantasmas es la sombra de Hegel. 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*. Solo a este precio escaparemos de la “inversión”, de sus equívocos y confusiones.

La revolución teórica de Marx, Louis Althusser

La argumentación de Althusser en *contradicción y sobredeterminación* comienza por tomar la mencionada afirmación de Marx en la que dice invertir la dialéctica que en Hegel se encuentra “cabeza abajo” para extraer de ella el “núcleo racional” cubierto bajo la “envoltura mística”, en carácter indicativo, metafórico (Gillot, 2010), afirmando, a su vez, que ella plantea una cantidad de problemas semejante a los que ayuda a resolver.

Efectivamente, uno de los principales problemas que presenta es el de su interpretación. Si la frase es metafórica, ¿cómo se la debe entender? Althusser sostiene que no se la debe tomar en el sentido de una “inversión” total de la filosofía idealista de Hegel. A partir de las *Tesis sobre Feuerbach y La ideología alemana* es visible que no tendría sentido la realización de este objetivo, puesto que en esas obras Marx ha efectuado, o comenzado a efectuar, una ruptura con el idealismo alemán (Cf. Althusser, 2004), con toda filosofía ideológica, por lo tanto, posee una problemática diferente a la de la filoso-

fía especulativa. En ese sentido, dicha “inversión” podría corresponderle a Feuerbach, no a Marx.² Ahora bien, el pensador francés intenta ensayar otro camino en la interpretación de la frase, el que tomó Engels en sus escritos filosóficos,³ centrándose en la *dialéctica* y solo en ella, dejando en suspenso el sistema para ver si la “inversión” se efectúa a ella. Si así fuera tendríamos que pensar que la dialéctica es el *núcleo racional* y el sistema *la envoltura mística*. En este caso, para que la “inversión” tenga sentido solo sería necesario arrojar por la borda el sistema, el idealismo hegeliano, la envoltura mística, y quedarnos con la dialéctica, el núcleo racional. No obstante, sostiene Althusser, en la mencionada frase Marx alude a que la extracción e inversión de la dialéctica se realizan en uno y el mismo movimiento. Por lo tanto —pregunta— ¿cómo podría ser esta extracción una inversión?

Observando este problema más de cerca, podríapensarse que, al remover la escoria idealista se llegaría, así, a su justo opuesto. La dialéctica, en lugar de aplicarse al mundo invertido de Hegel, pasaría a aplicarse al mundo material, a la vida en lugar de a la Idea. Sin embargo, según Althusser “esta ‘inversión’ sería una inversión del ‘sentido’ de la dialéctica. Pero esta inversión del sentido dejaría, en efecto, intacta a la dialéctica”(2004: 73). Su inversión no trastocaría en modo alguno aquello sobre lo que se ejerce la inversión. Allí se encuentra el problema, puesto que, a fin de cuentas, la inversión de una filosofía especulativa sigue siendo una filosofía especulativa. Ya lo decía Althusser en *Sobre el joven Marx*:

¡El hombre puesto cabeza abajo, cuando camina, al fin, sobre los pies, es el mismo hombre! Y una filosofía así *invertida* no puede ser considerada como algo *totalmente* diferente de la filosofía *que se ha invertido*, sino a través de una metáfora teórica: en verdad su estructura, sus problemas, el sentido de sus problemas continúan sometidos a la *misma problemática* (2004: 59).

Lo que estaría señalando Althusser es que la dialéctica misma está con-

² De hecho, Althusser mismo sostiene que los términos de “inversión” son propios y se desprenden de la filosofía de Feuerbach.

³ Como muestra Callinicos (1976), Engels es un claro ejemplo de las derivas teóricas —y políticas— que trae aparejado el tomar la dialéctica hegeliana y “aplicarla” a la realidad.

taminada o afectada, en su misma naturaleza, por la filosofía hegeliana y que no se transformaría en “materialista” por el simple hecho de haberla extraído del sistema hegeliano y haberla invertido. Aún se encontraría dentro de la misma problemática para la que fue pensada, y en la que su estructura y los problemas que plantea adquieren sentido. Así, la envoltura mística no parece ser el sistema, un elemento exterior a la dialéctica, sino que *es la dialéctica misma la que se encuentra mistificada*, puesto que ella es inseparable de una concepción idealista del mundo. Por lo tanto, “no basta entonces haberla separado de su *primera envoltura* (el sistema) para liberarla. Es necesario liberarla también de esa *segunda envoltura* que se le pega al cuerpo, que es, me atrevo a decir, su propia piel, inseparable de ella misma, que es ella misma *hegeliana hasta en su principio*” (Althusser, 2004:74). Si es hegeliana hasta en su mismo principio, si no alcanza con haberla liberado del sistema, podemos empezar a pensar que la operación de extracción que Marx realiza altera, de algún modo, lo que extrae en el proceso. O, en otros términos, la “extracción-inversión” de la dialéctica realizada por Marx no es sino, para Althusser, una “extracción-transformación”.

En función de estas consideraciones, Althusser señala que la expresión metafórica de la “inversión” no plantea el problema de la *naturaleza de los objetos* a los cuales se trataría de aplicar un *mismo método* (el mundo de la Idea en Hegel, el mundo de lo real en Marx), sino el problema mismo de su especificidad, de sus estructuras y naturaleza particulares. Sencillamente, el problema sería el de la transformación de las estructuras de la dialéctica hegeliana, de cómo estas cambian o adquieren una naturaleza distinta en el pensamiento de Marx. Y si aceptamos que la dialéctica en manos de Marx sufre transformaciones en su naturaleza, también tenemos que aceptar que el complejo conceptual que le da sentido a la dialéctica en Hegel también sufre transformaciones o, en caso de ser empleado por Marx, adquiere significados disímiles, los cuales deben ser especificados. En otras palabras,

ello implica que *estructuras fundamentales de la dialéctica hegeliana* tales como la negación, la negación de la negación, la identidad de los contrarios, la “superación”, la transformación de la cantidad en cualidad, la contradicción, etc.[...], *posean en Marx [...] una estructura diferente de la que poseen en Hegel* (Althusser, 2004:75).

Esto implica, a su vez, dar cuenta y pensar la especificidad de estas diferencias de estructura en el pensamiento de Marx, para poder así encontrar lo propio de la dialéctica marxista.

Buscando la especificidad de la dialéctica marxista

Ni en el primer instante ni el último, suena jamás la hora solitaria de la
“última instancia”.

La revolución teórica de Marx, Louis Althusser

Para dar cuenta de la diferencia de estructura de la dialéctica marxista, Althusser elige comenzar por “el concepto marxista de contradicción”, tomando como ejemplo práctico la experiencia concreta de Lenin durante la Revolución Rusa, orientada por su teoría del “eslabón más débil”. La razón de esta decisión se encuentra en el hecho de que el filósofo francés sostiene que la solución al problema teórico de la especificidad de la dialéctica marxista fue resuelta en la práctica marxista y no en la teoría. A partir de la experiencia concreta de Lenin, se pregunta: ¿cómo fue posible la Revolución Rusa?, ¿por qué fue posible en Rusia, y solo en ella, cuando los restantes países de Europa también estaban atravesados por múltiples contradicciones? Muy sumariamente, la respuesta está dada por el hecho de que la particularidad de Rusia se debió a su situación privilegiada, que consistió en haber tenido una *acumulación* y *exasperación* de las contradicciones históricas internas del país, pero, a su vez, también externas, es decir, por los efectos del contexto nacional e internacional, situación que transformó a Rusia en el eslabón más débil de toda Europa, y la colocó a la cabeza de los otros Estados nación europeos, dando paso así a la revolución.

El caso de Lenin es de interés para Althusser en tanto lo opone al de los socialdemócratas alemanes del siglo XIX. En ambos operan dos concepciones de la contradicción netamente distintas. Los socialdemócratas alemanes tenían la idea de que la historia avanzaría de un estado social a otro por el solo desarrollo económico, por el necesario e inevitable empuje que la “pura” contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción estaría forzada a realizar por sí misma a la historia, sin intervención políticamente organizada. Solo haría falta que las fuerzas económicas hicieran estallar des-

de el interior al estado dado de la sociedad. Olvidaban, al decir de Althusser, que esta purificación de la contradicción era *abstracta*. Por su parte, la experiencia de Lenin mostraba lo opuesto. Mostraba que la historia “progre-
sa por su lado más *malo*”, que no era, justamente, el de una contradicción abstracta operando al margen de la historia. Al contrario, la experiencia de Lenin colocaba sobre el tapete el hecho de que la contradicción en general, la contradicción pura y abstracta entre capital y trabajo, no puede provocar por su simple virtud una situación revolucionaria, ni mucho menos el triunfo de la revolución, por la principal razón de que la contradicción en general, abstracta, no existe aislada de sus condiciones de posibilidad y de realización. La contradicción abstracta, que los socialdemócratas alemanes reconocían y de la cual esperaban el cambio histórico por su simple virtud, se confunde con sus condiciones y circunstancias, solo existe y se hace discernible a *través de ellas y en ellas*. Es decir, solo existe en sus manifestaciones y se realiza a través de ellas. En palabras de Althusser:

para que esta contradicción [la contradicción general entre capital y trabajo] llegue a ser “activa” en el sentido fuerte del término, es decir, principio de ruptura, es necesario que se produzca una acumulación de “circunstancias” y de “corrientes”, de tal forma que, sea cual fuere su origen y sentido (y muchas de entre ellas son *necesariamente*, por su origen y sentido, paradójicamente extrañas, aún más, “absolutamente opuestas” a la revolución), puedan “*fusionarse*” en una *unidad de ruptura* [...] (2004:80).

El ingente número de contradicciones que se *fusionan* en esta *unidad de ruptura* no tiene un origen único. No vienen de un mismo centro, no poseen el mismo sentido ni el mismo *nivel* y *lugar* de aplicación. No obstante, todas se funden en esta unidad de ruptura. Ella es la forma y condición de posibilidad de la contradicción general. A partir de ella, no es posible hablar de la “contradicción general”, pura o abstracta. Ella está activa en todas las contradicciones que la animan e, incluso, en su fusión. Pero estas no son el *fenómeno* del cual la contradicción abstracta sería su *esencia*. Surgen, como menciona Althusser, de las relaciones de producción, que constituyen *uno* de los términos de la contradicción, pero son, a su vez, su *condición de existen-*

cia; de las superestructuras, instancias que se derivan de las anteriores pero que poseen una eficacia y consistencia propias, y de otras determinaciones, como el contexto internacional y las tradiciones nacionales, que ejercen sus propios efectos. Estas diferentes instancias que se encuentran en juego y se funden en la *unidad de ruptura*, no se desvanecen como puro fenómeno en la unidad interior de una unidad simple. No; esta unidad que forman la constituyen con su esencia y eficacia propias. Cada instancia informa a la unidad a su modo, a partir de las modalidades específicas de su acción. Así, la naturaleza de esta *unidad* consiste, según Althusser, en

que la “contradicción” es inseparable de la estructura del cuerpo social todo entero, en el que ella actúa, inseparable de las condiciones formales de su existencia y de las *instancias* mismas que gobierna; que ella es ella misma *afectada*, en y también determinada en un solo y mismo movimiento, y determinada por los diversos *niveles* y las diversas *instancias* de la formación social que ella anima; podríamos decir: *sobredeterminada en su principio* (2004: 81).

Detengámonos un instante en la argumentación y permitámonos una breve digresión. Althusser está discutiendo, claramente, a través del caso de los socialdemócratas alemanes, con el “economismo” o “economicismo”. Para esta postura, la dialéctica de la historia se reduce a la dialéctica de los medios de producción sucesivos. Cualquier evento o acontecimiento, político, ideológico, cultural, etc., encuentra su causa última o se reduce a ser no más que una simple manifestación de la base económica (Pereyra, 1977). La Revolución Rusa para ellos sería la expresión de contradicciones económicas que estarían provocando el inevitable advenimiento de una nueva situación social. Así, su postura parece estar gobernada por una dialéctica que contiene como principio esencial una *contradicción simple* (la de las fuerzas de producción y las relaciones de producción), que sería la esencia de todas las demás contradicciones, siendo estas su fenómeno. Althusser, a través de Lenin, está mostrando algo distinto. No está reduciendo ningún fenómeno a ninguna esencia; está rompiendo con esa separación tajante. Y, en el mismo movimiento, se está separando del determinismo unidimensional que critica al sostener que la unidad de ruptura es *afectada*, pero también *constituida*,

por otras *instancias* que poseen su eficacia propia. Efectivamente, al sostener que la contradicción general o principal no existe sino en la unidad que forma el conjunto de todas las determinaciones que ejercen efectos constitutivos en un instante o coyuntura dada, les está reconociendo una consistencia y eficacia propias a otras instancias que el economicismo reduce a la economía, pero, asimismo, son estas otras instancias la condición de posibilidad por medio de la cual la contradicción principal existe. En otras palabras, y solo por poner un ejemplo, no habría instancias económicas puras: todas sus realizaciones consistirían en ser mediadas por otras instancias superestructurales (culturales, ideológicas y políticas) que la harían ser lo que son en su misma manifestación, pero que, también, la afectarían en su mismo modo de actuar. Un hecho tan simple y mundano como el intercambio económico más básico siempre tiene una inscripción en formas y tradiciones culturales, ubicadas en un contexto social, político y nacional determinado, que invisten de realidad a ese hecho particular y lo hacen ser lo que es en un momento dado. En este sentido consideramos que debe entenderse la *inseparabilidad* de toda contradicción de la estructura del cuerpo social todo entero. En este sentido, y solo en este, empezamos a ver la sobredeterminación, la especificidad de la dialéctica marxista.

Ahora bien, volvamos y preguntémonos: ¿por qué sería la sobredeterminación el carácter específico de la contradicción marxista?, ¿no se encuentra este mismo principio en la contradicción hegeliana? La respuesta de Althusser es negativa y, en parte, había sido adelantada por nosotros cuando mencionamos que el complejo conceptual al que la dialéctica pertenece adquiere otro sentido en el pensamiento de Marx. Althusser da un conjunto de razones para entender estas diferencias.

Para empezar, la contradicción hegeliana nunca está *realmente sobredeterminada* aunque suela dar las apariencias de estarlo. En la dialéctica que se da entre la lógica, la naturaleza y el espíritu, como señala Callinicos (1976), no se produce la complejidad de una *sobredeterminación efectiva*, sino la complejidad de una *interiorización acumulativa*, que solo muestra apariencias de sobredeterminación, en tanto cada momento no es una determinación externa, propiamente dicha, sino el paso necesario, que se contiene en sí mismo, hacia el Saber Absoluto. “Este prodigioso dispositivo es [...] una efecísima maquinaria asimiladora de toda exterioridad. En él cualquier realidad

se muestra como espiritual, lo que es como decir que se muestra como pura interioridad, pues el espíritu, en efecto, es lo que no tiene exterior” (Fernández, 1998: 180). Por lo tanto, todo conjunto de facticidad, todo conjunto de contingencias y relaciones externas se reduce a no ser más que el despliegue de una realidad que es *pura interioridad*, y cada determinación, en caso de ser reconocida, lo es como una parte del proceso de conocimiento de sí mismo por el Espíritu y no como una exterioridad que ejerce un efecto desde otro lugar.

Inseparable de lo anterior, otra diferencia se encuentra en la noción de *totalidad*.⁴ Según Althusser, la totalidad hegeliana constituye una “totalidad orgánica” gobernada por un *principio espiritual interno*, único, que es *la verdad* de todas las determinaciones concretas. Así, esta máquina asimiladora de toda exterioridad tendría *un solo centro que la determina*, la realización de su verdad, en la que toda instancia se reduce a ser-momento-de (Fernández, 1998). De este modo Hegel se autoriza a reducir todo el conjunto de determinaciones que constituyen una sociedad en un momento dado a este principio interno.

Esta reducción misma [...], la reducción de *todos* los elementos que forman la vida concreta de un mundo histórico [...] a un principio de unidad interna, esta reducción misma no es en sí posible sino bajo la *condición absoluta* de considerar toda la vida concreta de un pueblo como la exteriorización-enajenación de un *principio espiritual interno que no es, en definitiva, sino la forma abstracta de la conciencia de sí de ese mundo* [...](Althusser, 2004: 83-84).

En consecuencia, no puede haber sobredeterminación, ya que todo se reduce a la simplicidad de este principio interno, su centro, y no al complejo nudo de determinaciones a través de distintas instancias.

En resumidas cuentas, la simplicidad de la contradicción hegeliana es

⁴ Sobre este punto es interesante reparar en que varios de los críticos de Althusser le achacaron el hecho de que en su afán de mostrar la ruptura de Marx con Hegel, no se esforzó en ver las continuidades, siendo el concepto de totalidad una continuidad entre Hegel y Marx. No obstante, consideramos que la crítica no está bien fundada, ya que —como Althusser se encarga de mostrar— la continuidad es en la palabra, pero el concepto que contienen es totalmente distinto. Un ejemplo de esta crítica puede verse en Vargas Lozano (1977).

tributaria del principio interno que constituiría la esencia de todo período histórico. Como afirma Althusser, es debido al hecho de que Hegel se autoriza a reducir la totalidad y el infinito conjunto de diferencias que constituye una sociedad en un momento dado, a un principio interno simple que la llevaría a ser lo que está destinada a ser, que esta simplicidad, incluida en la contradicción, puede reflejarse en ella. Esta parece ser la operación realizada por la postura economicista; ellos parecen ser los que invierten a Hegel, no Marx, puesto que este principio simple pasa de aplicarse a la idea a implementarse en la economía, el principio simple que explicaría toda la realidad histórica, heredando, en el proceso de inversión, la tajante separación entre esencia y fenómeno.

Pero aún nos queda una pregunta pendiente. Si la contradicción marxista no es simple, ¿por qué sería una contradicción sobredeterminada? La respuesta de Althusser se orienta al hecho de que la sobredeterminación, si bien no fue formulada por Marx, es coherente con su concepción de la historia y de la sociedad y, de hecho, se refleja en ellas. Pero esta conexión entre una y otra debe ser expuesta, dado que se encuentra en la práctica y experiencia marxista (caso de Lenin) pero no en la teoría.

Para mostrar este punto Althusser sostiene que es necesario asegurar que ni la concepción de la sociedad ni la de la historia son la pura y simple “inversión” de la hegeliana. Es necesario, porque bien podría pensarse que lo que en la concepción de la Historia de Hegel es esencia (la Idea) y lo que es fenómeno (la vida material) adquieren en Marx un rol invertido, el fenómeno deviene esencia y la esencia fenómeno. En otras palabras,

hay una manera de invertir a Hegel, dándose el aire de engendrar a Marx. Esta manera consiste justamente *en invertir la relación de los términos hegelianos, es decir, conservar estos términos*[...], pero transformando la esencia en fenómeno y el fenómeno en esencia o, si se prefiere, haciendo jugar la Astucia de la Razón a contrapelo (Althusser, 2004: 88).

Lo que en Hegel toma el lugar de la esencia de lo económico, lo político-ideológico, pasa en Marx a ocupar su opuesto. Lo económico deviene la esencia de lo político-ideológico; lo económico deviene la astucia de la razón. Así, la economía pasaría a ser el principio de inteligibilidad de todas

las determinaciones históricas de la sociedad. Pero esta no es la operación que realiza Marx, en tanto no conserva los términos del modelo hegeliano de la sociedad. Marx transforma las relaciones de los términos. En él son *los términos y su relación* lo que cambia de naturaleza y sentido.

En efecto, en Marx opera un desplazamiento conceptual. Introduce conceptos como *modo de producción* de una formación social dada y los relaciona con sus condiciones de existencia. A su vez, el *Estado* no es ya la “realidad de la Idea”, como lo era en Hegel, sino un *instrumento* de coerción en manos de la clase dominante. Vinculado a lo anterior, Marx introduce el concepto de *clase social* en estrecha relación con el de *las relaciones de producción*. Así, según Althusser, con estos conceptos Marx logra modificar *la esencia del Estado*, que pasa de ser la realización de la Idea a ser el instrumento de dominio de la clase dominante.

Como dijimos, no solo hay un desplazamiento conceptual; en paralelo hay un cambio en las *relaciones mismas* de los términos. En Marx, los conceptos son agrupados en la tópica de *la estructura* (base económica: fuerzas productivas y relaciones de producción) y la *superestructura* (Estado, política, ideología y cultura). Dentro de dicha tópica se juegan las relaciones de estos términos, 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. En este juego de relaciones, en esta concepción de la historia y la sociedad, se ubica la noción de *sobredeterminación*. Esta únicamente es pensable, sostiene Althusser (2004: 93), “desde el momento en que se reconoce la existencia real, en gran parte específica y autónoma, irreductible, por lo tanto, a un puro *fenómeno*, de las formas de la superestructura y de la coyuntura nacional e internacional”. Intentaremos desarrollar brevemente en el próximo y último apartado, la concepción de la sociedad que se articula bajo la noción de la *sobredeterminación* y los procesos que ilumina este concepto.

La sobredeterminación como la especificidad de la dialéctica marxista

En lugar del mito ideológico de una filosofía del origen y de sus conceptos orgánicos, el marxismo establece el principio del reconocimiento

de la existencia de la estructura compleja de todo “objeto” concreto. Estructura que dirige tanto el desarrollo del objeto como el desarrollo de la práctica teórica que produce su conocimiento.

La revolución teórica de Marx, Louis Althusser

Como vimos anteriormente, a partir de la noción althusseriana de *sobre-determinación* no es posible pensar que la sociedad se articula y desarrolla bajo una unidad simple originaria (como en el sistema hegeliano). Su articulación y su desarrollo parten de otros supuestos. Aquí las sociedades, las formaciones sociales, son un todo complejo estructurado *siempre-ya-dado*, 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. Veámoslo más de cerca.

La complejidad de la sociedad como un todo estructurado siempre-ya-dado tiene como punto de partida el reconocimiento de la existencia de una *pluralidad de contradicciones distintas, con un desarrollo desigual*, y con un *estatus cambiante* en el devenir histórico; es decir, con el reconocimiento de que unas en un momento son principales y otras secundarias, pudiendo variar sus posiciones en el tiempo al igual que los aspectos que componen cada contradicción. 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 (2004: 167)— está inscrita en la naturaleza del todo complejo siempre-ya-dado, puesto que “posee la unidad de una estructura articulada dominante”.

Ahora bien, la *estructura articulada dominante* no es algo que exista en sí mismo y por sí mismo, ni tampoco es una estructura que se aplica desde el exterior a las contradicciones; esta estructura articulada dominante —o *dominancia* en los términos de Bosteels (2007)— no existe por fuera de las relaciones de producción. Las relaciones de producción de una sociedad dada

constituyen la principal condición de existencia de la estructura de dominación-subordinación de las contradicciones, puesto que

en ninguna parte existe una producción sin sociedad, es decir, sin relaciones sociales; la unidad, mas allá de la cual es imposible remontarse, es la de un todo en el que, si bien las relaciones de producción tienen por condición de existencia la producción misma, la producción, a su vez, tienen por condición de existencia su forma: las relaciones de producción (Althusser, 2004: 170).

Viendo las relaciones de producción de este modo no es difícil comprender el papel de la determinación en última instancia por el nivel infraestructural sobre la unidad compleja del todo ya-dado. Esta no determina de un modo unilateral el todo social, ni tampoco constituye el principio de inteligibilidad de toda determinación. Solo constituye la condición de partida más allá de la cual es imposible remontarse al momento de pensar o concebir una formación social, puesto que el todo estructurado siempre-ya-dado la presupone. Y la presupone en tanto es a partir de relaciones de producción concretas donde las instancias superestructurales son posibles y se realizan. Pero, como dijimos previamente, las superestructuras tienen su propia consistencia y autonomía relativa. La determinación en última instancia por parte de la economía consiste en asignarle a una instancia en particular el papel de instancia dominante (Callinicos, 1976). Por lo tanto, la autonomía de la superestructura es relativa a la determinación en última instancia de la economía, que no consiste en una relación de esencia-fenómeno, sino en ser el suelo sobre el que estas últimas se realizan y son posibles. En resumidas cuentas, lo que estamos tratando de decir es que la autonomía relativa de las instancias se da en la propia forma que toman estas instancias como instancias del todo, es decir en el modo en que se realizan en la historia, en sus manifestaciones concretas. Esto se refleja en que, a pesar del rol de *invariante estructural* de la determinación en última instancia, las distintas instancias no tienen un desarrollo homogéneo a lo largo de la historia, no están mecánicamente determinadas. Estas cambian, tienen un desarrollo heterogéneo, y las que en un momento son primarias pasan a ser secundarias y viceversa.

Así, partiendo de la unidad necesaria de todos los niveles contradicto-

rios que componen la totalidad social, y de la autonomía relativa que cada nivel posee, podemos decir que la unidad de la totalidad es la unidad de un cuerpo complejo de instancias con un desarrollo desigual, pero mutuamente relacionado (Callinicos, 1976). El desarrollo desigual de las contradicciones se explica por el hecho de que en distintas coyunturas la instancia dominante puede ser económica, política, científica, ideológica o de otro tipo. Este pasaje de una instancia dominante a otra se realiza por los mecanismos de *desplazamiento* y *condensación* de las contradicciones. El primer mecanismo alude al cambio de papel que se da en las contradicciones y los opuestos que la componen; el segundo, por su parte, alude a la concentración de múltiples contradicciones en un solo lugar.

Llegados a este punto, vuelve a cobrar interés para nosotros el proceso analizado por Lenin —la Revolución Rusa— para ver en una experiencia histórica estos aspectos formales que estamos tratando. Brevemente, en el caso de Rusia es posible ver, no la existencia de una contradicción pura entre fuerzas productivas y relaciones de producción, sino la existencia de múltiples contradicciones con un desarrollo desigual en una misma formación social en la que esta contradicción adquiere su forma concreta. En ella vemos coexistir una estructura política semifeudal relacionada con un incipiente sistema capitalista, con agudos conflictos de interés entre distintos sectores de la población: campesinos, proletarios, clases dominantes y elites revolucionarias, con profundas desigualdades culturales en la heterogénea formación social de Rusia. Asimismo, estas contradicciones se encontraban atravesadas o afectadas por otras contradicciones propias de la situación interna de Rusia, pero también del contexto internacional: la guerra imperialista y la situación concreta de los países de Europa, entre otras. Así, en esta coyuntura precisa se dio la acumulación de un conjunto de contradicciones que, como sostiene Althusser, se fusionaron en una unidad de ruptura, provocando el desplazamiento de la instancia económica como instancia dominante hacia la instancia política en la que se realizó la Revolución.

El análisis de Lenin nos permite pensar varias cuestiones referidas a la sobredeterminación como especificidad de la dialéctica marxista. Como quedó de manifiesto, lo “concreto” de su “coyuntura” —de toda coyuntura, agregaríamos— es que es la *síntesis de múltiples determinaciones*. La Revolución Rusa no sucedió por la exasperación de una contradicción básica, sino

por la sobredeterminación entre múltiples contradicciones con un desarrollo desigual que se fundieron en una unidad de ruptura: la situación revolucionaria. A su vez, las múltiples contradicciones no eran, tampoco, el fenómeno de la economía, su esencia, sino la forma “concreta” en que el todo social siempre-ya-dado estaba estructurado en ese momento. Si bien en un principio la estructura de dominación-subordinación tenía como instancia dominante la contradicción económica, esta era realizada, mediada, por las particulares instancias ideológicas y políticas de la situación en Rusia, pero en el estallido de la Revolución la estructura de dominación se desplazó hacia otras instancias, como las prácticas políticas y la lucha ideológica.

Ahora bien, el caso de Lenin podría llevarnos a pensar que la sobredeterminación se da solo en situaciones revolucionarias. Nada más lejos que eso. Lo que se trata de mostrar es que no existe una contradicción básica por fuera de sus condiciones de realización. Toda contradicción, sea un momento revolucionario o no, es una contradicción-sobredeterminada, puesto que esta es inseparable de la formación social en que se encuentra. En otras palabras, la especificidad de cada coyuntura, de cada momento histórico de una formación social concreta como momento único, reside en que cada coyuntura es una coyuntura sobredeterminada. Así, en palabras de Althusser (2004: 169-170) “cada contradicción, cada articulación esencial a la estructura, y la relación general de las articulaciones en la estructura dominante, constituyen otras tantas condiciones de la existencia del todo complejo mismo”. Esto significa “que la estructura del todo, la diferencia de las contradicciones y de su estructura dominante, constituye la existencia misma del todo, que la diferencia de las contradicciones es la condición misma de existencia del todo complejo”. Por lo tanto, las contradicciones adquieren una eficacia distinta en función de la formación social en que se encuentran. En otros términos, la contradicción básica entre capital y trabajo, contradicción fundamental en las sociedades capitalistas, toma una eficacia distinta en cada sociedad y en cada momento histórico, dependiendo del conjunto de circunstancias concretas específicas o la coyuntura en las cuales esa contradicción opera (Pereyra, 1977). Esta parece ser la especificidad de la dialéctica marxista. Para concluir, podemos decir, con Althusser, que la sobredeterminación es:

[la] *reflexión sobre las condiciones de existencia de la contradicción*

dentro de ella misma, esta reflexión sobre la estructura articulada dominante que constituye la unidad del todo complejo dentro de cada contradicción, he aquí el rasgo más profundo de la dialéctica marxista, aquel que traté de expresar anteriormente a través del concepto de “sobredeterminación” (Althusser, 2004: 171).

Bibliografía

- Althusser, L. (2004). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI Editores.
- Badiou, A. (1970). El (re)comienzo del materialismo histórico. En: S. Karz (Comp.). *Lectura de Althusser*. Buenos Aires. Galerna.
- Bosteels, B. (2007). *Badiou o el recomienzo del materialismo dialéctico*. Santiago de Chile: Palinodia.
- Callinicos, A. (1976). *El marxismo de Althusser*. México: Premia Editora.
- De Ipola, E. (2007). *Althusser, el infinito adiós*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Fernández, L. (1998). *El materialismo*. Madrid: Síntesis.
- Gillot, P. (2010). *Althusser y el psicoanálisis*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Karsz, S. (1970). Lectura de Althusser. En: S.Karz (Comp.). *Lectura de Althusser*. Buenos Aires: Galerna.
- Marx, K. (2010). *El Capital*. Vol.1 El proceso de producción del capital. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Pereyra, C. (1977). Los conceptos de inversión y sobredeterminación en Althusser. *Revista Dialéctica*, Año II, 3, 55-68.
- Vargas Lozano, G. (1977). La relación Marx-Hegel, Althusser y el concepto de inversión. *Revista Dialéctica*, Año II, 3, 69-91.

En torno a la diferencia entre la dialéctica hegeliana y la dialéctica marxista según Louis Althusser

María Paula Viglione

Coyuntura histórico-filosófica

El desarrollo filosófico que emprende Louis Althusser en el seno de la teoría marxista exige, como él mismo señala, ser enmarcado en la coyuntura histórica de los años sesenta. El movimiento comunista internacional se encontraba convulsionado a partir de dos hechos acontecidos después de la muerte de Stalin: el XX Congreso del PCUS en 1956, que proclama el inicio del proceso de “desestalinización” y la crítica del “culto a la personalidad”, y el XXII Congreso en 1961, que marca la ruptura definitiva entre el PC de China y el PC de la URSS. Ambos acontecimientos repercutieron no solo en el ámbito político sino también en el ámbito teórico-ideológico; es en el contexto de este último en el que Althusser direccionará sus críticas a las “reacciones ideológicas” de los intelectuales comunistas. Estas reacciones, que bajo largos ríos de tinta “liberadora” criticaron al “dogmatismo” staliniano, lograron reinstalar la vieja problemática moderna de la “libertad”, del “hombre” y de la “alienación” utilizando como patrocinio teórico las obras de juventud de Marx.

El resultado directo de este fenómeno se sintió a lo largo y a lo ancho de la filosofía marxista, invirtiendo la situación en la que se encontraba. Si en los años treinta y a partir de la aparición de los *Manuscritos económico-filosóficos* fueron los socialdemócratas quienes leyeron *El Capital* a la luz de aquellos y proclamaron, en su batalla contra el marxismo, la continuidad de una temática ética en ambos; ahora, desde el seno mismo de los partidos comunistas, se imponía una nueva interpretación “humanista” de la obra de Marx.

Podríamos decir entonces, que la empresa althusseriana se concentra principalmente en “trazar una línea de demarcación” entre la teoría marxista (materialismo histórico y materialismo dialéctico) y las tendencias ideológicas que revisten una forma filosófica y políticamente subjetivista. Este trazado, como se señala en el prólogo a la segunda edición de *La revolución teórica de Marx* (1965/2010), no solo vale para las “obras de juventud” y *El Capital* sino también para la influencia de Hegel y de Feuerbach en el pensamiento de Marx. En este punto, lo que se pone en juego en esta distinción no es otra cosa que la tarea de abordar y definir epistemológicamente la especificidad de la teoría marxista. Será en concordancia con esto que Althusser afirme, en el prefacio de *Para leer El Capital* (Althusser y Balivar, 1967/2010), que el problema que se plantea al núcleo conceptual de maduración teórica de Marx —esto es, fundamentalmente a *El Capital*— concierne a la diferencia específica de su objeto y de su discurso en relación al objeto y al discurso tanto de la economía política clásica como de las obras de juventud de Marx, particularmente a los *Manuscritos* de 1844. La posibilidad de plantearse este problema no es sino producto de una lectura filosófica.

Ahora bien, para llegar al núcleo filosófico del marxismo de Althusser es preciso esbozar algunas consideraciones en torno a los conceptos que forman parte ineludible de su urdimbre teórica, sin que por ello pretendamos agotarlos en su totalidad. Atendiendo a esta exigencia, desarrollamos a continuación su concepción de la lectura, dado que, estimamos, no solo cruza transversalmente su reflexión sobre el pensamiento marxista sino que también nos abre paso para introducirnos en el objetivo de este trabajo. Este último consiste en establecer una aproximación a la diferencia entre la dialéctica hegeliana y la dialéctica marxista a partir de tres nociones que consideramos imprescindibles para evidenciar dicha distinción: el *proceso de conocimiento*, el *concepto de unidad-totalidad* y la *contradicción*. Será el análisis de estos tres elementos conceptuales y del rol que cumple cada uno en el marco de la estructura fundamental de la dialéctica de Hegel y de la dialéctica de Marx, los que guíen el desarrollo de este escrito.

Doble teoría de la lectura

Comencemos, pues, por el entramado que rodea su concepción de la lectura tal como la encontramos desarrollada en el prefacio a *Para leer El*

Capital, “De *El Capital* a la filosofía de Marx”. No obstante, podemos decir que ya está “prácticamente” en *La revolución teórica de Marx*, en su crítica a la lectura que han emprendido las “interpretaciones” humanistas de la obra marxista y en su propia lectura de esta. Digamos entonces que Althusser detecta en *El Capital* una doble teoría de la lectura en Marx respecto de la economía política clásica. Dicha teoría consiste en la posibilidad de leer una misma obra en dos niveles: un primer nivel que llama *literal* y un segundo nivel denominado *sintomático*.

En el caso del primero, se supone la existencia subyacente de un “sentido originario” en el texto que es preciso develar y que se encuentra expresado en la letra del autor. Leer implica aquí el *des-ocultamiento* de dicho sentido, de esa “palabra primera” inscrita en el “texto original”, que solo será aprehensible para aquel que lea detenidamente “eso” que se expresa. Althusser califica este primer nivel como una “lectura dogmática” que acata el modelo expresivo del Saber Absoluto hegeliano, esto es, el modelo profano de la religión y que, por tanto, es subsidiario de una problemática ideológica que “no es consciente de sí” en tanto no puede dar cuenta de su producción teórica. Su único mecanismo de justificación reside en la existencia “real” del texto y en sus “evidencias”, que no se depositan sino en aquellos elementos en los que reconocen su propia postura teórica. Así pues, su lectura se basa en una problemática que se duplica especulativamente en lo leído; parafraseando a Marx, “no lo saben, pero lo hacen”. Por tanto, en esta lectura *literal* hay una identificación directa entre “letra” y “discurso”: la primera contiene de manera inmediata una cadena significante que se constituye en la unidad del segundo. De modo que al acarrear un supuesto teleológico de lectura para su autorreconocimiento, solo preguntan aquello a lo que ella responde.¹

Para ilustrar esta lectura *literal* podemos señalar, por un lado, el primer nivel de lectura que hace Marx de los economistas clásicos en *El Capital*, y por otro lado, las distintas ortodoxias que leen a Marx. En el primer caso, la lectura que hace Marx del discurso de Smith, que no es medido sino a través de su propio discurso, puede resumirse en el conjunto de sus erro-

¹ Este es el caso, por tomar un ejemplo de Karsz, de Jean Paul Sartre, quien lee a Marx “para reconocerse en lo leído”; es decir, para encontrar en él una problemática humanista que se corresponde con su problemática existencialista (Karsz, 1970: 55).

res y aciertos, sus ausencias y presencias, que tienen como base conceptual el relato mítico-psicológico de la visión. Aquí los errores conceptuales de Smith quedan reducidos a una ausencia psicológica del “ver”, al “pecado de la ceguera” y, por tanto, sus aciertos a una presencia del “ver”, “la virtud de la clarividencia”.

En el segundo caso, las lecturas ortodoxas que se han hecho del pensamiento de Marx consisten, en pocas palabras, en proyectar la sombra del Marx maduro sobre el Marx joven o viceversa, considerando las distintas problemáticas en su integridad a partir de una “asociación espontánea” de los elementos teóricos de su pensamiento. Estos elementos son discriminados en “materialistas” e “idealistas”, cuya comparación exhibe el sentido de los textos en su conjunto.

Ambas lecturas se identifican —como señala Althusser en “Sobre el joven Marx (Cuestiones de teoría)” — con una teoría de las fuentes narrada en “futuro anterior” o una teoría de las anticipaciones que comparten un método analítico-teleológico: consideran que todo sistema de pensamiento es reducible a sus elementos y que estos son juzgables en referencia a un patrón que dictamina su “verdad”. En el primer caso, lo es el origen; en el segundo, el fin. A su vez, dicho método tiene como presupuesto que el mundo de las ideas contiene en sí mismo el principio de su aprehensión y de su inteligibilidad. Por tanto, se concluye que estas teorías no solamente pecan de circularidad al no reconocer una totalidad distinta de su propia norma, sino que a partir de esa autointeligibilidad o autorreconocimiento ideológico entrañan la misma dialéctica hegeliana.

Pasamos ahora a desarrollar el segundo nivel de lectura de Marx. Esta lectura *sintomática* consiste en advertir que existe una relación oculta necesaria entre lo que se “ve” y lo que “no se ve” en un texto, entre lo visible y lo invisible, y en donde lo primero no es sino un efecto necesario de la estructura de lo segundo. Aquí, la visión abandona su condición psicológica para pasar a ser la relación reflexiva del campo de una problemática determinada con sus objetos y sus problemas; es este campo estructurado de una problemática el que excluye lo invisible del campo de visibilidad y lo define como excluido. Todo problema u objeto ajeno a esa problemática entrará dentro del campo de invisibilidad como no-problema o no-objeto; lo invisible es, entonces, interior a lo visible en cuanto es definido por su estructura. Por tanto, esta lectura

admite la puesta en relación “consciente” de un texto con su problemática. Esta noción central que Althusser toma de Jacques Martin para designar “la unidad específica de una formación teórica”, le permite detectar la existencia de una estructura concreta y determinada que funciona al interior de un pensamiento y que está constituida por el conjunto de conceptos y sus posibles combinaciones que sirve como soporte y horizonte del planteamiento de problemas de dicho discurso (Althusser, 1965/2010: 23). Así, esta idea que subraya no la “materia de reflexión” sino la “modalidad de la reflexión” le permite asir crítica y objetivamente cuál es la dirección determinante y dominante de un discurso teórico, ya sea este científico, filosófico o ideológico.

De esta manera, la lectura que discierne entre texto y discurso, al investigar no lo que el texto dice haber hecho sino lo que el texto hace, permite abordarlo crítica y epistemológicamente teniendo en cuenta los siguientes ítems. La distinción de una palabra y un concepto, la existencia o inexistencia de un concepto tras una palabra y la naturaleza de un concepto según la función que ocupa en una problemática dada, exhibiendo los efectos pertinentes de su discurso. Toda lectura pasa a ser aquí —y esto es fundamental— producción de un discurso; solo lo escrito se vuelve legible mediante la transformación de la letra de un texto (materia prima) en el discurso de un texto (producto).

Pasemos ahora a ilustrar los casos en los que se exhibe esta lectura *sin-tomática*. En primer lugar y como ya señalamos, el protocolo de esta lectura es el que aplica Marx en *El Capital* cuando lee, en un segundo nivel, a los economistas clásicos. Aquí nos situamos en el terreno ambiguo de la categoría de “valor del trabajo”. Será a partir de la definición que darán estos economistas de dicha categoría que se detectará una ausencia; eso que falta y que está presente en su definición no es sino la ausencia de su pregunta, y la ausencia de su pregunta no es sino la carencia de su concepto. Esta carencia se explica a partir de que su definición no es la respuesta a la pregunta “¿cuál es el valor del trabajo?”, sino a otra pregunta que la economía política clásica no enunció en su texto. Es Marx quien al introducir el concepto de *fuerza de trabajo* restablece la respuesta de la economía política clásica y, al mismo tiempo, plantea la pregunta hasta entonces no formulada: “¿cuál es el valor de la fuerza de trabajo?”. Se explica entonces que la economía política clásica no vea lo que ella hace, pues permanece presa de una antigua problemática en la cual el nuevo problema no es visible; su equívoco consiste en ese *quid pro*

quo entre lo que ve y lo que produce. Si Marx logra leer lo que es necesariamente ilegible para estos economistas, es porque su reflexión se sitúa en una nueva problemática que le permite plantear esa pregunta inédita.

Pasemos ahora al caso de Althusser: este se asume culpable de leer a Marx utilizando las mismas reglas que él aplicó en su lectura de la economía política clásica; por tanto, pretende leer *sintomáticamente* las obras de Marx y del marxismo. Será con vistas a este propósito que, en primer lugar, a la hora de analizar la obra de Marx, detecte en ella dos problemáticas fundamentales: una primera etapa que corresponde al período de juventud 1840-1844 dominada por una *problemática ideológica*, y una segunda etapa relativa al período 1845-1883 determinada por una *problemática científica*. En este punto, ya se vislumbra la gran oposición que cruza toda la obra althusseriana y que separa a una *ciencia* de una *ideología*; esto es, que separa a una ciencia nueva en vías de su constitución y a las ideologías teóricas precientíficas que corresponden al terreno sobre el cual aquella se erige. Para pensar el carácter de esta mutación se sirve de la categoría de *ruptura epistemológica* [*coupure épistémologique*] de Gaston Bachelard, para marcar la “discontinuidad cualitativa teórica e histórica” entre dos discursos, esto es, entre una problemática científica y una problemática ideológica. Así, a partir de ella se produce un *hiatus* estrictamente epistemológico que divide dos sistemas de pensamiento, dos dominios objetuales susceptibles de conocimiento, dos horizontes de problemas, dos espacios teóricos insondables entre sí.

Considerando la cronología del pensamiento de Marx, Althusser sitúa el lugar histórico de dicha ruptura en 1845, en *Ideología alemana* y *Tesis sobre Feuerbach*.² Aquí se asiste, al mismo tiempo, a la fundación de dos nuevas disciplinas diferentes: “fundando la teoría de la historia (materialismo histórico), Marx en un solo y mismo movimiento, rompió con su conciencia filosófica ideológica anterior y fundó una nueva filosofía (materialismo dia-

² Siguiendo las referencias de Althusser en el prefacio a *La revolución teórica de Marx*, encontramos dos momentos teóricos fundamentales en el pensamiento de Marx, mediados por el momento de la ruptura:

· Primer período 1840-1844: *obras de la juventud*.

· Período de la ruptura 1845: *obras de la ruptura*.

· Segundo período 1845-1883, subdividido en: a) 1845-1857: *obras de la maduración*; b) 1857-1883: *obras de la madurez*.

léctico)” (Althusser, 1965/2010: 24). La instauración de esta nueva ciencia de la historia implica una *revolución teórica* que, a su vez, indica la novedad de una problemática filosófica. Es preciso aclarar dos cuestiones: en primer lugar, en la fundación del materialismo histórico la nueva problemática teórica, que es la condición *sine qua non* para su constitución, se encuentra modificada prácticamente; en segundo lugar, es esta nueva ciencia la que “provoca” el nacimiento del materialismo dialéctico, el cual se encuentra en retardo con relación a aquella. Esto último se explica por razones cronológicas y epistemológicas: las revoluciones filosóficas siempre están precedidas por las revoluciones científicas que se encuentran en “estado práctico” en aquellas, de modo que es necesario un período de maduración histórica y un largo estudio reflexivo para lograr una consolidación teórica explícita.³

En segundo lugar, otro propósito que encontramos en la lectura *sintomática* que hace Althusser de las obras de Marx, reside en darle una existencia teórica a la filosofía marxista; y esta tarea no es otra que la de plantearse la cuestión de la *especificidad* de la dialéctica marxista. En este sentido, la posibilidad de este planteo reside en la presencia de una respuesta que tiene como reverso la ausencia de su pregunta. Dicha respuesta se halla en el “Epílogo a la segunda edición” de *El Capital*, donde Marx declara que ha “invertido” la dialéctica hegeliana. La pregunta ausente correlativa a esa respuesta no es sino “¿cuál es la diferencia específica que distingue la dialéctica marxista de la dialéctica hegeliana?” (Althusser y Balibar, 1967/2010: 38). Así, esta metáfora de la inversión exhibe simultáneamente, en su exterior, la carencia de una pregunta real y, en su interior, la ausencia del concepto detrás de la palabra. Esta ausencia sintomática es la que llevará a Althusser al planteo de dicha pregunta y a la investigación crítica de su respuesta.

A partir de esta lectura se abrirá un nuevo horizonte de reflexiones que permitan repensar el legado teórico y político marxista. Y ello se evidencia en la detección de un nuevo concepto que, si bien está ausente en la letra de Marx, está presente en los efectos de su discurso. Se trata de un concepto

³ Acudiendo nuevamente a los aportes de Saúl Karsz en “Lectura de Althusser”, se menciona la referencia althusseriana a varios ejemplos que ilustran esta relación: Platón y la matemática griega, Descartes y Galileo, Leibniz y el cálculo infinitesimal. Se añade en el *Curso de filosofía para científicos* el caso de Kant y la física newtoniana y el de Husserl y la lógica matemática (Karsz, 1970: 78).

latente en su filosofía y cuya explicitación teórica permite desentrañar la tan añorada *especificidad* de su dialéctica. Este concepto no es otro que el de la eficacia de una estructura sobre sus elementos, o, en otras palabras, el concepto de *sobredeterminación*. Podríamos decir entonces, utilizando una metáfora derrideana, que mediante esta nueva noción Althusser no solo acepta la herencia de Marx sino que la reafirma; y reafirmarla implica “reactivarla de otro modo y mantenerla con vida (...) escoger conservarla con vida” (Derrida y Roudinesco, 2003: 12). Vayamos entonces al despliegue de esta reactivación.

El problema de la “inversión”

Nos abocamos ahora al problema de la “inversión” que hace Marx de la dialéctica hegeliana, esto es, al problema de la *especificidad de la dialéctica marxista*. Dediquemos apenas unas líneas al mencionado “Epílogo a la segunda edición” de *El Capital*, donde Marx sentencia que la dialéctica en manos de Hegel “estaba cabeza abajo” y que “es necesario darla vuelta [‘invertirla’-*umstülpen*], para descubrir así el núcleo [*Kern*] racional que se oculta bajo la envoltura mística [*mystische Hülle*]” (Marx, 2008: 20). La lectura literal-hermenéutica y comúnmente aceptada ha interpretado aquí que la “inversión” refiere a la naturaleza de los objetos, esto es, al mundo de la Idea en Hegel y al mundo de lo Real en Marx, a los cuales había que aplicar un mismo método, la dialéctica, que quedaba intacta en cuanto tal. Se planteaba entonces el problema del “sentido” de la dialéctica, pero considerado en su externalidad: se reemplaza el idealismo de Hegel por el materialismo de Marx, de modo que la dialéctica mistificada que antes funcionaba en la cabeza ahora pasa a caminar, purificada y restituida, sobre sus pies; y no solo sobre sus pies, sino sobre sus “verdaderos” pies, pues desmitificar implica aquí “extraer” la envoltura nociva del mito hegeliano para dejar intacto lo que tiene de “verdadero”.

Esta interpretación, que consiste en hacer una lectura hegeliana de Marx donde la “inversión” de un idealismo especulativo pasa a ser un materialismo especulativo (*Manuscritos*) o una crítica antropologista (Feuerbach), encuentra no ya una ruptura *epistemológica* sino una ruptura *ideológica* entre Marx y Hegel. En este sentido, Althusser dirá que leer la “inversión” como un problema de aplicación del método a sus objetos es una cuestión predialéctica que no solo supone la quimera de una dialéctica pura, anterior a la “conta-

minación” hegeliana, sino que, rigurosamente, no tiene sentido para Marx. Por el contrario, la expresión de la “inversión” que no es sino “indicativa”, “metafórica”, implica plantear el problema de la naturaleza de la dialéctica considerada en sí misma, esto es, dejar de lado el “sentido” de la dialéctica para pasar a preguntarse por el problema de la transformación de sus estructuras en ambos autores. En este punto, se esboza ahora la cuestión real a la que tanto Marx como sus discípulos dieron respuesta.

No obstante, dicha respuesta de la práctica marxista, tanto de la práctica teórica de Marx como de la práctica política de Lenin y Mao Tse-tung, se encuentra en “estado práctico”; “se trata ahora de enunciarla bajo la forma teórica, es decir, de pasar de lo que [...] es reconocimiento práctico de una existencia, a su conocimiento teórico” (Althusser, 1965/2010: 149). Para articular teóricamente esta solución, Althusser tomará como base, entre otros, los siguientes textos: la “Introducción” de 1857 a los *Grundrisse*, el “Prefacio” a *Para una crítica de la economía política* de 1859 y *El Capital* de Marx; los *Cuadernos filosóficos* escritos en el período 1914-1916 de Lenin y *A propósito de la contradicción* de 1937 de Mao. Señalamos, una vez más, la importancia de esta reestructuración a partir de un “cambio de elemento” que contemple la ruptura epistemológica, no solo entre Hegel y Marx sino también en el interior mismo del pensamiento del segundo. De ella depende conocer la novedad del materialismo histórico respecto de la economía política clásica y la originalidad de la propuesta del materialismo dialéctico que ya ha “ajustado sus cuentas” con el hegelianismo, evitando así que la *revolución teórica* de Marx sea disuelta en la problemática ideológica anterior.⁴

⁴ Podríamos mencionar aquí las distintas referencias que hace Althusser con respecto a la ruptura de Marx con Hegel. En primer lugar, en “Sobre la dialéctica materialista (de la desigualdad de los orígenes)”, se menciona la expresión “liquidar cuentas [*Abrechnung*] con nuestra conciencia filosófica anterior” del prefacio de Marx a *Para una crítica de la economía política* de 1859. Luego, en “De *El Capital* a la filosofía de Marx” refiere, por un lado, al prefacio de Engels de 1885 al segundo libro de *El Capital*, donde este identifica la “inversión” con un “cambio” de su teoría, esto es, dice Althusser, con un cambio “de su problemática”. Por otro lado, también señala que en el capítulo sobre el salario de *El Capital*, Marx utiliza la expresión “cambio de terreno” para indicar, nuevamente, el viraje de dicha problemática (Althusser, 1965/2010: 135, nota 3; Althusser y Balibar, 1967/2010: 33-34, nota 13).

Núcleo teórico de la diferencia entre la dialéctica hegeliana y la dialéctica marxista

Proceso de conocimiento

Pasemos ahora a analizar los distintos elementos filosóficos que hacen a la estructura fundamental de la dialéctica hegeliana y de la dialéctica marxista. Para llevar a cabo esta tarea, seguimos la línea expositiva de Althusser en “Sobre la dialéctica materialista (de la desigualdad de los orígenes)” en la cual se explica, en primer lugar, cómo funciona el *proceso de conocimiento* en el sistema filosófico de Hegel, con sus variantes empiristas, y cómo funciona en el materialismo dialéctico.

Comencemos por el modelo de explicación hegeliano que no es sino el modelo del desarrollo de una interioridad, pues el lugar que ocupa el proceso del trabajo científico en este sistema radica en ser un fenómeno que expresa otra realidad, la esencia del movimiento dialéctico de la Idea, mediante el cual lo universal abstracto se produce a sí mismo como concreto. Así, es este movimiento el que se expresa en la realidad del trabajo científico y que remite a una unidad del proceso que se despliega de lo abstracto a lo concreto como la autogénesis del concepto, esto es, como un despliegue expositivo de dicha unidad. De modo que en esta serie dialéctica no hay una diferencia fundamental entre “proceso” y “resultado”, sino que este último se encuentra contenido ya en la interioridad del primero: en este sistema, todos los elementos o momentos alienados del desarrollo, sus mediaciones, solo son inteligibles como momentos de esa totalidad simple y originaria a la que remiten y en la cual se restituyen mediante el movimiento dialéctico de aquella. Son negaciones que luego son conservadas y superadas para adquirir la conciencia de su pertenencia al seno original.

Esta teoría hegeliana de la expresión en el núcleo mismo del proceso cognoscitivo cae “en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento que, partiendo de sí mismo, se concentra en sí mismo, profundiza en sí mismo y se mueve por sí mismo” (Marx, 2007: 21-22). Dicha ilusión radica, como señala Althusser, en una doble confusión: en primer lugar, identifica el proceso de producción del conocimiento con el proceso real de la génesis de lo concreto. En segundo lugar, toma el concepto universal del que se parte en todo proceso cognoscitivo por la “esencia y motor” de dicho proceso, bajo la forma de un desarrollo simple: el desarrollo del *in-sich* [en-sí] al *für-sich*

[para-sí]. Esta segunda confusión es la que posibilita la primera. Podríamos decir entonces que uno de los vicios ideológicos fundamentales del sistema hegeliano radica en la llamada “ilusión especulativa”: la identificación de ser y pensamiento, del concreto-de-pensamiento [*Gedankenkonkretum*] y del concreto-real, y de sus respectivos procesos de producción. En este sentido, el “pecado especulativo por excelencia” pasa a ser “el pecado de abstracción que invierte el orden de las cosas, y considera el proceso de autogénesis del concepto (abstracto) como el proceso de autogénesis de lo real (concreto)” (Althusser, 1965/2010: 156).

Será Feuerbach quien critique este vicio hegeliano en *Sobre filosofía y cristianismo* (1839), destacando el uso incorrecto de la abstracción, por su carácter especulativo, e indicando simultáneamente su uso correcto, de carácter materialista. Ya no es el concepto universal, en su autodesarrollo, el que produce lo concreto, sino que es este último el que produce al primero. He aquí la “inversión liberadora” que hace Feuerbach, concibiendo la autogénesis de lo real como la génesis del concepto, y que se pretende, mediante una lectura literal de *El Capital*, atribuirle a Marx. El problema, señala Althusser, es que el acto de abstracción que extrae, ya sea del concepto (Hegel) o de lo real mismo (Feuerbach) su esencia pura, permanece preso del “mito ideológico”, es decir, se mueve en el horizonte de una problemática ideológica.

En “De *El Capital* a la filosofía de Marx” se ilustra este marco ideológico de la abstracción, que tanto Hegel como Feuerbach comparten con la concepción empirista del conocimiento y que están la base de la lectura literal ya expuesta. Dicha concepción pone en escena el dualismo entre un sujeto y un objeto dados donde la naturaleza del proceso de conocimiento está en función del objeto real. Así, la operación gnoseológica que se lleva a cabo consiste en la abstracción real, esto es, en la extracción de la esencia del objeto real que luego estará en posesión del sujeto. Lo real pasa a estar constituido aquí por dos esencias: la esencia pura y la esencia impura. El conocimiento tendrá la función de separar ambas partes con el objetivo último de eliminar la parte impura de lo real, que ocupa una posición externa al objeto (su “superficie visible”), para dejarnos ahí ante la vista, la parte pura de lo real, ubicada en la posición interna del objeto (su “núcleo invisible”), para *des-ocultarla*, aunque sin dejar rastros de dicha operación de limpieza en su resultado.

No obstante, Althusser encuentra a modo de síntoma el “juego de pala-

bras” que fundamenta esta concepción. Aquí, tanto el objeto que se pretende dilucidar, la parte esencial de lo real, como la operación de conocimiento, cuyo lugar se deposita en la distinción misma de lo real, están inscriptos enteramente en la estructura misma de ese objeto real; de modo que todo el conocimiento ya está incluido en ella. De esta manera, esta concepción *dice* establecer una diferencia entre el objeto de conocimiento y el objeto real, al afirmar que este último existe independientemente del sujeto y de su operación cognitiva y que, por tanto, se distingue de aquel. Pero lo que *no dice* es que esa diferencia la reduce—y por tanto la suprime— a una sencilla distinción entre las partes de un único objeto, el objeto real, que incluye al objeto de conocimiento. En consecuencia, señala el filósofo, la ambigüedad de este juego de palabras no se forma alrededor de la palabra *real*, que es su “máscara”, sino alrededor de la palabra *objeto*, que es su verdadera cara y el responsable de la identificación entre objeto de conocimiento y objeto real.

Pasemos ahora a considerar el proceso de conocimiento en Marx, tal como lo expone en la “Introducción” de los *Grundrisse*, y la articulación teórica que hace Althusser de ella para pensar una nueva concepción de conocimiento concebido como *producción*. Aquí no solo se rechaza la identificación hegeliano-empirista entre objeto real y objeto de conocimiento que ya había denunciado Spinoza, sino también entre los procesos de producción que competen a cada cual. Concentrémonos en el objeto de conocimiento de la práctica científica y en su proceso productivo para entender cómo funciona el materialismo histórico en cuanto tal. Este proceso, a diferencia del proceso histórico del objeto real, acontece por entero en el pensamiento según la función que cumplan las categorías pensadas en dicho proceso. El hecho de que “ocurra en el pensamiento”, significa concebir a este último como un modo de producción determinado de conocimientos, que está

constituido por una estructura que combina [*Verbindung*] el tipo de objeto (materia prima) sobre el cual trabaja, los medios de producción teórica de que dispone (su teoría, su método y su técnica, experimental u otra) y las relaciones históricas (al mismo tiempo teóricas, ideológicas y sociales) en las que produce” (Althusser y Balibar, 1967/2010: 47).

De este modo, dicho “pensamiento” se instituye como un sistema específico de producción teórica definido por su propia estructura combinatoria,

que se vale de la *materia prima* (Generalidad I o “generalidad trabajada”) y de los *medios de producción* (Generalidad II o “generalidad que trabaja”) para producir un *conocimiento* (Generalidad III o “generalidad específica”) entendido como *Gedankenkonkretum*.

Es este proceso productivo de conocimientos, es decir, el trabajo científico de transformación de la materia prima (constituida ya sea de conceptos ideológicos o de conceptos ya elaborados científicamente pero concernientes a un estadio anterior de la ciencia) en “conceptos específicos”, lo propio de esta práctica teórica y lo que se desarrolla por entero en el “pensamiento”. Marx llama a este método que parte de lo abstracto (Generalidad I) para llegar a lo concreto (Generalidad III), el “método científico correcto”. Podríamos decir entonces que el objeto de conocimiento como totalidad-de-pensamiento pasa a ser aquí “un producto del pensamiento y de la concepción”, un “producto del trabajo de elaboración que transforma [*Verarbeitung*] intuiciones [*Anschauung*] y representaciones [*Vorstellung*] en conceptos [*in Begriffe*]” (Marx, 2007: 22). En este sentido, Althusser dirá que el conocimiento trabaja sobre su propio objeto de conocimiento que difiere del objeto real, al ser el primero siempre-ya materia prima, ya elaborada por una estructura compleja que la constituye como tal objeto. De allí que toda ciencia sea “ciencia de una ideología”.

A diferencia del sistema hegeliano y del feuerbachiano, no existe una identidad esencial entre la Generalidad I y la Generalidad III, ni tampoco una operación de abstracción que permite obtener la primera a partir de lo real-concreto; sino una *transformación real* que puede pensarse bajo la forma bachelardiana de “ruptura epistemológica”. De este modo, concebir la complejidad del proceso de la práctica teórica de la ciencia como un modo de producción específico significa romper tanto con la ideología hegeliana como con la ideología empirista que supone la “inversión”. Pues, como dice Althusser, “no se obtiene una ciencia invirtiendo una ideología” (Althusser, 1965/2010: 159).

Unidad-totalidad

Una vez esbozada la cuestión del proceso cognoscitivo de la práctica teórica, nos trasladamos a la noción de *unidad-totalidad* imbricada en la problemática hegeliana y en la problemática marxista, en vistas a acercarnos a la diferencia fundamental de sus dialécticas.

Comencemos con Hegel. Con lo expuesto recientemente ya se vislumbra la característica fundamental de esta unidad: su carácter “espiritual” y su “simplicidad originaria” inserta en la totalidad. Así, esta unidad originaria se desarrolla dialécticamente a través de un proceso simple en el que se desgarran en dos contrarios, en el que se enajena como otredad, pero al mismo tiempo conserva su identidad primigenia. Si bien cada uno de los contrarios se establece como el opuesto y la abstracción del otro, ambos “son la misma unidad, pero en la dualidad; la misma interioridad, pero en la exterioridad” (Althusser, 1965/2010: 163). Aquí, el proceso dialéctico consiste en el despliegue expositivo de esa unidad, que será alienada, escindida, para luego ser reabsorbida mediante la superación, de la cual resulta una nueva unidad “enriquecida” por el trabajo pasado de su doble negación. No obstante, ella nunca pierde ni su carácter de unidad ni su simplicidad originarios, ya que la pluralidad y la complejidad aparentes del proceso no son sino el fenómeno de aquella que expresa su esencia. En dicho proceso, alienación [*Entfremdung*] y superación [*Aufhebung*] constituyen un círculo en el que la unidad simple “se escinde para ex-ponerse y se expone para restituirse”, esto es, no sale de sí más que para volver a sí: el principio es el fin y viceversa.

De esta manera, la consecuencia que se sigue de este supuesto de la unidad de una esencia simple es que todas las diferencias concretas de la totalidad hegeliana, incluidas sus esferas (sociedad civil, Estado, etc.), quedan reducidas a “momentos” de la enajenación [*Entäusserung*] de aquella. Así, estas diferencias que aparentan tener una existencia independiente en “esferas visibles” articuladas, solo existen en y por esa unidad “espiritual” que se enajena en ellas, de modo tal que únicamente son planteadas para ser negadas, siendo, por lo tanto, “igualmente indiferentes” (Althusser, 1965/2010: 168).

Examinemos ahora la noción de *unidad-totalidad* en el marco de la dialéctica marxista. Empecemos por señalar que las dos características fundamentales de la unidad hegeliana —su simplicidad y su carácter originario— son rotundamente excluidas en esta nueva perspectiva. En la “Introducción” de 1857 Marx demuestra no solo que la existencia de una categoría o esencia simple ya supone la existencia de un todo complejo estructurado de la sociedad; sino que además esa pretendida simplicidad nunca es originaria ya que es

siempre producto de un proceso complejo que le “asigna su sentido”.⁵ Como indica Althusser, “no nos encontramos nunca en la realidad con la existencia pura de la simplicidad, sea esta esencia o categoría, sino con la existencia de ‘concretos’, de seres y de procesos complejos y estructurados” (Althusser, 1965/2010: 163). Así, en primer lugar, al rechazar cualquier supuesto mítico de un “origen radical”—es decir, de un punto cero del proceso— se establece la existencia de un todo social siempre-ya-dado. Y, en segundo lugar, al rehusar la categoría de “unidad simple” se reconoce la realidad de una unidad compleja estructurada.

¿En qué consiste la complejidad de la unidad marxista? En el seno de la totalidad social, Marx distingue entre “instancias” que se articulan por la determinación específica de la estructura, que constituye la base económica, y la superestructura que engloba tanto la instancia jurídico-política (el Estado y el derecho) como la instancia ideológica (ya sea religiosa, moral, política, jurídica, etc.). Aquí, cada una de las instancias de la sociedad posee un índice de eficacia específico: la estructura constituye la “determinación en última instancia” y la superestructura posee una “autonomía relativa” y cierta “reacción” con respecto y sobre dicha base económica. De este modo, en la teoría marxista no solo se modifican los “términos” sino también la “relación” entre ellos. Esta ya no reside en el modelo hegeliano fenómeno-esencia-verdad de, sino en una nueva concepción relacional basada en instancias determinantes que se dan en el marco de dicho complejo estructura-superestructura y que constituye, como señala reiteradamente Althusser, la esencia de toda formación social.

Podríamos exponer esto mismo de acuerdo a la reestructuración teórica althusseriana enfatizada en la noción de *práctica*. En la totalidad social marxista existe un conjunto de prácticas diferenciadas, cada una de las cuales constituye una *instancia* delimitada y se distingue por la especificidad de su materia prima, su transformación y su producto. Así, existe la práctica económica, la práctica teórica (científica y filosófica), la práctica política, la práctica ideológica, todas ellas articuladas en torno a la *práctica social*. Esta

⁵ En este texto en el que Marx analiza las categorías de la economía política, sobran ejemplos que comprueban el análisis althusseriano. Respecto de la *producción* ver: Marx, 2007: 5; respecto del *valor de cambio*, 2007: 22; sobre la *propiedad*: 2007: 23; sobre el *trabajo*: 2007: 24 y 26.

última constituye, según Althusser, “la unidad compleja de las prácticas que existen en una sociedad determinada”, esto es, la unidad coyuntural donde convergen las relaciones y las articulaciones entre las diferentes prácticas (1965/2010: 136). De este modo, si bien cada una de ellas se diferencia por su especificidad, también se encuentra articulada con las otras prácticas. Cada una tendrá una “autonomía” que es relativa a su posición ocupada respecto de las restantes, y esto en el marco de la práctica social que las reúne y posibilita su interacción.

Podríamos decir entonces que la unidad de la totalidad marxista que organiza y reúne las relaciones entre las diversas prácticas, es compleja en tanto cada una desempeña una determinada posición que es necesaria para la constitución de ese todo social. Althusser establece un mecanismo que distingue tres tipos de articulaciones en el seno de la práctica social y que permite precisar dichas posiciones.

La *posición determinante en última instancia*, que, como ya señalamos, corresponde a la práctica económica y establece el límite de la autonomía de las otras prácticas y sus respectivas posiciones; pues su mecanismo y su eficacia específica repercuten y permiten analizar los mecanismos y las eficacias de las restantes. Es imprescindible tener en cuenta que “la determinación en última instancia por la economía se ejerce, según los estadios del proceso, no accidentalmente, no por razones exteriores o contingentes, sino esencialmente, por razones interiores y necesarias” (Althusser, 1965/2010: 177). Esto significa que la posición fundamental que ocupa la infraestructura o instancia económica no es intercambiable por la posición de otra instancia, sino que este proceso de producción y reproducción de las condiciones materiales de existencia tendrá siempre el rol determinante en tanto define el modo de producción del que depende toda formación social.

Otra articulación de la unidad social que detecta Althusser es la *posición dominante*. Esta se da siempre en el marco de una “coyuntura” histórica y corresponde a la práctica que ocupa el rol de estructura reguladora en un momento específico de la articulación social. Así, la posición dominante que tenga una práctica dependerá de los desplazamientos de la práctica económica, en tanto esta puede trasladar sus efectos de determinación a otra práctica. El ejemplo más claro de ello radica en el feudalismo, en el cual, si bien lo económico es lo determinante en última instancia, el rol dominante lo ocu-

pa la ideología religiosa. Subrayamos la importancia de distinguir estas dos posiciones, pues confundirlas implica caer en la “desviación” del economismo que tanto Engels —en su lucha contra el “oportunismo” de la Segunda Internacional— como Lenin habían criticado.

Por último, nos topamos con la *posición decisiva* que concierne a la práctica política. Como bien señala Althusser respecto de su análisis de los textos de Lenin de la revolución de 1917, esta práctica tiene por objeto el “momento actual”, esto es, el presente concreto sobre el cual interviene y actúa en esa coyuntura histórica situada. Agreguemos, siguiendo a Alex Callinicos, que esta noción de coyuntura “es para Althusser el fundamento de la política marxista, porque las posibilidades de la revolución dependen de las condiciones particulares creadas por las relaciones desiguales que constituyen una formación social” (1981: 46). En este sentido, podemos decir que la coyuntura constituye el “punto nodal” de la práctica social; lo cual implica que la articulación de las prácticas diferenciadas también se ejerce en función de la situación política actual.

Para concluir con el tratamiento de la unidad-totalidad marxista, insistimos en que dicha totalidad consiste en el sistema jerárquicamente articulado de sus instancias o estructuras; de modo que es esencial a la naturaleza de dicha totalidad que esté estructurada y que sea compleja. Y precisamente porque es una estructura y no una entidad como en la totalidad hegeliana, está presente en cada una de las instancias o estructuras articuladas y relacionadas que la componen. Esta estructura de estructuras: he aquí lo que Althusser denomina *estructura dominante* [*structuré à dominante*]. Y es precisamente en esta “acción recíproca entre la infra y la superestructura” donde encontramos el rasgo característico de la totalidad social en Marx y nuestro puntapié para pasar a abordar la noción de *contradicción* (Althusser, 1965/2010: 176).

Contradicción

Es interesante plantear la cuestión del núcleo de la dialéctica, tal como lo hace Lenin, desde el punto de vista del “estudio de la contradicción en la esencia misma de las cosas” (Althusser, 1965/2010: 160). De acuerdo con esto, señala Althusser, detectar la especificidad de la contradicción en Hegel y en Marx nos permitirá acercarnos a la especificidad de cada dialéctica y, por tanto, a su diferencia fundamental. A continuación, nos abocaremos al carác-

ter teórico de la contradicción en sí misma, para luego pasar a considerar su papel motor en el desarrollo del proceso dialéctico de cada autor.

Comencemos, pues, con la caracterización de la contradicción tal como aparece en el sistema hegeliano. Al igual que en el caso de la unidad-totalidad, el rasgo distintivo de la contradicción en este esquema es su simplicidad, pese a su apariencia de complejidad. Aclaremos este punto: en la *Fenomenología del espíritu* (1807/2009), Hegel considera que solo la contradicción inicial entre ‘conciencia sensible’ [*das sinnliche Bewusstsein*] y ‘saber’ [*das Wissen*] puede considerarse simple, pues a medida que el proceso dialéctico avanza y la conciencia logra enriquecerse, la contradicción va adquiriendo mayor complejidad. No obstante, señala Althusser, esta complejidad no es la de una articulación de estructuras con índices de eficacia propios, sino la complejidad de una “interiorización acumulativa”. De este modo, a lo largo de cada momento de su devenir evolutivo, la conciencia va experimentando su propia esencia; pues en su presente suprime y conserva [*aufgehoben*] su pasado y al mismo tiempo los mundos latentes que corresponden a las diversas figuras históricas, sin ser afectada por ellos como determinaciones diferentes o exteriores a ella. Es decir, estas figuras fantasmagóricas de su historicidad no son otra cosa que alusiones de la conciencia misma en su presente. Así, todo el despliegue de las experiencias de la conciencia no remite sino a un solo centro que es el único que las determina.

En este sentido, la posibilidad de reducir todas las determinaciones que constituyen los elementos del mundo histórico-concreto radica en que no son sino la enajenación [*Entäusserung*] fenoménica y, por tanto, la alienación [*Entfremdung*] de ese principio espiritual; dicho principio constituye su Verdad. Ya hemos destacado que en la estructura de la dialéctica hegeliana la *Entfremdung* y la *Aufhebung* constituyen dos momentos inescindibles en tanto ambas forman un círculo; “la primera despliega, hacia adentro, un desarrollo contradictorio que la segunda efectúa hacia atrás, como reconciliación de lo contradictorio” (Karsz, 1970: 149). Podríamos decir entonces que es la simplicidad de este principio interno —esencia de todos los períodos históricos— la que posibilita la simplicidad de la contradicción hegeliana. Pues, al ser la totalidad socio-histórica el despliegue reflejado de dicho principio simple, también sus determinaciones contradictorias serán espejo de esta simplicidad.

Según lo expuesto hasta aquí, nos trasladamos ahora al papel motor que cumple esta contradicción en el despliegue del proceso dialéctico. Así pues, tal como sentencia Althusser, lo que le otorga movimiento a este proceso es el “trabajo de lo negativo” entendido como “lo que se mantiene a sí mismo en el ser otro”, esto es, como *Entfremdung*. En este sentido, la contradicción hegeliana es motora como negatividad, es decir, como negación de la negación, como labor reflexiva de esa *Entfremdung* que sufre la Idea y que luego será restaurada a su seno de simplicidad y origen. Una vez más, se ilustra la estructura cíclica del sistema; pues el papel que juega la contradicción es el de una “astucia de la razón” [*List der Vernunft*] en tanto constituye una anticipación de su resolución en la *Aufhebung* hegeliana. Así, el supuesto teórico de un principio simple y originario no es otra cosa que la forma abstracta de la conciencia de sí de ese mundo, esto es, su forma ideológica: he aquí la “*mystische Hülle*” que afecta toda la estructura de la dialéctica hegeliana.

Nos ubicamos ahora en lo que Althusser considera la “especificidad de la dialéctica marxista”: su contradicción, que es siempre una *contradicción sobredeterminada*. Este término de “sobredeterminación” [*surdétermination*] lo toma de la lingüística y del psicoanálisis, aparentemente de la noción de “sobreimpresión” [*surimpression*] de Jacques Lacan, teniendo en cuenta que “es necesario poseer una palabra nueva para designar una precisión nueva” (Althusser, 1965/2010: 171, nota 46). Esta precisión consiste en la complejidad de una contradicción que es indisociable de las “condiciones formales de su existencia”, o sea, indisociable de la totalidad social estructurada en instancias en la que se inserta. De modo que si bien determina al cuerpo social y a sus diferentes instancias y niveles, también se encuentra determinada por ellos y por la coyuntura histórica nacional e internacional que la atraviesa. En este sentido, la naturaleza de la unidad estructurada de una formación social reside en la naturaleza de su contradicción; pues esta no radica en la manifestación de dicha unidad como unidad preexistente, sino que la constituye como tal. De modo que la totalidad marxista es la existencia de sus contradicciones.

Podríamos decir entonces, que así como la complejidad del todo social reside en la interacción de las diversas estructuras según la posición que ocupan en él; la complejidad de la contradicción como *sobredeterminación* radica en que cada una de ellas, en el seno de una estructura particular, implica y

afecta a las otras estructuras. Como indica Karsz, “la sobredeterminación es el efecto de la estructura-a-dominante sobre cada uno de sus componentes” (1970: 161). Ello significa que si bien la contradicción que domina una formación social es fundamentalmente económica, se encuentra “especificada” y reflejada en las formas de la superestructura, lo político y lo ideológico, y en la “situación histórica” y el “contexto mundial” en el que se desenvuelve. De esta manera, la superestructura no constituye un “epifenómeno” de la estructura sino que, pese a estar subordinada a ella, constituye simultáneamente su condición de existencia. Se explica entonces que “jamás la dialéctica económica juega al estado puro”, ya que la unidad que aquí se trata implica siempre una coexistencia relacional entre las diversas instancias y los diversos niveles contradictorios de la totalidad social y la respectiva autonomía que cada uno de ellos posee.

En este punto es preciso recurrir a los aportes teóricos fundamentales de Mao en *Sobre la contradicción*, donde retoma la mencionada idea de Lenin del núcleo de la dialéctica como el estudio de la contradicción en la esencia de las cosas. A partir de aquí y siguiendo esta premisa leniniana, formula tres conceptos “esenciales” a la dialéctica marxista en tanto constituyen su carácter específico. En primer lugar, la distinción entre *contradicción principal* y *contradicciones secundarias*. Ello supone no solo la existencia de múltiples contradicciones en un mismo proceso sino también la complejidad que reviste a este. En segundo lugar, la distinción entre el *aspecto principal* y el *aspecto secundario* de cada contradicción, lo cual implica que la misma complejidad del proceso —es decir, el hecho de que exista una “pluralidad de contradicciones” y, entre ellas, una dominante— se encuentra reflejada en el interior de cada contradicción. Podríamos decir entonces, que ambas distinciones remiten a la existencia de un proceso complejo que nunca aparece como el fenómeno de un proceso simple sino como una realidad compleja siempre-ya-dada; o, como lo expresa Marx en la “Introducción” de los *Grundrisse*, como un “todo concreto y viviente ya dado”.

Es importante señalar que esta “relación de dominación-subordinación” entre las contradicciones implica que ellas mismas son necesarias para la constitución de la totalidad compleja marxista. En palabras de Althusser: “cada contradicción, cada articulación esencial a la estructura, y la relación general de las articulaciones en la estructura dominante, constituyen otras

tantas condiciones de la existencia del todo complejo mismo” (1965/2010: 169-170). Esta relación de mutua necesidad y determinación, podemos encontrarla en diversos compartimentos de esta reactivación althusseriana del discurso de Marx. En el todo estructurado social, se da en el nivel relacional que existe entre las relaciones de producción y las fuerzas productivas, donde las primeras no son una manifestación hegeliano-fenomenica de las segundas, sino su condición de existencia. Lo mismo ocurre, como ya mencionamos, cuando analizamos el vínculo entre la estructura y la superestructura.

No obstante, aquí es imprescindible subrayar que este “mutuo condicionamiento de existencia” en el que se inscriben las contradicciones, no “anula” la estructura dominante que gobierna sobre ellas y en ellas: la *determinación en última instancia* de la economía,⁶ sino que, podríamos decir, la especificidad de cada contradicción y el rol que le incumbe a cada una de ellas ostenta el modo en cómo opera la sobredeterminación; he aquí el “rasgo más profundo” de la dialéctica marxista.

Ahora bien, nos queda por explicitar el tercer concepto que introduce Mao y que formula de la siguiente manera: “en toda contradicción, el desarrollo de los aspectos contradictorios es desigual. A veces ambos parecen estar en equilibrio, pero tal situación es solo temporal y relativa, en tanto que la desigualdad es el estado fundamental” (Mao Zedong, 1968: 356). Para entender el sentido de esta “ley” del desarrollo desigual de las contradicciones, es preciso tener en cuenta no solo las dos distinciones anteriores sino también considerar que la relación de dominación-subordinación entre las contradicciones “está inscrita” en la estructura articulada dominante del todo complejo. Así, el que la desigualdad sea el “estado fundamental” de las contradiccio-

⁶ Althusser refiere en este punto que “la más bella demostración de la invariabilidad de la estructura dominante en la aparente circularidad de los condicionamientos” la da Marx en la “Introducción” a los *Grundrisse* cuando aborda la relación entre la producción, la distribución y el consumo en el proceso del intercambio. “El resultado al que llegamos no es que la producción, la distribución, el intercambio y el consumo sean idénticos, sino que constituyen las articulaciones de una totalidad, diferenciaciones dentro de una unidad [...]. Una producción determinada, por lo tanto, determina un consumo, una distribución, un intercambio determinados y relaciones recíprocas determinadas de estos diferentes momentos. A decir verdad, también la producción, bajo su forma unilateral, está determinada por los otros momentos [...]. Entre los diferentes momentos tiene lugar una acción recíproca. Esto ocurre siempre en todos los conjuntos orgánicos” (Marx, 2007: 20).

nes implica que los papeles que ellas ocupan en determinadas condiciones no son inamovibles, sino que mutan así como muta el mismo devenir histórico.

Althusser propone una nueva terminología, otra vez extraída del psicoanálisis, para dar cuenta de estas formas de adopción de la contradicción. Cuando una contradicción principal pasa a ser contradicción secundaria y el aspecto principal toma el lugar del aspecto secundario y viceversa, se produce un *desplazamiento*. Este “fenómeno de sustitución” da cuenta del paso— en palabras de Mao— de un “contrario” al lugar de otro. A su vez, llamará *condensación* al “fenómeno de fusión” de múltiples contradicciones en una unidad real que posibilitará el punto nodal estratégico de “mutación revolucionaria” o “refundición”. Ambas formas de metamorfosis asumidas por la contradicción y ejemplificadas por Lenin en su análisis de la revolución del 17, son “decisivas” para la práctica política y también, añade Althusser, para la práctica teórica marxista.

Esta desigualdad no admite excepciones bajo ningún aspecto. Así, Althusser decreta:

Esta desigualdad es, por lo tanto, sin duda, interior a la formación social, ya que la estructuración dominante del todo complejo, esta invariante estructural, es ella misma la condición de las variaciones concretas de las contradicciones que la constituyen, por lo tanto, de sus desplazamientos, condensaciones y mutaciones, etc., e inversamente debido a que esta variación es la existencia de esta invariante (1965/2010: 177).

El que la totalidad marxista sea calificada de “invariante estructural” implica dos cuestiones. Por un lado, que no es esta totalidad la que varía sino que es el sistema explicativo de las variaciones de las estructuras y de las contradicciones, justamente porque es ella misma el mecanismo que articula dichas variaciones. Por otro lado, que su existencia es “estructural” en tanto existe por medio de los efectos que ejerce sobre estas estructuras y contradicciones que la componen. Sin embargo, como ya hemos indicado, esta invariante puede ser transfigurada por medio de la sobredeterminación de la contradicción principal y de la condensación de diversas contradicciones (como fue el caso de Rusia). En este sentido, podríamos decir que el hecho de que esta invariante sea la condición de la variación de las contradicciones y a la inversa, no significa otra cosa que la acción recíproca entre la instancia

económica y la instancia superestructural: su relación siempre *sobredeterminada*. Si este es el “rasgo más profundo” de la dialéctica materialista es porque no solo afecta al carácter de la totalidad social sino también a su contradicción. Definiendo entonces esta especificidad de la contradicción marxista como “compleja-estructural-desigualmente-determinada”, “tocamos” la dialéctica marxista (Althusser, 1965/2010: 174).

Por último, nos queda por señalar el papel motor que cumple dicha contradicción en el desarrollo del proceso histórico. De acuerdo con Althusser, en el seno de la teoría marxista, la contradicción es propulsora del movimiento de la historia en tanto involucra una lucha real que se sitúa en terrenos precisos de la estructura compleja de la sociedad. De modo que este “afrontamiento” se encontrará atado a la relación y al papel que cumplan las contradicciones en el marco de la estructura dominante. La cuestión fundamental aquí radica en que la condensación de esta lucha real como punto nodal estratégico es “inseparable” del desplazamiento de la contradicción que ocupa el rol dominante. Pues ambos constituyen orgánicamente lo que Mao llama “la identidad de los contrarios”, que bajo determinadas condiciones alcanzarán la mutación que propicia la situación revolucionaria o “refundición del todo”.

Recordemos que la *posición decisiva* que corresponde al “momento actual” y que permite actuar sobre la singularidad histórica del presente es la práctica política. De allí que cobre validez teórica la idea de Marx de la “lucha de clases” como “motor de la historia”, pues la lucha política constituye la “condensación real”, la “fusión” de una acumulación de contradicciones que posibilita una unidad de ruptura.⁷

Conclusiones

Luego del tratamiento que hemos llevado a cabo en el desarrollo de este trabajo, no se pretende aquí redundar sobre lo ya expuesto. Simplemente ha-

⁷ Es posible ampliar esta cuestión a partir de los tres momentos o “fases” (no-antagónico, antagónico y explosivo) que acontecen en todo proceso y que no son sino formas de la existencia de la contradicción (Althusser, 1965/2010: 179-180). Y respecto de la última fase, donde entra en escena la idea desarrollada por Marx en el capítulo IX del libro I de *El Capital* que refiere a la alteración, en determinadas condiciones, de cambios cuantitativos en diferencias cualitativas, ver el comentario de Engels, señalado por Althusser, en el capítulo XII de la sección primera del *Anti-Dühring*. Podríamos añadir que también Mao en *Sobre la contradicción* aborda la cuestión de los cambios cuantitativos y cualitativos (Mao Zedong, 1968: 366).

cer hincapié en que el móvil que ha guiado este escrito pretendió aproximarse, aunque sea sumariamente, a los puntos fundamentales que entrañan la diferencia althusseriana entre la dialéctica hegeliana y la dialéctica marxista. Y remarcar, en este sentido, que más allá de los reproches teóricos que se le pueden hacer a Althusser, consideramos hay un punto en el que ha acertado con firmeza, y este radica no solo en la disyunción teórica que está en la base estructural de ambas dialécticas, sino también en la disyunción de problemáticas que cruzan la cronología teórica de los discursos de Karl Marx.

Dediquemos unas pocas palabras a esa primera disyunción, que estimamos se vuelve inteligible si analizamos cómo procede teóricamente cada filósofo en la producción de sus conocimientos. En la dialéctica de Hegel, por su mismo carácter de repetición especulativa, la sistematicidad de su discurso funciona como espejo de la sistematicidad de la realidad. Aquí, no hay práctica teórica sino práctica ideológica, pues no hay un proceso de apropiación de lo real que se transforma en objeto-de-conocimiento, sino reproducción del discurso de la realidad en realidad de su discurso. De allí que, como afirma Karsz, la cuestión del “status” de la dialéctica no tiene sentido en el marco de esta problemática.

En la dialéctica de Marx, en cambio, se establece una diferencia cualitativa entre el proceso de “apropiación cognitiva” y el proceso “material” del que se apropia. Es decir, el núcleo conceptual que se expone en *El Capital* no es una repetición especulativa del “movimiento aparente” que se “expresa” en el modo de producción capitalista, sino que allí se produce una sistematicidad distintiva. Es a partir de esta que es posible detectar la dimensión ideológica de la economía y de la política para pasar a producir un efecto-de-conocimiento que conduce al conocimiento del “movimiento real”. En este marco hay posibilidad de una práctica teórica puesto que hay proceso de transformación; esto es, hay, de hecho, producción de conocimiento. Solo aquí cobra sentido preguntarse por el estatus de la dialéctica.

Podríamos decir entonces que la relación entre Marx y Hegel se entiende althusserianamente como un “cambio de terreno”, en el sentido de una *ruptura epistemológica* entre una *ciencia* y una *ideología*. Y como toda relación entre una práctica científica y una práctica ideológica, esta se vuelve, a su vez, necesaria e inadmisible. “Necesaria” porque, como se afirma hacia el final de “Sobre el joven Marx (Cuestiones de teoría)”: “en todo gran descu-

brimiento histórico, el individuo que será su autor se ve sometido a la condición paradójica de tener que aprender el arte que le permitirá decir lo que va a descubrir en aquello mismo que debe olvidar” (Althusser, 1965/2010: 70). En este punto, Althusser señala que la “liberación” por parte de Marx de su “punto de partida” no solo conlleva una significación “negativa” —la emancipación de la cáscara ideológica que recubría la problemática de la filosofía hegeliana— sino también una significación “formadora”.

De este modo, si bien la relación entre Marx y Hegel es “necesaria” si consideramos que para comprender la revolución teórica del primero es preciso conocer la filosofía del segundo; dicha comprensión se torna “inadmisible” si no atendemos a la *ruptura epistemológica* que existe entre ambos, esto es, entre una ideología y una ciencia: esta diferenciación se torna “vital” para el desarrollo de la práctica política y teórica marxista.

En relación con esto último, podríamos decir que una de las apuestas filosóficas más importantes de Louis Althusser radica en el concepto de *so-bredeterminación*, pues este concepto no solo permite abordar la diferencia específica entre la dialéctica hegeliana y la dialéctica marxista, sino que también permite, y esto es fundamental, dar cuenta teóricamente de la práctica política y teórica marxista. Identificar y asumir este tipo particular de determinación lleva a la comprensión de las variaciones y las mutaciones históricas y concretas que se dan en una sociedad compleja y estructurada. De modo que, por un lado, dicha comprensión posibilita el reconocimiento de la situación actual y la ocasión de actuar políticamente en esa coyuntura precisa en la que estamos inmersos. Y, por otro lado, esta nueva noción le concede dinamismo a la “ciencia de la historia de las formaciones sociales” en tanto abre camino, parafraseando a Althusser, al “juego” entre sus categorías; y así, explicar teóricamente el “juego” entre las contradicciones, que no es sino el “juego” entre las articulaciones de la estructura dominante.

Concluimos este trabajo destacando la importancia de esta apuesta althusseriana por reestructurar teóricamente el discurso marxista y la apertura que de ella se desprende para repensar el legado de Marx; para impedir —utilizando una expresión de Lenin— que este se convierta en una “flor estéril”; pues mientras las condiciones que dieron origen a sus reflexiones no sean superadas, el marxismo continuará siendo la única filosofía viva de nuestro tiempo.

Bibliografía

- Althusser, L. y Balibar, E. (1967/2010). *Para leer El Capital*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (1965/2010). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- Callinicos, A. (1981). *El marxismo de Althusser*. México: Premia.
- Derrida, J. y Roudinesco, E. (2003). *Y mañana, qué...* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (1807/2009). *Fenomenología del espíritu*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Karsz, S. (1970). Lectura de Althusser. En: S. Karsz, J. Pouillon, A. Badiou, E. De Ipola y J. Rancière. *Lectura de Althusser*. Buenos Aires: Galerna.
- Mao Zedong (1968). Sobre la contradicción. En: Mao Zedong. *Obras escogidas de Mao Tse-tung I* (pp. 333-369). Pekín: Ediciones en lenguas extranjeras. Recuperado de: <http://www.marxists.org/espanol/mao/escritos/OC37s.html#s0>
- Marx, K. (2007). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador 1857-1858)*. México: Siglo XXI.
- Marx, K. (2008). *El Capital*. México: Siglo XXI.

Práctica teórica e intervención en la lucha ideológico-política

Felipe Pereyra Rozas

Introducción

En el presente trabajo abordaremos la noción de *práctica teórica* en el pensamiento de Louis Althusser. Para ello, distinguiremos en este autor dos etapas de producción, delimitadas por la aparición del libro *Elementos de auto-crítica*. Según la caracterización que el propio Althusser nos ofrece, consideraremos la etapa anterior a esta obra como una *desviación teorcionista*. Para caracterizarla como tal, abordaremos algunos de los textos denominados “clásicos”, como *Para leer El Capital*, *Práctica teórica y lucha ideológica* y *Acerca del trabajo teórico*. En este análisis, la noción de práctica teórica será considerada en su articulación con otras nociones fundamentales del pensamiento althusseriano tales como la de práctica, ideología, etc., para así dar cuenta de la especificidad de su modo de intervención y sus vínculos con el resto del aparato conceptual del autor. Así, se buscará dar cuenta de cuál es el lugar específico del teoricismo de Althusser, es decir, qué problemas teóricos lo sustentan y cuáles suscita.

Luego, examinaremos el movimiento de autocrítica de Althusser centrándonos fundamentalmente en el eje de una reconfiguración en la concepción de la práctica teórica filosófica a favor de su vínculo con la *lucha de clases*. Allí consideraremos cambios y permanencias en el aparato conceptual del filósofo, bajo el signo de un reordenamiento general de varios aspectos de su teoría.

La noción “clásica” de *práctica teórica*

La noción de práctica

Para un abordaje de la práctica teórica en la obra de Althusser es ne-

cesario que esta sea considerada en cuanto tal, es decir, *qua* práctica. Para Althusser, la existencia social está constituida por prácticas determinadas. Se trata de sistemas específicos, estructurados como una producción (Althusser y Balibar, 2010: 65). Así, la especificidad de una práctica está dada por su aplicación a un objeto o materia prima propia sobre la cual se operan transformaciones según medios y relaciones específicas de producción, las cuales redundan en un producto específico a esa práctica. Pueden diferenciarse una práctica económica, una política, una ideológica, una teórica, etc., a las cuales corresponde una materia prima, transformaciones y productos que les son propios. La instancia de articulación de esas prácticas diferenciadas constituye la práctica social. Cada práctica constituye un todo parcial, es decir, goza de un grado autonomía relativa respecto de la *práctica determinante en última instancia*, que es la práctica económica; el tipo de dependencia con la práctica económica determina el modo en que las diferentes prácticas se articulan (Althusser, 2011: 65). Así, la *articulación* entre las diferentes prácticas está dada tanto por su grado de autonomía relativa como por la especificidad de su producción. El ejercicio de un efecto de una práctica sobre las otras en una coyuntura dada es la *intervención*, la cual deriva en la conservación o en la transformación de una práctica social determinada (Karsz, 1970: 85).

Es en virtud de la autonomía relativa de las prácticas que es posible su estudio científico, permitiendo así “la posibilidad de una teoría relativamente autónoma del “nivel económico” de un modo de producción dado” (Althusser, 2011: 28). Es preciso notar, en este punto, que uno de los aspectos de la *desviación teoricista* en Althusser consiste justamente en otorgar una singular autonomía a la instancia teórica.

Ideología práctica/ ideología teórica

La práctica científica se vincula con la práctica ideológica en términos de oposición, dado que un discurso solo puede ser caracterizado como ideológico respecto de una ciencia que produce su conocimiento. Además de su vínculo con la práctica teórica, la ideología puede ser tomada en su relación con lo social. En este último sentido, la ideología cumple una función consistente en asegurar “la *ligazón* de los hombres entre sí en el conjunto de las formas de su existencia” (Althusser, 2011: 55). La ideología es una realidad objetiva de carácter indispensable para la cohesión social; a su vez, es una represen-

tación necesariamente mistificada del todo social, donde la necesidad de esta mistificación procede de la opacidad del todo social en tanto determinado por su propia estructura (Althusser, 2011: 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 redundando en la dominancia de la ideología de la clase dominante.

La relación de los individuos con lo real se encuentra de esta manera constituida como una relación ideológica, y el hombre, como un animal ideológico; sus juicios, opiniones, representaciones de su lugar en la estructura, sus gestos y, en fin, todo el plano de *lo vivido* por los individuos, está recubierto por la ideología. La relación de la ideología con lo *real* se presenta, de esta manera, como un mecanismo de reconocimiento/desconocimiento. El objeto por excelencia de la ideología, lo real, es aludido por ella proporcionando el *reconocimiento* de los individuos en la realidad bajo la modalidad de un *desconocimiento* del todo social; lo real es objeto de la ideología en cuanto se orienta a su desconocimiento objetivo y social (Althusser, 2011: 57).

La práctica ideológica puede presentarse también, al sistematizarse, como un discurso ideológico teórico. En términos de Karsz, el mecanismo de este discurso se define como “el sistema de transformaciones consistentes en el proceso de reconocimiento de su discurso a través del desconocimiento de su objeto, con vistas a producir una representación del objeto en la repetición especular del discurso” (1970: 97). El discurso ideológico se reconoce en el objeto que él mismo ha producido, donde el objeto aludido no es más que el discurso hipostasiado en el objeto, verificándose en él como una evidencia; mientras que “ese discurso es el objeto subjetivado: el objeto como intuición, mito, palabra, teoría” (Karsz, 1970: 97).

Así, la relación del discurso ideológico con el conocimiento puede ser de dos tipos: o bien parte de su pretensión de sistematicidad o bien consiste en la reinscripción ideológica de un conocimiento científico al interior del discurso ideológico. A partir de lo expuesto se nos hace visible la relación entre la ideología y la ciencia, en tanto la ideología constituye su prehistoria. Mientras la ideología procede a la reinscripción ideológica del conocimiento científico, la ciencia se relaciona con la ideología a través de un movimiento de crítica epistemológica. Dicha crítica es “tanto la disolución de una ideología como la posibilidad de construcción del objeto-de-conocimiento” (Karsz,

1970:113). La constitución de ese objeto-de-conocimiento es conquistada contra el discurso teórico ideológico y debe ser debidamente preservada de su posible reinscripción por parte de las ideologías. En este esquema, la ideología y la ciencia corren de algún modo en paralelo, pues las ciencias, pese a ser lo otro de la ideología, se encuentran continuamente acechadas por la reinscripción ideológica.

Práctica teórica científica: una práctica estructurada como una producción

Para Althusser “la propia teoría es una práctica, *una forma de la práctica entre otras*, necesariamente social, necesariamente vinculada, pues, a las otras prácticas” (Balibar, 2004: 34). La práctica teórica, situada así fuera de la dicotomía ideológica que opone teoría a praxis, es una práctica diferenciada cuyo producto específico es el *efecto-de-conocimiento*, efecto que es, a su vez, un efecto práctico (Balibar, 2004: 37). En este período del pensamiento althusseriano, ella incluye tanto a la práctica filosófica como a la práctica científica, aunque el *efecto-de-conocimiento* es, en sentido estricto, propio de las ciencias. En efecto, Althusser distingue entre dos disciplinas científicas en el interior de la doctrina marxista: el materialismo histórico (ciencia propiamente dicha) y el materialismo dialéctico (ciencia en vías de constitución)¹; estas dos disciplinas se distinguen según su objeto. El materialismo histórico es la ciencia de los modos de producción; su objeto es “la totalidad orgánica que constituye toda formación social dependiente de un modo de producción determinado” (Althusser, 2011: 27).

Como toda práctica, la científica tiene la estructura de una producción. Es decir que constituye un sistema en el cual podemos distinguir tres instancias. Una primera instancia concierne a la materia prima —es decir, el objeto sobre el cual trabaja— compuesta por representaciones, nociones, informaciones o conceptos. Luego, una segunda instancia consistente en un proceso de transformación que se aplica sobre su objeto a través de operaciones teórico conceptuales; esto es, el “el método (de una ciencia) y en el arsenal de instrumen-

¹ El materialismo dialéctico corresponde a la filosofía marxista que se encuentra en la obra de Marx aún en estado práctico. Este será tratado en el apartado correspondiente a la práctica teórica filosófica.

tos aptos para efectuar esa transformación (crítica de las doctrinas ideológicas vigentes en ese dominio, empleo regulado del análisis y la abstracción, [...] etc.)” (Karsz, 1970: 41/2). Por último puede identificarse un efecto pertinente a esa práctica, constituido en este caso por el *efecto-de-conocimiento*, es decir, el conocimiento de lo real. Podemos resumir su estructura diciendo que en la práctica científica, una materia prima es transformada por los medios de producción teóricos disponibles —es decir métodos, conceptos, teoría y técnicas— en determinadas relaciones históricas de producción, rematando en un producto específico a su estructura, que es el *conocimiento* de lo *real*. Se trata de un aparato de pensamiento que pone en actividad la fuerza de pensamiento de los individuos, asignándoles un lugar y función en el sistema de la práctica teórica (Althusser y Balibar, 2010: 47).

La materia prima de la práctica teórica científica está constituida por su *objeto-de-conocimiento*, el cual es producido por la misma práctica; desarrollaremos brevemente esta característica del proceso de producción de conocimientos. Esta materia prima es siempre-ya compleja, combinación de elementos sensibles, técnicos e *ideológicos* (Althusser y Balibar, 2010: 49). Esto significa que la materia prima de la práctica teórica no puede confundirse con el objeto real-empírico, sino que es producido por la práctica teórica misma como un *objeto-de-pensamiento* del que se produce el conocimiento. Si todo trabajo teórico se orienta en último término al conocimiento de los objetos reales, concretos y singulares, esto no significa que aquellos objetos se presenten como un dato inmediato o se deduzcan de conceptos generales.² Esos objetos reales, concretos y singulares son abordados desde el trabajo teórico como algo ya-elaborado, y, puesto que no existe una investigación pasiva, solo pueden ser aprehendidos “bajo la conducción y el control de conceptos teóricos que actúan en ellas ya sea directa o indirectamente, en sus reglas de observación, de elección y de clasificación, en el montaje técnico que constituye el campo de la observación o experiencia” (Althusser, 2011: 78). Es así que la pura intuición sensible le es completamente ajena a la producción de conocimiento, la cual produce sobre las condiciones de la coyuntura teórica en que le es dado producir y no sobre una realidad desnuda que es necesario

² Este modo de concebir al objeto de conocimiento corresponde a posiciones idealistas o empiristas, las cuales serán abordadas en el apartado siguiente.

aprehender. No importa qué tan atrás nos remontemos en la historia de una disciplina o qué tan simples sean las intuiciones sobre las que se desarrolla el trabajo de transformación del objeto de conocimiento, esta materia prima es siempre ya-elaborada, siempre ya-compleja.

En este punto se vuelve aún más clara la posición “practicista” de Althusser respecto de su concepción de la teoría, pues el pensamiento no es definido por él como una facultad psicológica de un individuo o de un sujeto trascendental *a la Kant*, o de una conciencia absoluta *a la Hegel*. El *aparato de pensamiento*, según lo plantea Althusser, se encuentra fuera de la falsa dicotomía que opone un sujeto cognoscente a un objeto por conocer, una realidad espiritual a la que se le opone la materialidad del mundo. Por el contrario, se trata de un modo de producción determinado de conocimientos; es decir que “este pensamiento es el sistema históricamente constituido de un *aparato de pensamiento*, basado y articulado en la realidad natural y social” (Althusser y Balibar, 2010: 47). Es una realidad objetiva inextricablemente unida a las prácticas económicas, políticas e ideológicas en que produce. Esto no significa que los individuos no comporten, de alguna manera, los *agentes* de este proceso de producción, sino que, a imagen de la producción en la práctica económica, se trata de una *producción social* y por tanto irreducible a la biografía de un sujeto en particular. El aparato de pensamiento “define los papeles y funciones del ‘pensamiento’ de los individuos singulares, que no pueden ‘pensar’ sino los ‘problemas’ ya planteados o que puedan ser planteados” (Althusser y Balibar, 2010: 48), de modo que *pone en actividad la fuerza de pensamiento de los individuos*.

La interioridad del proceso de producción de conocimientos

A partir de lo expuesto puede comprenderse porqué Althusser afirma que este proceso de conocimiento *ocurre por completo dentro de sí mismo* y contiene en sí las normas de validación de su producto, es decir, produce su propio criterio de verdad. En efecto, Althusser afirma que:

El proceso de producción del objeto de conocimiento ocurre por completo en el conocimiento y se efectúa según *otro orden*, en el que las categorías pensadas que “reproducen” las categorías “reales” no ocupan el mismo lugar que en el orden de la génesis histórica real, sino lugares

muy diferentes que le son asignados por su función en el proceso de producción del objeto de conocimiento (Althusser y Balibar, 2010: 47).

A este principio, extraído de Marx³, que distingue entre el *pensamiento de lo real* y *lo real*, subyacen dos tesis de carácter materialista. La primera postula la primacía de lo real sobre el pensamiento, es decir, hace de la existencia independiente de lo real la base necesaria sobre la cual se desarrolla el pensamiento de lo real. La segunda tesis materialista afirma la especificidad del proceso del pensamiento respecto del proceso real; el orden de lo real y el orden del pensamiento de lo real no pueden confundirse (Althusser y Balibar, 2010: 96). Esto, aclara Althusser, no significa afirmar que no existe un vínculo entre el *pensamiento-de-lo-real* y *lo real* mismo. La relación entre el conocimiento de lo real y lo real es una relación de *adecuación* o *inadecuación* del conocimiento respecto de lo real, y esta sucede bajo los criterios de verdad que han sido producidos por la práctica teórica misma. Es decir que el conocimiento de lo real es el producto de la práctica teórica en cuanto interior al proceso de conocimiento; por tanto, la relación de conocimiento no es interior a lo real del cual se produce el conocimiento.

La distinción entre ambas relaciones (la del conocimiento de lo real y la de lo real) es de capital importancia, puesto que su desconocimiento lleva, necesariamente, a una de dos posiciones: el *idealismo especulativo* o el *idealismo empirista* (Althusser y Balibar, 2010:96). Estas posiciones constituyen movimientos de proyección de *lo real* y el *pensamiento-de-lo-real* el uno sobre el otro. En el caso del idealismo especulativo, la diferencia entre lo real y su pensamiento es concebida como interior al pensamiento; reduciendo la diferencia entre uno y otro elemento al interior del pensamiento se hace de lo real un resultado del pensamiento. En el caso del idealismo empirista, el vínculo entre lo real y el pensamiento es pensado como interior a lo real, reduciendo el pensamiento de lo real a una relación de lo real mismo (Althusser y Balibar, 2010: 97).

La interioridad radical del proceso de producción de conocimientos implica una ruptura

³ Althusser extrae este principio fundamental para su concepción de la práctica teórica de la *Introducción general a la crítica de la economía política* de 1857.

con toda forma de empirismo, que hace que el carácter científico de una teoría dependa de la relación inmediata que se afirma existe entre esa teoría y lo real, ya sea que esa relación tome la forma de verificación, inducción, falsación o cualquier otro dispositivo característico de la filosofía de la ciencia burguesa (Callinicos, 1976: 42).

Significa, en fin, una ruptura con la problemática de las garantías, del fundamento y de las condiciones de posibilidad del conocimiento, excluyendo toda discusión sobre un criterio general del carácter científico de una ciencia en tanto externo a ella. Sin embargo, veremos reaparecer la cuestión de las garantías en la concepción de la filosofía como teoría de la práctica teórica.

En virtud de su interioridad radical, las ciencias gozan de una autonomía tal que les es posible elaborar conocimientos objetivos, siendo que son irreductibles a una simple expresión ideológica. Althusser afirma que la práctica teórica no puede reducirse a una práctica componente del todo social ni tampoco su temporalidad histórica a la de la estructura del todo social. Dicha reducción llevaría a identificar a la ciencia con una pura ideología, tal como lo habría hecho Gramsci a partir de su posición historicista, retornando así a la ideología empirista⁴. En efecto, identificar la teoría de la historia a la historia real significa caer en la misma reducción que el idealismo empirista opera al concebir a la relación de conocimiento como interior a lo real, volviendo el conocimiento de la historia real una relación interior a la historia real. En fin, “*reducir o identificar* la historia propia de la ciencia a aquella de la ideología orgánica y a la historia económico política, es finalmente reducir la ciencia a la historia como su ‘esencia’” (Althusser y Balibar, 2010: 145).

Pese a tener su origen en las ideologías, la práctica teórica rompe con estas inaugurando así una nueva existencia y una nueva temporalidad histórica. Esto, según aclara Althusser, no significa conferirle a las ciencias una ahistoricidad, como habría hecho el idealismo, sino conferirle a un objeto real como la ciencia la especificidad propia de una instancia relativamente autónoma. En este punto Althusser busca apoyo en la letra de Marx, quien en sus obras de madurez jamás atribuyó a la superestructura una extensión tal que incluyese a la práctica científica; al romper con *una* ideología, la ciencia *escapa* de

⁴ Ver “El marxismo no es un historicismo” en *Para leer El Capital*.

la historia única que constituye la unidad de la estructura y la superestructura.

Práctica teórica filosófica

Toda apertura de un nuevo terreno del saber por una ciencia tiene como efecto la aparición de una filosofía; en este período, Althusser concibe a la filosofía como un efecto de la irrupción de una ciencia. Este modelo de la filosofía como efecto es tomado de otras ciencias e importado al caso de la filosofía marxista. De hecho, así como la fundación de la matemática provocó la aparición de la filosofía platónica en el mundo griego, la fundación del materialismo histórico tuvo como efecto concomitante una nueva filosofía: el materialismo dialéctico.

Sin embargo, no se trata de la simple reproducción del modelo de otras ciencias y sus respectivas filosofías. A diferencia de las filosofías anteriores, existe una especificidad del materialismo dialéctico, la cual consiste en que este “ha hecho pasar a la filosofía del estado de *ideología* al estado de *disciplina científica*” (Althusser, 2011: 32). El carácter de cientificidad de esta nueva filosofía aporta una nueva razón a la necesidad de su fundación a partir de la irrupción del materialismo histórico, puesto que el materialismo dialéctico no ha nacido de una ciencia cualquiera, sino de la ciencia de la historia. En efecto, las filosofías anteriores pertenecen aún al bloque histórico de la estructura y la superestructura, desempeñando en este una función social consistente en negar el vínculo de las filosofías con la historia. Al abrirse el continente historia al conocimiento científico, la necesidad histórica de pensar la relación de la filosofía con su exterior se impone con todo su rigor y se vuelve imprescindible una nueva filosofía que pueda superar la negación ideológica que las anteriores filosofías habían tenido respecto de su vínculo con las prácticas sociales (Althusser, 2011: 32/3).

Así, la filosofía, que para el discurso ideológico constituye su forma superior de teorización, deviene práctica teórica en sentido estricto a partir de la fundación del materialismo dialéctico. Toda filosofía existe siempre primero en la práctica de las ciencias antes de existir por sí misma; el materialismo dialéctico existe primero en estado práctico en la teoría científica marxista, carente de una forma teórica. Esta ciencia en vías de constitución es comprendida por Althusser como una *teoría de la práctica teórica*, es decir, una teoría de la historia de la producción de conocimientos (Althusser y Balibar,

2010: 62). Más puntualmente, la práctica teórica filosófica traza líneas de demarcación entre lo científico y lo ideológico en el proceso de producción de conocimientos; “el efecto filosófico por excelencia es aquella intervención que produce la teoría de la ruptura y contribuye a mantenerla o esfumarla” (Karsz, 1970: 122). Elaborar la novedad introducida en la ruptura⁵ y desarrollarla contra la ideología, tal es la labor epistemológica de la filosofía. En fin, el objeto de la filosofía marxista consiste en desarrollar aquella diferencia específica que hace a la heterogeneidad de la ciencia y la ideología (Althusser, 2011: 29). Así planteada, esta filosofía pretende diferenciarse de toda teoría del conocimiento “clásica” que aspire a alcanzar una teoría de las condiciones formales del conocimiento; por el contrario, su objetivo es aplicarse a “las condiciones reales del *proceso de producción de conocimiento* (condiciones materiales y sociales por una parte, condiciones internas a la práctica científica por otra)” (Althusser, 2011: 30).

La filosofía debe operar un repliegue sobre la ciencia marxista para preservarla del acecho ideológico, haciendo uso del aparato conceptual más desarrollado de la doctrina marxista. Así, la filosofía interviene en una coyuntura teórica e ideológica desarrollando las líneas de demarcación en el antagonismo existente entre ciencia e ideología (Karsz, 1970: 125). La tarea de la filosofía —eminentemente epistemológica— es, así, operar las transformaciones necesarias para dotar de una forma adecuada al contenido teórico de la doctrina marxista que aún se encuentra en estado práctico: se trata de “la rectificación crítica de la forma antigua y la producción de la nueva forma, en un único y mismo proceso” (Althusser, 2011: 93).

En cuanto la filosofía marxista es una disciplina científica, concurren en ella una teoría y un método. Su teoría, es decir, el sistema racional de sus conceptos teóricos, está dada por el *materialismo*, el cual “expresa las condiciones efectivas de la práctica productiva del conocimiento”. Estas condiciones ya han sido referidas a propósito de la interioridad que afecta a la práctica científica: son las tesis que sostienen, por un lado, la distinción entre lo real y su conocimiento con su correspondiente vínculo de adecuación; por el otro, a la tesis que sostiene la primacía del ser sobre el pensamiento. El lado del método, que expresa la relación entre la teoría y su objeto, lo representa la

⁵ La noción de “ruptura epistemológica” será desarrollada en el siguiente apartado.

dialéctica, que presenta dicha relación “no como la relación entre términos simplemente distintos, sino como interior a un proceso de transformación, de producción real...” (Althusser, 2011: 31). La dialéctica constituye la estructura del proceso de producción de conocimientos, señala su movimiento como *real*.

La ruptura epistemológica

La práctica teórica científica se constituye como tal a partir del acontecimiento de una *ruptura epistemológica*; es por ello que a continuación pasaremos a examinar brevemente este concepto. La ruptura epistemológica es el punto en que se aíslan dos problemáticas⁶, configurándose un antes (ideología) y un después (ciencia) en una periodización teórica donde el corte entre una y otra es propiciado por la fundación de una ciencia. Se trata de una revolución que es ante todo práctica, puesto que “la problemática teórica es modificada de hecho, *prácticamente*, por esas fundaciones científicas” (Karsz, 1970:71). Así, se produce un cambio radical en las condiciones de producción teórica, lo cual deviene en la descomposición de una ideología que no puede ya subsistir en el interior de una ciencia. Ahora bien, esta ruptura no consiste en un acontecimiento biográfico y no puede reducirse a ello pese a que los individuos integren el aparato de pensamiento como sus agentes, puesto que “la ruptura no apunta al autor, sino al espacio abierto o cerrado por su discurso” (Karsz, 1970: 74). En el caso del marxismo, esa ruptura tiene lugar en el año 1845, al publicarse *La ideología alemana*, texto en el que Marx abandonaría el campo problemático de la economía clásica y del socialismo utópico para inaugurar el continente científico de la historia. Así, pese a la persistencia de conceptos de una problemática anterior, a partir de este punto de inflexión se pone en funcionamiento un nuevo dispositivo conceptual en la obra de Marx que permite hablar de un cambio de terreno que vuelve a los

⁶ Remitimos a la definición de este concepto por Saúl Karsz, quien afirma que “la problemática es el sistema de conceptos y sus combinaciones que rinde cuenta de los problemas específicos de una teoría científica, de una filosofía y en general de una ideología. Estos problemas son piezas determinadas a las que se aplica el trabajo de transformación de la respectiva práctica: el problema del conocimiento, el problema del inconsciente, el problema de la praxis” (1970: 58). “La problemática es el sistema de inteligibilidad, racional, finito y unívoco, que permite conocer cuáles son los límites de una doctrina y el universo de su discurso” (1970: 60).

viejos conceptos o bien vacíos o bien los somete a un nuevo centro de gravedad dentro de la teoría.

La modalidad de este corte, que es de carácter *continuado* e *inacabado*, es pensada por Karsz en términos de efectos mediatos e inmediatos de la ruptura. Los *efectos inmediatos* refieren a la fundación científica misma que tiene lugar en la ruptura. Por su parte, los *efectos mediatos*, son dos: uno corresponde a la reorganización del espacio del saber en su totalidad por la irrupción de una ciencia, modificándose de esta manera el horizonte de problemáticas para todas las ciencias y produciéndose reinscripciones ideológicas de los saberes producidos; el otro compete a la sobredeterminación⁷ política del hecho de la ruptura, que supone efectos prácticos en las otras instancias de la estructura. Esto es, la intervención recíproca entre la práctica teórica y las otras prácticas por efecto de la ruptura epistemológica (habida cuenta que el problema del modo en que se articulan no está resuelto en las obras de Althusser).

La autocrítica de Althusser

La desviación teorícista

En *Elementos de autocrítica*, texto de 1974, Althusser revisa sus anteriores posiciones respecto de la práctica teórica, en particular de la práctica filosófica. En dicho texto, el filósofo opera una crítica de su obra anterior, identificando lo que él mismo llama su *desviación teorícista*. *Teoricismo* significa para Althusser “primado de la teoría sobre la práctica; insistencia unilateral en la teoría; pero, y también más exactamente: racionalismo especulativo” (Althusser, 1975: 34). Pese a que renuncia en este trabajo a algunas de sus anteriores tesis, no abandonará la idea de una ruptura en la historia del pensamiento de Marx, ni la noción del carácter científico de la doctrina marxista. Insiste en la afirmación de la científicidad del materialismo histórico como un deber teórico y, sobre todo, político: sostener la existencia de

⁷ El concepto de sobredeterminación supone en Althusser una contradicción entre términos que implica un carácter complejo, puesto que presume efectos en otras estructuras. En términos de Karsz “una contradicción compleja se da entre dos términos o entre varios [...] lo que la hace compleja es que pone en juego varias estructuras, presentes en ella según su posición en el sistema. Hay sobredeterminación cada vez que la contradicción propia a una estructura particular implica otras estructuras” (Karsz, 1970: 160/1).

un núcleo científico en la teoría marxista es trazar una línea de demarcación entre un proletariado que *necesita* de dicha teoría para avanzar en la lucha de clases y aquellos que niegan al marxismo un lugar en la ciencia o simplemente afirman el carácter burgués de toda ciencia (Cf. Althusser, 1975: 26). Su autocritica consiste, más bien, en una puesta en juego de la dimensión política en su vínculo con la práctica teórica y en la renuncia a la preeminencia de la función epistemológica de la filosofía.

Althusser reconoce tres figuras en su obra que resumen su desviación teoricista. En primer lugar, esta desviación tiene su origen en “un boceto (especulativo) de la teoría de la diferencia entre *la* ciencia y *la* ideología” (Althusser, 1975: 34); esto es, la concepción de los términos ideología y ciencia como bloques monolíticos que se oponen como verdad y error. Luego la categoría de práctica teórica en cuanto “teoría de la práctica teórica”, disponiendo la labor epistemológica de la filosofía como una garantía del conocimiento científico y reingresando así en la problemática ideológica de los fundamentos del conocimiento. La reunión de la filosofía y la ciencia bajo la categoría de práctica teórica cierra este cuadro.

En el nudo de esta desviación teoricista, según lo concibe Althusser, se encuentra la concepción del hecho histórico de la ruptura operada por Marx como limitada al campo teórico. Es decir, una concepción de la ruptura eminentemente epistemológica, dejando de lado su dimensión política, ideológica y social. Esta desvinculación de la ruptura de Marx con la lucha de clases ha sido el efecto de dos operaciones en la obra de Althusser: un movimiento de reducción y un movimiento de interpretación.

La reducción de la ruptura al campo teórico y la interpretación de esta en términos racionalistas que opone “la” ciencia a “la” ideología, bajo el par binario verdad/error. La causa de ello reside en la subsunción de dos usos al único término de “ideología”, bajo el cual se confundían la dimensión científica y la filosófica. El uso de la noción de ideología como categoría filosófica designa una ilusión/error; a su vez, en su uso científico, remite a una formación de la superestructura. Haciendo primar el uso filosófico, Althusser interpreta el corte de Marx con la ideología burguesa como una ruptura con la ideología en general, donde la ideología ha sido reducida al error. Desconoce así, en su desviación teoricista, el vínculo entre la lucha de clases y la ruptura de Marx. Esto lo llevará a afirmar que

esta ruptura era la ruptura de Marx, no con la ideología en general, sino con la ideología burguesa del mundo dominante, en el poder, y que reinaba no solamente sobre las prácticas sociales, sino también en las ideologías prácticas y teóricas, en la filosofía y hasta en el socialismo utópico (Althusser, 1975: 30).

Se trata también de una nueva concepción del lugar en que se desarrolla la teoría marxista: en efecto, Althusser había afirmado en sus obras anteriores la necesaria exterioridad que signaba al marxismo respecto de la práctica revolucionaria del proletariado al sostener que solamente individuos provenientes de la burguesía y poseedores de una “alta cultura” podrían proveer de una ciencia al servicio del proletariado en la medida en que este es “espontáneamente” reformista (Althusser, 2011: 39). Es un modelo de “importación” que rige la unión entre el movimiento proletario y la teoría marxista, el cual se encuentra gobernado por el descubrimiento de conocimientos objetivos de la sociedad producto del “genio” de Marx (Althusser, 2011: 59-60). Todo este modelo de importación, que contraría el funcionamiento del dispositivo teórico althusseriano y sostiene la necesidad perenne de una “vanguardia iluminada” (y, claro está, de una casta que retiene tanto el privilegio de la dirigencia como de la producción de ideología), será dejado de lado por Althusser a favor de la interioridad de la teoría marxista respecto de la práctica revolucionaria.⁸

Al someter su antigua concepción de la ruptura al rigor de la lucha de clases, Althusser reformula los términos en que se da la novedad de Marx, ya no como un hecho puramente teórico, sino fundamentalmente como un *cambio de posición teórica de clase*. La ruptura de Marx se da contra la ideología burguesa, partiendo de la ideología proletaria y las luchas del proletariado. Así, Althusser concibe que el cambio de posición teórica de clase de Marx ocurre en el centro de la confluencia de la *lucha de clases* y una coyuntura teórica e ideológica dada. Es decir que la ruptura no puede explicarse por sí misma, dentro de los límites del campo teórico, sino por el concurso de

⁸ En un breve texto posterior, titulado “La teoría marxista no es exterior sino interior al movimiento obrero”, el cambio de postura de Althusser sobre este punto se hará ya completamente explícito y radicalmente opuesto al mantenido anteriormente. Dicho texto se encuentra publicado en Althusser, 2003.

condiciones materiales, técnicas, sociales e ideológicas y, en primer término, por la intervención de *posiciones teóricas de clase*. “Este cambio de posición teórica de clase tiene lugar, bajo el efecto de las luchas de clase políticas y de su experiencia, *en la filosofía*” (Althusser, 1975: 67).

La filosofía como lucha de clases en la teoría

En algunos desarrollos de la revolución teórica de Marx y en algunos pasajes de *Para leer El Capital* he empleado una definición de filosofía que, tomada como tal, es unilateral. Esta definición presenta a la filosofía como “la Teoría de la práctica teórica” que a su vez se distingue de las prácticas no-teóricas. Esta definición da cuenta de un aspecto de la filosofía: su relación orgánica con las ciencias. Pero es unilateral, porque no da cuenta de otro aspecto decisivo de la filosofía: su relación orgánica con la política.

“Advertencia al lector”, en *Para leer El Capital*, Louis Althusser

Tener un espacio exterior y tener un trasero se dirá que es lo mismo.
Pero tener “un detrás” es tener un exterior inesperado. Y la filosofía,
desde luego, cuenta con eso.

***La transformación de la filosofía*, Louis Althusser**

En el intento de superar el teoricismo que marca sus obras anteriores, Althusser reformula su noción de filosofía. La práctica filosófica, antes definida como “teoría de la práctica teórica”, es dejada de lado junto con su carácter puramente epistemológico. El filósofo también reconoce como elemento central de su desviación teorista la superposición, bajo la categoría de práctica teórica, de las nociones de práctica filosófica y la de práctica científica. En este movimiento de crítica, la filosofía abandona el campo de las ciencias y es definida como *lucha de clases en la teoría* (Cf. Althusser, 1975). En efecto, Althusser afirma que “la filosofía no es (una) ciencia, y que la relación de las

posiciones filosóficas en la “historia” de la filosofía no reproduce la relación entre un cuerpo de *proposiciones* científicas y su prehistoria (precientífica)” (Althusser, 1975:19). Así definida, y siendo perfectamente diferenciada de las ciencias, la práctica filosófica pasa a constituir el *lugar* de la ruptura de Marx con la ideología burguesa.

De esta manera, el mecanismo de intervención de la práctica filosófica en la lucha ideológico-política y su articulación con las otras prácticas exige también ser redefinido. Se ha reconocido un exterior a la filosofía, ese “detrás inesperado” que es la lucha de clases (el vínculo con la historia del que Althusser hablaba en “práctica teórica y lucha ideológica”), que le priva de su condición de ciencia. Este reconocimiento del exterior de la filosofía tiene un efecto doble sobre ella: le sustrae su *objeto* y a su vez le confiere un nuevo *objetivo*. Le sustrae su objeto porque, como hemos visto, lo que caracterizaba y diferenciaba al materialismo dialéctico de la ciencia de la historia era su objeto, el cual consistía en trazar la historia de las condiciones materiales de la producción de conocimientos. Pero esta labor epistemológica debe ser rechazada, puesto que opone a la interioridad radical del proceso de pensamiento la exterioridad de la garantía de su objetividad, haciéndola descansar en el modelo de otras ciencias, o, al menos, la idea de un criterio general que establezca las bases de la científicidad de una disciplina (criterio que viene a establecer la teoría de la práctica teórica). Althusser dice haber sobreestimado teóricamente a la filosofía, subestimándola políticamente. Pero si el objeto de la filosofía es por lo menos incierto en este texto, su objetivo abandona la tarea de trazar las líneas de demarcación que se sitúen en la diferencia entre ciencia e ideología (entendidas como generalidades) para aplicarse a la consecución de efectos *teóricos-prácticos*. Es decir, la filosofía tiene ahora su interés en producir efectos en la lucha de clases desarrollada en el terreno teórico, aplicándose a producir cambios en la correlación de fuerzas mediante dispositivos de tesis, o sea, tomando posiciones. En fin, se trata de intervenir en la lucha ideológico-política sin abandonar la función teórica de la filosofía, pero subordinándola a este objetivo práctico.

Así, la filosofía se aplica a intervenir en la *lucha de clases en la teoría* mediante dispositivos de *tesis*, esto es, proposiciones teóricas-prácticas de las que resultan *tendencias*. Puesto que “no hay, en sentido estricto, más errores que los científicos, solo aquellos que existen en la relación recurrente que una

ciencia establece con su propia historia” (Althusser, 1975: 58), no puede hablarse ya de la verdad o del error de las proposiciones filosóficas, sino de su *justeza*. Las tesis o tendencias filosóficas son justas o desviantes en la medida en que se aplican a intervenir en la lucha de clases en la teoría, es decir, en la medida en que expresan una determinada posición de clase en la teoría. De esta manera, la justeza de una tesis le viene a la filosofía de un exterior, que es la práctica social. Las posiciones de clase que estas tendencias manifiestan se reducen, en última instancia, a dos tendencias antagónicas: el *materialismo* y el *idealismo*.

Ahora bien, las tendencias en filosofía no se presentan de modo puro, y, en la lucha teórica, ambas posiciones se encuentran contaminadas por sus adversarias; esto es así en virtud de la subordinación de la filosofía a la lucha de clases. Así reorganizada la posición de la práctica filosófica, Althusser pretende llegar al resultado de un “*primado de la función práctica sobre la teórica*” (Althusser, 1975: 59) en filosofía, dando cuenta de su vínculo con la lucha de clases. La lucha de clases en la teoría se presenta como oposiciones entre bloques heterogéneos, donde los sistemas de tesis son permeables a posiciones adversarias, constituyéndose un entramado en que se encuentran tendencias principales y secundarias. Los elementos de las tendencias materialistas e idealistas se entrelazan y no se encuentran realizados en modo puro en ninguna filosofía. Este combate en el campo teórico se edifica sobre posiciones aseguradas por la historia de la lucha del movimiento obrero; “el filósofo marxista [...] no puede conocer el estado actual del terreno teórico e ideológico sino a condición de reconocerlo teórico y prácticamente al mismo tiempo: en y por la lucha” (Althusser, 1975: 60). Es a causa de que las tendencias en filosofía constituyen un *entramado* que pueden identificarse *nudos* principales y secundarios; permite identificar *eslabones decisivos*, cuya posición central les viene dada de la coyuntura teórico-política, al modo en que la práctica económica determina la dominancia de tal o cual estructura en una formación social. A partir de estas consideraciones, Althusser vuelve la mirada sobre sus primeros ensayos e identifica allí “una unidad contradictoria (entre la tendencia principal, justa en su conjunto, y la tendencia secundaria, desviante)” (Althusser, 1975: 63). Así, considera sus anteriores tesis, si bien afectadas por las tendencias secundarias y generando desviaciones racionalistas y especulativas, justas en cuanto apuntaban a un objetivo de clase y fueron enunciadas desde una posición materialista.

Conclusión. Consideraciones en torno al teoricismo de Althusser

Como revancha, se puede decir que Althusser de hecho postulaba una “práctica pura”, es decir, una práctica que fuera pura actividad de transformación material y que se aplicaría, según los casos, en la producción de medios de subsistencia [...] en la producción de conocimientos [...] incluso en la transformación revolucionaria de las relaciones sociales existentes. No pienso en absoluto que Althusser haya cedido alguna vez a la tentación de plantear la primacía de la teoría sobre la práctica y, en consecuencia, se sitúa en las antípodas de cualquier cientificismo y positivismo.

El concepto de ‘corte epistemológico’ de Gastón Bachelard a Louis Althusser, Étienne Balibar

Hemos visto cómo Althusser en su autocrítica se encuentra impelido a hacer ingresar a la lucha de clases en la instancia teórica. A continuación intentaremos identificar el lugar en que tiene origen esta ausencia de la lucha de clases.

Se ha insistido a lo largo de este trabajo en el hecho de que el concepto de práctica es aquel centro alrededor del cual gravita la noción de práctica teórica y también el resto del aparato conceptual althusseriano. Por tanto, tal como lo afirma Balibar, es preciso buscar el lugar de la desviación teorcionista no en un supuesto idealismo o en la admisión de una teoría pura; “lo que dificulta la posición de Althusser —incluida su posición política— no es suponer una teoría pura, sino haber admitido la idea de una ‘práctica pura’” (Balibar, 2004: 35).

Ya se ha dicho que la práctica teórica existe bajo todo el rigor de la categoría de práctica, lo cual significa que se encuentra estructurada como una producción y que está necesariamente vinculada a las otras prácticas. El problema se plantea en cuanto a la radical heterogeneidad que existe respecto de las ciencias y la ideología. Tal como señala Balibar, “aquí Althusser se halla en contradicción consigo mismo, con su propia definición de ideología. Pues esta implica que cualquier práctica (social) se desarrolle en la ideología,

bajo relaciones ideológicas que la determinan [...] incluida la práctica científica, por supuesto” (2004: 38). Althusser ha concebido a la práctica teórica como una práctica pura, incontaminada de la ideología; la ideología aparece como exterior a la práctica teórica, la cual, si bien puede transformar a la ideología no se ve verdaderamente transformada por ella.

Este es el lugar de una contradicción en la obra de Althusser, pues “por un lado, la praxis teórica se asimila a esas habituales constituyentes de la superestructura, la política y la ideología, como una de las prácticas que junto y bajo la determinación de la economía, en última instancia, forman la totalidad social” (Callinicos, 1976: 61). A su vez, tal como se ha señalado en torno a la polémica de Althusser con el historicismo, la práctica teórica constituye una práctica que no puede reducirse a un elemento superestructural.⁹ No se pone en duda que exista un vínculo entre la práctica teórica y el resto de las prácticas sociales, que constituyen el origen de una ciencia. El problema se plantea en torno a una ruptura con la unidad que constituye la estructura y la superestructura, donde la práctica teórica inauguraba una nueva existencia histórica, autónoma e irreducible a la historia del resto de la formación social. Esta autonomía de la práctica científica respecto de la historia de las formaciones sociales, que constituía un requerimiento para la objetividad del conocimiento científico, entra en contradicción con el carácter de práctica del proceso de producción de conocimientos. El problema en la obra de Althusser no es “*simplemente afirmar o negar “la lucha de clases” y su primacía*; siempre ha sido el de saber *cómo* ella determina la teoría y, en particular, *cómo determina su propia teoría...*” (Balibar, 2004: 41).

Es por ello que Althusser se ve llevado a reconsiderar su noción de ruptura. Según Balibar, la noción de ruptura epistemológica presente en la obra de Althusser responde a una forma constante que se verá llevada a cambiar de contenido a partir de la emergencia de ciertas contradicciones en el aparato conceptual althusseriano. Balibar encuentra que la ruptura es pensada en Althusser bajo el objetivo de “*implantar materialmente la historia de la ciencia en el campo de la historia a secas...*” (Balibar, 2004: 23) y no pensar el paso de una ideología a una ciencia bajo el par verdad/error. Así, lo que

⁹ Sobre este punto remito al apartado “La interioridad del proceso de conocimiento y su vínculo con lo real”.

definiría la naturaleza del corte sería la de ser un acontecimiento sin fin (en el doble sentido de no teleológico y necesariamente inacabado), un *proceso*. Pese a que esta formulación del corte permanezca a lo largo de la obra de Althusser, será caracterizada de modo diferente, pasando de encontrarse reducido a la instancia teórica a identificarse con el proceso de fusión de la teoría marxista y el movimiento obrero. Es allí donde se presenta en Althusser la necesidad de una reconceptualización de la noción de práctica teórica filosófica.

La concepción de la filosofía como “teoría de la práctica teórica” es dejada de lado por el filósofo, puesto que reproducía aquello mismo que intentaba excluir: una filosofía de las ciencias o una teoría general de las condiciones de posibilidad del conocimiento. En efecto, dado que la teoría de la praxis teórica “es responsable del establecimiento de lo científico como tal, la teoría debe involucrar un criterio general de lo científico” (Callinicos, 1976: 45), lo cual viene a restituir la problemática ideológica de las garantías. Esta teoría de la práctica teórica funciona al modo de una garantía externa a la objetividad de las ciencias, lo que contradice la interioridad radical de la cual se ven afectadas en cuanto a la validación del conocimiento que producen.

Esta concepción de la filosofía como teoría de la práctica teórica constituye una contradicción dentro de la concepción althusseriana de la práctica teórica, la cual, como vimos, concede total autonomía al proceso de conocimiento y lo exime de cualquier validación de su producto que provenga del exterior a ella. En efecto, dado que la teoría de la praxis teórica “es responsable del establecimiento de lo científico como tal, la teoría debe involucrar un criterio general de lo científico” (Callinicos, 1976: 45). Pero el problema de una teoría general de la validez de los conocimientos es justamente lo que se ha criticado a las posiciones idealistas, tanto empiristas como especulativas. Así, la idea de una teoría de la práctica teórica viene a restituir la problemática ideológica de las garantías. Se trata de una contradicción entre la especificidad de cada ciencia y la generalidad a la que aspira la filosofía en tanto que se orienta a producir una teoría de la validez de la producción de conocimientos para toda ciencia.

A esto se agrega lo que Althusser llama una definición unilateral de la filosofía, en la cual no se da cuenta del vínculo orgánico que une a la filosofía no solo con las ciencias sino también con la política. Sin embargo, el

problema del vínculo entre la práctica teórica (entendida esta vez únicamente como ciencia en sentido estricto) permanece, puesto que se torna oscuro por qué habría la ciencia de “tramitar” su vínculo con lo político a través de la filosofía. Es decir que, “Si la lucha de clases es el marco ineludible en el que toda práctica tiene lugar, por qué no iba a ser ‘propio de la práctica teórica’ en general el estar en relación con la política” (Fernández Liria, 2002: 94). Si bien Althusser permite romper con el problema ideológico de la dicotomía entre la práctica y la teoría (y esto constituye un punto de no retorno), resulta un nuevo problema: pareciera ser que conferirle un vínculo directo a la ciencia con la lucha de clases comprometería la objetividad de las ciencias. Por ello la filosofía es introducida como un “mediador” entre la instancia teórica y la política, lo que introduce el problema de la heterogeneidad que existe entre la práctica y la ideología que señala Balibar.

Bibliografía

- Althusser, L. y Balibar, É. (2010). *Para leer El Capital*. México: Siglo Veintiuno.
- Althusser, L. (1975). *Elementos de autocrítica*. Barcelona: Laia
- Althusser, L. (2011). *La filosofía como arma para la revolución*. México: Siglo Veintiuno.
- Balibar, É. (2004). El concepto de “corte epistemológico” de Gastón Bachelard a Louis Althusser. En: É. Balibar. *Escritos por Althusser* (pp. 9-48). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Callinicos, A. (1976). *El marxismo de Althusser*. México: Premia Editora.
- Fernández Liria, P. (2002). Regreso al “campo de batalla”. En: L. Althusser. *Para un materialismo aleatorio* (pp.73-125). Madrid: Arena.
- Karsz, S. (1970). Lectura de Althusser. En: S. Karz (Comp.). *Lectura de Althusser* (pp. 11-230). Buenos Aires: Galerna.

Práctica económica y práctica ideológica: posible articulación en algunos principios teóricos del sistema educativo nacional

Blas Estévez

Introducción

El siguiente trabajo tiene por fin plantear una posible articulación entre dos instancias centrales del pensamiento de Althusser: la *práctica ideológica* y la *práctica económica*. Pretende ser apenas una manera en que puede pensarse la articulación entre instancias de enorme riqueza y complejidad conceptual. Propongo, por tanto, establecer la articulación entre ellas a partir de la *reproducción de las condiciones de producción* en el marco del Aparato Ideológico de Estado escolar. Para ello no solo es necesario precisar ciertas nociones y categorías que nos presenta el autor, sino adentrarnos en algunos postulados sobre los que se asienta el sistema educativo nacional. Esto nos abre, al menos, tres órdenes de interrogantes; por un lado, una serie de preguntas parecen dirigirse directamente a las condiciones superestructurales: ¿De qué estamos hablando cuando decimos que el aparato ideológico escolar es central en la reproducción ideológica? ¿A qué se refiere Althusser cuando nos habla de ideología? ¿Qué es, cómo funciona, el mecanismo de la interpe-lación? ¿De qué manera la ideología interpela a los individuos como sujetos?, etc. Por otro lado, los ojos parecen dirigirse a las condiciones infraestructu- rales: ¿A qué hacemos referencia cuando hablamos de relaciones de produc- ción? ¿Qué significa que la práctica económica sea determinante en última instancia?; en definitiva, ¿cuál ha de ser la estructura compleja del modo de producción capitalista? Por último, cabe pensar de qué manera se articulan

estas fértiles instancias teóricas con algunos de los principios rectores del sistema educativo nacional.

Como paso previo a transitar por estos interrogantes es necesario explicitar en qué lugar de la arquitectura conceptual de Althusser se hallan las prácticas ideológica y económica, y ello nos conduce directamente a la categoría de *práctica social*. La práctica ideológica y la práctica económica no pueden pensarse sin la práctica teórica y la práctica política; la estructura compleja que las unifica es la *práctica social*.¹ Con tal categoría demuestra que las diversas prácticas que existen en una formación social pertenecen orgánicamente a una misma totalidad compleja.² De este modo, por práctica social Althusser entiende a la unidad compleja de las diversas prácticas que existen en una sociedad determinada, cada una de ellas “es un (sub)sistema específico de producción cuyo mecanismo autónomo remata en un ‘efecto pertinente’ (Balibar) que le es exclusivo” (Karsz, 1970: 36). Pero no pasemos por alto la idea de totalidad compleja. Si bien cada práctica comporta un ámbito de autonomía, esta no es absoluta sino que está determinada según el lugar que ocupe respecto a las restantes en una organización jerarquizada pero abierta a la contingencia. Cada práctica está articulada con el resto por un doble criterio: por el modo en que las restantes prácticas ejercen sus efectos sobre ella y por el modo en que ella ejerce sus efectos sobre las restantes; pero, como señalamos, las relaciones entre estas diversas prácticas no ocurren de manera homogénea y lineal, sino sobre la base de una articulación jerarquizada. Así, tanto la práctica política, como la ideológica y la teórica están determinadas en última instancia por la práctica económica, pero aun así debe considerarse la autonomía relativa de cada una de ellas y el índice de eficacia de cada una

¹ Dice Althusser: “Por práctica entendemos todo proceso de *transformación* de una materia prima dada determinada en un producto determinado, transformación efectuada por un trabajo humano determinado, utilizando medios (de ‘producción’) determinados [...] el momento determinante del proceso no es la materia prima ni el producto, sino la práctica en sentido estricto: el momento mismo del trabajo de transformación, que pone en acción, dentro de una estructura específica, hombres, medios y un método técnico de utilización de medios”. (1967/2011: 136).

² Respecto a la carga teórica de la noción de *formación social* dice Balibar que “designa el objeto de la ciencia de la historia en tanto que es una totalidad de instancias articuladas sobre la base de un modo de producción determinado [...]” (1967/2012: 225). Lo mismo afirma Althusser en su autocrítica: “la ciencia fundada por Marx [materialismo histórico] es la ciencia de la historia de las formaciones sociales” (1974: 77).

sobre el resto.³ Todo lo dicho tiene el aroma de un concepto central en Althusser: *sobredeterminación*. En “Pour Marx” dice Althusser que el concepto de *estructura dominante* “define la totalidad marxista como un todo complejo que posee la unidad de una estructura articulada [...] siendo el nivel económico el que determina en última instancia el elemento que desempeñará el papel de dominante [...]” (1965/2011: 6). Y seguidamente señala que este concepto “permite dar cuenta de la contradicción sobredeterminada e indica, al mismo tiempo, el terreno donde se debe investigar el problema de la especificidad del determinismo marxista, la *causalidad estructural*, que se aleja tanto de la causalidad expresiva de tipo hegeliano como de la causalidad de origen cartesiano” (Althusser, 1965/2011: 6-7).⁴ Interesante y denso punto el de la sobredeterminación, que diferencia de modo francamente agudo la dialéctica marxista de la dialéctica hegeliana, echando por la borda la interpretación de la primera como mera “inversión” de la segunda. Según Althusser, la dialéctica hegeliana no tiene sino *apariencia* de sobredeterminación.

De este modo, y es importante comprenderlo pues salva a Althusser de caer en las interpretaciones economicistas, “nunca llega la hora de la última instancia de la economía, nunca suena la campana última de la economía” (Fornillo y Lezama, 2002: 185). Esto es, la imposibilidad de considerar a la economía como instancia determinante absoluta: la práctica económica es determinante, pero lo es en última instancia.

Una vez aclarado el lugar que ocupan en la arquitectura conceptual de Althusser estas diversas prácticas a la luz del concepto de sobredeterminación, es pertinente destacar con mayor especificidad de qué tratan la práctica económica y la práctica ideológica en sus cualidades más intestinas, para luego sí poder establecer la articulación que pretende este trabajo. Comencemos —no casualmente— con la práctica económica.

³ Dice Karsz: “La causalidad estructural nombra el efecto pertinente de una estructura sobre sus instancias componentes y el efecto producido por estas instancias sobre aquella estructura. Este tipo de causalidad permite pensar el concepto de sobredeterminación” (1970: 156).

⁴ Dice Althusser: “*esta reflexión sobre la estructura articulada dominante que constituye la unidad del todo complejo dentro de cada contradicción*, he aquí el rasgo más profundo de la dialéctica marxista, aquel que traté de expresar anteriormente a través del concepto de ‘sobredeterminación’.” (1965/2011): 171)

La práctica económica como determinación en última instancia

Que la práctica económica sea determinante en última instancia no supone decir que sea el fundamento de las restantes prácticas, ni que la determinación sea dentro de un esquema unilateral donde lo económico explicaría por sí solo toda la complejidad de una formación social. La determinación en última instancia supone que la posición ocupada por otra práctica depende de la posición relativa respecto de la práctica económica.⁵ Dice Balibar que si bien “en estructuras diferentes, la economía es determinante en cuanto determina la instancia de la estructura social que ocupa el lugar determinante [...] En el modo de producción capitalista ocurre que este lugar está ocupado por la economía misma [...]” (Althusser y Balibar, 1967/2012: 245).⁶ Ahora bien, esta es la posición que ocupa la instancia económica como elemento particular de la estructura compleja de toda formación social, pero es en el interior mismo de esta práctica donde también observamos un tipo de relación compleja entre sus elementos.⁷ Quisiera distinguir a continuación una serie de categorías que pueden pensarse como los elementos que bajo la égida de una causalidad estructural conforman la práctica económica. Nos introducimos así en los intersticios del objeto científico fundador de una nueva ciencia (el materialismo histórico) que, según Althusser, Marx presentó en estado práctico en *El Capital*.

⁵ Dice Althusser: “la gran ventaja teórica de la tónica marxista [...] consiste en hacer ver que las cuestiones de determinación (o índice de eficacia) son fundamentales, y en hacer ver que es la base lo que determina en última instancia todo el edificio; [...] obliga a pensar [a su vez] lo que la tradición marxista designa con los términos de autonomía relativa de la superestructura y reacción de la superestructura sobre la base”. (1970/2011:17).

⁶ En este sentido Ernesto Laclau se equivoca cuando menciona que “si ‘la economía’ es determinante en última instancia *para todo tipo de sociedad* debe también definirse con independencia de todo tipo particular de sociedad” (Laclau y Mouffe, 1985/2010: 133). Justamente el concepto de sobredeterminación impide tropezar con esta *independencia*: la determinación en última instancia, como señala De Ipola nunca entona en soledad y lo rotula el mismo Engels cuando alega enfáticamente que nunca han afirmado con Marx que el factor económico sea el único determinante y quien lo leyese así terminaría cayendo en tergiversaciones vacuas y absurdas (Althusser, 1965/2011: 92).

⁷ Althusser atribuye también cierto valor epistemológico a la determinación en última instancia, pues solo ella “permitía escapar al relativismo arbitrario de los desplazamientos observables, dando a esos desplazamientos la necesidad de una función” (Althusser y Balibar, 1967/2012: 108).

Étienne Balibar sostiene que el modo de producción consta de los siguientes elementos: 1) el *trabajador*; 2) los *medios de producción* (objeto de trabajo y medio de trabajo) y 3) el *no trabajador* (establece aquí una distinción relevante entre *relación de propiedad* y *relación de apropiación real*) (Althusser y Balibar, 1967/2012: 234). Intentemos desarrollar, al menos esquemáticamente, cada uno de estos elementos desde Althusser.⁸ En el apartado “La crítica de Marx” en *Para leer El Capital*, Althusser destaca la diferencia entre el objeto de la economía política clásica y el objeto de “el capital” valiéndose de las categorías de consumo, distribución y producción. Comencemos por la producción; con respecto a ella dice que tiene dos elementos indisociables: A) el proceso de trabajo y B) las relaciones sociales de producción.

A) El proceso de trabajo, “que da cuenta de la transformación infligida por el hombre a las materias naturales para hacer de ellas valores de uso” (Althusser y Balibar, 1967/2012: 183) se reduce a la combinación de tres elementos: a) El trabajo propiamente dicho (fuerza de trabajo), b) el objeto sobre el cual actúa el hombre y c) el medio por el cual actúa. A su vez destaca que en el proceso de trabajo despuntan dos caracteres esenciales: 1) su naturaleza material y 2) el papel dominante de los medios de producción. Respecto al primer carácter dice Althusser que el materialismo de Marx supone “una concepción materialista de la producción económica [...] hace evidente las condiciones materiales irreductibles del proceso de trabajo” Althusser y Balibar, 1967/2012: 186). En cuanto al papel dominante de los medios de trabajo, señala que el concepto de modo de producción —es decir, el concepto que permite no solamente la ‘periodización’ de la historia, sino, ante todo, la construcción del concepto de historia— está fundamentado en las diferencias cualitativas de los medios de trabajo (Althusser y Balibar, 1967/2012: 187).⁹

⁸ Una aclaración necesaria: según Balibar, la articulación entre estos elementos no es a partir de una *combinatoria* (en el sentido que hay una invariancia estructural cerrada algorítmicamente) sino que es a partir de una *combinación*. No se trata, pues, de una combinatoria donde solo mute el lugar de los factores y su relación, sino de una combinación que cambia la misma naturaleza de los elementos (Althusser y Balibar, 1967/2012: 235). Como dice Karsz, si hay lugar para una invariante es justamente la misma totalidad, es decir “el sistema que permite explicar los desplazamientos de las contradicciones [...] pero no la relación entre los factores, ni la naturaleza de los mismos (Karsz, 1970: 164).

⁹ Dice Marx: “lo que diferencia unas épocas de otras no es lo que se hace, sino *cómo*, con qué medios de trabajo se hace” (1867/2009: 218).

B) Las relaciones de producción, por su parte, son las condiciones sociales del proceso de producción concernientes “al tipo específico de relaciones que existen *entre los agentes de la producción*, en función de las relaciones que existen entre estos agentes, por una parte, y los *medios materiales de producción* por otra” (Althusser y Balibar, 1967/2012: 188). Preocupado por salvar la noción de relaciones sociales de producción de interpretaciones que la consideran solo como relaciones entre individuos, Althusser señala que “las relaciones entre los hombres están definidas allí por relaciones precisas existentes entre los hombres y los elementos materiales del proceso de producción”(Althusser y Balibar, 1967/2012: 189). Pero esta relación de los agentes y los elementos materiales nos lleva a otra instancia del modo de producción: al problema de la *distribución y las clases sociales*. Citando a Marx, Althusser nos presenta el problema:

En su concepción más banal la distribución aparece como distribución de productos [...] pero antes de ser distribución de productos es 1) distribución de instrumentos de producción y 2) [...] distribución de los miembros de la sociedad entre los diferentes tipos de producción (subordinación de los individuos a relaciones de producción determinadas) (Althusser y Balibar, 1967/2012: 189).

De esta forma, la distribución es una atribución de los medios de producción a los diferentes agentes de la producción, determinando así el tipo de relación social de producción. Esta distribución permite distinguir entre los agentes inmediatos de la producción “cuya fuerza de trabajo está en acción en la producción, y otros hombres que desempeñan un papel en el proceso general de la producción como propietarios de medios de producción” (Althusser y Balibar, 1967/2012: 190), los cuales no ponen en juego su fuerza de trabajo, la que no es empleada en el proceso de producción. De esta manera puede hablarse de una distribución de los ingresos (plusvalor y salario) determinada por una distribución de los medios de producción. Como se señaló arriba, estos son los índices de la estructura de clases de la sociedad.

Con estas distinciones generales dentro del *proceso de trabajo* y dentro de las *relaciones sociales de producción* abordamos algunos de los elementos constitutivos del modo de producción capitalista que mencionáramos antes con Balibar: el trabajador, el no trabajador y los medios de producción. Res-

taría señalar los dos tipos de relaciones de propiedad: por un lado la *relación de propiedad*, y por otro la *relación de apropiación real*, como elementos de las relaciones de producción. Ahora bien, Balibar habla de relación de propiedad para hacer alusión a la apropiación del producto de trabajo por el capitalista: “el capital es propietario de todos los medios de producción y de trabajo, por consiguiente, es propietario de todo el producto por entero” (Althusser y Balibar, 1967/2012: 233). La segunda relación indica la reunión en la figura del capitalista de las funciones de dirección y control del proceso de trabajo social, pues sin el control del capitalista no pueden “ponerse en acción los medios de producción de la sociedad” (Althusser y Balibar, 1967/2012: 234).

Así, las dos relaciones tienen implicancias directas para con los agentes intervinientes; por un lado indican las dos funciones del capitalista: es beneficiario de plusvalor a partir de la explotación de la fuerza de trabajo; por otro lado aparece como el único que tiene el poder para poner en acción los medios de producción sociales.¹⁰ Por su parte “el trabajador está ‘separado’ de todos los medios de producción, está desprovisto de toda propiedad (salvo la de su fuerza de trabajo); pero al mismo tiempo el trabajador como individuo humano está ‘separado’ de toda capacidad de poner en acción por sí solo los instrumentos del trabajo social” (Althusser y Balibar, 1967/2012: 235). En este sentido Marx nos señala que la separación de los productores directos de los medios de producción por la fuerza física es el aspecto definitorio de la acumulación originaria del capital, que resulta central para analizar el origen de este tipo de distribución que implica relaciones sociales de clase. Lejos de la explicación ilusoria de la economía política que figura un origen mitológico del capitalismo (en épocas antiguas existieron algunos hombres laboriosos y diligentes —los que acumularon riquezas— que se contraponían a hordas de vagos y holgazanes, a los cuales les quedó como “riqueza” apenas su fuerza física) Marx postula la noción de acumulación originaria del capital, en tanto proceso a partir del cual

¹⁰ Balibar se preocupa por señalar que los elementos de la estructura del modo de producción están articulados según esta doble relación; ello hace que la categoría de producción sea comprendida como un tipo de combinación compleja, la cual caracteriza la totalidad marxista y la contrapone (alejándose de las hipótesis de la “inversión”) a la totalidad hegeliana (Althusser y Balibar, 1967/2012: 235).

se separa súbita y violentamente a grandes masas humanas de sus medios de subsistencia y de producción y se las arroja, en calidad de propietarios totalmente libres, al mercado de trabajo. Así el punto de partida del desarrollo fue el sojuzgamiento del trabajador. La etapa siguiente consistió en un cambio de forma de ese sojuzgamiento (Marx, 1867/2009: 893).

Es decir, el traspaso del modo de producción feudal al modo de producción capitalista consistió en el traspaso del modo de explotación feudal al modo de explotación capitalista.

Ahora bien, estos elementos combinados en la complejidad de la estructura del modo de producción no pueden considerarse sin un proceso central de la producción: *la reproducción de las condiciones de producción*. Afirma Althusser que “para existir toda formación social, al mismo tiempo que produce y para poder producir, debe reproducir las condiciones de su producción” (1970/2011: 10). Debe reproducir tanto las fuerzas productivas (medios de producción: objeto de trabajo y medios propiamente dichos; y fuerza de trabajo) como las relaciones sociales de producción.”¹¹

En *Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado*, Althusser destaca una serie de procesos centrales en lo que respecta a la reproducción de la fuerza de trabajo. Uno es el *salario*, el cual

representa solamente la parte del valor producido por el gasto de la fuerza de trabajo, indispensable para su reproducción : aclaremos, indispensable para reconstituir la fuerza de trabajo del asalariado (para vivienda, vestimenta y alimentación, en suma, para que esté en condiciones de volver a presentarse a la mañana siguiente —y todas las santas mañanas— a la entrada de la empresa); indispensable para criar y educar a los niños en que el proletario se reproduce [...] como fuerza de trabajo (1970/2011: 12).

¹¹ En *Para leer El Capital*, Althusser, preocupado por señalar cómo el consumo está determinado por la producción y no por una antropología ingenua (*homo oeconomicus*) sobre la que reposa la economía política clásica, diferencia dos sectores de la producción: el sector I es la parte de la producción que se ocupa de producir las condiciones de producción. El sector II es la parte de la producción destinada a producir bienes de consumo (Althusser y Balibar, 1967/2012: 178).

Marx diría que “la forma del salario, pues, borra toda huella de la división de la jornada laboral entre trabajo necesario y plustrabajo, entre trabajo pago e impago” (1867/2009: 657). Por otra parte, la reproducción de la fuerza de trabajo debe atender al punto de la competencia: debe “garantizarse” que el trabajador sea competente en tal o cual fase del proceso de producción. Esta “reproducción de la calificación de la fuerza de trabajo tiende [...] a asegurarse no ya en el ‘lugar de trabajo’ sino, cada vez más, fuera de la producción, por medio del sistema educativo capitalista [...]” (Althusser, 1970/2011: 14). En este último punto Althusser destaca un nuevo factor que debe considerarse a la hora de la reproducción de la fuerza de trabajo: la reproducción de la sumisión al orden establecido por la clase dominante. Es decir “la escuela (y también otras instituciones del Estado, como la Iglesia, y otros aparatos como el Ejército) enseña las ‘habilidades’ bajo formas que aseguran el sometimiento a la ideología dominante” (Althusser, 1970/2011: 15). Y más adelante sentencia “[...] la condición *sine qua non* no solo radica en la reproducción de su ‘calificación’ sino también en la reproducción de su sometimiento a la ideología dominante” (1970/2011: 15).

Hasta aquí hemos señalado la reproducción de la fuerza de trabajo (salario, calificación, sumisión a la ideología dominante); también los elementos destacados por Balibar respecto al modo de producción (trabajador, medios de producción, no trabajador y las dos relaciones de propiedad) y los mencionados por Althusser (consumo, distribución y producción). Resta ahora considerar la reproducción de las relaciones de producción desde el sesgo ideológico. Nos dirá que las condiciones de reproducción están aseguradas por el ejercicio del poder del Estado en los aparatos de Estado: por un lado el aparato (represivo) del Estado y por otro lado los Aparatos Ideológicos de Estado.¹² Y como resulta imposible pensar “las relaciones de producción en su concepto, haciendo abstracción de sus condiciones de existencia superestructurales específicas” (Althusser y Balibar, 1967/2012: 192) el mismo Althusser nos guía directamente hacia el otro pilar que queremos relacionar en este trabajo: la práctica ideológica.

¹² El Aparato Represivo de Estado tiene por función “asegurar por la fuerza las condiciones políticas de la reproducción de las relaciones de producción, que son en última instancia *relaciones de explotación*” (Althusser, 1970/2011:31).

La práctica ideológica

La práctica ideológica está especificada por una serie de características que son propias de toda práctica: consiste en una transformación de una materia prima dada en un producto específico, transformación realizada por una actividad humana que al tiempo utiliza medios particulares. Podemos destacar a su vez una serie de características de la ideología que quedan impresas en algunas tesis de Althusser.

La ideología como sistema de representaciones imaginarias:

toda ideología, en su deformación necesariamente imaginaria, no representa las condiciones de producción existentes [...] sino ante todo la relación (imaginaria) de los individuos con las relaciones de producción y las relaciones que de ella resultan. En la ideología no está representado el sistema de relaciones reales que gobiernan la existencia de los individuos, sino la relación imaginaria de esos individuos con las relaciones reales en que viven (1970/2011: 46).

Es en la ideología donde los hombres se *representan* (no donde *conocen*, ámbito que corresponde a la ciencia) “la *manera* en que viven su relación con sus condiciones de existencia [...] relación que expresa más una voluntad (conservadora, conformista, reformista o revolucionaria) [...] que la descripción de una realidad” (Althusser, 1965/2011: 193). Este tipo de representaciones, que asumen la forma de imágenes, conceptos, nociones, son “vividas” por los hombres de un modo inconsciente. Es decir, este sistema de representaciones que tiene por objeto representar la manera que asume la relación del hombre con su mundo (la ideología misma) no pertenece a la región de la conciencia, sino que “son objetos culturales que percibidos-aceptados-soportados [...] actúan funcionalmente sobre los hombres mediante un proceso que se les escapa” (Althusser, 1965/2011: 193). Así la ideología ya presenta dos cualidades centrales: por un lado se presenta como una instancia independiente de la subjetividad de los individuos y, por otro lado, a estos mismos individuos les resulta imprescindible para representarse por medio de ella su lugar en toda formación social (Sosa, 2011b: 177). De este modo la representación ideológica nos brinda “un sistema de ideas, nociones, instituciones en el cual y por el cual los individuos, los grupos y las clases se representan la

formación social y sus respectivas situaciones en ella” (Sosa, 2011b: 179).

Una tercera característica de toda ideología es su existencia material: en su misma práctica la ideología se realiza dentro de un Aparato Ideológico de Estado. Dice Althusser que “tales prácticas están reguladas por *rituales* en los cuales se inscriben, en el seno de la *existencia material de un aparato ideológico*” (Althusser, 1970/2011: 49). Es relevante destacar que esta instancia que enfatiza sobre el carácter práctico de la ideología nos lleva a ir más allá de considerar a la ideología en cuanto mero pensar el mundo, sino más bien ancla nuestra atención en considerarla como estructuras de significación que organizan nuestras prácticas (Sosa, 2011b: 183). Y el mismo Althusser lo destaca con énfasis:

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* (1970/2011: 50).

Otra considerable característica de la práctica ideológica es su carácter omnihistórico, cualidad que nos conduce a Michel Pêcheux y su distinción entre la *ideología general*, las *formaciones ideológicas particulares* y la *ideología dominante* señaladas en su artículo “El mecanismo del reconocimiento ideológico”. Dice Pêcheux, en la misma línea que Althusser, que la *ideología en general* no tiene historia en tanto su estructura y su operación la convierten en una realidad omnihistórica, en el sentido en que esa estructura y ese modo de operar son inmutables: siempre habrá lucha de clases ideológica; esta ideología general permite pensar al hombre como un animal ideológico (Pêcheux, 2005: 162). En palabras de Althusser, es omnihistórica en el sentido en que “esa estructura y ese funcionamiento, bajo una misma forma, inmutable, están presentes en lo que se llama historia toda [...]” (1970/2011: 42). Diferentes son las *formaciones ideológicas* en sus múltiples prácticas particulares realizadas en los Aparatos Ideológicos de Estado a partir —recordemos— de la naturaleza material de toda ideología. Pêcheux sostiene que cada uno de los elementos que componen una “multiplicidad diferenciada de la instancia ideológica en la forma de una combinación (totalidad compleja en dominación) [...] es una formación ideológica” (2005: 162). Esta cualidad

de la instancia ideológica es la que Althusser sentencia con la tesis de que “no hay práctica sino por y bajo una ideología” (1970/2011: 51). De este modo “la instancia ideológica en su materialidad concreta existe en la forma de ‘formaciones ideológicas’ (referidas a los Aparatos Ideológicos de Estado) que tienen un carácter ‘regional’ y suponen a la vez posiciones de clase [...]” (Pêcheux, 2005: 158). Resta señalar *la ideología dominante*. Según Pêcheux es “el resultado total, la forma históricamente concreta que resulta de las relaciones de desigualdad-contradicción-subordinación que en una formación social históricamente determinada caracterizan la ‘totalidad compleja en dominación’ de las formaciones ideológicas que operan en ella” (2005: 162). Esta 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 decir, unifica en sus múltiples contradicciones el cuerpo de los Aparatos Ideológicos de Estado. Es “la ideología dominante la que se realiza en los AIE [...] ninguna clase puede tener el poder del Estado [ARE] en forma duradera sin ejercer al mismo tiempo su hegemonía sobre y en los AIE” (Althusser, 1970/2011: 28). Althusser señala que la armonía entre los Aparatos Ideológicos de Estado y el Aparato Represivo de Estado se da justamente a partir de la ideología dominante; es a través de ella que se afirma tal armonía. De este modo los Aparatos Ideológicos de Estado constituyen uno de los lugares de la lucha de clases ideológica, y de allí que Pêcheux agregue la noción de transformación (“Condiciones ideológicas de reproducción/transformación de las relaciones de producción” es el subtítulo del artículo citado). Transformación justamente para designar el lugar de la lucha de clases; aquí la posibilidad de transformación, es cercana conceptualmente a la noción de revolución en términos marxistas leninistas. Por lo tanto no hay un cierre algorítmico en los Aparatos Ideológicos de Estado: en cuanto espacio donde se desarrolla la lucha de clases hay lugar para la transformación de las relaciones de producción. En torno a la ruptura revolucionaria, dice Althusser que para que la contradicción sea principio de ruptura, “es necesario que se produzca una acumulación de ‘circunstancias’ [...] de tal forma que, sea cual fuere su origen y sentido [...] puedan ‘fusionarse’ en una *unidad de ruptura*” (Althusser y Balibar, 1967/2012: 80).

En esta catarata de características de la noción de ideología llegamos a lo

que el filósofo llama su tesis central: *la ideología interpela a los individuos como sujetos*. Dice nuestro autor que la evidencia de “que ustedes y yo somos sujetos —y el que esto no constituya un problema— es un efecto ideológico, el efecto ideológico elemental” (1970/2011: 53). Es decir, no hay sujeto sino en y por una interpelación ideológica, convirtiéndose así en la categoría fundamental de la práctica ideológica, siendo que “tiene por función la ‘constitución’ de los individuos concretos en sujetos” (Althusser, 1970/2011: 52). Para entender este proceso es menester destacar las dos funciones que son propias de la ideología y su proceso de interpelación: el par *reconocimiento/desconocimiento*.

El reconocimiento está íntimamente ligado a la noción de identidad, pues “el sujeto es el *efecto* portador de identidad, el efecto que *se vive* como identidad. El sujeto, por definición, en tanto sujeto ideológico dice ‘soy yo’” (Romé, Livszyc y Gassmann, 2011: 165). De este modo el reconocimiento es la función por la cual el sujeto vive en la creencia de que él es la fuente de sí mismo, circunstancia que se le presenta con transparente evidencia y que obnubila el hecho de que él, en cuanto sujeto, es un efecto de la interpelación ideológica. Esta obnubilación nos conduce hacia el otro pilar de la interpelación: el desconocimiento; función que “asegura” que el mecanismo de reconocimiento quede velado, condición necesaria para su funcionamiento. Así, la “relación del sujeto con la estructura, relación circular en tanto que cada uno de los términos debe al otro su definición, pero disimétrica ya que es una inserción, se revela inconcebible sin la mediación de una función imaginaria de desconocimiento” (Sosa, 2011a: 97). Este “desconocimiento del dispositivo [...] asegura la sujeción y contribuye a la reproducción de las relaciones sociales de producción en cualquier formación social” (Sosa, 2011b: 185).

El Aparato Ideológico de Estado escolar: el mecanismo de reconocimiento/desconocimiento en las consideraciones teóricas del sistema educativo nacional

En la introducción indicamos que la intención que seguíamos en este trabajo era postular una posible articulación entre la práctica ideológica y la práctica económica, y dijimos también que lo haríamos a partir de *la reproducción de las condiciones de producción en el marco del Aparato Ideoló-*

gico de Estado escolar.¹³ Para ello fue que necesitamos indagar, al menos de modo general, en qué consistían sendas prácticas. Ahora intentaremos mostrar cómo en el interior del Aparato Ideológico de Estado escolar pueden articularse ambas instancias a partir de identificar el funcionamiento del mecanismo de reconocimiento/desconocimiento en algunos postulados teóricos en los cuales se asienta el sistema educativo nacional. ¿Dónde está o qué es aquello que la función ideológica del desconocimiento vela? ¿En qué materialidad encontramos el proceso de desconocimiento? Por otro lado, ¿dónde funciona el mecanismo de reconocimiento del Aparato Ideológico de Estado escolar? Y a partir de ello, y si la ideología interpela a los individuos como sujetos, ¿qué tipo de sujeto es el que el Aparato Ideológico de Estado escolar coadyuva a conformar?

Destacaremos a continuación una lectura que presenta dónde y cómo funciona una de las instancias del mecanismo ideológico de reconocimiento/desconocimiento en algunos de los documentos que ofician de basamento teórico del sistema educativo nacional. Lo haremos exclusivamente en aquellos dedicados a la educación secundaria en diferentes instancias. Por un lado, una instancia general: en lo que respecta a los *lineamientos estratégicos y políticos de la educación secundaria y obligatoria* y en lo referido al *Plan Nacional para la Educación Secundaria*. Por otro lado, las instancias curriculares agrupadas en los *Núcleos de Aprendizajes Prioritarios* (NAP): ya sea en el Ciclo Básico de la secundaria (en los Núcleos de Aprendizajes Prioritarios tanto de Ciencias Sociales como de Formación Ética y Ciudadana); en el Ciclo Orientado (en Ciencias Sociales, en Filosofía y en Formación Ética y Ciudadana); como también en el marco de referencia para el Bachillerato en Economía y Administración.

A. Lineamientos estratégicos y políticos de la educación secundaria obligatoria

¹³ El mismo Althusser le otorga un lugar de relevancia en lo que concierne a la reproducción de las relaciones de producción: “pensamos que el Aparato Ideológico de Estado que ha sido colocado en posición dominante en las formaciones capitalistas maduras [...] es el *aparato ideológico escolar*” (1970/2011: 34). Lugar especial, pues este AIE tiene la particularidad de que “toma a su cargo a los niños de todas las clases sociales desde el jardín de infantes, y desde el jardín de infantes les inculca [...] ‘habilidades’ recubiertas por la ideología dominante [...] o más directamente, la ideología dominante en estado puro” (1970/2011: 34).

En ningún punto de los *Lineamientos políticos estratégicos de la educación secundaria obligatoria* se menciona la necesidad de propiciar instancias educativas de reflexión sobre el funcionamiento del modo de producción. Además de ser un documento atiborrado de frases ideológicas (“oportunidades igualitarias”, “sentido de integración”, “ejercicio pleno de la ciudadanía”, “formación relevante”, etc.; no podía ser de otra manera dentro de un Aparato Ideológico de Estado) esta ausencia, este bache ideológico muestra cómo tales lineamientos políticos están ajustados a procesos de reproducción ideológica y en ningún momento a instancias de transformación. Es decir, el mecanismo de desconocimiento crece allí donde el modo de producción parece ser una evidencia tal que en la formación de los alumnos no tiene cabida, puede prescindirse. En cuanto al mecanismo de reconocimiento, hay un apartado del documento (la *modalidad técnico profesional*) en el que se asiste a una formulación que evidencia la necesidad de reproducción de la fuerza de trabajo; dice:

la Modalidad Técnico Profesional garantizará a los estudiantes un recorrido de profesionalización definido a partir del acceso a conocimientos y el desarrollo de habilidades profesionales para la inserción en áreas ocupacionales amplias y significativas [...] Procurará responder a las demandas y necesidades del contexto socio-productivo en el cual se desarrolla, con una mirada integral y prospectiva que exceda a la preparación para el desempeño de puestos de trabajo u oficios específicos y habilite para ingresar a cualquier tipo de oferta de estudios superiores (Ministerio de Educación de la Nación, 2009: 18).

Es decir, la única mención que encontramos en el documento sobre el modo de producción capitalista es para adaptarse a él en la condición fuerza de trabajo (reconocimiento) y nunca para arrancarle las evidencias ideológicas que sobre él se construyen (desconocimiento). Si bien el documento habla de una formación que “exceda” la preparación técnica para estudios superiores, el énfasis está claramente posicionado en la calificación de la fuerza de trabajo: recordemos que la competencia de la fuerza de trabajo era una de las condiciones que debían asegurarse para la reproducción de las condiciones de producción. Por último aparece una mención digna de destacar:

el Campo de Formación General incluye el saber acordado socialmente como significativo e indispensable. Refiere a lo básico: a los saberes que son necesarios para garantizar el conocimiento y la interlocución activa de los adolescentes y jóvenes con la realidad, y también a los que son pilares de otras formaciones, posteriores (Ministerio de Educación de la Nación, 2009: 20).

Así y todo pareciera que el análisis de las estructuras propias del sistema de producción capitalista en su relación sobredeterminada con las instancias ideológico-políticas, instancias que parecen completar un gran porcentaje de lo que aquí se nombra como “la realidad”, no merecen mayor atención en las prioridades del sistema educativo nacional.

B. Plan Nacional para la Educación Secundaria

Dentro de los tres grandes objetivos que se señalan en el Plan Nacional para la Educación Secundaria se destacan dos ítems en relación con el modo de producción; ambas menciones en su dimensión reproductiva de la fuerza de trabajo: “Articular el nivel secundario con el mundo del trabajo a través de la formación técnico-profesional[...]. Y más adelante: “articular las ofertas de Nivel Secundario con el mundo del trabajo”. En ninguna de las referencias al modo de producción se mencionan instancias que posibiliten la reflexión sobre la determinación en última instancia, ni su relación sobredeterminada con condiciones ideológicas.

El Aparato Ideológico de Estado escolar en su dimensión teórica general (*Lineamientos políticos estratégicos de la educación secundaria obligatoria* y el *Plan nacional para la educación secundaria*) parece permitirnos pensar que el mecanismo de reconocimiento se establece allí donde la escuela es una instancia central del proceso reproductivo del modo de producción: la escuela *debe* posibilitar la reproducción de la fuerza de trabajo, o lo que es lo mismo, debe coadyuvar a la constitución de subjetividades que estén en armonía con las posiciones de sujeto esperadas en el marco de una sociedad de clases. Por otra parte, pero conjuntamente, el mecanismo de desconocimiento parece ensombrecer el funcionamiento del modo de producción al cual se intenta incluir/adaptar. La dimensión teórica interpela individuos como sujetos productivos y no establece la posibilidad de instalar la pregunta sobre lo evi-

dente: el funcionamiento del modo de producción y las complejas relaciones (sobredeterminadas) a las que se asiste tanto en su interior como con otras esferas de la formación social (ideológica, política, teórica).

Vayamos ahora a las instancias curriculares.

C. Núcleos de Aprendizajes Prioritarios¹⁴

1. Secundaria en su modalidad de Ciclo Básico

• Ciencias Sociales

De los 66 puntos que se destacan en los Núcleos de Aprendizajes Prioritarios de Ciencias Sociales para el Ciclo Básico aparece mencionada la importancia del modo de producción en dos oportunidades: por un lado “el conocimiento de diferentes formas de división del trabajo y de la propiedad, así como de las distintas modalidades de producción, distribución, consumo y apropiación” (Ministerio de Educación de la Nación, 2005: 6). Por otro lado, “el conocimiento de los principales procesos de producción, distribución y consumo en la Argentina contemporánea y de la conformación de los mercados de trabajo, atendiendo especialmente a las nociones de capital, mercado, ingreso, salario, propiedad y apropiación” (Ministerio de Educación de la Nación, 2005: 12). Hay algunas referencias a la Revolución Industrial, al keynesianismo y al ascenso neoliberal, pero no como fenómenos que merecen instancias propias de reflexión, sino como meras consideraciones para comprender ciertos procesos sociales, los cuales se llevan todos los énfasis del documento.

• Formación ética y ciudadana

De los 72 ítems que se destacan en los Núcleos de Aprendizajes Prioritarios de “Formación ética y ciudadana” (Ministerio de Educación de la Nación, 2011a) no se considera ni una sola vez. Ni siquiera en el eje de los derechos humanos se hace mención alguna a las condiciones deplorables que implican las relaciones de sometimiento propiciadas por el modo de producción capitalista.

¹⁴ Los Núcleos Prioritarios de Aprendizaje son aquellos conocimientos que se consideran indispensables en la formación de los alumnos. Esta decisión quedó confirmada con la sanción de la Ley de Educación Nacional N° 26.206, que establece en su artículo 85, la necesidad de su creación.

2. Secundaria en la modalidad de Ciclo Orientado

- Ciencias Sociales (Historia, Geografía y Economía)

En los Núcleos de Aprendizajes Prioritarios del Ciclo Orientado de educación secundaria en la orientación en las Ciencias Sociales en su nivel histórico, no se destaca ni una sola vez, en los 15 ítems que se presentan, la necesidad de promover el análisis del modo de producción capitalista. Sí de manera colateral en su instancia política: “el análisis de la expansión imperialista y de la crisis del consenso liberal en el marco de las transformaciones del sistema capitalista desde fines del siglo XIX hasta la primera posguerra” (Ministerio de Educación de la Nación, 2012b: 6). En lo que respecta a su nivel geográfico: “el conocimiento de la organización territorial de la producción en el marco de la economía globalizada, considerando la transnacionalización del capital, la desregulación de los sistemas financieros, la localización de los trabajadores, de las materias primas y de las fuentes de energía.” (Ministerio de Educación de la Nación, 2012b: 11). En el resto del documento, 21 puntos, no se menciona. En lo que respecta a su nivel económico hay dos menciones, y resueltamente vagas teniendo en cuenta la especificidad del área: “el análisis crítico de las políticas económicas que promueven los Estados y los intereses que representan, a partir de la comprensión de los principales postulados de las doctrinas económicas (liberalismo, keynesianismo, neoliberalismo y marxismo)” (Ministerio de Educación de la Nación, 2012b: 13). Por su parte, no se menciona la necesidad de separar al liberalismo, el keynesianismo y el neoliberalismo (como caras diversas de una misma lógica económica) del modo de producción socialista. Por otro lado se menciona la necesidad del “reconocimiento de los agentes económicos que intervienen en una economía y la comprensión de las relaciones asimétricas de poder existentes entre ellos, atendiendo a las tensiones entre los representantes de intereses económicos y el poder político” (Ministerio de Educación de la Nación, 2012b: 13).

- Filosofía

En los 16 puntos considerados como los más relevantes no se hace mención ni una sola vez.

- Formación ética y ciudadana

No hay una sola mención, apenas un mínimo coqueteo con lo que po-

dría derivar en un análisis de la lucha de clases, al postular la necesidad del “reconocimiento y análisis de las diversas identidades (de clase, de género, étnico-culturales, de generación, entre otras) de los sujetos y los grupos y las relaciones de poder que se establecen en cada contexto” (Ministerio de Educación de la Nación, 2012b).

Puede verse que en estas instancias curriculares, si bien aparecen algunas menciones sobre el modo de producción capitalista, no parece haber una voluntad de promover instancias de reflexión para los alumnos y/o docentes sobre las condiciones sociales de producción en cuanto saber relevante considerado en los Núcleos de Aprendizajes Prioritarios. Estas presencias menores, estos titubeos, parecen estar aplastados por la fuerza del reconocimiento ideológico en tanto abona el terreno para generar una interpelación ligada a órdenes productivos capitalistas.

Vayamos ahora a la instancia en la cual con mayor fuerza aparecen referencias al modo de producción.

D. Marcos de referencia para el Ciclo Orientado: Bachiller en Economía y Administración

En esta instancia es donde con más fuerza aparecen referencias para pensar la práctica económica. En 9 ítems, estas son las referencias que destaco; por un lado:

es necesario, entonces, reconocer como punto de partida a la sociedad capitalista en tanto formación histórica específica, a fin de no naturalizar las características de las relaciones sociales contemporáneas, y comprender que las mismas son emergentes del proceso de transformaciones que la sociedad ha experimentado a lo largo de su historia (Ministerio de Educación de la Nación, 2011b: 1).

Por otro lado:

la orientación promueve la formación de ciudadanos con sentido crítico, a partir de la incorporación de saberes que desarrollen la reflexión en torno a los principios y fundamentos sobre los que descansan los sistemas de producción y reproducción de la vida en sociedad (Ministerio de Educación de la Nación, 2011b: 2).

Pero si se presta atención al resto del documento, el énfasis está puesto en el pilar de la administración:

Desde esta perspectiva, el presente marco de referencia de la orientación en Economía y Administración adopta la noción de desarrollo sustentable —entendida en su carácter político—, como principio rector, en tanto concepto complejo que incluye a las dimensiones económica, ambiental, social y cultural del desarrollo (Ministerio de Educación de la Nación, 2011b: 3).

Más aún:

generar las mejores posibilidades para que los estudiantes se formen en la cultura del trabajo y del esfuerzo individual y cooperativo; reconozcan, planteen y demanden condiciones justas de trabajo; continúen estudiando más allá del nivel secundario; y se incorporen a la vida social como sujetos de derecho, autónomos y solidarios. Estas finalidades se plantean como complementarias e inescindibles, ya que todo estudiante es un ciudadano a quien la escuela secundaria debe preparar para que se incluya en el mundo del trabajo y para que continúe estudiando (Ministerio de Educación de la Nación, 2011b: 3).

Si bien aquí aparecen menciones más sólidas, el énfasis está puesto en la administración o en la mera comprensión: la *tesis XI* parece quedar relegada al sombrío hueco ideológico del desconocimiento.

Reflexiones finales

La lectura de estos principios teóricos del sistema educativo nacional desde algunos conceptos althusserianos nos muestra al menos una parte del funcionamiento de la práctica ideológica respecto del orden social en el marco de un Aparato Ideológico de Estado; como bien dice Althusser “en una sociedad de clases la ideología es la tierra y el elemento en los que la relación de los hombres con sus condiciones de existencia se organiza en provecho de la clase dominante” (Althusser, 1965/2011: 195). Observamos, por una parte, que el mecanismo de desconocimiento parece funcionar (no exclusivamente) en la inexistencia de la promoción de instancias de reflexión sobre la determinación en última instancia. No existe el fomento de espacios de deliberación

sobre el modo de producción, es decir, sobre aquella determinación que en última instancia diagrama la suerte de la sociedad. Se prioriza trabajar sobre los efectos dejando las causas en la oscuridad de la evidencia ideológica. La reproducción de las relaciones de producción en el Aparato Ideológico de Estado escolar crece justamente en la ausencia de espacios que posibiliten la reflexión sobre el funcionamiento del capitalismo: el modo de producción parece una *evidencia* a la cual cabe adaptarse, pero no problematizar. En los documentos señalados no se menciona la lucha de clases, la acumulación originaria del capital, las relaciones sociales de producción, el análisis sobre la legitimidad de la propiedad privada de los medios de producción, el mismo proceso de trabajo, la extensión de la jornada laboral, el plusvalor, la tasa de explotación, la legitimidad de la herencia, la meritocracia, etc. No hay instancias que promuevan salir de la evidencia ideológica, o al menos reflexionar sobre ella desde un sesgo crítico fuera de las significaciones liberales. Al mismo tiempo, el mecanismo de reconocimiento puede detectarse en aquellos documentos que postulan la necesidad —*evidente*— de vincular los objetivos de la escuela con las necesidades del mundo del trabajo, es decir, la práctica ideológica con la práctica económica; mostrando de esta manera que sus objetivos están en estrecho vinculación con la reproducción de las condiciones políticas que permiten la reproducción de las relaciones sociales de producción y la reproducción de la fuerza de trabajo. Cuando aparecen menciones es para enfatizar el vínculo con el mundo del trabajo tal cual está, es decir, una adaptación al mundo del trabajo presidido por el modo de producción capitalista; el material social que el Aparato Ideológico de Estado escolar provee en torno al reconocimiento ideológico se define según una particular presentación del modo de producción (ya no en su invisibilidad sino) como instancia a la cual uno debería adaptarse, asimilarse.

Así, el mecanismo ideológico de reconocimiento/desconocimiento por un lado destaca al modo de producción de manera tal que sus énfasis están en sintonía con la voluntad de asimilar al sujeto a su lógica, reconociendo en la escuela la institución fundamental para interpelar a los sujetos en cuanto fuerza de trabajo, tornándolos competentes para alimentar las filas del mundo del trabajo tal como está (reconocimiento). Pero al mismo tiempo eclipsa, oscurece, los principios sobre los cuales se sustenta el modo de producción, obrando un bache ideológico que destina a la ceguera de la evidencia sus ca-

racteres más salientes, reduciendo así la capacidad de pensarlo críticamente y, por tanto, entorpeciendo su transformación (desconocimiento).

De esta manera, la articulación de la práctica ideológica en su mecanismo de reconocimiento/desconocimiento con la práctica económica en el marco teórico del Aparato Ideológico de Estado escolar contribuye a la reproducción de las condiciones de producción.¹⁵ Si ubicamos el arrojo ideológico expresado en los documentos en la balanza de la reproducción/transformación (Pêcheux, 2005), esta caería paradójicamente del lado izquierdo del par. No está nada cerca de una unidad de ruptura (Althusser) sino más bien de una unidad ideológica guiada por el mecanismo del reconocimiento liberal. El “soy yo” ideológico que promueve el sistema educativo parece inclinarse al “soy liberal”. Es decir, el sujeto interpelado parece ser un sujeto afinado según las condiciones de producción, el cual, al recorrer el arduo camino escolar, tiene posibilidades de adaptarse según el rol que se le asigne en la estructura productiva.

Es conveniente aclarar que la intención de este trabajo es mostrar un ejemplo —una de tantas instancias— de cómo puede pensarse en el mismo interior del Aparato Ideológico de Estado escolar el proceso de reconocimiento/desconocimiento propio del funcionamiento ideológico y cómo este mecanismo está en estrecha relación con la práctica económica y con la reproducción de las condiciones de producción. Podríamos habernos detenido en la enorme serie de mecanismos que el Aparato Ideológico de Estado escolar promueve en torno a esta reproducción: la organización temporal de la escuela, tan similar a la fabril; la división del trabajo manual e intelectual (porteros, docentes, directivos, etc.); la estructura jerárquica entre el personal y los alumnos; la espacialidad jerarquizada (dirección, portería, gabinete, etc.); el sistema penal (amonestaciones, expulsiones, movimiento de alumnos de aulas, de escuelas; sanciones, cuadernos de disciplina, citaciones, suspensiones, etc.); una normativa/ley que aparece como inalterable; la función policíaca de la norma, de la vigilancia; el modo particular en que se tratan los contenidos (en cuanto fracción de “La Realidad”: como lo que es-así, como La Verdad); la elección

¹⁵ Si bien mostramos que en algunas citas se hace referencia al modo de producción, el análisis no está planteado sino como mera coquetería y no parece expresar una voluntad seria de estudio crítico.

—oscura para el alumnado— de ciertos contenidos específicos (invisibilidad del modo en que se construye un contenido); el examen como vigilancia; las notas como instrumento de clasificación; el disciplinamiento oculto (paralelo del currículum oculto en el plano disciplinar); la enorme estratificación entre escuelas públicas y privadas; la distribución áulica atomizada, tan cercana a la noción de disciplina de Foucault. También podría haberse pensado el funcionamiento ideológico en torno a la creación de significados como efectos ideológicos (Pêcheux, 2005). Por ello este trabajo apenas muestra, desde la perspectiva althusseriana, el funcionamiento de una de tantas instancias de cómo el Aparato Ideológico de Estado escolar promueve la reproducción de las condiciones de producción a favor de la ideología dominante.

Bibliografía

- Althusser, L. (1970/2011). *Ideología y Aparatos ideológicos de Estado: Freud y Lacan*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Althusser, L. (1965/2011). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. y Balibar, E. (1967/2012). *Para leer El Capital*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (1974). *Elementos de autocrítica*. Barcelona: Laia.
- De Ipola, E. (1970). Lectura y Política (a propósito de Althusser). En S. Karsz (Comp.), *Lectura de Althusser* (pp. 289-319). Buenos Aires: Galerna.
- Fornillo, B. y Lezama, A. (2002). *Releer Althusser*. Buenos Aires: Parusía.
- Laclau, E. y Mouffe, Ch. (1985/2010). *Hegemonía y Estrategia Socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Karsz, S. (1970). *Lectura de Althusser*. Buenos Aires: Galerna.
- Marx, K. (1867/2009). *El Capital. Crítica a la Economía Política*. México: Siglo XXI.
- Argentina. Ministerio de Educación de la Nación, Consejo Federal de Educación. (2005). *Núcleos de Aprendizajes Prioritarios. Ciclo Básico de Educación Secundaria, Ciencias Sociales*. Recuperado de <http://www.me.gov.ar/consejo/resoluciones/res05/249-05-ane1cs.pdf>
- Argentina. Ministerio de Educación de la Nación, Consejo Federal de Educación. (2009). *Lineamientos políticos estratégicos de la educación*

- secundaria obligatoria*. Resolución CFE N° 84/09. Recuperado de <http://www.inet.edu.ar/wp-content/uploads/2012/10/84-09-anexo01.pdf>
- Argentina. Ministerio de Educación de la Nación, Consejo Federal de Educación. (2011a). *Núcleos de Aprendizajes Prioritarios; Ciclo Básico de Educación Secundaria; Formación Ética y Ciudadana*. Recuperado de <http://www.educ.ar/sitios/educar/recursos/ver?id=110576>
- Argentina. Ministerio de Educación de la Nación, Consejo Federal de Educación. (2011b). *Núcleos de Aprendizajes Prioritarios; Ciclo Orientado de Educación Secundaria, Bachiller en Economía y Administración*. Resolución CFE N° 142/11. Recuperado de http://www.me.gov.ar/consejo/resoluciones/res11/142-11_economia_y_administracion.pdf
- Argentina. Ministerio de Educación de la Nación, Consejo Federal de Educación. (2012a). *Plan Nacional de Educación*. Recuperado de http://www.me.gov.ar/doc_pdf/PlanNacionalde.pdf
- Argentina. Ministerio de Educación de la Nación, Consejo Federal de Educación. (2012b). *Núcleos de Aprendizajes Prioritarios; Ciclo Orientado de Educación Secundaria, Ciencias Sociales*. Resolución CFE N° 180/12.
- Pêcheux, M. (2005) . El mecanismo del reconocimiento ideológico. En S. Zizek (Comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión* (pp.157-167). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Romé, N., Livszyc, P. y Gassmann, C. (2011). Notas sobre los conceptos de sujeto y política en Louis Althusser. En S. Caletti S (Coord.), *Sujeto, política y Psicoanálisis. Discusiones althusserianas con Lacan, Foucault, Laclau, Butler y Zizek* (pp.157/173). Buenos Aires: Prometeo.
- Sosa, M. (2011a). Contingencia, significación y dimensión subjetiva: los términos de una articulación althusseriana entre marxismo y psicoanálisis. En S. Caletti (Coord.), *Sujeto, política y Psicoanálisis. Discusiones althusserianas con Lacan, Foucault, Laclau, Butler y Zizek* (pp.97/117). Buenos Aires: Prometeo.
- Sosa, M. (2011b). La teoría de la Ideología de Louis Althusser. En S. Caletti (Coord.), *Sujeto, política y Psicoanálisis. Discusiones althusserianas con Lacan, Foucault, Laclau, Butler y Zizek* (pp.173/191). Buenos Aires: Prometeo.

Elogio al fracaso. Perspectivas políticas para el proceso de subjetivación en Althusser y Lacan

Luis Fernando Butierrez

En el presente trabajo propondremos algunas hipótesis en torno a la necesidad en el proceso de subjetivación, a partir del concepto de interpelación ideológica que Louis Althusser esboza en su texto *Aparatos Ideológicos de Estado (AIE)*, en vistas a seguir pensando las perspectivas políticas que pueden vislumbrarse desde este enfoque.

Para ello abordaremos, por un lado, los argumentos principales de la teoría de Althusser, con el objeto de obtener un punto de apoyo que nos permita dar cuenta de algunas tensiones e interrogantes. Luego, a partir del concepto de imaginario, nos adentraremos en el desarrollo lacaniano del estadio del espejo para fundamentar la configuración intersubjetiva (significante) y especular de la función del “yo” en el sujeto, así como desmontar algunos de los mecanismos presentes en dicha configuración.

Finalmente, una vez circunscripto un campo de interrogantes, indagaremos sobre algunas perspectivas políticas, en el ámbito del análisis materialista del discurso en la línea teórica de Michel Pecheux.

De este modo, a partir de esta constelación discursiva (Althusser-Lacan-Pecheux) procuraremos dar cuenta de cierta función estructural del sin sentido, el absurdo, la falla y el fracaso en las configuraciones socio-simbólicas, como una brecha apropiada para plantear perspectivas políticas de reconfiguración discursiva, social y subjetiva.

El proceso de subjetivación en Althusser

Para comenzar, intentaremos reseñar las tesis principales de la perspec-

tiva althusseriana acerca de la interpelación ideológica y su proceso de subjetivación respectivo, como también presentar las argumentaciones que la sostienen. Tenemos presente la gran cantidad de trabajos que han reseñado y analizado las tesis y argumentaciones althusserianas, destacándose en nuestra región la reconstrucción clara y pormenorizada realizada por Karczmarczyk a propósito de algunos cruces entre Althusser y Wittgenstein.¹ Sin embargo, consideramos que toda reconstrucción argumental posibilita distribuir estratégicamente acentuaciones, articulaciones y distinciones, aspecto que nos invita a insistir con una reconstrucción y visión de conjunto que nos permita dar cuenta de algunas tensiones.

A. Mecanismos para asegurar la mantención de una formación social

En su ya célebre trabajo *Aparatos Ideológicos de Estado* (AIE), Althusser retoma a Marx para subrayar el modo fundamental de supervivencia de toda formación social: la reproducción de las condiciones de producción. Ahora bien, respecto a estas condiciones distingue: a) las fuerzas productivas y b) las relaciones de producción existentes. En el primer caso refiere a la reproducción de la fuerza de trabajo que se opera fuera de la empresa o industria. En efecto, esta última, cuyo papel principal lo cumplen las instituciones, implica la reproducción de su calificación y de su sumisión a las reglas del orden establecido, asegurando el sometimiento a la ideología dominante. Los clásicos del marxismo han denominado *aparatos* del Estado a los medios por los cuales este permite a las clases dominantes asegurar su dominación sobre la clase obrera, constituyéndose específicamente por la fuerza represiva de apoyo (policía, prisiones, etc.).

Con el objeto de arrojar mayor luz sobre aquellos mecanismos y su funcionamiento, Althusser entiende que el Estado tiene sentido en función de su poder, y por ello distingue la conservación o toma del poder con relación a la lucha de clases y el aparato específico del Estado. Esto le permite a su vez diferenciar junto al aparato represivo (que asegura la reproducción por la fuerza), los *aparatos ideológicos* del Estado, entre los que destaca los religiosos, escolares, familiares, jurídicos, políticos, sindicales, de información y culturales. Si el aparato represivo del Estado pertenece al dominio público

¹ Véase, en especial, Karczmarczyk 2011 y 2012.

y funciona primordialmente mediante la violencia, la mayor parte de los AIE (en su aparente dispersión) proviene en cambio del ámbito privado utilizando, solo en funciones límites, una violencia de tipo simbólico. Esta diversidad de los AIE, sin embargo, está unificada por la ideología de la clase dominante. El poder del Estado se mantiene por medio de la hegemonía sobre y en los AIE. A su vez, la ideología dominante también asegura la armonía entre el aparato represivo del Estado y los AIE.

En suma, nuestro autor distingue dos aparatos estatales: el represivo y el ideológico. Lo que está en juego en las funciones de ambos, como hemos visto, es la reproducción de las condiciones de producción, tanto de las fuerzas productivas como de las relaciones de producción. Es decir, que el montaje de estas condiciones busca perpetuarse por medio de aquellos mecanismos específicos. Ahora bien, ¿qué es y cómo funciona la ideología?

B. La ideología y sus pliegues

Su tesis sobre la estructura y funcionamiento de la ideología es que: “*La ideología representa la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia*” (Althusser, 1988: 43). Esta tesis se compone de dos facetas: una negativa, que hace referencia al objeto representado en la ideología y una positiva, que refiere a la materialidad de la ideología. Por lo pronto, atendamos por un lado a la relación mediada que indica entre los individuos y sus condiciones de existencia y, por otro, a que esta mediación es en sí misma imaginaria. En este marco se nos presentan dos cuestiones a explorar: 1) ¿cómo se produce dicha mediación?, y 2) ¿qué entiende Althusser por imaginario?

Althusser se contrapone a las tesis para las cuales en la representación imaginaria del mundo en una ideología están reflejadas las condiciones de existencia de los hombres y, por tanto, *su mundo real*. En contraposición, nuestro autor sostiene que “*no son sus condiciones reales de existencia, su mundo real, lo que los ‘hombres’ se representan en la ideología sino que lo representado es ante todo la relación que existe entre ellos y las condiciones de existencia*” (Althusser, 1988: 45). Aquí estamos en la tesis o faceta negativa de su definición: esa X representada en la ideología remite a una relación. Y una relación de tipo imaginario. Distingamos claramente estos dos niveles de imaginario para evitar confusiones: la ideología representa, en su

deformación necesariamente imaginaria (1er nivel), la relación en sí misma imaginaria (2do nivel) de los individuos con las relaciones de producción y los vínculos que de ella resultan.

Ahora bien, retomemos su faceta o tesis positiva: la ideología tiene una existencia material. Es decir, en un aparato y su práctica existe siempre una ideología y esta existencia es material. Esta distinción se contrapone con la concepción tradicional representacionista e idealista que toma como punto de partida la idea o creencia libremente asumida por tal individuo, que luego influye en su conducta y lo lleva a participar de ciertas prácticas del aparato ideológico del cual dependen las ideas que él ha elegido; esquemáticamente, este enfoque se desarrolla en el siguiente orden de determinación: idea o creencia –conducta acorde a esta– práctica del aparato ideológico respectivo a tal idea. Esta concepción supone a todo sujeto dotado de una conciencia que cree libremente en las ideas que su conciencia le inspira, las cuales debe traducir en los actos de su práctica material. El sujeto y su conciencia aquí quedan revestidos con una anterioridad cuya índole es ser el fundamento del proceso.

Althusser, en cambio, prefiere hablar de actos insertos en prácticas, reguladas por rituales en los cuales se inscriben, en el seno de la existencia material de un aparato ideológico. Ilustra este mecanismo con una fórmula de Pascal: “*Arrodíllense, muevan los labios en oración y creerán*”. A partir de ella, podemos pormenorizar la tesis positiva que subraya nuestro autor: la existencia de las ideas de la creencia de un individuo (es decir, el contenido de “...y creerán”) es material en tanto esas ideas son actos materiales insertos en prácticas materiales (“*arrodíllense*”, por ejemplo), reguladas por rituales materiales (“*muevan los labios en oración*”), definidos a su vez por el aparato ideológico material (la religión y sus prácticas eclesiales) del que proceden las ideas de ese sujeto. Y aquí podemos ya vislumbrar lo que entiende Althusser por imaginario: la relación imaginaria transforma aquella relación material en una relación representacionista/idealista.

La secuencia para Althusser sería, en pocas palabras: ideología en su aparato material-prescribe prácticas materiales-reguladas en un ritual material- que se manifiestan en actos materiales de un sujeto. De este modo el sujeto actúa en la medida en que “es actuado” por este sistema. En dicha secuencia notamos ya el supuesto fundamental de Althusser, donde el sujeto

(su creencia consciente, en este caso) es *constituido*, aunque vinculándose imaginariamente con esta configuración en tanto sujeto *constituyente*.

Sin embargo, nuestro autor busca evitar caer en la (aparente) contrapartida teórica que sostenga al mecanismo de los AIE como fundamento, donde se repita la lógica de fondo que fundamenta en una de las aristas del mecanismo el origen del proceso. Para ello, presenta dos tesis conjuntas que buscan dar cuenta de una mutua imbricación: 1) no hay práctica sino por y bajo una ideología; 2) no hay ideología sino por el sujeto y para los sujetos. Abordemos brevemente esta cuestión.

C. La sobredeterminación entre ideología y sujeto

Presentemos sin más rodeos su tesis central: la ideología interpela a los individuos *como sujetos*. En estas pocas palabras se esboza ya el núcleo de la indagación althusseriana: notamos aquí la anterioridad *proposicional* del individuo respecto del sujeto. Asimismo distinguimos, en el funcionamiento de este mecanismo de interpelación ideológica, el momento de la interpelación y el momento del reconocimiento².

Como vimos en las dos tesis anteriores, solo 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). La evidencia de que somos inmediatamente sujetos es un efecto ideológico elemental (análogo a la creencia imaginaria de que, debido a nuestra libertad de conciencia, escogemos las creencias y luego las llevamos a la práctica): es precisamente en esta reacción de evidencia donde se ejerce la función de *reconocimiento ideológico*. Es decir, nos reconocemos en la interpelación ideológica porque se presenta como evidente que es a nosotros a quienes es dirigida. Por el funcionamiento de la categoría de sujeto, toda ideología interpela a individuos concretos como sujetos concretos:

“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

² Dejemos claro que esta distinción entre momentos no responde a una secuencia de tipo temporal, sino más bien a dar cuenta de dos de los “resortes” que configuran el mecanismo de interpelación ideológica.

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).

Ahora bien, hasta aquí podría pensarse que una vez hecho evidente el mecanismo ideológico material que constituye un individuo como sujeto, podría establecerse una suerte de “salto hacia atrás” en el proceso, desarticulando así dicha configuración. Pero Althusser tensa las cuerdas ante cualquier voluntarismo subjetivista, al subrayar que somos siempre-ya-sujetos, practicando como tales, desde el momento de nuestro nacimiento, los rituales del reconocimiento ideológico que garantizan que somos “realmente” sujetos irremplazables (esta lectura es ya un ritual de reconocimiento ideológico).

Pero entonces, ¿en qué sentido puede pensarse una imbricación o sobre-determinación? Retomemos la interpelación ideológica, puesto que en su mecanismo se encuentra dicha imbricación entre el AIE y el sujeto, atendiendo a los dos momentos anteriormente distinguidos, el de la interpelación y el del reconocimiento.

En efecto, al volverse sobre la interpelación el interpelado se convierte en sujeto, pues reconoció que la interpelación se dirigía precisamente a él, y que era precisamente él quien había sido interpelado (y no otro). Ahora bien, en este punto ¿cómo se explica este reconocimiento teniendo en cuenta que somos siempre-ya-sujetos? Althusser, en lo inmediato, sostiene que la secuencia temporal que utilizó para la explicación del mecanismo de interpelación ideológica fue meramente provisional, teniendo como función la claridad en la exposición: en realidad, las cosas ocurren sin ninguna sucesión, pues la existencia de la ideología y la interpelación de los individuos como sujetos son una sola y misma cosa (uno de los efectos de la ideología es hacer creer que se está por fuera de ella). Así, suprimida esta forma de sucesión temporal, sostiene que la ideología ha siempre ya interpelado a los individuos como sujetos (momento de la interpelación), y que los individuos son siempre ya interpelados por la ideología como sujetos (momento del reconocimiento); por tanto, los individuos son siempre ya sujetos.

Así, los individuos son abstractos respecto de los sujetos que ellos son siempre ya, puesto que este mecanismo rige aun antes de nacer por la pre-asignación ideológica: la espera prenatal, la elección del apellido, la espera

después de la concepción; en suma, por la configuración ideológica familiar. Retomando una ya clásica distinción nietzscheana, podemos comprender que Althusser busca apartarse tanto de la idea de fundamento como del concepto de origen: no quedan más que comienzos arbitrarios y sobredeterminados³.

D. Acerca de la necesidad del proceso

Hemos visto que la reproducción de las condiciones de producción tiene como meta la mantención de una formación social configurada. Ahora nos toca profundizar un poco más en el empuje que subyace al mecanismo de interpelación ideológica y su necesidad. A través del caso de la ideología religiosa, Althusser aporta un tercer elemento del mecanismo de interpelación que nos facilitan estas indagaciones.

Recapitula el mecanismo subrayando que dicha ideología se dirige a los individuos para transformarlos en sujetos, libres de obedecer o desobedecer. Se los llama por su nombre, reconociendo que ellos son siempre ya interpelados como sujetos dotados de una identidad personal (momento de la interpelación). Obtenido el reconocimiento, el sujeto ocupa el lugar que le han asignado como suyo en el mundo, reconociendo así un destino (momento y efecto del reconocimiento). Ahora bien, la interpelación de los individuos como sujetos supone la existencia de otro Sujeto, único y central (en este caso, Dios), por el cual se establece la interpelación:

“Observamos 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: este redoblamiento especular es constitutivo de la ideología y asegura su funcionamiento” (Althusser, 1988: 61).

³ El concepto de sobredeterminación remite a un análisis de Althusser especificado en su colección de publicaciones agrupadas en *La revolución teórica de Marx*. Allí entiende este concepto como un tipo de determinación estructural por la cual las variaciones de una complejidad estructural (formaciones sociales, por ejemplo) no son comprendidas como accidentales producidas por condiciones exteriores sobre un todo estructurado fijo, sino más bien como reestructuraciones concretas inscritas en el juego de articulaciones entre las contradicciones de la estructura. En especial, este concepto supone una primacía ontológica de las relaciones por sobre los elementos (los cuales se configuran relacionamente) (Althusser, 1965: 132-181) Cf. Althusser y Balibar, 1965.

La doble relación especular consiste en la interpelación que somete los sujetos al Sujeto y, al mismo tiempo, les da *en* el Sujeto la tópica en que todo sujeto puede contemplar su propia imagen (presente y futura); es decir, la garantía de que se trata precisamente de ellos y de Él.

De este modo, dicha estructura especular redoblada asegura: 1) la interpelación de los individuos como sujetos, 2) su sujeción al Sujeto, 3) el reconocimiento mutuo entre los sujetos y el Sujeto; de los sujetos entre sí y del sujeto por él mismo; finalmente 4) asegura la garantía de que todo está bien de ese modo y de que si reconocen lo que son y se conducen en consecuencia, “todo irá bien”. A partir de aquí, podemos entender que la interpelación ofrece la unidad de sujeción especular al sujeto que le permite la inclusión en un espacio de intercambio social.

Los malos sujetos provocan la intervención del aparato represivo de Estado y los buenos sujetos marchan bien, solos. Teniendo en cuenta dos acepciones del término sujeto (en cuanto libre y en referencia a la sujeción) Althusser reformula su tesis central: el individuo es interpelado como sujeto (libre) para que se someta libremente a las órdenes del Sujeto, para que acepte (libremente) su sujeción y cumpla solo los actos que la constituyen.

No hay sujetos sino por y para su sujeción, por eso marchan solos. Atendiendo al momento de la interpelación, vimos que esto es necesario para que la reproducción de las relaciones de producción quede asegurada en el comportamiento de los sujetos. Este aspecto del mecanismo queda oculto y es desconocido en el momento del reconocimiento (la ideología precisa por un lado de un reconocimiento; y, por otro, de un desconocimiento de su mecanismo de sujeción, de tal modo que luego los sujetos “marchen solos”).

En este marco la relación es imaginaria, pues los individuos experimentan sus condiciones de existencia *como sujetos*. Así, la indicación respecto de que los individuos son ya sujetos busca poner de relieve que la constelación social es anterior al individuo concreto.⁴ De todos modos, si por un lado los sujetos solo existen en función de la categoría de sujeto propia de la interpelación ideo-

⁴ Véase el ejemplo análogo que propone Karczmarczyk a partir de Wittgenstein, que nos puede ayudar a comprender aun más la anterior proposición: repetimos mucho una palabra para que suene para nosotros despojada de significado, como un mero sonido. Aquí también, el estatus social (significado) es anterior a la realidad material que la soporta (Karczmarczyk, 2011: 13-14).

lógica, por otro, la categoría misma solo existe a través de los sujetos.

En suma, no es posible comprender, en este contexto, un sujeto por fuera de este mecanismo de interpelación ideológica: desde su nacimiento el individuo es siempre interpelado. Ahora bien, atendiendo a la unidad especular que está en juego en la interpelación y en su momento de reconocimiento, ¿cómo puede explicarse su necesidad? ¿Acaso por una disposición al intercambio con los semejantes que supone el empuje de un instinto gregario?

Para responder a estas cuestiones proponemos retomar el concepto de imaginario y su unidad especular otorgada, a partir de las fuentes con las que Althusser dialoga, es decir, con la teoría de Lacan. En efecto, ya en su texto *Freud y Lacan* nos ofrece su interpretación de la cuestión de lo imaginario en la teoría lacaniana. En especial, explora el retorno a Freud propulsado por Lacan a partir del estudio de la constitución de la individualidad humana, donde establece una alianza fundamental con la lingüística. Aparece, de este modo, un primado de la estructura formal del lenguaje y de sus mecanismos.

Como veremos, si lo que está en juego es la unidad imaginaria que permite la inclusión en el espectro social, entonces puede pensarse que dicha unidad constituyente tiene, en parte, una función de semblante: se configura en una anticipación que permite sortear imaginariamente el carácter fragmentario, inacabado e insuficiente de la constitución biológica y socio-simbólica. Adentrémonos en estas cuestiones con los desarrollos de Lacan a partir de la teoría del estadio del espejo y en torno a los vínculos entre lo imaginario y lo simbólico.

La cuestión de lo imaginario en Lacan

A. El estadio del espejo y la fascinación por la unidad

Teniendo en cuenta que el desarrollo conceptual de la teoría lacaniana continúa en permanente desarrollo, circunscribimos nuestra indagación a un período específico de su pensamiento. En efecto, nos centraremos en tres escritos de la década del 40 y un seminario del año 1955.⁵

En su trabajo sobre el estadio del espejo, Lacan se opone a toda filosofía

⁵ Nos referimos específicamente a los siguientes trabajos: 1) *Acerca de la causalidad psíquica* (1946); 2) *La agresividad en psicoanálisis* (1948); 3) *El estadio del espejo como formador de la función del yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica* (1949); y, en especial, al Seminario n. 2: *El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica* (1955).

derivada del *cogito* y propone un aporte a la cuestión de la función del yo. Explica que las primeras relaciones del niño con la imagen de sí, tanto la que proviene del espejo como la que percibe de y a partir de sus semejantes, le proporcionan una unidad en sus movimientos, su cuerpo, personas, objetos y ambiente (aproximadamente a partir de los 6 meses). Detrás de esta configuración especular subyace una falta de dominio tanto del cuerpo como del medio. A partir de allí y hasta la edad de 18 meses se establece una estructura ontológica del mundo humano respecto a la asunción totalizante de su imagen. Esta es la forma primordial en la que se precipita la formación del yo, que se establece antes de la dialéctica de la identificación con el otro y antes de que el lenguaje le retribuya en lo universal su función de sujeto. Tenemos, por tanto, un movimiento de anticipación y fascinación donde se establece un espejismo respecto de la maduración de su poder, una forma más constituyente que constituida, donde el cuerpo *“le aparece en un relieve de estatura que la coagula y bajo una simetría que la invierte, en oposición a la turbulencia de movimientos con que se experimenta a sí mismo al reanimarla”* (Lacan, 2012: 108).

Esto facilita la permanencia mental del yo al mismo tiempo que simboliza su destinación enajenadora. El empuje en el estadio del espejo se precipita de la insuficiencia a la anticipación, donde

“para el sujeto, presa de la ilusión de la identificación espacial, maquina las fantasías que se sucederán desde una imagen fragmentada del cuerpo hasta una forma que llamaremos ortopédica de su totalidad -y a la armadura por fin asumida de una identidad enajenante- que va a marcar con su estructura rígida todo su desarrollo mental” (Lacan, 2012: 110).

De todos modos, el cuerpo fragmentado retorna en sueños y en las rupturas del discurso del sujeto.

Entonces, la configuración imaginaria tiene como función lograr la ortopédica unidad psicosocial, es decir, un espejismo de totalización que acompaña la configuración del yo y la vida social del sujeto, pues precisamente a partir de esta unidad del ego se establece el punto de apoyo de intercambio con su entorno humano. Así, la fascinación (por esta unidad) es esencial a la constitución del yo. Pero esta unidad halla sus moldes “fuera” del individuo, es decir, en la imagen del otro y esto recubrirá esta coyuntura con un carácter enajenante.

En efecto, en este marco Lacan explica la matriz de la agresividad de los primeros años de vida. Esta experiencia se presenta como imagen de dislocación corporal: los *imago*s del cuerpo fragmentado continúan presentes como temor narcisista de la lesión del cuerpo propio, donde la presencia-imagen del otro logra presentificar estos temores. Así, la captación imaginaria de la forma humana domina los primeros vínculos y comportamientos del niño con sus semejantes, con la inversión inherente al reflejo especular donde, por ejemplo, el niño que pega dice haber sido pegado, el que ve caer llora. Asimismo, la competencia agresiva se cristalizará en el deseo del sujeto, en tanto deseo del objeto del otro. De este modo, Lacan fundamenta una tensión correlativa a esta estructura narcisista.

Esta estructura especular (incluso presente en la función del *superyó*, entendida como una unidad normativa internalizada), se repite a lo largo de toda la génesis del sujeto:

“Es en todas las fases genéticas del individuo, en todos los grados de cumplimiento humano en la persona donde volvemos a encontrar ese momento narcisista en el sujeto, en un antes en que debe asumir una frustración libidinal y un después en el que se trasciende en una sublimación normativa” (Lacan, 2012: 123).

En pocas palabras: esta estructuración, con su doble movimiento de insuficiencia-anticipación, se halla presente a lo largo de la vida psicosocial del individuo.

En suma, un desgarramiento o “cuarteadura” originaria (insuficiencia) anteceden al yo, cuya función, en su configuración unitaria especular (anticipación), busca sortear imaginariamente dicho inacabamiento estructural. Esto conlleva a una discordancia primordial entre el yo (cuya matriz especular se revela ilusoria) y el ser, que prevalecerá en las fases de la historia psíquica.⁶

Como veremos a continuación, si bien esta estructuración está presente en la relación con los otros y el medio, la estructura psíquica del sujeto no

⁶ Afirma al respecto, con un tono intencionalmente metafórico: “*Cuando el hombre, en busca del vacío del pensamiento, avanza por el fulgor sin sombra del espacio imaginario, absteniéndose hasta de aguardar lo que en él va a surgir, un espejo sin brillo le muestra una superficie en la que no se refleja nada*” (Lacan, 2012: 185).

se limita al plano imaginario, y en el seno de estos callejones sin salida se articula el lugar de la palabra y el lenguaje, es decir, el lugar de lo simbólico.

B. Fisuras de lo imaginario

En su seminario de 1955, Lacan establece una articulación entre lo imaginario y lo simbólico en el marco de su proclamado retorno a Freud y, por ello, exaltando el campo de lo simbólico para terciar en la dicotomía especular del yo, tal y como Freud exaltó el lugar de la palabra en las primeras fases de su investigación.

El punto de partida es la ilusión que recubre la idea que el hombre tiene de sí mismo en su configuración socio-simbólica. Arremete contra la noción de transparencia del yo con el sustancialismo que le subyace y enfoca su análisis en el yo en cuanto objeto para la conciencia, con la opacidad que le es inherente. A partir de algunos textos de Freud (en especial, su *Más allá del principio del placer*), Lacan intenta (re)situar su teoría del yo.⁷

Aborda las indagaciones de Freud en torno a cierta *insistencia significativa* que se presentaba en sus análisis y que lo condujo a reelaborar su teoría del principio del placer y el principio de realidad, por la cual daba cuenta de funciones en las que el organismo logra reducir las tensiones a un nivel constante.⁸ Dicha insistencia denota una compulsión a la repetición que se sitúa más allá del principio del placer. Por una parte, el principio del placer es un elemento de seguridad; por otra, la compulsión a la repetición sería la condición para asumir el papel activo en los conflictos no resueltos. Paralelamente, el yo demuestra encarnar la seguridad, el estancamiento, el placer, y por ello es el origen de las resistencias a la cura. Mediante esta distinción, Lacan vislumbra que esta tendencia a la repetición permite contraponerse a la tesis de que en la vida exista algo que naturalmente tienda al progreso: la función sustitutiva de esta insistencia en el hombre se despliega debido a cierta

⁷ Freud, en las obras con las que Lacan aquí trabaja, entiende al yo como la mera suma de las identificaciones del sujeto (Cf. Lacan, 2009).

⁸ Lacan indica que en Freud el placer, por definición, tiende a su fin, por ello este principio consiste en que el placer cese. Por su parte, y complementariamente, el principio de realidad consiste en que el placer se renueve y se preserve para continuar con la adaptación a la realidad (la cual, desde el marco especular de lo imaginario, es un sutil escenario para la consecución de los placeres). Cf. Lacan, 2010: 37-60.

falla inherente a nuestra constitución, que interrumpe la aparente continuidad adaptativa entre el principio de placer y la realidad.⁹

Como hemos visto, en esta dinámica el yo cumple una función imaginaria. En él se da análogamente una fisura que perturba la regulación vital, en fina sintonía con lo que Freud denominó como pulsión de muerte. En este marco narcisista del yo se prefigura la objetivación del mundo exterior, tanto ingenua como científicamente. El sujeto va estructurando el mundo por la vía de la repetición incesante, pues todo aquello que le viene al encuentro solo coincide parcialmente con lo que ya le procuró satisfacción. Puesto que nunca encuentra el mismo objeto, su búsqueda es insatisfactoriamente sustitutiva.

El dominio especular de lo imaginario, por su configuración ilusoria, presenta un proceso de fragmentación y desposesión de los objetos del mundo pues, mediada por la sombra del yo, la unidad de lo percibido siempre se escapa. Su imagen le aporta una mediación imaginaria con el objeto y esta experiencia continúa por dos vías: o bien aliena al hombre a sí mismo o bien culmina con una destrucción del objeto. Del mismo modo, se establece una doble relación consigo mismo,¹⁰ por medio de una oscilación imaginaria: por una parte, si el objeto percibido posee su propia unidad coloca al hombre en estado de tensión por su propia falta e inacabamiento (por contraste especular), percibiéndose a sí mismo en cuanto deseo insatisfecho.¹¹ Por otra parte, cuando aprehende su unidad como hombre (en forma evanescente, puesto que esta unidad le viene del exterior), es el mundo el que se descompone para él, perdiendo su sentido y presentándose como discordante. Por tanto, en este

⁹ Afirma que “*El animal es una máquina bloqueada. Es una máquina en la que ciertos parámetros ya no pueden variar. ¿Por qué? Porque es el medio exterior el que determina al animal y hace de él un tipo fijo. Manifestamos una mayor libertad, en el sentido de libertad como multiplicidad de elecciones posibles, en tanto que, con relación al animal, somos máquinas, esto es, algo descompuesto*” (Lacan, 2011: 53).

¹⁰ Subraya que: “*lo más suelto, fragmentado y anárquico que hay en el hombre establece su relación con sus percepciones en el plano de una tensión totalmente original. El principio de toda unidad por la percibida en los objetos es la imagen de su cuerpo. Ahora bien, solo percibe la unidad de esta imagen afuera y en forma anticipada*” (Lacan, 2011: 252).

¹¹ Lacan ofrece un esclarecedor ejemplo con el caso de los desdoblamientos especulares del obsesivo en relación a su deseo. (Lacan, 2011: 400-402).

marco imaginario “la *relación humana con el mundo tiene algo de profunda, inicial, inauguralmente dañada*” (Lacan, 2011: 254).

A partir de aquí Lacan esboza las primeras caracterizaciones del campo simbólico, en cuanto totalidad dialéctica que presenta, en el seno de esta coyuntura especular, la distancia de un orden dirigido. En este marco, define la subjetividad como un sistema organizado de símbolos que aspiran a abarcar la totalidad de una experiencia, animarla y darle su sentido.

C. La palabra y la consistencia del mundo

La relación simbólica interviene con el poder de nombrar, estructurando aquella percepción siempre evanescente e instantánea en una zona de nominación. De este modo, el hombre logra que los objetos subsistan con una cierta consistencia. Con la palabra ingresa la dimensión temporal y la permanencia del objeto: “*el nombre es el tiempo del objeto*”, afirma Lacan. Asimismo, con la nominación se forma un pacto entre sujetos respecto a los objetos, y con ello surge un mundo común: “*Si el sujeto humano no denomina (...) En primer lugar las especies principales, si los sujetos no se ponen de acuerdo sobre este reconocimiento, no hay mundo alguno, ni siquiera perceptivo, que pueda sostenerse más de un instante*” (Lacan, 2011: 257). Es por esta articulación que Lacan reconoce que el sujeto logra hablar “más allá del ego”, es decir, más allá de la dinámica especular.

La cadena simbólica introduce, así, una cierta unidad significativa, y una vez que se constituye no puede fácilmente salir cualquier cosa de ella. La cadena simbólica representa y organiza a un sujeto que ocupa en ella su lugar desempeñando su papel mientras la cadena se organiza de acuerdo a leyes.¹² Sin embargo, en el seno de esta cadena, el deseo cumple una función dinámica.

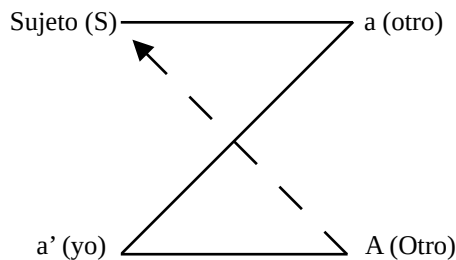
En efecto, uno de los objetivos de la práctica analítica es que el sujeto reconozca y dé nombre a su deseo: al nombrarlo crea y hace surgir una nueva presencia en el mundo, y a su lado cava una ausencia constitutiva (puesto

¹² En un lúcido análisis de *La carta robada* de Poe, Lacan ensaya esta tesis: en dicha obra, la posesión de la carta en cuestión establece la posición subjetiva del poseedor y el papel que ocupa en la trama del relato, rechazando así la perspectiva que comprende los desplazamientos fundamentales, como una interpretación subjetivista puede sostener, a partir del “astuto accionar” de Dupin o el ministro. Véase Lacan, 2011: 287-307 y, en especial, Lacan, 2012: 23-69.

que el deseo no es algo dado que ya estaba allí de antemano: se configura huidizamente, en el propio acto de nominación). Allí se produce un sentido, es decir un orden que surge en el mundo.¹³

Ubica la función de la palabra en relación con el Otro (**A**), al cual distingue del otro (es decir, del yo, en tanto configuración imaginaria que adquiere su unidad ilusoria apoyada en la imagen del semejante). Para dar cuenta de estas relaciones introduce un esquema explicativo (figura 1):

Figura 1



En dicho esquema encontramos, en primer lugar, el lugar del sujeto en el análisis (**S**), que no es el sujeto en su totalidad sino en su abertura por la palabra. Como desarrollamos más arriba, este sujeto se ve en el otro (**a**) y por ello se configura unitariamente en un **yo**. Ve, bajo la forma del otro especular, a un semejante que se superpone a su yo (**a'**). A partir de este eje especular, Lacan distingue el plano del muro del lenguaje y sus dos tópicos para la palabra: por una parte, más acá de este muro (las líneas no punteadas en la figura) están los objetos nombrados dentro de la relación especular como sistema organizado, utilizando el lenguaje común entre los semejantes. El eje imaginario recubre, de este modo, al yo, al otro y a la palabra de intercambio.

Pero, por otra parte, también pueden darse relaciones auténticamente in-

¹³ Lacan sostiene que “*El deseo surge en el momento de encarnarse en una palabra, surge con el simbolismo*” (Lacan, 2011: 350). Un claro ensayo de esta doble vertiente del deseo, donde el propio proceso de nominación coincide con la venida al ser de lo nombrado, se despliega en el sofisma lógico que Lacan esboza en este seminario (Lacan, 2011: 409-434) y profundiza en *El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma*, publicado en Lacan, 2012: 193-208 Cf. Lacan, 2013: 755-797.

tersubjetivas: un testimonio de ello lo da el hecho de que el sujeto mienta al analista y, con ello, direcciona su palabra más allá del muro del lenguaje recubierto en el eje imaginario (líneas punteadas en la figura), dirigiéndose así al Otro verdadero, aquel Otro que no conoce. De este modo, en la práctica analítica se procura el paso a una verdadera palabra que reúna al sujeto *a* con otro sujeto *b* del otro lado del muro del lenguaje. Aquí se encuentra el lugar de la palabra que logra sortear los desfiladeros del intercambio especular, aquel lugar de donde emerge la respuesta que no se espera (es por ello que, en la práctica psicoanalítica, el analista se comporta como un espejo vacío para el analizado).

El registro simbólico, en esta *experiencia transferencial*, tiene primacía del porvenir de creación en tanto es asumido por el hombre. La relación fundamental del hombre con el orden simbólico es aquella que funda el orden simbólico mismo: la relación del no-ser con el ser, es decir, aquella por la cual el no ser accede al ser por medio de la palabra. El orden simbólico en el sujeto se encuentra mudo mientras no se realice el reconocimiento simbólico, aunque de todos modos, este insiste incesantemente en ser realizado.

En suma, hemos recorrido esta articulación entre lo imaginario y lo simbólico en la teoría lacaniana, donde la palabra y el lenguaje logran quebrar las oscilaciones imaginarias que configuran el yo del sujeto. A la luz de lo expuesto, es momento de retomar brevemente la perspectiva althusseriana en vistas a la posibilidad de pensar en una política en el marco de estas perspectivas. Algunos pensadores posteriores han abordado estas cuestiones en el contexto de la confluencia teórica entre Althusser y Lacan. Recorramos finalmente parte de estas articulaciones.

Perspectivas políticas y agenciamiento: riesgos teóricos en la “línea de mayor inclinación”

A. La necesidad del mecanismo de la interpelación

En el análisis que realiza Karczmarczyk encontramos algunas tesis en la senda de estas indagaciones (Karczmarczyk, 2010). En primer lugar, destaque en las argumentaciones de Althusser uno de los requisitos fundamentales de los individuos para ser reclutados como sujetos: el desconocimiento de los mecanismos a través de los cuales funciona la categoría de sujeto. El hecho de comportarse como sujetos, manifestando, por ejemplo, seguridad práctica

y ausencia de dudas al expresar la propia posición, es el requisito que deben cumplir los individuos para que sean incluidos en la categoría de sujetos. Y precisamente esta evidencia que se les exige oculta su funcionamiento. En otras palabras, la interpelación exige a los individuos que se comporten *como* sujetos para ser incluidos *entre* los sujetos; así, paradójicamente, este comportarse “naturalmente” como tales oculta su mecanismo de configuración heterónomo: hemos visto que cada sujeto se relaciona imaginariamente con su propia posición como si fuese autónomamente constituida. Aquí, entonces, volvemos a encontrarnos con dos aspectos fundamentales: a) que aquello puesto en juego del lado del reconocimiento es la inclusión al espectro social; y b) que la relación imaginaria consiste en una ilusión con efectos retroactivos, donde el consecuente se percibe en el lugar del antecedente.

Karczmarczyk entiende que la necesariedad en este mecanismo responde a dicha inclusión; es decir, los individuos se relacionan necesariamente de manera imaginaria con sus condiciones de existencia porque *no hay otra opción* para ellos que ser reclutados como sujetos para los ordenamientos sociales, y solo aquellos que logran encontrar una *unidad imaginaria* son clasificados como sujetos. Esta unidad se configura por la *evidencia* de que son y se conducen como sujetos y la *necesidad* de que esto sea así, como también es la que les permite reaccionar con confianza y sin dudar a los requerimientos de los aparatos ideológicos. Una vez subjetivados, los individuos son fijados en un área de acción dentro de una formación social específica.

Por otra parte, distingue la necesariedad desde el punto de vista de la formación social (en nuestra distinción, en vistas al momento de la interpelación) donde es necesario apelar a la categoría de sujeto, pues no hay otra opción para las formaciones sociales que fijar o sujetar a los individuos en diferentes esferas de actividad para lograr así reproducir sus condiciones de producción.

De este modo, la interpelación y la sujeción tienen como resultado la integración a un juego social y a una comunidad de habla, como también la preservación y reproducción de una formación social específica. En el preciso momento del reconocimiento y respuesta a la interpelación se logra el efecto de subjetividad, de tal modo que aquellos que no reconozcan ese llamado (que supone la consistencia imaginaria de evidencia y necesidad), no podrán ingresar en el juego social.

Ahora bien, el análisis y la descripción de este mecanismo ideológico pueden inducir a cierta inclinación al determinismo, con poco margen para una desarticulación. La cuestión inmediata que se nos plantea es cómo pensar una perspectiva activa en política a partir de estos enfoques que analizan los procesos sin el sujeto en el punto de partida. Para ello, retomemos preliminarmente el concepto de sujeto.

B.1. El sujeto como resultado y carencia

En un diálogo con Pecheux (Karczmarczyk, 2011) destaca el concepto de agencia en clara ruptura con la perspectiva de la acción anclada en los enfoques de tipo humanista, los cuales se fundamentan sobre la consideración autónoma de la subjetividad. El concepto de agencia, en cambio, permite subrayar la ausencia de sujeto en las relaciones de producción.¹⁴ En este marco, Michel Pecheux retoma la cuestión del concepto de sujeto en Althusser y Lacan.

En efecto, este autor pone de relieve que el término sujeto en las tesis de Althusser gramaticalmente no señala ni al objeto ni al sujeto, sino a un atributo del sujeto, el cual refiere a toda ideología (Pecheux, 1997). Estableciendo un giro lingüístico a la teoría de la interpelación, Pecheux indaga en los mecanismos discursivos que generan la evidencia del sentido (solapando así que los hechos se insertan en una red de dispositivos discursivos que les otorgan su sentido), buscando establecer una teoría materialista del discurso que permita dar cuenta de la vinculación entre el problema de la constitución del sujeto y la constitución del significado. En esta coyuntura, destaca la relación entre ideología e inconsciente, cuestión que también lo conduce a un diálogo con la teoría del sujeto y del significante en Lacan.

Por un lado, Althusser se contrapuso a la noción lacaniana de sujeto dividido, subrayando la carencia que se da del lado del yo, por la cual se

¹⁴ Específicamente subraya: “*El problema de la intervención política, que podría haberse asfixiado debido a la supresión del sujeto como principio absoluto, debe reformularse en términos de los individuos o grupos activos como agentes de las prácticas, agencia que no es exterior a las prácticas, sino construida en las mismas como objeto de lucha, negociación, imposición, etc.*” (Karczmarczyk, 2012: 489). De esta manera podría pensarse en una intervención política que, de modo estructural, interviene en la estructura. Por ello, la pluralidad y el discurso son condiciones de posibilidad para dicha intervención.

puede dar cuenta de una apertura del lado del sujeto. Consideró que esta carencia o falta no debe ser llamada en sí misma sujeto, aunque implique al sujeto ideológico.

Por su parte, Pecheux destaca —siguiendo a Lacan— que el yo se encuentra dentro de la esfera de lo imaginario en el sujeto, de modo tal que, por la vía del mecanismo ideológico, queda oculta su subordinación simbólica dando la apariencia de un sujeto inicial “con interior sin exterior”. Este autor parte de la tesis lacaniana según la cual el significante es lo que representa al sujeto para otro significante,¹⁵ para reelaborar desde una teoría del discurso el efecto ideológico por el cual el sujeto es producido/atrapado en esa red significante (sustantivos comunes, propios, efectos de desplazamiento, etc.) de modo que, por el efecto retroactivo de la interpelación ideológica, se comprende como la causa de sí mismo.

En suma, aquí el sujeto es el resultado de un proceso discursivo, y en su efecto retroactivo ideológico de autonomía (ilusorio) Pecheux encuentra las tradicionales fantasías metafísicas que han aludido a la cuestión de la causalidad, atravesadas por lo que denomina como el *efecto Munchhausen* en referencia al barón que, al quedar atrapado en un pantano, se levantó a sí mismo en el aire tirando de sus propios cabellos (Pecheux, 2005: 167).

B.2. Inconsciente y política

Ahora bien, las cuestiones e implicancias políticas no pueden descuidarse en estas perspectivas: ¿Cuál es el margen para desarticular las relaciones de dominación cristalizadas? ¿Cómo podemos pensar la política a partir de subjetividades constituidas? Pecheux aborda estas cuestiones en la línea del inconsciente y su falta en ser que subyace también al discurso (Pecheux, 1997, 2008).

En efecto, coloca en un lugar fundamental al no-sentido (o sin-sentido). Sostiene que el no-sentido del inconsciente nunca es enteramente recubierto u obstruido por la evidencia del sujeto-centro-sentido que es su producto, pues allí el tiempo de la producción y del producto no son sucesivos, sino

¹⁵ Definición que postula, claramente, el sujeto en una segunda instancia respecto al proceso significante, al tiempo que busca dar cuenta de una oscilación de ausencia/presencia del sujeto, al sostener su representación *respecto a otro significante*.

que están inscritos en una lucha por la cual el no sentido del inconsciente no deja de regresar en el sujeto y en el sentido, en el que pretende instalarse. El proceso de configuración subjetiva, de este modo, no puede pensarse como cerrado y acabado, más bien se constituye de un modo frágil a partir de un antagonismo permanente de fondo.¹⁶

De este modo, el sentido surge del sin sentido por el movimiento carente de origen del significante: las sustituciones metafóricas sobre el sentido cumplen un papel fundamental para pensar los cambios discursivos. En relación con los vínculos que este autor establece con la teoría de la interpelación, en lo que atañe a su siempre fallida configuración, Karczmarczyk destaca:

“las conclusiones que Pecheux extrae de este planteo no son que el lapsus o el acto fallido son las condiciones históricas de la constitución de las ideologías dominadas, como podría pensarse, sino que la ideología debe pensarse por referencia al registro de lo inconsciente, porque allí radica una posibilidad de revuelta o cambio” (Karczmarczyk, 2011: 481).

En este marco, entonces, el cambio o transformación se centra en el lenguaje, puesto que la división o falta en ser del sujeto (inconsciente) se encuentra inscrita en lo simbólico de su constitución.

En suma, Pecheux, centrándose en la configuración discursiva que acompaña el proceso de subjetivación destaca, por un lado, el carácter falible de este proceso y, por otro, la imposibilidad de totalización que tiene el campo simbólico en la inscripción subjetiva. Por los recovecos, fallas y fracasos de

¹⁶ Zizek nos ofrece una sugerente analogía para dar cuenta de esta frágil configuración como modo contingente de simbolización, en el marco de los antagonismos sociales. Este autor toma una investigación de Lévi-Strauss en torno a dos dibujos antagonísticos de los habitantes de una aldea, respecto a la disposición de las chozas en el espacio geográfico. Las dos percepciones del espacio social (uno de ellos dibuja la aldea con una separación al medio que reparte por separado las dos “clases sociales” de la tribu; el otro, en cambio, establece un gráfico concéntrico donde la “clase social” inferior orbita en torno a la superior) suponen la referencia oculta a una constante, un núcleo traumático o antagonismo fundamental del que los habitantes de la aldea no pudieron dar cuenta: subyace a la aldea un desequilibrio en las relaciones sociales que impidió a la comunidad estabilizarse en una totalidad armónica. Zizek subraya que los dibujos son dos intentos legítimos de arreglárselas con ese antagonismo traumático, de curar su herida a través de la imposición de una estructura simbólica equilibrada. (Zizek, 2005: 36-38).

estos mecanismos de configuración es posible dar cuenta de la posibilidad de desplazamiento y subversión sin adscribir a la perspectiva de un sujeto fundacional entendido como un contenido positivo y preexistente a los procesos socio-simbólicos. Este autor entiende que la elipsis, la falta y la ambigüedad en sí mismos emergen como hechos estructurales del universo simbólico.

Como oportunamente señala Pecheux, este giro acarrea el riesgo teórico de que se dispare por “la línea de mayor inclinación”, es decir, que se reintroduzca al sujeto como un punto absoluto. Por ello, estos análisis colocan en un lugar preferencial a la discursividad, poniendo de relieve, por un lado, que el sentido no preexiste a su constitución en los procesos discursivos, y, por otro, que no es posible en este marco conceptualizar a la lengua como un sistema cerrado. A partir de aquí, Karczmarczyk propone reemplazar el par metafísico determinismo-libertad por su relevo sobredeterminación-agencia-intervención para poder pensar una política desde estos enfoques. Así, la cuestión del agenciamiento toma fuerza en el seno de un campo de prácticas sesgadas tanto por antagonismos constitutivos como por mecanismos de poder y juegos de fuerza.

Algunas consideraciones finales

En este recorrido hemos desarrollado los fundamentos principales de la teoría althusseriana en torno a la interpelación ideológica y el proceso de subjetivación que le es inherente, vislumbrando horizontes posibles para pensar una política a partir de algunas observaciones de Pecheux y Karczmarczyk. Asimismo, tras los pasos del concepto de imaginario, buscamos dar cuenta de las oscilaciones imaginarias que se prefiguran en el estadio del espejo en la teoría de Lacan y la función estructural que cumple el campo simbólico y la palabra para nuestra configuración psicosocial. Para terminar, presentamos una recapitulación de los fundamentos principales; los cuales, aun a riesgo de una redundancia excesiva, nos permitan plantear algunas hipótesis finales.

En primer lugar, la teoría de Althusser subraya que la cuestión de fondo en el mecanismo de interpelación ideológica es lograr mantener una formación social por medio de la reproducción de sus condiciones de producción. Allí el concepto de ideología, a través de la interpelación ideológica, cumple la función fundamental de fijar a los sujetos al sistema de producción por medio de funciones específicas y de su constitución subjetiva.

La ideología se despliega en un aparato material, con el paradójico efecto retroactivo de producir la ilusión de autonomía del sujeto por medio de un borramiento imaginario de su proceso. De este modo, la ideología representa en el sujeto (imaginariamente) una relación imaginaria con sus condiciones de existencia.

La ideología, entonces, interpela a los individuos como sujetos y en este proceso hemos distinguido (con fines meramente analíticos) el momento de la interpelación y el momento del reconocimiento. En el momento de la interpelación está fundamentalmente en juego la categoría de sujeto mediante la exigencia de unidad imaginaria, la cual se basa en las evidencias requeridas y la necesidad a la que el sujeto debe adscribir para ser reclutado como tal. Mediante un efecto retroactivo, el proceso desdibuja su mecanismo generando una comprensión imaginaria del sujeto respecto a su propia posición en el proceso. Si el éxito del mecanismo de interpelación se basa, por un lado, en este reconocimiento en la interpelación por parte del sujeto y, por otro, en un borramiento y desconocimiento del mecanismo de constitución, el análisis de Althusser cumple cierta función de subversión al quitarle las garantías de evidencia y necesidad que sostienen aquella unidad imaginaria. En otras palabras, Althusser logra invertir el mecanismo de configuración subjetiva, subvirtiendo su inclinación imaginaria de un sentido de contingencia a necesidad hacia una dirección opuesta que marcha de la necesidad a la contingencia.

En lo que respecta al momento del reconocimiento, vimos que la cuestión de fondo es la unidad imaginaria necesaria para ser incluido en un espectro social y una comunidad de habla. Ahora bien, su empuje adquiere mayor profundidad explicativa al profundizar en el concepto lacaniano de imaginario con su teoría del estadio del espejo. Así, en segundo lugar hemos visto que el estadio del espejo no solo configura el yo y la vida psíquica general del sujeto, sino que se halla presente estructuralmente en las relaciones con su entorno humano. Su función es alcanzar, por medio de una anticipación, la unidad especular que le permita un intercambio con su medio. Pero esta ortopedia imaginaria revela finalmente una oscilación sin salida y su semblante: o bien se revela la propia fragmentación y discontinuidad, o bien la del mundo circundante. Entonces, la palabra y el campo de lo simbólico intervienen para terciar en su oscilación enajenante.

En efecto, por medio del lenguaje y la palabra, el sujeto alcanza cierta

consistencia en sus relaciones con el medio como también logra insertarse en una comunidad de habla. Accediendo del otro lado de los espejismos del ego, el sujeto se inserta en una cadena simbólica, estableciéndose desplazamientos por medio del deseo y del proceso de significación. La práctica discursiva e intersubjetiva que, por ejemplo, proporciona los bastidores de la práctica analítica, da cuenta de esta abertura en la cadena significante en la que se halla inserto y configurado el sujeto. De este modo, en la teoría de Lacan encontramos una suerte de pastoral del orden simbólico, a partir de esta oscilación de ausencia-presencia por medio del deseo y la palabra, los cuales permiten un punto de apoyo móvil y siempre abierto frente a los laberintos especulares del yo.

Finalmente, hemos esbozado brevemente algunas de las premisas de Pecheux en diálogo con Karczmarczyk, las cuales dan cuenta de un giro lingüístico en la teoría de la interpelación ideológica, con el objeto de presentar algunas líneas que nos permitan pensar perspectivas políticas.

En efecto, Karczmarczyk distingue el juego de una doble necesidad en el proceso de interpelación: de las formaciones sociales que necesitan fijar a los sujetos en ámbitos de actividad para reproducirse y de los sujetos para ser incluidos y participar de los ordenamientos sociales. Por su parte, Pecheux subraya el carácter falible del proceso de interpelación ideológica, como también apela al concepto de inconsciente como la falta en ser (estructural) del sujeto, la cual insiste con su empuje estableciendo desplazamientos y reordenamientos significantes. Las relaciones entre inconsciente y campo simbólico encuentran sus fuentes en la teoría lacaniana, tal como pudimos observar en los desarrollos aquí expuestos.

Ahora bien, si la palabra y el lenguaje proporcionan una consistencia móvil en/por el discurso y el deseo (que al mismo tiempo son, junto al inconsciente, los fundamentos para pensar la fuente del cambio y la política), entonces podemos incluir entre estos aquel rasgo de falibilidad donde el semblante imaginario no logra recubrir por completo la insistente falta o incompletud estructural. Es por ello que proponemos pensar estos procesos de subjetivación con la movilidad otorgada por su permanente oscilación entre presencia y ausencia, entre ser y no ser, tal y como se manifiestan en el proceso de significación, en el discurso, en el mecanismo de interpelación ideológica y en la subjetividad humana. Tal vez nuestra experiencia histórica pueda ofrecer su más certero testimonio al respecto.

En este marco, entonces, aquel empuje a la totalización y la unidad revelan estructuralmente su revés falible. Toda estrategia de ocultamiento, borramiento y renegación de esta ambigüedad por un lado, conlleva la marca ilusoria de un sujeto centro sentido fundante que busca preservar un falso trono, y por otro, avanzan por los desfiladeros de una ceguera espuria, recubierta no solo de los mecanismos de dominio propios de toda ideología dominante, sino también, ya en las fronteras del muro del lenguaje, de cierto patetismo y cobardía.

Bibliografía

- Althusser, L. (1965). *La revolución teórica de Marx*. México: S.XXI.
- Althusser, L. (1988). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Freud y Lacan. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Althusser, L. y Balibar E. (1965). *Para leer El Capital*. México: S.XXI.
- Karczmarczyk, P. (2010). *Ideología y análisis terapéutico del lenguaje*. En S. Cabanchik, S. (Ed.). *Lenguaje, poder y vida. Intervenciones filosóficas*. Buenos Aires: Editorial Grama.
- Karczmarczyk, P. (2011). Materialismo, ideología y juegos de lenguaje. En S. Caletti, N. Romé y M. Sosa (Comps.). *Althusser hoy. Proyecciones de un campo problemático*, Buenos Aires: Imago Mundi.
- Karczmarczyk, P. (2012). La cuestión del sujeto entre Wittgenstein y Althusser. En *Memorias de las II Jornadas Espectros de Althusser: diálogos y debates en torno a un campo problemático*. Buenos Aires: UBA. Recuperado de <http://marxismoypsicoanalisis.sociales.uba.ar/jornadas-2011/ponencias/>.
- Lacan, J. (2009) [1953]. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 1: Los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2011) [1954-1955]. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2010) [1964]. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2012). *Escritos 1*. Buenos Aires: S. XXI.
- Lacan, J. (2013). *Escritos 2*. Buenos Aires: XXI.
- Pecheux, M. (1997). *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. Sao Paulo: Editora da UNICAMP.

- Pechoux, M. (2005). El mecanismo del reconocimiento ideológico. En S. Zizek (Comp.). *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: FCE.
- Pechoux, M. (2008). *O discurso. Estrutura ou acontecimento?*. Sao Carlos: Pontes.
- Zizek, S. (2005). (Comp.). *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: FCE.

Žižek, crítico de Althusser

Luisina Bolla

Introducción

En la primera parte de su obra *El sublime objeto de la ideología*, el filósofo esloveno Slavoj Žižek vuelve a Althusser, más precisamente a la teoría althusseriana de la ideología, con el objetivo de cuestionar y complejizar algunos aspectos de la misma. El eje de la crítica žižekiana se articula en torno a un problema fundamental: la cuestión de la “internalización” de la interpelación. En el análisis de Žižek, el carácter traumático del mandato ideológico y su asimilación en el inconsciente emergen como una suerte de vida psíquica del poder (Butler, 2001), cuyos mecanismos y recorridos no aparecen tematizados en el esquema althusseriano. La pregunta por la sujeción de los sujetos se desvía del curso que habían trazado Althusser y Foucault (en obras como *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* y *Vigilar y castigar*) y se dirige hacia lo que Le Blanc (2006) denomina “vertiente interna del poder”. Por qué se sujetan los sujetos y cuál es el mecanismo interno mediante el cual se asegura su obediencia, su adhesión al poder: tal es la nueva trayectoria de los análisis sobre la ideología.

Ubicándose en esta vertiente, Žižek cuestiona a Althusser en tanto que su teoría no da cuenta del vínculo que a la vez liga y separa lo externo y lo interno; es decir, en tanto que no indaga la relación que une el Aparato Ideológico de Estado, por un lado, y el efecto íntimo de la interpelación subjetivante, por el otro. En este sentido, Žižek propone las obras de Kafka como “una especie de crítica a Althusser *avant la lettre*” (Žižek, 2012: 74), sugiriendo que en ellas se expresa un modelo de interpelación sin subjetivación; esto es, un modelo de interpelación incompleto, condenado al inacabamiento de un recono-

cimiento siempre fallido. En el presente trabajo, luego de examinar las críticas žižekianas, retomaremos algunos fragmentos de *El Castillo* (*Das Schloss*) de F. Kafka para continuar con la propuesta de lectura en clave althusseriana. Con el objetivo de complejizar las críticas de Žižek, presentaremos finalmente algunas tesis provenientes de un artículo de Althusser publicado en 1964, titulado *Freud y Lacan*. Consideramos que en este escrito aparecen elementos que permiten cuestionar la lectura que Žižek hace del esquema althusseriano de interpelación/identificación. Sin embargo, para poder analizar la crítica de Žižek es preciso, en primer lugar, abordar el marco desde el cual el esloveno formula sus objeciones. Ello nos conduce varios siglos antes de Althusser, hasta los *Pensamientos* de Blaise Pascal.

Pascal y el autómeta: el fundamento místico de la ley

En ninguna parte antes había visto K. tan entreveradas a la autoridad y la vida, tan trenzadas que a veces podía parecer que la autoridad y la vida hubiesen permutado sus sitios.

El Castillo, F. Kafka

Como bien señala Žižek (2012: 65), Pascal es uno de los principales referentes de Althusser en el ensayo *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. Althusser retoma a Pascal al enunciar su segunda tesis, “la ideología tiene una existencia material”, formulada en oposición a las teorías ideológicas de la ideología. Desde la óptica de estas últimas, cualquier *creencia* de un individuo depende de ciertas ideas presentes en su conciencia. Se trata del “sujeto dotado de una conciencia en la que forma o reconoce libremente las ideas en que cree” (Althusser, 2011: 48). Siguiendo la secuencia temporal de este esquema, lo primero que encontramos es la conciencia de ciertas ideas de naturaleza inmaterial, que conforman un conjunto más o menos coherente de creencias (por ejemplo, creo en Dios/la Justicia/el Deber, etc.); solo a partir de dichas creencias originarias y libres se siguen comportamientos concretos (actos) que se corresponden con las ideas inmateriales. Según Althusser:

“la representación ideológica de la ideología está obligada a reconocer que todo sujeto dotado de una conciencia y que cree en las ideas que su

conciencia le inspira y acepta libremente, debe “*actuar según sus ideas*”, debe por lo tanto traducir en los actos de su práctica material sus propias ideas de sujeto libre” (Althusser, 2011: 49).

Ahora bien, la segunda tesis de Althusser sobre la existencia material de la ideología apunta precisamente a mostrar lo contrario. Ya no se trata de entender los actos como meros reflejos de creencias anteriores, en los cuales se traducirían estas ideas previas. Según Althusser, es Pascal —con su “dialéctica defensiva”— quien proporciona un modelo diferente, que permite romper con los esquemas idealistas de la concepción ideológica de la ideología. “Pascal dijo, poco más o menos: ‘Arrodillaos, moved los labios en oración, y creeréis’” (Althusser, 2011: 50), marcando un orden de causalidad que va desde las prácticas hacia las creencias, desde lo material hacia lo inmaterial. Para Pascal, la creencia en Dios no antecede a los rituales religiosos, sino que —como veremos— el camino hacia la fe presenta una direccionalidad que corre desde el exterior hacia lo interior.

En su intento por construir una teoría sobre la “internalización” de la interpelación, Žižek retoma la distinción pascaliana entre exterior/interior, o —lo que es lo mismo— entre práctica y creencia: “La creencia, lejos de ser un estado ‘íntimo’, puramente mental, se *materializa* siempre en nuestra actividad social efectiva” (Žižek, 2012: 64). Žižek vuelve a los *Pensamientos* para analizar brevemente dos aspectos constitutivos del sujeto pascaliano, asociados con dos figuras: el autómatas y el espíritu. Mientras que la “máquina externa”, el aspecto automático del individuo, actúa cuasi mecánicamente y movido por la costumbre —fuerza ciega e irracional—, la otra cara, el espíritu, se conduce racionalmente, guiado por principios o creencias. Distingue así Pascal el autómatas y el hábito (la costumbre) de la espiritualidad y sus creencias. El énfasis, por supuesto, está puesto en el primer aspecto del individuo: “La costumbre es nuestra naturaleza. Quien se acostumbra a la fe la cree, y no puede temer al infierno, y no cree otra cosa” (Pascal, 1984: 157).

La costumbre, según Pascal, se construye sobre la base de un *como si* que finalmente arrastra al espíritu, consolidando las creencias. Por eso, al interlocutor imaginario que no acepta la famosa apuesta¹ y que no logra creer en Dios, Pascal

¹ Frente a la pregunta por la existencia de Dios, Pascal presenta la imagen de la apuesta: “La razón no puede ahí determinar nada: hay un caos infinito que nos separa. Se juega una

le enseña el verdadero camino de la fe: “Seguid el modo por donde ellos [los apostadores] comenzaron, haciendo como si creyesen, tomando agua bendita, haciendo decir misas, etc. Naturalmente, eso mismo os hará creer, y os embrutecerá” (Pascal, 1984: 161). Exhorta así al incrédulo a que abandone los intentos por comprender racionalmente la necesidad de la creencia; como dice Žižek (2012): “abandona la argumentación racional y sométete simplemente al ritual ideológico [...], actúa *como si* ya creyeras, y la creencia llegará sola” (p. 68).

Extrapolando las observaciones pascalianas de sus orígenes apologéticos, Žižek observa que en ellas se expresa algo más general: no un procedimiento para convertir a los “necios” al catolicismo (*Salmos* 14:1), sino la *forma general* de cualquier interpelación ideológica. El procedimiento pascaliano adquiere de este modo validez universal. Según Žižek, los individuos actúan siempre movidos por el automatismo práctico inconsciente antes que por las creencias íntimas subjetivas. Notemos que en el esquema propuesto por Pascal, la autoridad de la costumbre descansa en un fundamento místico; misticismo que debe entenderse como carencia de principios racionales: “Quien la refiere a su principio, la aniquila”. La costumbre extrae su autoridad del mero hecho de haber sido heredada, con lo cual no tiene “más razón que la de ser recibida” (Pascal cit. por Žižek, 2012: 66). De ello se siguen dos consecuencias interrelacionadas, a partir de las cuales Žižek construirá su argumentación. Por un lado, al no poder derivarse de principios racionales, la autoridad de la costumbre no puede ser explicada. Por otro lado, que no pueda señalarse principio alguno implica que la costumbre no tiene origen, con lo cual podríamos afirmar que es “eterna”. Veamos cómo operan estas conclusiones en el análisis žižekiano.

En la lectura de Žižek, la descripción antropológica pascaliana constituye un verdadero descubrimiento teórico. Pascal entrevé el carácter dual que atraviesa a todo individuo, visibilizando a la vez el hiato constitutivo del sujeto y su posible sutura; es decir, describiendo la relación existente entre el aspecto externo y el interno, es decir, entre el autómata inconsciente y el espíritu racional. En palabras de Žižek, Pascal descubre que “la interioridad

partida, al extremo de esta distancia infinita, donde resultará cara o cruz [...] Es preciso apostar. Esto no es voluntario [...] Pesemos la ganancia y la pérdida, apostando a cruz que Dios existe. Tengamos en cuenta estos dos casos: si ganáis, ganáis todo; si perdéis, no perdéis nada. Apostad, pues, porque Dios existe, sin vacilar” (Pascal, 1984: 158-159).

de nuestro razonamiento está determinada por la ‘máquina’ externa de la red simbólica en la que están atrapados los sujetos” (Žižek, 2012: 65).

El filósofo esloveno retoma el concepto pascaliano de costumbre, reformulándolo en términos de “obediencia real”. La obediencia real se identifica con la obediencia no mediatizada por la propia subjetividad (o lo que es equivalente, por las propias creencias); es precisamente *anterior* y constitutiva de la subjetividad, por ello presenta un carácter externo. La obediencia externa o real abarca aquellas acciones que realizamos de manera inconsciente, en total ausencia de motivos racionales; en el modelo pascaliano, la obediencia real representa el momento de arrodillarse y mover los labios. La obediencia íntima, por contraste, no constituye un caso de obediencia real: obedecer por convicción subjetiva no es obedecer a la autoridad sino al propio deseo, a la propia creencia que nos asegura que “la autoridad es buena y por eso debe ser obedecida”; en ese sentido, no obedece directamente al mandato externo sino al propio arbitrio. De este modo, siguiendo el esquema de Pascal, este segundo momento expresa la *interiorización* del mandato; se trata del momento de la conversión, cuando el creyente reconoce su fe.

Žižek complejiza este cuadro al afirmar que la obediencia real es la “obediencia al Mandato en la medida en que es ‘incomprensible’, no comprendido” (Žižek, 2012: 66). Se trata de una obediencia que permanece incomprensida y que por ello mismo es traumática, imposible de asimilar. Paradójicamente, la sumisión a este mandato incomprensible e inasimilable, este mandato irracional, actúa como condición de posibilidad de las posteriores asimilaciones racionales. La sujeción se alza sobre el telón de fondo de aquello que es por definición in-sujetable, inalcanzable: el mandato traumático. En otras palabras: la internalización de la obediencia se sigue de aquella obediencia puramente externa, sobre la cual se asientan las posteriores construcciones ideológicas. En este punto, el análisis de Žižek coincide con las investigaciones de la filósofa Judith Butler acerca de los mecanismos de internalización del poder: “El sometimiento consiste precisamente en esta dependencia fundamental ante un discurso que no hemos elegido pero que, paradójicamente, inicia y sustenta nuestra potencia” (Butler, 2001: 12).

Es sumamente relevante notar que este carácter paradójal de la obediencia deja ya entrever la posibilidad de la resistencia, en tanto que habría ciertos aspectos que por definición no podrían ser internalizados y que mantendrían

abierta una fisura en la constitución misma del sujeto. Este punto aparece tematizado claramente en la obra de Butler, donde el carácter paradójal de la sumisión constituye la clave para pensar la posibilidad de la *agencia*. Tal como explica María Luisa Femenías:

“El poder es paradójal. Por una parte, es externo al sujeto pero, por otra, la formación misma del sujeto depende de él. [...] La sujeción [...] consiste precisamente en la dependencia fundamental (fundante) del sujeto a un discurso que nunca ha elegido, pero que paradójicamente es origen y sostén de su *agencia*” (Femenías, 2003: 94-95).

Volviendo al análisis de Žižek, el esloveno afirma que, para que la internalización se logre, el carácter traumático del mandato debe ser reprimido. Žižek compara esto con el concepto psicoanalítico de *superyó*, como mandato traumático que no puede ser integrado al universo simbólico del sujeto (Cf. Žižek, 2012: 66-67). Para Žižek, el mandato se reprime en el inconsciente del sujeto mediante la experiencia ideológica del “significado” del mandato —es decir, de la Ley y su valor— fundado en ideales imaginarios como la Justicia, la Verdad, etc. ¿Qué es lo que se reprime? Que no existe ningún *origen* oscuro ni puro de la Ley (al cual podría acudir para legitimarla, como el momento fundacional en que Moisés recibe los mandamientos), sino que —como decía Pascal— su autoridad descansa en el simple hecho de haber sido recibida. Salvando ciertas distancias, aquí podría marcarse un paralelismo interesante entre la teoría žižekiana y el escrito de Jacques Derrida,” que afirma: “La ley es intolerante con su propia historia; ella interviene como una orden que emerge absolutamente, absoluta y desligada de toda procedencia [...] Si hubiera historia, esta no sería presentable ni contable: sería la historia de aquello que no tuvo lugar” (Derrida, 2011: 30). De manera semejante, Žižek entiende que la Ley no tiene historia; en este sentido, podríamos decir que es eterna, como los conceptos a ella asociados de *ideología* e *inconsciente*. La Ley no es justa ni verdadera, afirma Žižek, solo es necesaria, pero dicha necesidad no transfiere ninguna verdad: su autoridad no se sustenta más que en aquella obediencia externa, irracional, consolidada en la tautología: “obedezco la ley porque es la ley”. El fundamento último de la Ley, entonces, no es sino aquella enunciación tautológica que representa el “círculo vicioso de la creencia”: las razones para creer solo convencen a quienes ya creen.

Kafka, crítico de Althusser

Frieda alzó el rostro, sus ojos estaban arrasados de lágrimas, nada de triunfante había en ellos: “¿Por qué yo? ¿Por qué fui elegida precisamente yo?”

El Castillo, F. Kafka

En el análisis de Žižek, la costumbre pascaliana presenta un estatuto paradójico, en tanto que aparece como una *creencia antes de la creencia*, que a su vez es condición de posibilidad de cualquier creencia racional. Esta creencia anterior a la creencia es la base sobre la que se asienta la internalización del mandato, una vez que este pierde el carácter de mera exterioridad y es “sintetizado” en la intimidad del sujeto. “Si sigue una costumbre, el sujeto cree sin saberlo, de modo que la conversión final es simplemente un acto formal por el cual reconocemos aquello en lo que ya creemos” (Žižek, 2012: 69). Traduciendo esto en términos psicoanalíticos, Žižek afirma que la costumbre externa actúa como soporte material del inconsciente del sujeto. Ello permite superar la supuesta dicotomía exterior/interior, dado que el futuro de las creencias subjetivas más privadas se juega precisamente en el plano del automatismo externo. La interioridad del sujeto es cuestionada como dato originario y es resituada en las prácticas materiales en y por las cuales esta se produce primordialmente. Los rituales, las acciones, los hábitos expresan el “no lo saben, pero lo hacen” de la conocida frase con que Marx definía la ideología;² dicho con más precisión: “no lo saben, pero creen” (Hernández, 2006: 167).

La crítica que Žižek hace a Althusser se centra en esta articulación entre lo exterior y lo interior. Según Žižek, en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* Althusser no analiza la internalización del llamado ideológico emitido por la máquina externa, el Aparato Ideológico de Estado (AIE), que en

² Aclaramos en este punto que no hay que interpretar esta discordancia entre el *saber* y el *hacer* como un cortocircuito en el plano del conocimiento, entre lo que la gente piensa que hace y lo que realmente hace. La ideología se construye a partir de una discordancia que opera de manera práctica, donde lo que se reconoce falsamente no es la realidad, sino la ilusión que estructura la realidad, es decir, la *fantasía ideológica*. Cf. Žižek, 2012: 58-61.

la argumentación de Žižek se explica bajo la forma del mandato traumático reprimido. En otras palabras, critica a Althusser en tanto que no explora el vínculo entre el llamado externo, la interpelación, y el reconocimiento ideológico a nivel individual:

“El punto débil de su teoría es que él o su escuela nunca lograron precisar el vínculo entre Aparato Ideológico de Estado e interpelación ideológica: ¿cómo se “internaliza” el Aparato Ideológico de Estado (la “máquina” pascaliana, el automatismo significante); cómo produce el efecto de creencia ideológica en una Causa y el efecto interconexo de subjetivación, de reconocimiento de la propia posición ideológica?” (Žižek, 2012: 73).

En este marco, Žižek propone un retorno a Kafka, pues considera que este escritor ilustra la manera en que él mismo entiende la respuesta a estas preguntas. La obra de Kafka expresaría la imposibilidad sobre la cual se funda el vínculo entre la Causa, el AIE, y su efecto, el individuo. Sus novelas dan cuenta del carácter traumático del llamado, el cual permanece incomprendido, sin sentido. “Podemos decir que Kafka desarrolla una especie de crítica a Althusser *avant la lettre*, al permitirnos ver aquello que es constitutivo de la brecha entre la ‘máquina’ y su ‘internalización’” (Žižek, 2012: 74).

En primer lugar, distingamos los personajes de este drama. En la lectura de Žižek, la burocracia kafkiana (la Ley, el Castillo) representa el Aparato Ideológico de Estado. Ante él comparecen los sujetos *antes* de que se produzca cualquier subjetivación. La interpelación, el punto de partida de las novelas de Kafka, aparece inconclusa, en la medida en que los sujetos no logran reconocerse en ella: “es, por así decirlo, una *interpelación sin identificación/subjetivación*; no nos ofrece una Causa con la que identificarnos –el sujeto kafquesco es el sujeto que busca desesperadamente un rasgo con el que identificarse” (Žižek, 2012: 74).

Proponemos una breve vuelta a Kafka, a *El Castillo*, para continuar la línea sugerida por Žižek. Mediante el análisis de algunos fragmentos de la obra, intentaremos visibilizar ciertos elementos que simultáneamente confirman y desdican la interpretación del esloveno. Tal contradicción no podría resolverse, en tanto que se sigue del propio carácter de la novela de Kafka.

Volvamos entonces al inicio de *El Castillo*: el agrimensor llega a la po-

sada respondiendo a un llamado que, a lo largo de la obra, se descubrirá como un mero malentendido burocrático, y que no logrará ser resuelto. El individuo responde al llamado porque —parafraseando a Althusser— reconoce que la interpelación se dirigía a él y que era precisamente él quien había sido interpelado. La interpelación alcanza al hombre buscado, cumple su objetivo. En el ejemplo de Althusser: “Resuena la interpelación: ‘¡Eh, usted, oiga!’”. Un individuo (en el 90% de los casos aquel a quien va dirigida) se vuelve, creyendo-suponiendo-sabiendo que se trata de él, reconociendo que es ‘precisamente a él’ a quien apunta la interpelación” (Althusser, 2011; 56). El caso de los sujetos kafkianos, a primera vista podría formar parte de ese 10% de individuos mencionados, aquellos que se dan vuelta respondiendo equivocadamente a un llamado que iba dirigido a otra persona. Pero no es así. En el caso de *El Castillo*, el agrimensor es convocado en cuanto tal; acude a un llamado que efectivamente iba dirigido a él, pero que se revela como un malentendido “¡No habré emprendido este viaje interminable para que ahora se me mande de vuelta!” (Kafka, 1979: 54). Luego de la entrevista con el alcalde del pueblo, el agrimensor descubre que su llamado fue una confusión, producto de una serie de malentendidos entre secciones, ya que no se requería de ningún trabajo de agrimensura. Refiriéndose al decreto por el cual fue erróneamente convocado, el alcalde le dice: “Ese decreto, como es natural, no pudo referirse a usted, pues sucedió esto hace muchos años...” (p. 54).

De este modo, existe una ambivalencia sobre la cual se construye la trama, que adquiere la forma de un malentendido y que impide al personaje hacerse cargo del llamado. El doble mecanismo de *reconocimiento/desconocimiento* se presenta en desbalance: centrado sobre la imposibilidad del primero, se asiste a una hiperbolización del segundo término del par:

“ ‘Bueno’, dijo K., ‘[...] Con ese Schwarzer, pues, tuve un incidente enojoso [...] él pidió luego informes por teléfono [...] y le informaron que sí estoy contratado como agrimensor. ¿Cómo explica usted eso, señor alcalde?’

‘Muy sencillo’, dijo el alcalde; ‘es que usted, en verdad, no trabajó nunca todavía contacto con nuestras autoridades. Todos estos contactos no son más que aparentes, pero usted, debido a su desconocimiento de las con-

diciones del lugar, los toma por reales” (Kafka, 1979: 64-65).

El sentimiento de extrañamiento que invade al sujeto es también evidente durante el primer encuentro con Frieda:

“K. experimentaba sin cesar la sensación de extraviarse o de hallarse ya muy lejos, tan lejos en algún país extranjero, como no había estado jamás ningún hombre; una tierra extranjera en la cual ni el aire conservaba ya partícula alguna del aire natal, en la cual uno tenía que sofocarse y ahogarse en la extrañeza, y bajo cuyas tentaciones absurdas no se podía, sin embargo, hacer otra cosa que seguir andando, que seguir extraviándose...” (Kafka, 1979: 40).

Este clima de incomprensión y desconocimiento atraviesa toda la novela. Aun cuando parece que se alcanza algún tipo de reconocimiento, este es rechazado por el protagonista. En el capítulo 10, K. recibe por intermedio de Barnabás, el mensajero, una carta de Klammm, donde lo felicita por los trabajos de agrimensura ejecutados; Klammm le pide que continúe realizando su trabajo sin interrupciones y le informa que próximamente se decidirá su salario: “‘Es un malentendido.’ Barnabás no comprendía. ‘Es un malentendido’, repitió K. [...] ‘El señor está mal informado. La verdad es que ni hice, ni estoy haciendo actualmente ningún trabajo de mensura’” (Kafka, 1979: 102).

Sin embargo, pese a que K. no logra identificarse como agrimensor contratado por el Castillo, no parece cierto que no tengan lugar otras identificaciones, precarias y parciales. En efecto, K. encarna simultánea y sucesivamente los roles de jefe (de los ayudantes), bedel de escuela, amigo/enemigo, forastero, novio y futuro esposo:

“¿Qué es usted? ¡Usted, cuyo consentimiento en la boda solicitamos aquí con tanta humildad! No es usted del castillo, no es usted de la aldea, no es usted nada. Pero, por desgracia, es usted sin embargo algo: un forastero, uno que resulta supernumerario y está siempre ahí, molestando; uno por cuya causa se tienen constantemente líos [...]; uno cuyas intenciones se desconocen; uno que sedujo a nuestra queridísima Friedita, y a quien, por desgracia, hay que dársela por esposa. No es que en el fondo le haga reproches por todo esto. Es usted lo que es...” (Kafka, 1979: 45-46).

La última frase resulta sorprendente: “Es usted lo que es”, le dice la mesonera a K., como una proyección especular casi perfecta del “Yo Soy El que Soy”, traducido ahora en segunda persona. Reaparece así en Kafka una suerte de espectro del *Ego sum qui sum*, el *dictum* bíblico retomado por Althusser a la hora de explicar la estructura formal de toda ideología, donde los individuos son interpelados como sujetos en nombre de un Sujeto Absoluto del cual los interlocutores interpelados no son sino reflejos. La estructura especular de la interpelación ideológica se hace explícita en la respuesta que da Dios (el Sujeto con mayúsculas de la ideología religiosa cristiana) cuando habla a Moisés desde la zarza en llamas: “Y el Señor llamó a Moisés: ‘¡Moisés!’ ‘¡Soy (precisamente) yo!’”, dijo Moisés, ¡yo soy Moisés tu servidor, habla y yo te escucharé!’ y el Señor habló a Moisés y dijo: ‘Yo Soy El que Soy’” (Althusser, 2011: 60). En este caso Dios, el Sujeto, interpela al individuo que se reconoce en el llamado; Moisés sabe que se están dirigiendo a él, reconoce que es precisamente él a quien se dirige la interpelación, y en ese mismo acto se reconoce como sujeto sometido al Sujeto (Dios), como sujeto de Dios. El Sujeto con mayúsculas ocupa a su vez el lugar de centro de la ideología y de garantía, ya que es él quien asegura que los sujetos sean tales, es decir, garantiza que sean precisamente quienes son. “Dios se definió a sí mismo como el Sujeto por excelencia, aquel que es por sí y para sí (“Yo soy Aquel que soy”), y aquel que interpela a su sujeto...” (Althusser, 2011: 60).

Si volvemos a la frase de Kafka, sin embargo, el cuadro descrito por Althusser se complejiza. La trasposición de la primera a la segunda persona (“Usted es lo que es”) desplaza el lugar de la garantía, anulándola. Ya no hay un Sujeto que llame a los interpelados como a sus imágenes, como a sus espejos. El sujeto con minúsculas parece ser su propia causa inmanente. Resulta muy interesante subrayar que el propio discurso de la mesonera se vincula con la imposibilidad de un *llamado*. K. exige hablar con Klammm, pero Klammm es un señor del Castillo, y K. no puede llamarlo. En todo caso, debe esperar que Klammm reclame hablar con él, debe aguardar a ser llamado. La mesonera, sin embargo, afirma que Klammm nunca habla: “¡Pero, hablar! Él no hablaba nunca [...] él, sencillamente, exclamaba el nombre ‘Frieda’ -¿quién conocerá sus intenciones?-, y que Frieda acudiera presurosa, era asunto suyo [...] pero que realmente la hubiera llamado, eso no puede afirmarse” (Kafka, 1979: 47). También Frieda confirma lo que dice la mesonera: Klammm no ha-

bla con nadie. El Sujeto Absoluto parece retirarse; las autoridades del Castillo, el AIE kafkiano, *no hablan*. La ambigüedad entre ser y no ser llamado, entre ser el agrimensor contratado por el Castillo y no serlo, encuentra en este pasaje una de sus mejores expresiones.

Esta ambigüedad es llevada a tal extremo que en paralelo, y a la espera del nuevo llamado que confirme o desdiga la primera interpelación (la que Žižek designa como una interpelación anterior a cualquier subjetivación, la creencia anterior a la creencia), el sujeto kafkiano continúa su marcha a los tropiezos. K. es toda la serie de posiciones que la mesonera enumera en su reproche: aquel que molesta, que causa problemas, que seduce a Frieda, un extranjero, un desconocido que quiere hablar con las autoridades, “cuyas intenciones se desconocen”, que es nada. “Es lo que es”. La serie de posiciones asumidas y desechadas por el protagonista expresa una dialéctica sumisión/subversión que caracteriza las acciones de K. a lo largo de toda la novela: “Le entristecía gravemente notar que, con tales escrúpulos, ya empezaban a manifestarse, por lo visto, las temidas consecuencias de la subordinación –de la condición de obrero–” (Kafka, 1979: 34). El protagonista no asume pasivamente las diferentes posiciones de sujeto, sino que ejerce una resistencia (expresada mediante diferentes actos de rebelión) que impide que se identifique plena o definitivamente con los lugares que le son asignados. K. es un sujeto que “marcha mal”, por usar la expresión de Althusser, pero no por ello deja de ser sujeto.

De este modo, más que una ausencia de subjetivación –como sugiere Žižek– parece tomar lugar una absurda e interminable sucesión de subjetivaciones, ninguna de las cuales es definitiva. Las autoridades callan, pero K. sigue reconociéndose y desconociéndose. Proponemos entonces hablar de *interpelación sin identificación definitiva*, o interpelación con subjetivaciones múltiples, defensivas, estratégicas. Nos parece que ello no anula el potencial crítico de la obra de Kafka, sino que, al contrario, lo refuerza, al mostrar en esa proliferación los efectos inesperados, los azares absurdos de un devenir sujetos que, como la novela de Kafka, no tiene capítulo final.

Freud y Lacan

Si nos volvemos ahora hacia *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* (2011), encontramos que allí, en efecto, Althusser no se detiene a examinar

la relación entre el AIE y su internalización en los sujetos. En palabras de Žižek (2012):

“Althusser habla únicamente del proceso de la interpelación ideológica a través del que la máquina simbólica de la ideología se ‘internaliza’ en la experiencia ideológica del Sentido y la Verdad; pero sabemos por Pascal que esta ‘internalización’, por necesidad estructural, nunca se logra plenamente” (pp. 73-74).

Žižek remata su crítica, entonces, cuestionando el aspecto “cerrado”, totalizante de la interpelación ideológica en Althusser; este punto parece hermanar la crítica žižekiana con la serie de críticas que identificaban en la teoría althusseriana una posición de tipo “reproductivista”. Precisamente, el sentido del retorno a Kafka residía en que presentaba un contramodelo, donde el efecto de la interpelación aparecía truncado: una interpelación sin subjetivación, como ejemplo de una posible interpelación crítica, abierta a la resistencia. Intentaremos ahora cuestionar dos puntos centrales de la crítica de Žižek: por un lado, la no tematización de la “internalización” de la ideología en Althusser; por otro lado, el hecho de que la “internalización” sea entendida por el filósofo francés como algo completo y acabado. En ambos casos nos remitiremos a un escrito de Althusser que no es mencionado por Žižek, quien dialoga explícitamente con *Ideología y aparatos ideológicos...*; nos referimos a un texto breve publicado por Althusser seis años antes: *Freud y Lacan*.

En *Freud y Lacan*, Althusser presenta una suerte de proto-teoría de la interpelación, vinculando su concepto de ideología con el marco conceptual que le aporta el psicoanálisis lacaniano. En este escrito, Althusser describe el objeto del psicoanálisis en los siguientes términos: “Los ‘efectos’ del devenir humano del pequeño ser biológico surgido del parto humano: he aquí, en su lugar, el objeto del psicoanálisis, que lleva el simple nombre de *inconsciente*” (Althusser, 2011: 81-82). La especificidad del psicoanálisis, aquello que lo diferencia de las otras disciplinas (biología, antropología, sociología, psicología, filosofía) es el hecho de que piensa al sujeto en su anterioridad radical. “La absoluta cuestión previa”; tal es el objeto del psicoanálisis.³ Lejos de

³ Aclaramos en este punto que las expresiones “anterioridad” o “absoluta cuestión previa” no deben entenderse en un sentido temporal, como se verá más adelante.

presuponer al individuo, como las demás ciencias, el psicoanálisis aborda su génesis, estudia la manera en que adviene *qua* sujeto humano. Esto hace que el objeto del psicoanálisis se sitúe en el espacio imposible que separa el orden biológico de la existencia humana: el pasaje de la naturaleza a la cultura.

En la lectura althusseriana, el psicoanálisis aparece entonces como una suerte de “teoría de la conversión ideológica”, dado que es la ciencia que analiza el proceso por el cual los individuos (cachorros, animalitos, *infans*) devienen sujetos humanos. Dicho proceso de humanización, sin embargo, no se desarrolla de manera inocua, sino que asume la forma de un pasaje forzado, traumático, que debe ser reprimido en el inconsciente. Ello implica que el psicoanálisis debe abordar no solo el pasaje del animalito hacia el orden humano, sino también “los *efectos* prolongados en el adulto superviviente de la extraordinaria aventura que, desde el nacimiento hasta la liquidación del Edipo, transforma a un animalito engendrado por un hombre y una mujer en un pequeño niño humano” (Althusser, 2011: 81).

Anticipándose a lo que desarrollará en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Althusser señala que el Orden de la Cultura acecha a los individuos desde antes de su nacimiento (son *siempre-ya-sujetos*) y los ubica en su “destinación forzada”, asignándoles un nombre, un rol, un lugar en la sociedad. Esta inserción en el orden humano presenta la misma estructura formal que el lenguaje,⁴ hecho que se comprueba dado que la Ley de Cultura realiza estas asignaciones forzosas en y por el *discurso*: “El *conjunto de ese pasaje* solo puede captarse en las características de un lenguaje recurrente [...], asignado, localizado bajo la ley del lenguaje, en la que se fija y se presenta todo orden humano, por lo tanto todo rol humano” (Althusser, 2011: 86). De este modo, todas las etapas que recorre el animalito en el camino hacia su humanización aparecen atravesadas por la inscripción en el lenguaje, es decir, por la inserción en el orden del signifiante o *discurso del inconsciente*.

“En cada ser humano [el inconsciente] es el lugar absoluto en que su discurso singular busca su propio lugar, busca, fracasa, y al fracasar encuentra su propio lugar, el ancladero propio de su lugar, en la impostura,

⁴ Ese es, para Althusser, el verdadero descubrimiento de Lacan, su gran logro: haber transformado los “conceptos domésticos”, ideológicos de Freud, en conceptos científicos, gracias al modelo de la lingüística estructural.

la complicidad y la denegación de sus propias fascinaciones imaginarias” (Althusser, 2011: 89).

Nos interesa detenernos en esta afirmación de Althusser, ya que en ella vemos relacionarse los diferentes momentos –búsqueda del lugar propio, fracaso y reacomodamiento en el lugar asignado en la estructura por la ideología– con las tres etapas del Edipo, según la interpretación lacaniana. La “búsqueda” expresa el primer momento de fascinación imaginaria con la madre, donde el propio deseo del niño aún no se distingue del deseo de la madre y se confunde con él. En este primer momento, el niño “busca el lugar propio” posicionándose como objeto de deseo de la madre, identificándose con el *falo*: “Lo que busca el niño es hacerse deseo de deseo, poder satisfacer el deseo de la madre, es decir: ‘to be or not to be’ el objeto de deseo de la madre” (Lacan cit. por Dor, 1997: 93).

El “fracaso”, marcado por la irrupción del Padre (*metáfora del Nombre del Padre*), implica la pérdida de la relación de indistinción fusional con la madre por la aparición del tercer elemento del triángulo edípico. “El niño vive la intrusión de la presencia paterna como una *prohibición* y una *frustración*” (Dor, 1997: 95). El niño renuncia a ser el objeto de deseo de la madre y ello implica una frustración, que en sentido lacaniano significa la falta imaginaria de un objeto real (la madre). Este segundo momento, por su parte, es “superado” mediante la inscripción en el orden simbólico o “asunción del fracaso”. En la interpretación lacaniana, el tercer momento del Edipo representa el fin de la rivalidad y el reconocimiento de la Ley del Padre. Al localizar el lugar del deseo de la madre, el niño se desplaza de la posición de objeto a la de *sujeto* de deseo, encontrando –como decía Althusser– el lugar propio. El juego del *fort-da* analizado por Freud describe el proceso de *sustitución significativa* mediante el cual el niño pasa a ocupar una posición activa. El niño moviliza su deseo hacia objetos como la bobina de hilo, que reemplazan al objeto perdido (la madre), distanciándose de la vivencia inmediata y accediendo al orden *simbólico* en lo que Lacan denomina *represión originaria*. Según Lacan: “Si no se puede tener la cosa (el objeto perdido) se la mata, al simbolizarla por medio de la palabra” (cit. por Dor, 1997: 105).

Se ve entonces que solo al costo de la represión (*impostura, complicidad y denegación*), luego de haber sobrevivido a la escena edípica, logra el

animalito devenir humano, es decir, “sujeto”. Una vez superado el momento de lo imaginario, roto el vínculo dual con la madre (momento preedípico), la irrupción del Orden Simbólico garantizada por el Padre captura en su red al flamante individuo. El animalito se ha convertido en un niño humano al costo de la represión de sus fantasías imaginarias, sustituyendo su deseo originario; se ha operado así la conversión ideológica por la cual se inserta en la estructura social, según un lugar de sujeto que le es preasignado. Ha internalizado la Ley, el Orden de la Cultura, pero esto no constituye ni una victoria ni un triunfo definitivo:

“Que ese pequeño ser biológico sobreviva [...] como *niño humano* (escapando a todas las muertes de la infancia...), tal es la prueba que todos los hombres, adultos, han sobrellevado: son para siempre amnésicos, los testigos, y frecuentemente las víctimas de esa victoria, que llevan en lo más sordo, es decir en lo más clamoroso de sí mismos, las heridas, dolencias y fatigas de ese combate por la vida o la muerte humanas” (Althusser, 2011: 82).

(In)conclusiones

En la lectura de Žižek, Kafka aparecía como crítico de Althusser en la medida en que visibilizaba el cortocircuito entre la interpelación y la identificación, las fisuras existentes entre el llamado externo y el simple giro físico de 180 grados por el cual se deviene sujeto. El sujeto kafkiano “no entiende el significado de la llamada del Otro” (Žižek, 2012: 74), con lo cual presenta un esquema de interpelación abierto, inacabado, condenado al fracaso. El carácter inconcluso de la novela *El Castillo*, que aquí analizamos brevemente, parece reforzar la observación de Žižek en tanto que expresa formalmente la imposibilidad de cerrar el circuito, manteniendo abierta la búsqueda del personaje y postergando al infinito el momento de la identificación final. De este modo, el sujeto kafkiano revela, en esta tensión irresuelta, la complejidad del vínculo entre interpelación e interiorización del llamado ideológico, el cual solo se internaliza parcialmente.

Quisimos demostrar que también Althusser problematiza –podríamos decir ahora, de manera kafkiana– la relación entre el mandato y su internalización. Para ello, nos volvimos a *Freud y Lacan*, donde Althusser indaga al-

gunos de los puntos por cuya omisión en *Ideología y aparatos ideológicos...* Žižek lo cuestiona. En este escrito, la sujeción del individuo no se plantea en términos de un “simple giro físico” (Althusser, 2011: 55) sino que se aborda como un complejo pasaje de la naturaleza a la cultura, entrevisto desde la óptica que abre el psicoanálisis lacaniano. La tematización del Edipo, como momento que marca el ingreso del sujeto en el orden simbólico, se identifica con la internalización del mandato de la Ley de la Cultura u Orden del significante. El mecanismo de repetición del lenguaje, por su parte, se presenta como el medio por el cual el “animalito humano” se inserta en el orden simbólico. Nada de ello ocurre de manera simple, sino que es caracterizado como una “guerra que a cada momento se libra en cada uno de sus retoños”, bajo el signo de una larga lucha forzada por la cual se “convierte a larvas de mamífero en niños humanos, en *sujetos*” (Althusser, 2011: 83).

Tampoco parece tratarse –como sugiere Žižek– de algo acabado, sino, por el contrario, de una lucha constante. Los resabios de este pasaje forzado permanecen latentes en el inconsciente: “Muchos de estos antiguos combatientes quedan marcados por él para toda la vida; algunos morirán, algo más tarde, de su lucha, de las viejas heridas súbitamente reabiertas en la explosión psicótica, en la locura...” (Althusser, 2011: 82). Si hay una batalla, como afirma Althusser, esta puede ganarse o perderse; si hay una guerra es porque hay algo en juego. La interpelación, lejos de estar garantizada, se presenta como un espacio de disputa, como el terreno de una lucha inconclusa que se reanuda en cada sujeto. En este sentido, un retorno a *Freud y Lacan* nos brinda elementos teóricos válidos para cuestionar las lecturas reproductivistas de la teoría althusseriana, entre las cuales parece alinearse la crítica žižekiana a Althusser, tal como analizamos en *El sublime objeto de la ideología*.

Bibliografía

- Althusser, L. (2011). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Butler, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid: Cátedra.
- Derrida, J. (2011). *Prejuizados. Ante la ley*. Madrid: Granica.
- Dor, J. (1997). *Introducción a la lectura de Lacan. El inconsciente estructurado como un lenguaje*. Barcelona: Gedisa.

- Femenías, M. L. (2003). *Judith Butler: Introducción a su lectura*. Buenos Aires: Catálogos.
- Hernández, R. (2006). Ese sublime objeto: la ideología en Žižek. *Revista Argumentos. Estudios críticos de la sociedad*, 19(52), 149-176.
- Kafka, F. (1979). *El Castillo*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Le Blanc, G. (2006). Ser sometido: Althusser, Foucault, Butler. En *Marx y Foucault* (pp. 41-60). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Pascal, B. (1984). *Pensamientos*. Madrid: Sarpe.
- Žižek, S. (2012). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Los autores

Luisina Bolla

Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Participa en los proyectos de investigación a cargo del Dr. Pedro Karczmarczyk y de la Dra. María Luisa Femenías, analizando la intersección teórica entre marxismo y feminismo. Desarrolla tareas docentes como adscripta en la cátedra de Antropología Filosófica (FaHCE-UNLP). Becaria doctoral del CONICET, actualmente elabora su plan de Doctorado en Filosofía, proponiendo una relectura de la filosofía de Louis Althusser desde la filosofía de género, en diálogo crítico con las corrientes materialistas actuales en el ámbito del feminismo. Ha publicado diversos trabajos en revistas, en actas de congresos y capítulos de libros, entre ellos en el volumen colectivo *El sujeto en cuestión*, Pedro Karczmarczyk (comp.), recientemente publicado en esta editorial.

E-mail: luisinabolla@gmail.com

Luis Fernando Butierrez

Profesor de Filosofía en la Universidad Nacional de La Plata, actualmente se desempeña como docente de *Problemas filosóficos contemporáneos* en dicha institución. Es becario doctoral de la UNLP, encontrándose actualmente en la etapa de escritura de su tesis para el Doctorado en Filosofía, cuyo título es “Ipseidad, alteridad y lenguaje en el pensamiento de Martin Heidegger”. En línea con esta investigación en el marco de la Filosofía contemporánea, ha publicado diversos trabajos en revistas, capítulos de libros, Congresos y Jornadas especializadas en diferentes áreas. Asimismo, es miembro y alumno del Centro Descartes (CABA), especializándose en la perspectiva del lenguaje y las consideraciones de la subjetividad en el pensamiento de Jacques

Lacan, con el asesoramiento de Germán García.

E-mail: luisbutierrez@yahoo.com.ar

Alejandro Daniel Anton

Estudiante de la Licenciatura en Ciencias de la Educación de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UNLP), participa del proyecto de investigación a cargo del Dr. Pedro Karczmarczyk (H653). Actualmente se encuentra desarrollando su tesis de grado bajo la dirección del Dr. Karczmarczyk sobre la recepción de Althusser y Bourdieu en el espacio intelectual de las Ciencias de la Educación.

E-mail: greenarrow87@gmail.com

Blas Estévez

Estudiante del Profesorado de Filosofía. Profesor de Educación Física. Docente de la cátedra Educación Física 5 desde 2011. Adscripto y colaborador de la cátedra Historia de la Educación General desde 2008 al 2012. Actualmente ejerce la docencia en diferentes escuelas secundarias públicas y experimentales. Participa como colaborador en el grupo de investigación dirigido por el Dr. Pedro Karczmarczyk (Lenguaje y lazo social. Subjetivación, sujeción y crítica en algunas corrientes del pensamiento contemporáneo) y como coordinador en el grupo *Subjetividad, arte y educación* (CICES). Ha cursado gran parte de la Maestría en Ciencias Sociales (FaHCE).

E-mail: estevezblacho@yahoo.com.ar

Pedro Karczmarczyk

Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. En esta institución se desempeña como Prof. Adjunto de Filosofía contemporánea y dirige el equipo de investigación “Lenguaje y lazo social. Subjetivación, sujeción y crítica en el pensamiento contemporáneo”. Es Investigador Adjunto de CONICET. Ha publicado dos libros (*Gadamer: aplicación y comprensión*, 2007; y *El argumento del lenguaje privado a contrapelo*, 2011), compilado otro (*El sujeto en cuestión. Abordajes contemporáneos*, 2014) y se ha desempeñado como editor de números especiales de revistas (“Aproximaciones a la escuela francesa de epistemología” en *Estudios de epistemología*, Univ. Nac. de Tucumán, N° 10, 2013; “La actualidad del pensamiento de Michel Pêcheux”

Décalages. An Althusser Studies Journal, Occidental College, Los Ángeles, N° 4, 2015 y “La filosofía de Louis Althusser a 50 años de *Lire le Capital*” *Representaciones*, vol. 11, n° 1, Sirca ediciones-UNC, Córdoba, 2015). Ha publicado artículos en revistas especializadas, argentinas y del exterior.

E-mail: pedrokarcz@hotmail.com

Felipe Pereyra Rozas

Estudiante de la Licenciatura en Filosofía de la Universidad Nacional de La Plata, participa del proyecto de investigación a cargo del Dr. Pedro Karczmarczyk (H653) y desarrolla tareas como adscripto en la cátedra de Antropología Filosófica (FaHCE-UNLP). Actualmente se encuentra elaborando su tesis de licenciatura bajo la dirección del Dr. Karczmarczyk sobre el concepto de “ideología” en la obra de Louis Althusser.

E-mail: felipeprozas@gmail.com

María Paula Viglione

Estudiante de la Licenciatura en Filosofía de la Universidad Nacional de La Plata. El presente trabajo fue producto del seminario “La filosofía materialista. Introducción a la producción teórica de Louis Althusser” dictado por el Dr. Pedro Karczmarczyk en el año 2011. Actualmente se encuentra cursando los seminarios específicos para su tesis de licenciatura vinculados a la filosofía del siglo XX. Dicha tesis estará orientada al abordaje de los conceptos de “tiempo” e “historia” en las reflexiones filosóficas de Walter Benjamin y de Martin Heidegger.

E-mail: pau_viglione@hotmail.com

El objetivo de esta publicación es presentar una serie de estudios sobre la filosofía de Althusser realizados en seminarios de filosofía en grado y posgrado en la FaHCE-UNLP. Dichos trabajos se inscriben en un contexto marcado por la aparición póstuma de textos inéditos de Althusser, artículos, libros, como así también cursos, clases y cartas. Los capítulos abordan con una tenacidad sorprendente algunos aspectos de la filosofía de Althusser un poco a contrapelo de la tendencia dominante. Era para creer, con Lenin, que la lengua se mueve... hacia donde duele el diente. En consecuencia, si la primera recepción del recomienzo althusseriano tendía a hacer de Althusser un posmarxista *avant la lettre*, es decir, a encontrar en sus textos un posmarxismo *antes* del posmarxismo, los trabajos que presentamos apuntan, así sea en “estado práctico”, a pensar los límites de esta operación. No se trata de un borramiento, de una anulación, ni de una imposible vuelta a 1965, sino de un “retorno a Althusser”, con lo que ello tiene de desafío para nuestra coyuntura teórica. Éste es, tal vez, uno de los efectos más notables de los textos que presentamos.

ISBN 978-950-34-1341-8