

(editor) “La filosofía de Althusser a 50 años de Lire le Capital” en Representaciones. Revista de estudios sobre representaciones en arte, ciencia y filosofía, vol XI, n° 1, Universidad Nacional de Córdoba, ISSN 1669-8401.

Karczmarczyk Pedro (editor).

Cita:

Karczmarczyk Pedro (editor) (2015). *(editor) “La filosofía de Althusser a 50 años de Lire le Capital” en Representaciones. Revista de estudios sobre representaciones en arte, ciencia y filosofía, vol XI, n° 1, Universidad Nacional de Córdoba, ISSN 1669-8401.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/pedro.karczmarczyk/158>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/ptOd/fxu>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

NOTA DE LOS EDITORES

“Representación” es un concepto polisémico que varía según la época histórica, los saberes, las prácticas, etc. Es, a partir de esta variedad de significados que se hace necesario precisarlo cada vez que se lo emplea. Sin embargo, no sólo se trata de determinar su uso, sino también, de revelar cómo funciona en los diferentes discursos.

El término “representación” tiene sus orígenes en la palabra latina *repraesentare*, que significa “hacer presente, en algún sentido, algo que literalmente no está presente”. Pero, también, representar, re-presentar, es volver a presentar. Así, las acepciones de “representación” parecen señalar dos sentidos: por un lado, la representación muestra una ausencia, lo cual indicaría una distinción entre lo representado y lo que representa; por otro, la representación es la exhibición de una presencia, sea una persona o una cosa.

El acto de representar se puede rastrear en los orígenes de la humanidad: las primeras representaciones fueron las imágenes pictóricas a través de las cuales los hombres representaban el mundo y sus vivencias, posteriormente la escritura será el medio privilegiado para representar las maneras de pensar y conocer, la vida social, política y cultural.

La representación supone una relación entre lo representado y el representante, la cual ha sido objeto de estudio de artistas, científicos, filósofos, lingüistas, sociólogos, etc. Este vínculo ha sido tradicionalmente analizado bajo diversas nociones tales como: mimesis, semejanza, adecuación, fidelidad, fiabilidad, etc.

Es en la Modernidad donde la representación adquiere una importancia primordial. No solamente presenta el auge de la representación sino también su crisis, donde se observa un hiato insalvable entre lo representado y el representante. No sólo se advierte que se trata de dos órdenes difíciles de conciliar, sino que, llevado al extremo, se afirma o bien la imposibilidad de la representación o bien la vacuidad de lo representado.

En sentido general, puede decirse que el acto de representar supone *hacer presente lo ausente*, que establece una relación entre un sujeto –individual o colectivo– con un objeto determinado. La representación nunca puede ser “real” u objetiva, sino que siempre es subjetiva. El acto de representar supone una interpretación. De allí que sea crucial preguntarse ¿quién realiza la interpretación? ¿desde qué posicionamiento (social, racial, de género) se interpreta?

Representar puede implicar: elementos visuales –imágenes, reproducciones materiales, simulaciones, performances–, ideas –representaciones mentales–, ideologías, representaciones sociales y culturales, representación política. Sin dudas el concepto de representación exhibe diversos significados que varían de acuerdo al ámbito en que se lo utilice. Por lo cual, para dar cuenta de esta pluralidad de sentidos se hace necesario hablar de “representaciones”.

Representaciones es una revista interdisciplinaria que propone la problematización del concepto “representación” desde las más variadas disciplinas, perspectivas y prácticas. Se trata de un espacio abierto a la discusión y cuyo objetivo es promover la reflexión crítica de uno de los conceptos más utilizados y, simultáneamente, más problemáticos de nuestro tiempo.

Leticia Minhot

Andrea Torrano

EDITOR INVITADO

LA FILOSOFÍA DE ALTHUSSER A 50 AÑOS DE *LIRE LE CAPITAL*¹

1965 es un año clave en la producción althusseriana: es el año en que aparecieron *Pour Marx* y *Lire le Capital*, inaugurando una colección de libros dirigida por el propio Althusser en la editorial Maspero, denominada “Théorie”. Las dos obras fueron tempranamente traducidas al castellano como *La revolución teórica de Marx* y *Para leer El capital*².

La recepción de Althusser en Latinoamérica fue de una inmensa repercusión en los tardíos años sesenta y en los setenta. Uno de los primeros trabajos sobre el pensamiento althusseriano, fue *Lectura de Althusser*, publicado en 1970 en Buenos Aires, en la editorial Galerna, compilado por Saúl Karsz, con trabajos de Pouillon, Badiou, E. de Ípola y J. Rancière, y que contenía, además, una revisión sistemática de la producción de Althusser a cargo del compilador. Karsz sostenía en la primera frase de su estudio: “Este trabajo intenta ser una introducción a los artículos que compone el presente volumen. No es precisamente una exposición de las tesis de Louis Althusser: por razones de principio, un pensamiento no puede ser expuesto por otro. Para conocer Althusser hay que leerlo. Ni hay otro camino, ni nuestro trabajo puede obviarlo” (Karsz, 1970: 13). Nos interesa ahora retener que la toma de posición de Karsz colocaba la importancia de Althusser principalmente “en lo que permite criticar, antes que en la instauración unívoca de una problemática teórica y política” (Karsz, 1970: 14-15).

Nos parece que aquí hay una delimitación crucial, que nos ofrece una punta para pensar nuestra inscripción en esta revista, ya que las razones de principio a las que Karsz alude son, entendemos, un divorcio entre representación y conocimiento en los trabajos de Althusser, que mediante los conceptos de producción y de discurso, desigualmente desarrollados, esperaba sentar las bases para una epistemología materialista, alentada por los trabajos franceses que desarrollaban una historia de las ciencias al margen de toda teleología (Bachelard, Canguilhem, Foucault). Divorciar representación y conocimiento, y permanecer intransigente en relación a una reconciliación, ni siquiera un reconciliación “en última instancia”, he ahí un movimiento filosófico audaz y radical. A su vez, que la importancia de Althusser radique principalmente en lo que permite criticar ilumina algo de la relevancia actual de Althusser, de aquello que envuelve la pregunta ¿Por qué Althusser?

Ahora bien, es importante destacar que esta pregunta no cesa. Warren Montag ha consignado la enorme cantidad de trabajos dedicados a condenar, refutar o demostrar que, o bien la filosofía althusseriana es una cosa del

pasado, o bien que es algo que debería haber comenzado por no haber ocurrido, una suerte de deformidad (Ver Montag, 2013: 1-3). Por nuestra parte, deseamos indicar que esta pregunta, que hoy parece razonable, a cincuenta años de la publicación de un par de obras que tuvieron efectos intensos y prolongados, es la misma pregunta que aparecía como parágrafo 0 en el texto de Karsz, ¡hace cuarenta y cinco años!, es decir, la pregunta preliminar, anterior al comienzo efectivo de la “lectura”. En algunas ocasiones, sólo se puede ser inteligente siendo estúpidos, es decir, rompiendo con la naturalidad que los moldes de la inteligencia le imponen a la inquietud. Así, antes que responder a este interrogante, querríamos señalar la persistencia del mismo, la insistencia de su planteamiento, aunque más no sea porque a la hora de calibrar la potencia de un pensamiento, no es un dato menor considerar la magnitud de aquello que se le opone.

Si Gombrowicz tiene razón al sostener que “cuanto más inteligente se es, más estúpido” (Ver Gombrowicz, 1972: 65) es también porque los juegos de la inteligencia, y la filosofía es uno de los espacios privilegiados de este juego, saben muy bien girar en círculos, en círculos convenientemente grandes como para no advertir de inmediato la curvatura del recorrido. En el contexto de los años sesenta, en las obras de 1965 a las que nos referimos, Althusser supo muy bien intervenir sobre su propia coyuntura, sobre el empirismo en la instancia epistemológica y sobre el humanismo y el historicismo en el campo del marxismo y de las ciencias sociales. Como lo decía Karsz en 1970, el valor de una intervención como la de Althusser, tan ajustada a su propia coyuntura, consiste en que nos ayuda a estar advertidos para reconocer problemáticas semejantes, aunque se presenten con otros rostros, en otras coyunturas.

El divorcio entre representación y conocimiento recibió una atención destacable en nuestro medio. Enrique Marí escribió una obra defendiendo la perspectiva de una epistemología materialista que surgía de la misma, confrontando con el *mainstream* epistemológico, internacional y local, de entonces (Marí, 1973; Ver también Marí, 1990). Poco antes Dominique Lecourt (1974 [1972]) ayudó a clarificar que una epistemología materialista es aquella que, contra la tendencia dominante en el pensamiento moderno, rehúsa realizar el movimiento típicamente idealista de subordinar la pregunta por el ser, la pregunta por lo que hay, a la pregunta por la objetividad del conocimiento. Por ello una epistemología materialista reconoce que el orden de las preguntas en filosofía es crucial y afirma la primacía de la pregunta ontológica, por la relación entre ser y pensamiento, sobre la pregunta epistemológica, por las garantías de la objetividad del conocimiento. La primacía de la pregunta ontológica supone un cuestionamiento, cuando menos implícito, de la con-

cepción idealista por la cual el pensamiento es inherentemente subjetivo, en el sentido de que el pensamiento se presenta necesariamente como mi pensamiento, como un pensamiento personal, es decir, como mi representación de la realidad. Los antecedentes en el pensamiento moderno de filósofos que le hayan otorgado primacía a la pregunta ontológica sobre la epistemológica son escasos, tal vez sólo dos: Spinoza y Hegel. La inversión del orden de las preguntas no es por sí sola el materialismo, porque, con Hegel, se puede responder en primer lugar a la pregunta ontológica, pero afirmando la primacía del pensamiento sobre el ser. Pero lo que nos importa ahora es que otorgar la primacía a la pregunta ontológica afecta a la pregunta epistemológica, la transforma, ya que el mero cambio de orden de las preguntas supone haber transformado los supuestos sobre los que se asienta la pregunta por las garantías de la objetividad del conocimiento, lo que hace de esta pregunta una formulación idealista. Ello abre las puertas para descubrir un sentido nuevo y riguroso para la inversión de la dialéctica hegeliana en el pensamiento de Marx: se trata de conservar de Hegel la inversión del orden de las preguntas, pero para responder en sentido opuesto al hegeliano a la primera pregunta, es decir, afirmando la primacía del ser sobre el pensamiento. Los efectos de este movimiento filosófico de Marx, es decir los efectos que acarrearán sobre la pregunta epistemológica, explican la destrucción de la problemática de la teoría del conocimiento. La cuestión de la objetividad del conocimiento será de aquí en más una cosa muy distinta. De allí se sigue que hay una diferencia crucial de estructura entre la dialéctica hegeliana y la dialéctica marxista, como así también la diferencia infinita entre el materialismo marxista y el materialismo del siglo XVIII, que accedía a la materia, a la realidad objetiva, por el camino idealista de la teoría del conocimiento. Las observaciones de Lecourt son indispensables para leer las tesis de Lenin sobre el reflejo, no como un posicionamiento sensualista, lo que lo haría adoptar una posición en el campo de la teoría del conocimiento, dominada por la pregunta por las garantías del conocimiento, lo que presupone una concepción idealista de la naturaleza del pensamiento, sino que se trata de una toma de posición de Lenin en el interior del campo definido por sus adversarios, a saber, el empiriocriticismo de Mach y Bogdanov. Con la tesis del reflejo Lenin busca mostrar que el soporte científico (psicofísico) que esta "filosofía científica" aducía para su posición, en realidad contradice las tesis para las que este soporte era ofrecido como sostén. La tesis del reflejo sería, entonces, la manera que encontró Lenin de hacer lugar, en el interior de la problemática empiriocritica, a la primacía del ser sobre el pensamiento, y puesto que ello acarrea la ruina de la problemática idealista de la teoría del conocimiento, Lecourt pudo

indicar que se trata de “un reflejo sin espejo”³.

La pregunta ¿por qué Althusser? lleva hoy a otras dos respuestas. Una de ellas remite a los textos que han ido apareciendo en los últimos veinte años, textos póstumos, reediciones de escritos dispersos, cartas, borradores de obras en distinto grado de elaboración, notas de clases, etc. además de una producción tardía diferenciada, cuya relación con la obra anterior es materia de un intenso debate⁴. La otra respuesta remite a la coyuntura política latinoamericana. En efecto la situación política latinoamericana de la última década, al reinstalar al conflicto y a la confrontación como elementos nucleares del discurso político, es decir, al quebrarse la hegemonía neoliberal, le ha otorgado una fuerza renovada a toda una serie de conceptos provenientes de la tradición marxista. Con ello Latinoamérica parece estar dando la vuelta a una página escrita en los años ochenta, en la transición a regímenes democráticos en distintos países luego de sangrientas dictaduras. En aquel momento las fuerzas progresistas y de izquierda se volcaron a construir instituciones democráticas, tomando a su cargo la tarea de desarmar las formas culturales “autoritarias” en las sociedades postdictatoriales. Este combate político tomó la forma de un discurso juricista de matriz liberal, que resultaba a un tiempo eficaz e impotente para obtener las metas que se proponía: construir formas de conflicto político que no volvieran nunca más a caer en formas de “violencia política”. Eficaces, por un lado, porque el uso de la lengua jurídica constituía, al mismo tiempo, el medio y el fin que construía discursivamente el reclamo político de “la sociedad”, para que, una vez así construido, no tuviera otras formas de tramitación, y porque la apelación a conceptos como el de “cultura autoritaria” implicaba moralizar la política, arrojando así una interpelación bastante eficaz de la población que ha descrito muy bien Ricardo Piglia⁵. Impotente en su eficacia, sin embargo, porque la adopción de una matriz de pensamiento jurídico-liberal tornaba incomprensibles los acontecimientos que marcaban el presente de estas sociedades. En efecto, restringir la comprensión histórica y el juicio político a lo que puede comprobarse en un estrado judicial limitaba las perspectivas que las sociedades latinoamericanas lograban adoptar acerca de su presente y su pasado en sus discursos públicos. En los años noventa, cuando en distintos países de la región posiciones neoliberales accedieron al poder por medio de elecciones legítimas, llevando al gobierno en no pocos casos a funcionarios de las dictaduras militares de los 70, el discurso jurídico comenzó a agrietarse desde dentro. Con el cambio de siglo y la aparición de un conjunto de gobiernos “posneoliberales” en la región, surgieron condiciones más fértiles para repensar la propia historia y el presente latinoamericanos. Entendemos que es allí donde hay

que buscar las causas del renovado interés por Althusser, ya que su esfuerzo teórico había logrado, por medio de la categoría de sobredeterminación, tanto pensar un espacio de juego relativamente autónomo para la política como realizar una crítica radical del “humanismo teórico” subyacente a la ideología jurídica liberal, que por medio de la categoría de responsabilidad operaba la moralización de la política a la que aludimos, según la cual todos habríamos sido responsables en una medida semejante de la catástrofe de los setenta.

El presente volumen reúne trabajos diversos. Por un lado Warren Montag, en su “Discurso y Decreto: Spinoza, Althusser y Pêcheux”, indaga en un diálogo silencioso entre los textos en los que Althusser pone a punto la noción de interpelación (“Tres notas sobre la teoría de los discursos”), junto a la noción de discurso, aunque debido a ciertos obstáculos que le hacían sospechar a Althusser una deriva idealista en la noción de discurso, la presentación final de la noción de interpelación, en “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”, apareció desvinculada de la noción de discurso, para apoyarse en la noción de práctica, con un énfasis en la materialidad de las mismas. Por su parte Michel Pêcheux pudo, desde sus primeros textos publicados como Thomas Herbert, poner de manifiesto la simultaneidad de la coacción en la constitución del consenso, en la provisión de “razones de sujetos” para los sujetos, destacando la simultaneidad de *demmande* y *commande*, de la demanda y el mandamiento en la demanda social que interpela a los individuos como sujetos. Montag elabora este punto estableciendo un nexo entre la teoría del discurso de Pêcheux y la teoría del decreto desarrollada por Spinoza.

Vittorio Morfino, en su “Althusser lector de Gramsci”, analiza la relación de Althusser con quien probablemente es su interlocutor marxista más importante. Su hipótesis es que las referencias a Gramsci permiten individualizar de manera invertida los desarrollos de la teoría althusseriana. La hipótesis ensayada a propósito de los textos éditos de Althusser se ve confirmada y reforzada a la luz de los textos publicados póstumamente y los documentos conservados en el Archivo del IMEC⁶. De este modo Morfino analiza un gran número de extractos y de notas que desde los años sesenta recorren las *Note sul Machiavelli*, los *Textes choisis* de Gramsci, *Materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, un proyecto de artículo para *Rinascita*, como también el capítulo final sobre hegemonía en *Marx dentro de sus límites*, y finalmente un texto titulado “Que faire?” (“¿Qué hacer?”), enteramente dedicado a Gramsci.

Por su parte, João Quartim de Moraes, en “Las abstracciones, entre la ideología y la ciencia”, analiza el argumento que abre la sección el “Método de la economía política” en la “Introducción a la crítica de la economía política”

de 1857. Marx semana allí que es falso comenzar por lo real y concreto, en virtud de que este comienzo no nos permitiría pasar de tener una representación caótica del todo. Frente a ello el filósofo brasileiro se pregunta, no sin perplejidad, si ello significa que habría que comenzar por el ideal y abstracto. En consecuencia, se pregunta a continuación en qué medida la posición de Althusser, consistente en distinguir tres tipos de conceptos, según su función en la “práctica teórica” (materia prima, instrumentos y producto científico, o generalidades I, II y III), puede elucidar la paradoja planteada en la Introducción de 1857 y delimitar de manera adecuada las complejas relaciones entre ideología y ciencia. Mediante una cuidadosa lectura de los textos marxianos, Quartim de Moraes logra proponer una clave hermenéutica que soluciona algunas de las perplejidades.

Natalia Romé, en “Elogio del teoricismo. Práctica teórica e inconsciente filosófico en la problemática althusseriana” se propone revisar la remanida cuestión del teoricismo althusseriano, tratando de mostrar cómo la autocrítica de Althusser, al denunciar su “desviación teoricista” provocó una serie de falsos reconocimientos, realizados bajo la forma de constataciones, que obstaculizaron percibir la articulación, ya entablada en *Pour Marx* y en *Lire le Capital*, entre práctica política y práctica teórica a través de la categoría de *sobredeterminación*. Asimismo, la autocrítica althusseriana, que destacaba el carácter de intervención que irremediablemente le cabe a la filosofía, obstaculizó paradójicamente el reconocimiento del carácter de intervención de los textos ya mencionados, en los que Althusser realiza una crítica de la epistemología clásica, motivada, según la autora, por los requerimientos propiamente políticos de su intervención: despejar de la especificidad de la práctica política como práctica y como pensamiento.

Por último, en el trabajo escrito en conjunto por Luisina Bolla y quien escribe estas líneas, “Marxismo y feminismo: el recomienzo de una problemática”, se explora la potencialidad de la filosofía althusseriana para intervenir en el campo complejo de las relaciones entre marxismo y feminismo. En el trabajo se examina la potencialidad de la perspectiva althusseriana en al menos tres aspectos relacionados: por una parte, se explora el obstáculo que representa una noción idealista de la ideología, al obturar su relación con las relaciones de producción, sin las cuales las cuestiones de género no pueden pasar de ser reivindicaciones en el interior del sistema capitalista, con grandes dificultades para articularse con otras reivindicaciones (étnicas o de clase). Por otra parte, intenta abrir el espacio teórico para un concepto de clase heterogéneo, lo que entendemos que no se puede lograr sino a través del concepto de *sobredeterminación* y del concepto de formación económico

social, como el espacio en el que se produce el efecto de sociedad y donde se desarrollan contradicciones múltiples y desiguales. Finalmente, estos conceptos, ideología y sobredeterminación, de la mano de la crítica al empirismo, permiten pensar la manera en que los límites externos de las clases repercuten en el interior de las mismas.

Para concluir esta presentación queremos remitirnos una vez más a Saúl Karsz, de quien hemos citado los párrafos iniciales de su estudio. Nos remitimos ahora a las palabras con las que, en 1970, concluía su *Lectura de Althusser*. Se trata de dos párrafos que, retomados hoy, nos parecen testimoniar inmejorablemente la vigencia de la intervención althusseriana, insistiendo en que una ruptura no existe sino en el movimiento que la prolonga:

Si el frente teórico es importante, sabemos que el frente político es decisivo. Es allí donde se levanta el frente principal: desde allí y desde el frente teórico, los trabajos de Althusser pueden ser continuados, esto es criticados, corregidos, desarrollados.

Si las páginas que se han leído tienen algún valor que disculpe sus oscuridades, errores y silencios, aquel consistirá en que más de un lector intervenga efectivamente en uno o en los dos frentes indicados y en que dicha intervención opere con algunos de los elementos que procuramos presentar. Tal sería el único mérito de esta lectura de Althusser (Karsz, 1970: 229-230).

Pedro Karczmarczyk

Referencias:

Gombrowicz, Witold-Jean Dubuffet (1972) *Correspondencia*, trad. J Fenández de Castro, Barcelona: Anagrama.

Karsz, Saúl *et al* (1970), *Lectura de Althusser*, Buenos Aires: Galerna.

Lecourt, Dominique (1974) *Ensayo sobre la posición de Lenin en filosofía*, trad. de Santiago Funes, Buenos Aires: Siglo XXI.

Montag, Warren (2013) *Althusser and His Contemporaries. Philosophy's Perpetual War*, Durham: Duke University Press.

Marí, Enrique (1973) *Neopositivismo e ideología*, Buenos Aires: Eudeba.

Marí, Enrique (1990) *Elementos de epistemología comparada*, Buenos Aires: Comuna Intendencia Puerto Gral. San Martín-Puntosur.

Piglia, Ricardo (1990) *Crítica y ficción*, Buenos Aires: Siglo XX - Universidad Nacional del Litoral.

Notas

¹ Agradezco la lectura y los comentarios de Luisina Bolla a un borrador de esta presentación. Agradezco también a las editoras de *Representaciones*, Andrea Torrano y Leticia Minhot, por la confianza depositada en mí al invitarme a coordinar un número de la revista que dirigen.

² Estas obras recibieron en verdad dos versiones en castellano: en 1966 se publicó en La Habana *Por Marx* y al año siguiente *Leer el Capital*, en las Ediciones Revolucionarias, ésta última en una versión íntegra, con las contribuciones de Althusser, Balibar, Establet, Macherey y Rancière. Sin embargo, la circulación masiva en el mundo de habla hispana se debió a las versiones de Marta Harnecker publicadas por Siglo XXI, en 1968 y en 1969 respectivamente, con los títulos consignados en el cuerpo del texto. En el caso de *Lire le Capital*, la versión de Harnecker se basó en la segunda edición francesa publicada en la Petite Collection Maspero, que sólo incluía los trabajos de Althusser y de Balibar, en la que se basaron también las ediciones italiana e inglesa.

³ De una manera interesante, Lecourt ha continuado su recorrido filosófico con una lectura de Wittgenstein, en quien descubre un posicionamiento “supermaterialista” que sería largo, e inoportuno, exponer aquí. Sin embargo, queremos señalar que hay allí una oportunidad latente de intervención de la lectura althusseriana en el pensamiento contemporáneo, cuyo recomienzo nos parece enormemente prometedor.

⁴ Entre nosotros pueden verse: Bórquez, Zeto y Marcelo Rodríguez (eds.) (2010) *Louis Althusser. Filiación y recomienzo*, Santiago: Universidad de Chile, Caletti Sergio (ed.) (2011) *Sujeto, política, psicoanálisis. Discusiones althusserianas con Lacan, Foucault, Butler y Zizek*, Buenos Aires: Prometeo; Calletti, Sergio y Natalia Romé (eds.) (2011) *La intervención de Althusser. Revisiones y debates*, Buenos Aires: Prometeo; Caletti, Sergio, Natalia Romé y Martina Sosa (eds.) (2011) *Lecturas de Althusser. Proyecciones de un campo problemático*, Buenos Aires: Imago Mundi y Romé, Natalia (2015) *La posición materialista. Teoría y política en la filosofía de Althusser*, La Plata: Edulp; Karczmarczyk, P. (comp.) *IncurSIONES materialistas. El recomienzo de la filosofía althusseriana*, La Plata: Edulp (en prensa); la revista *Demarcaciones. Revista latinoamericana de estudios althusserianos*, la revista española *Youkali*, y el “Coloquio internacional 50 años de *Lire le Capital*”, a realizarse en octubre de 2015 en Buenos Aires.

⁵ El escritor Ricardo Piglia se refirió a este aspecto del discurso democrático en Argentina en los siguientes términos: “Con la transición de Bignone a Alfonsín se cambia de género. Empieza a funcionar la novela psicológica en el sentido fuerte del término. La sociedad tenía que hacerse un examen de conciencia. Se generaliza la técnica del monólogo interior. Se construye una suerte de autobiografía gótica en la que el centro era la culpa; las tendencias despóticas del hombre argentino; el enano fascista, el autoritarismo subjetivo. La discusión política se internaliza. Cada uno debía elaborar su propio relato autobiográfico para ver qué relaciones mantenía con el estado autoritario y terrorista. Difícil encontrar una falacia mejor armada. Se empezó por democratizar las responsabilidades. Resulta que no eran los sectores que tradicionalmente impulsan los golpes de estado y sostienen el poder militar los responsables de la situación, sino ¡todo el pueblo argentino! Primero lo operan y después le exigen el remordimiento obligatorio.” Ricardo Piglia “Los relatos sociales” entrevista con Raquel Angel, aparecida en el diario *Página/12*, 12 de julio de 1987, reproducido en Piglia (1990: 181).

⁶ Institut Mémoires de l'édition contemporaine: <http://www.imec-archives.com/fonds/althusser-louis-2/>

DISCURSO Y DECRETO: SPINOZA ALTHUSSER Y PÊCHEUX¹

WARREN MONTAG

Occidental College, Estados Unidos de América

Abstract

This essay examines the place of the concept of discourse in the genesis of Althusser's theory of the Ideological State Apparatuses. A reading of his "Three Notes on the Theory of the Discourses" suggests that the near disappearance of the term "discourse" from the ISAs essay represents the suppression rather than the resolution of the contradictions that mark the notion of the interpellation of the subject. By reading Althusser in the light of Spinoza's theory of the decree in the *Ethics* and of Pêcheux's notion of discourse, we are able to grasp the materiality of language in all its senses, but also to reformulate the lexicon of consciousness and interiority in materialist term. The conjunction of Spinoza, Althusser and Pêcheux allows us better to understand and transform through struggle what the latter called "the plague of subjection".

Keywords

<Ideology> <Discourse> <Decree>

Resumen

Este ensayo examina el rol del concepto de discurso en la génesis de la teoría de los Aparatos Ideológicos de Estado (AIE) de Althusser. Una lectura de sus "Tres notas sobre la teoría de los discursos" sugiere que la práctica desaparición del término "discurso" de ensayo sobre los AIE representa la supresión y no la resolución de las tensiones que afectan a la noción de la interpelación del sujeto. Al leer a Althusser a la luz de la teoría spinociana del decreto, desarrollada en la *Ética*, y de la noción de discurso de Pêcheux, nos tornamos capaces de aprehender la materialidad del lenguaje en todos sus aspectos, pero también de reformular el vocabulario de la conciencia y la interioridad de una manera materialista. La conjunción de Spinoza, Althusser

¹ Traducción de Enrique A. Rodríguez (UNLP), revisión técnica de Pedro Karczmarczyk.



y Pêcheux nos permite comprender mejor y transformar mediante la lucha lo que el último denominó “la peste de la sujeción”.

Palabras clave

<Ideología> <Discurso> <Decreto>

Althusser caracterizó al materialismo del encuentro como una “corriente subterránea de la filosofía” (*courant souterrain*), utilizando el tipo de representación topográfica de la que era crítico, pero que a su vez no podía evitar. Esta figura topográfica sugiere un movimiento o corriente por debajo de la superficie de la filosofía, una corriente cuya dirección puede ir en contra de la filosofía, *à-contre-courant*, pero disfrazada, fuera del campo de visión. Tales metáforas son probablemente inevitables en cualquier esfuerzo por dar cuenta del hecho de que ciertas filosofías y filósofos estuvieron obligados a vivir en segundo plano, a llevar existencias clandestinas, como si su supervivencia filosófica dependiera de no ser advertidos o leídos hasta que fuera seguro salir al claro. Pero tales esquemas topográficos pueden ser engañosos. De hecho, los filósofos a los que Althusser se refiere como perteneciendo a esta corriente (con la excepción parcial de Epicuro y Lucrecio cuyas obras permanecieron “bajo custodia” por siglos) estaban “escondidos a plena vista” como en “La carta robada” de Poe, escondidos en el sentido atribuido como obvio a sus obras, como si parafraseando al propio Althusser, no se los estuviera leyendo al ser leídos, no se los estuviera viendo al mirarlos. Si seguimos la corriente subterránea en su decurso, llegaremos a ver que no es subterránea en absoluto, que la oposición entre superficie y profundidad encubre la materialidad específica de la lectura y la escritura, incluso la del sentido y el sin sentido. En consecuencia, debemos aplicar el materialismo del encuentro a su propia existencia literal, las letras, las palabras, las enunciaciones en que esta noción existe entre otras nociones, sus sentidos vueltos legibles o ilegibles en la incesante disputa de fuerzas.

En ciertos casos, la mera ausencia de una palabra, dando por sentado que no todas las ausencias son iguales, puede producir efectos en una enunciación o en un texto. La palabra “ideología”, por ejemplo, la palabra a la que quizás más frecuentemente se asocia el nombre de Althusser, no aparece siquiera una vez en “La corriente subterránea”. Pero antes de que intentemos dar un sentido a esta ausencia, como si, por ejemplo, representara un rechazo del concepto por parte de Althusser, primero debemos dar cuenta de cómo abordar el desarrollo irregular y contradictorio de la noción de ideología en

Althusser. Las aproximaciones discontinuas a la ideología en el breve período que va desde “Marxismo y Humanismo” (1964), pasando por “Tres notas para una teoría de los discursos” (1966) hasta “Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado” (*IAIE* 1970) pueden aparecer como etapas del desarrollo de una apropiación progresiva de la materialidad de la ideología. Según esta concepción, la teoría de la ideología de Althusser estaría conducida por la superación de contradicciones en camino hacia el ensayo *IAIE*. Las visiones más tempranas de la ideología son convertidas, de esta manera, en anticipaciones, más débiles y menos coherentes de la concepción final. Esta concepción sin embargo, le quita a los esfuerzos previos a *IAIE* de teorizar sobre la ideología, todo el interés y la fuerza que le son propios, especialmente cuando entran en conflicto o simplemente complican las tesis del ensayo de 1970. Así aparece otra ausencia, no en la obra de Althusser, sino a su alrededor, en lo que ha sido escrito sobre ella: en los veinte años desde su publicación póstuma las “Tres notas” han sido usualmente subestimadas, más allá del hecho de que estén centradas en la ideología, el elemento más celebrado del trabajo de Althusser en el mundo angloparlante¹. En parte, este texto ha sido subestimado porque se deriva del esfuerzo de Althusser por desarrollar una teoría de los discursos como un modo de conceptualizar la ideología; “discurso” para la mayoría de los que leen a Althusser (en el mundo angloparlante) tiene en la actualidad un aire añejo, como si hubiera sobrevivido a su utilidad o nunca hubiera sido más que un indicador para otros conceptos más refinados. Pero quizás el momento en que un concepto que fuera antes ubicuo es relegado e ignorado, sea precisamente cuando se vuelve posible pensarlo de un modo nuevo.

En consecuencia, quiero esgrimir, contra la cronología, que la discusión del discurso y la ideología que tuvo lugar entre Althusser y un cierto número de colegas (Balibar, Macherrey, Badiou, Duroux, y, sobre todo, Pêcheux) en el período 1966-67 no solamente *no* fue superada por el ulterior texto de Althusser, sino que de hecho ofrece “soluciones” a algunos de sus problemas más difíciles y persistentes. Consecuentemente, el hecho de que Althusser abandonara con cierta premura este proyecto, no debe detenernos –o excusarnos– de leer las “Tres Notas”. Aún más, mientras que Althusser se apartó de esta línea de investigación, Pêcheux (cuyo nombre hoy es visto rara vez entre los estudios angloparlantes, ni siquiera en conjunción con el de Althusser) continuó desarrollándola de maneras que le confieren un interés considerable al trabajo producido a lo largo de ese intercambio. Como Pierre Macherrey ha notado, el trabajo de Pêcheux presenta dificultades significativas al lector y no sólo porque se desarrolla dentro de los elementos de la

lingüística y debe entonces enfrentarse a las contradicciones propias a las teorías de la sintaxis y la semántica, las cuales pueden, especialmente en este último caso, diferir radicalmente unas de otras en sus supuestos (Macherey, 2014). Un trabajo como *Les vérités de La Palice* muestra el grado en el que Pêcheux estaba dispuesto a desarrollar diferentes líneas de investigación bajo la hipótesis de que convergirían sin necesidad de forzar o tener que inventar esta convergencia, aunque la misma aún tuviera que ser descubierta. Leer sus textos hoy, sin embargo, es ver hasta dónde su obra, no a pesar de, sino debido a su teoriedad específica, constituye un diálogo vivo con Althusser, importante para nuestro propio tiempo, cuyo comienzo cabe localizar en la desestimada discusión acerca del discurso que tuvo lugar entre 1966 y 1967.

Quiero proponer la lectura de dos textos, las “Tres Notas” de Althusser (1966) y “Réflexions sur la situation théorique des sciences sociales et, spécialement, de la psychologie sociale”² de Pêcheux, que apareció en *Cahiers pour l'analyse* (también en 1966, bajo el seudónimo de Thomas Herbert), para explorar la hipótesis de que iluminan un elemento crítico pero poco analizado que atraviesa la discusión de la ideología que tuvo lugar alrededor de Althusser en los sesenta³. El elemento en consideración es precisamente el de una conexión esencial entre la ideología y el inconsciente, no sólo por las cualidades que comparten (tranhistoricidad, descentramiento del sujeto, transindividualidad, etc) sino también porque las mismas son impensables si no es en relación al lenguaje, no en la medida en que lo consideramos como un sistema formal (o sistema de sistemas) sino como discurso (el punto de no distinción entre sistema e historia que reside precisamente en las rajaduras y fisuras que abren al lenguaje hacia el exterior). La identificación de esta conexión fue la consecuencia de lo que Pêcheux llamó la triple alianza entre marxismo (althusseriano), psicoanálisis (lacaniano) y la lingüística. Pero el encuentro que produjeron los textos arriba mencionados no podría haber sucedido sin la presencia de cierta lectura de Spinoza, lectura que apareció alrededor de *Lire le Capital* (1965) y *Pour une théorie de la production littéraire* (1966) de Macherey. Como anunciara Althusser en el inicio de *Lire le Capital*, era ahora necesario desarrollar lo que Spinoza había presentado como un problema: el sentido del simple y demasiado obvio acto “de leer, y en consecuencia, de escribir”.

La importancia de Spinoza para el desarrollo de una teoría del discurso o de los discursos fue subrayada por Pêcheux, una década después, en 1977, cuando éste buscara diferenciar su propia noción de discurso de la desarrollada por Foucault en la *Arqueología del saber*. Para ello empleó los

capítulos 7 al 15 del *Tratado teológico político* como elemento de contraste. “Remontons de Foucault à Spinoza”⁴ el breve texto de una presentación que Pêcheux dio en México en 1977 y que fue publicada póstumamente, es menos relevante por su crítica a la noción de discurso de Foucault que por su concisa extracción de una teoría del discurso del análisis de la escritura y las formas discursivas del hebreo clásico de Spinoza (Cf. Pêcheux, 1990: 245-260). El empleo que hace Pêcheux del verbo “remonter” es en verdad notable, en tanto sugiere un retorno o “vuelta atrás” a la vez que un ascenso y por ello mismo “retroceso ascendente” [going back up] desde una posición inferior a una superior. Así Pêcheux ofreció una versión un tanto diferente de los famosos peregrinajes teóricos de la época: el retorno de Lacan a Freud, y por supuesto, el retorno de Althusser a Marx. Un retorno a Spinoza entonces implica un retroceso ascendente al punto de avanzada que ocupa este filósofo para ver lo que solamente puede verse desde allí. Continuar con el viaje de Pêcheux, sin embargo, requiere de una leve digresión a través de la *Ética*, donde las cuestiones del lenguaje y quizás del discurso no parecen ocupar el lugar relevante que sí ocupan en el *Tratado Teológico-Político*. Me refiero a uno de sus momentos más provocativos y productivos, menos obvio en su trato del discurso, sin duda alguna porque concierne a la misma producción de la obiedad, el momento en el que Spinoza explora el acto de habla proponiendo lo que yo llamaré una “teoría del decreto” (*decretum*) de aquello que nos *compele* a decir ciertas palabras en un orden determinado mientras que nos *permite* decir otras. Lo que es más importante aún, el decreto que determina lo que no podemos decir surge de un olvido (de palabras y frases) que es él mismo olvidado y vivido por el individuo como el acto de decretar por sí mismo lo que dice y lo que no. El pasaje en cuestión, el esolio a EIII, P2, nunca dejó de inspirar y fascinar a Althusser. La esencia de su teoría de la ideología se deriva de allí y también, de algún modo, lo central de los intentos de Althusser, Pêcheux y otros entre 1966 y 1967 de desarrollar una teoría del discurso.

Para comenzar a entender la relevancia de uno de los pasajes de Spinoza más elípticos y difíciles según Althusser y Pêcheux, o quizás simplemente para entenderlo a secas, debemos identificar uno de sus interlocutores principales: Cicerón, en especial el Cicerón de *De Finibus Bonorum et Malorum*, su examen crítico de las escuelas epicúrea y estoica. El epicureísmo fue para él el mayor de esos dos males, principalmente por dos razones: su rechazo de la causa final (y por ello de la idea de Providencia) y su insistencia en aunar la moralidad con el placer y el dolor del cuerpo. Estas preocupaciones hacen que el texto de Cicerón sea de sumo interés para Spinoza y su

proyecto en la *Ética*: es un resumen elocuente de las tesis que Spinoza espera demoler. Sin embargo, como todo texto, el de Cicerón posee contradicciones: que el filósofo romano intente valerosamente reducir las enseñanzas de Epicuro a una caricatura indefendible para poder refutarlas no le impide, en ese esfuerzo, mientras discurre a través de los elementos filosóficos a mano, encontrarse y presentar un discurso cuyo sentido y valor él mismo logra comunicar, aunque quizás no logre advertirlo.

En su ataque a las doctrinas de los epicúreos en el *De Finibus II*, sobre todo, a la noción de que el bien y el mal no son más que meros nombres de lo que nos causa placer corporal, o contrariamente, dolor corporal, Cicerón cita la última carta escrita por Epicuro, supuestamente en su lecho de muerte, a su discípulo Hermarco. En ella, Epicuro no sólo declara que está cerca de la muerte, sino además que está “sufriendo de una enfermedad en la vejiga y los intestinos de lo más severa” (De fin. II.96). Si ciertamente el dolor corporal es el *summum malum*, dice Cicerón, entonces la pena de Epicuro debe ser completa y sin pausa. Pero Epicuro niega tal cosa: su dolor, nos dice, es de hecho “contrarrestado (*compensabatur*) por el placer (*laetitia*) que obtengo del recuerdo de mis teorías y descubrimientos” (De fin. II.96) Pero las compensaciones al dolor y el sufrimiento que Epicuro describe no pueden ser “del mismo tipo” [equivalentes] según Cicerón, dado que las teorías y descubrimientos que recuerda Epicuro no tienen nada que ver con los placeres del cuerpo. Parece ser entonces que en su lecho de muerte, Epicuro admitió la existencia de un tipo de placer, y por ende de un bien, distinto e independiente del cuerpo y, a la vez, negó que el dolor corporal sea el mayor mal. En consecuencia, Cicerón concluye que Epicuro abandonó al mismo tiempo esta vida, la vida del cuerpo, y su propia doctrina del placer corporal entendido como el *summum bonum*.

Cicerón deja de lado la narración de la muerte de Epicuro para retomarla abruptamente unas pocas páginas más adelante (De Fin. II.104), como si hubiera olvidado momentáneamente el tema y de repente recordara algo que lo había evadido en su intento de revelar la discrepancia evidente entre la teoría epicúrea y su práctica. Cicerón recuerda lo que la carta a Hermarco afirma, o al menos implica, acerca de la memoria. ¿No ha reafirmado Epicuro simplemente el viejo proverbio “El hombre sabio no dejará las bendiciones pasadas borrarse de su memoria, y es su deber olvidar el infortunio (*bona praeterita non effluere sapienti, mala meminisse non oportere*)?” Si esto fuera así, si según el testimonio de Epicuro en su última carta, él podía contrarrestar o disminuir dolor físico de la mayor magnitud a través de un acto de voluntad a través del cual era capaz de recordar sus teorías y descubrimientos,

su verdad, pero también la aclamación que le acarreaban, entonces Epicuro estaría concediendo al individuo humano el poder, quizás el poder absoluto, *absolutum imperium*, de determinar lo que recuerda u olvida. Pero, Cicerón se pregunta: “¿está realmente en nuestro poder el determinar lo que recordamos (*in nostrane potestate est, quid meminimus*)?” ¿No fue Temistocles quien, al tener la oportunidad de aprender el arte de la memoria, declaró que “preferiría aprender el arte del olvido, pues recuerdo lo que no quiero recordar y no puedo olvidar lo que quiero olvidar (*Nam meminere etiam quae nolo, oblivisci non possum quae volo*)”? No podemos explorar aquí las conexiones existentes entre esta sección del *De Finibus* y la célebre defensa que hace Cicerón de la *ars memoriae* en su *De oratoria*; nos alcanza con decir que su premisa de un arte del olvido en el texto recién citado destaca con claridad que el desafío de un arte de la memoria no consiste simplemente en recobrar lo que ha pasado a la inconsciencia (o evitar su desaparición) sino en establecer un orden sobre una gran masa de recuerdos singulares, como si el olvido voluntario de algunos de ellos fuera necesario para la concatenación racional de otros. Surge así un problema que ni Cicerón ni la mayoría de sus lectores modernos lograron advertir.

Si seguimos el orden de las ideas o, más precisamente, de enunciados, que emergen en este punto, nos encontraremos en el medio de la *Ética*, donde Spinoza ofrece una generosa cantidad de argumentos que pueden ser usados para formular una refutación de la superficial crítica que Cicerón hace de Epicuro. Desde el punto de vista de Spinoza, es posible ver *quasi per nebulam* en el *De finibus*, es decir, incluso de modo truncado y travestido, ideas de Epicuro que se vuelven inteligibles solamente en retrospectiva, como si Cicerón estuviera intentando cerrar preventivamente el camino que lleva de Epicuro a Spinoza. En efecto, la apropiación que hace Spinoza de Cicerón, de los argumentos epicúreos de Cicerón en contra de Epicuro, constituye un intento de desarrollar las alusiones a la memoria y el olvido hechas al pasar, en una teoría del decreto, la causa inmanente en la distribución de recuerdo y olvido, que no es sólo anterior a la voluntad individual sino que también determina las decisiones o decretos de un individuo a través del olvido de las causas. El esolío a EIII. P2 (“ni el cuerpo puede determinar el alma a pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo al movimiento o al reposo”)⁵ no sólo explora alguna de las consecuencias del argumento de Spinoza acerca de que sólo los cuerpos pueden determinar a los cuerpos a moverse o detenerse, sino que extiende la definición de “cuerpo”. Reconoce que el “prejuicio” según el cual el alma ejerce un “comando” (*imperium*) sobre el cuerpo y puede determinarlo a moverse o detenerse, a desarrollar tareas intrincadas

y, lo más importante, a hablar o mantenerse en silencio, es tan firme en su obviedad que únicamente con gran dificultad podría convencerse a los hombres de ponerlo en cuestión. Spinoza anticipa que mientras “ellos” reconocen que el alma no tiene comando sobre los sistemas circulatorio y respiratorio, concebir sin embargo que el cuerpo pinte un cuadro o construya un templo sin ser determinado por el alma les parece imposible. Siguiendo los ejemplos de Descartes sobre el cuerpo como una máquina que se mueve a sí misma, Spinoza debe apelar a fenómenos como el sonambulismo (haciendo referencia a la “impresionante” variedad de cosas que los sonámbulos pueden lograr estando inconscientes) para demostrar “lo que el cuerpo puede y no puede hacer sin ser determinado por el alma”.

Pero de todas las acciones que parecen confirmar este prejuicio, ninguna es tan “obvia” y por ende más difícil de cuestionar que la de hablar, y es en el seno de esta obviedad donde Spinoza sentará su posición. Ninguna acción podría aparecer en una relación más íntima con el pensamiento, es decir, espacial y temporalmente inmediata y carente de intermediarios, que el discurso. El discurso se presenta como una transcripción instantánea del pensamiento a un sistema convencional de sonidos y como tal sufre menos interferencia del cuerpo que otras acciones. Lo que es más aun, el alma está presente en sus palabras para garantizar su correspondencia con los pensamientos que expresa. ¿Quién podría convencerse de que él mismo no es el autor de su propio discurso y de que no determina las palabras que profiere? Para medir la fuerza del argumento de Spinoza, comencemos por notar la especificidad de su terminología en el escolio: cuando describe o “deletrea” la naturaleza específica de la habilidad del alma para determinar el movimiento o el reposo del cuerpo en sentido general, usa el término “*imperium*” (*mente quae imperium in corpus habet*), o “*nutus*” (*corpus ex solo mentis nutu jam moveri jam quiescere*) que significan, ambas, “mandato”. Cuando se refiere a la creencia de que está “en poder del alma que hablemos o que callemos”, emplea el término “*potestate*” (*in sola mentis potestate esse tam loqui quam tacere*), lo que podría significar “poder” en el sentido de autoridad legal, diferente del poder físico, y que por ende interpone, aunque de manera silenciosa, una connotación peyorativa. Finalmente, y de modo sorprendente, mientras se acerca a la conclusión del escolio, Spinoza se centra en la creencia de que el alma a través de un acto de voluntad causa el movimiento de la respiración, acompañado del movimiento de los labios y la lengua, que llamamos discurso. Para describir esta determinación del movimiento del cuerpo por el alma, Spinoza utiliza, salvo en una excepción, el término “*decretum*” (una decisión en sentido legal, cuya naturaleza requiere que tome la forma de

una enunciación basada en una asimetría tanto de derecho como de fuerza, cuya mejor traducción al castellano tal vez sea “decreto”) usualmente en la siguiente frase: *ex liberis mente decreto* o “de un libre decreto del alma”. La palabra “*decretum*” aparece 14 veces en el escolio y 13 de las 14 ocurrencias se concentran en las últimas diez oraciones —es decir, más de una vez por oración. ¿Cuál es el efecto de esta repetición?

En parte, le permite a Spinoza ofrecer el término al lector como instrumento de pensamiento, sacando provecho de la reversibilidad teórica del término, del hecho de que incluso en latín se reserva usualmente para juicios legales o proclamas. Si según el prejuicio el alma emite decretos al cuerpo, sugiere Spinoza que la experiencia muestra en contraste que el contenido de estos decretos “libres” está él mismo decretado. ¿Cómo puede una idea, tan opuesta a lo que casi todos los hombres creen, provenir de la experiencia? Es aquí, cerca del final del escolio, donde Spinoza evoca a Cicerón: no hay nada que podamos hacer por decreto del alma a menos que antes hayamos recordado exactamente aquello que esperamos decretar. En lugar de explicar esta oscura afirmación, Spinoza ofrece un ejemplo tomado de la vida cotidiana: “no podemos proferir una palabra a menos que la recordemos”. Un decreto, incluso el decreto que nos decretamos a nosotros mismos, en contraste con otras acciones del cuerpo, está compuesto de palabras que no se originan en nosotros y cuyos significados (pasados, presentes, o futuros), como dice Spinoza en el *TTP*, no podemos determinar y que de hecho podemos no comprender del todo. Proferir una palabra no es crear o inventar, sino más bien entrar en un mundo que se parece a una lluvia de átomos en el vacío más que a un sistema, en el cual se forman encadenamientos de palabras, que subsisten y luego estallan, privando de significado a las palabras, a los textos, y como sugiere el caso del hebreo, a idiomas enteros, volviéndolos marcas en una hoja de papel, o meros sonidos sin sentido. Pero incluso nuestro acceso a una provisión de palabras está determinado por causas más allá de nuestra comprensión o control: “no está en el poder del alma el recordar u olvidar nada”. Lo que “viene al alma” está decretado, es el efecto de un decreto dirigido a una comunidad de hablantes, de creyentes. Pero uno por uno, individualmente y desde dentro, de modo que cada uno lo reciba por separado.

En estas líneas, tanto el acto de recordar como de olvidar son privados de su carácter “subjetivo” y el problema que Spinoza identifica, lejos de ser el de la capacidad del alma para mover al cuerpo, es el de lo que se puede y no se puede decir, y en consecuencia, el de lo pensable y lo impensable. La presencia del ritual en todos los aspectos de la vida que Spinoza atribuye al estado hebreo en el *TTP* se aplica, sobre todo, al discurso, salvo que el

pueblo hebreo estuvo mandado (*commanded*) a recordar que los decretos que respetaba diariamente fueron decretados por Dios, y no por un hombre, ni siquiera Moisés, caso en el cual hubiesen sido considerados idolatría. Su conocimiento, tanto de los mandamientos como de su fuente, hizo de su obediencia un acto consciente incluso si, como Spinoza advierte, al obedecer a Dios de hecho se obedecían unos a otros. En el caso del *decreto* al cual se refiere Spinoza, la obediencia al decreto sobre lo que puede y no puede ser dicho, es garantizada a través del olvido del decreto que es experimentado como decisión libre del individuo.

Y el concepto de ritual es particularmente importante aquí, en tanto su poder no es simplemente negativo, la serie de prohibiciones que se vuelven hábito o costumbre. Por el contrario, hay palabras y secuencias de palabras que no pueden ser olvidadas, que no pueden no ser recordadas. Son las enunciaciones que no podemos evitar producir, y lo que es más, que no deseamos evitar. Lo que suponemos que es nuestro propio decreto, un decreto que nos hemos decretado a nosotros mismos decretar, es de hecho el decreto al que estamos sujetos en relación a lo que debe, puede y no puede ser dicho. El sujeto, entonces, en el sentido moderno, emerge solamente a través del olvido y la denegación de la sujeción que, dirigida a él, lo llama a existir. El libre decreto del alma es así un acto de sumisión a la liturgia del cuerpo, que es la base de la servidumbre humana: “las decisiones del alma no son otra cosa que los apetitos mismos, y varían según la diversa disposición del cuerpo” (*mentis decreta nihil sint praeter ipsos appetitus, quae propterea varia sunt pro varia corporis dispositione*). De aquí se sigue la contradicción irreductible que late en el corazón del tropos del sonámbulo que acecha las páginas de la *Ética*: él es tanto el esclavo que sueña que ha decretado su propia servidumbre y el individuo que, liberándose de disposiciones prescritas por el cuerpo, de las acciones que le es ordenado [*directed*] realizar y de las palabras que es constreñido [*constrained*] a pronunciar, puede olvidar el decreto de la sujeción. ¿Cómo sucede tal liberación? Como argumenta Pêcheux, todo ritual, en tanto debe ser realizado o representado, está a la merced de posibles “infelicidades”, pasos en falso, equívocos, resbalones y tropezones, desvíos en las expresiones del decreto que no sólo lo vuelven visible en la respuesta que suscitan, sino que como el vaivén del átomo de Lucrecio, se vuelven la causa de algo nuevo: *il n’y a cause que de ce qui cloche* [“No hay causa sino de lo que cojea”]⁶. Y cuando los desvíos del ritual coinciden en su movimiento, nace un mundo: el mundo de la resistencia.

Este breve raconto del intento spinoziano de dismantelar el prejuicio según el cual el alma es (o puede o debe) ser guía del cuerpo, alcanzará

para mostrar el modo en que Althusser encaró tanto los problemas mencionados explícitamente en el texto y aquellos que surgen de sus elisiones y silencios, y los puntos en que, incluso cuando las palabras continuaran, sus argumentos fueron abandonados. El intento althusseriano de pensar con Spinoza puede ser visto claramente en las “Tres Notas”, como también en el ensayo *IAIE* (y también en toda la sección de *Sur la reproduction* titulada “Sobre la ideología”). Lo que es más, está claro que las “Tres Notas”, escritas como contribución a la discusión del concepto de discurso, sirvieron como una suerte de experimento, cuyo resultado fue la idea de la interpelación ideológica, la “tesis central” de *IAIE*. No puede decirse lo mismo del término discurso, el cual aparece solo 12 veces en el texto antes mencionado. Un pasaje en particular nos ayudará a “remonter” tanto a Spinoza y a las mismas “Tres Notas” de Althusser.

Diremos pues, considerando sólo un sujeto (un individuo), que la existencia de las ideas de su creencia es material, en tanto esas ideas son actos materiales insertos en prácticas materiales, reguladas por rituales materiales definidos, a su vez, por el aparato ideológico material del que proceden las ideas de ese sujeto. Naturalmente los cuatro adjetivos “materiales” inscritos en nuestra proposición deben ser afectados por modalidades diferentes, ya que la materialidad de un desplazamiento para ir a misa, del acto de arrodillarse, de un ademán para persignarse o para indicar mea culpa, de una frase, de una oración, de un acto de contrición, de una penitencia, de una mirada, de un apretón de manos, de un discurso verbal externo o de un discurso verbal “interno” (la conciencia), no son una sola y misma materialidad. Dejamos en suspenso la teoría de la diferencia de las modalidades de la materialidad (Althusser, 1988: 50).

La proximidad teórica de este pasaje con el escolio EIII P2 es ciertamente sorprendente. Su supuesto central es que “las decisiones del alma no son otra cosa que los apetitos mismos, y varían según la diversa disposición del cuerpo” y que la disposición del cuerpo está determinada por rituales, entre los cuales la misa católica es el ejemplo más claro. No hay nada espiritual que buscar en esta escena. Incluso la fe del creyente individual es material, en tanto “sus ideas son sus acciones materiales” ellas mismas “insertas en prácticas materiales gobernadas por rituales materiales”. Invocando las diferentes “modalidades” de la materialidad, Althusser es llevado por la secuencia de acciones requeridas en la participación de la misa, a referirse al discurso. La creencia del creyente, su fe o su fidelidad, existen en los movimientos

del cuerpo al ir a misa, al arrodillarse, hacer la señal de la cruz, golpearse el pecho tres veces en el preciso momento que profiere las palabras “mea culpa, mea culpa, mea máxima culpa”. Aquí, la modalidad es la de un discurso verbal externo, en este caso, un discurso muy específico, cuyas palabras y secuencia son prescriptas, y que ocupa un lugar entre otras acciones materiales, en un ritual que requiere que cada individuo lo represente.

Lo que Althusser llama discurso verbal externo, sin embargo, es seguido en su lista por lo que llama “discurso verbal “interno” [entre comillas] (conciencia)”. Su uso de la puntuación, familiar para sus lectores, sirve como una especie de taquigrafía. El término “interno”, diferente a “externo” en la frase anterior, que Althusser no pone entre comillas, no debe por ello tomarse literalmente, en su sentido espacial, como si el mundo fuera divisible en lo interior y lo exterior, lo subjetivo y lo objetivo. La puntuación de Althusser meramente enfatiza lo que la repetición del “discurso verbal” ya sugiere: que lo que es tomado como lo interior es de hecho la continuación de lo exterior, como si hubiera tomado prestada de Lacan la idea de que, siguiendo el discurso silente del pensamiento, se llega a la superficie que se supone debe ser su reverso. La referencia de Althusser a la “conciencia” (palabra que declarará “desaparecida” una página después), puesta entre paréntesis, nos obliga a traducirla igual que tradujimos “interno” en el lenguaje de la pura exterioridad. De aquí en adelante “conciencia” puede ser entendido como la continuación de una superficie externa que no posee interior o parte de abajo. Así, en la idea de reflexividad contenida en la noción de conciencia de Locke como un desdoblamiento que permite “la percepción de lo que sucede en la propia alma de un hombre” (Locke, 1992: II.1.2)⁷, el adjetivo “propia” marca al alma esencialmente como un espacio interno separado irreductiblemente de todo otro espacio interno y la percepción de lo que allí sucede, esto es, la conciencia, corresponde a esa alma, a ese sí mismo, a esa persona y a ninguna otra. La noción de discurso, social y transindividual por su naturaleza, excluye la idea de un interior, de un pensamiento, creencia o fe, como productos de la actividad autónoma de un alma “propia”, la persona legal cuya separación del resto sirve para garantizar su libertad —el mismo prejuicio que Spinoza denunciaba. Discurso, entonces, contra la conciencia, contra la interioridad, contra todas las formas de idealismo. Podemos entonces enunciar el problema: ¿Cómo se constituyen los individuos como sujetos y cuál es la función del discurso en este proceso?

El hecho de que la teoría de Althusser se proponga en las “Tres Notas para una teoría de los discursos” no como una teoría del discurso en singular, sino como una teoría de los “discursos”, es significativo. Mientras se refiere

a cuatro tipos de discursos, el discurso del inconsciente, el discurso ideológico, el discurso estético y el discurso científico, nada sugiere en el texto que estos sean los únicos discursos posibles o actuales (al modo de los cuatro discursos de Lacan en *L'envers de psychanalyse*). Pero un problema subsiste: ¿qué nos permite hablar de un discurso de la ciencia y de un discurso del inconsciente a la vez, como lo hace Althusser, como si fueran modos de una sustancia única? La respuesta, por supuesto, yace en lo que es común a ambos y al mismo elemento en el que existen: el lenguaje (con lo cual me refiero a lo que se entiende a través del término francés "*langue*"). De hecho, a cierta altura del texto, cuando habla de "la estructura de estos discursos diferentes" y de "la naturaleza de los significantes específicos que conforman los elementos de cada una de estas estructuras", el primer discurso de una lista de cinco, en lugar de los cuatro ya mencionados, no es otro que la "*langue*": "Los significantes de la lengua son los morfemas (la materia: los fonemas)"⁸ (Althusser, 1996: 117 [Trad.: 133]). En un sentido, el término *langue* generalmente denota el sistema, el sistema de tres sistemas (fonológico, morfológico y sintáctico) que constituye los cimientos (o la base) para las *langues* particulares. Así, mientras el discurso científico bien puede existir prescindiendo del discurso estético y viceversa, ningún discurso, en tanto sea expresando en una *langue*, podría existir excepto sobre la base de la *langue* (entendida como el sistema de sistemas necesariamente puestos en marcha en la enunciación de incluso la más simple emisión) que la "genera". ¿Cómo puede el origen del discurso como tal ser él mismo un discurso, uno entre muchos, sin poner en riesgo el mismo esquema explicativo que le da a la *langue* prioridad sobre el resto?

Este problema es advertido por Althusser, pero sólo como una nota al margen del manuscrito:

*La función de la lengua no está en el mismo plano ¡ya que no hay función de la lengua!, sino del discurso al que proporciona, ya sea significantes o elementos (segmentos) constitutivos (como primer estrato) de significantes (Ibid.)*⁹.

Althusser aquí parece suscribir a la representación topográfica de la *langue*, las *langues*, y el discurso como una jerarquía de niveles (planos) tales que la *langue* constituye el elemento, pero se mantiene por fuera, del discurso en relación al cual no tiene una función (explicativa). Este modelo es en algunos aspectos esenciales similar al esquema estructura-superestructura, incluyendo la necesidad (que también surge posteriormente) de defender la

autonomía “relativa” de los “pisos superiores” de la estructura. Pero la disconformidad de Althusser con estos modelos y sobre todo con la noción de causalidad emanativa que implican, lo lleva de vuelta a la idea de una causalidad estructural y al concepto de la causa inmanente o ausente que había comenzado a desarrollar en *Lire le Capital*. Su adenda concluye con una afirmación general y sorprendente, pero que nos permite captar el sentido de su noción sobre la *langue* como un discurso: “No hay pues, en este sentido, *funciones* de la lengua, ya que la lengua *no existe*: sólo existen discursos” (Ibíd. nota)¹⁰. Esta nota captura de manera clara y sucinta el movimiento o los movimientos propios del pensamiento althusseriano, la lucha por librarse de las fuerzas dominantes en la filosofía, su cuidado por evitar las trampas y cebos siempre presentes en el camino del incauto, los trucos y desvíos que más a menudo triunfan, pero que gracias a su conciencia y aceptación de la necesidad de pensar a través de la lucha, Althusser logra, en algunos casos evitar de una manera notable. Y en esta batalla, batalla de resistencia, de supervivencia, la supervivencia de una línea de pensamiento es una gran victoria. La conclusión de la adenda no solamente no se sigue de la explicación topográfica que la precede, sino que la vuelve inútil. No puede haber ninguna topografía en la cual la *langue* pueda ocupar la planta baja, porque “la *langue* no existe” (Ibíd. nota). Más aun, porque no existe, la idea de un discurso en general, de un discurso de los discursos, desaparece. Si la *langue*, sin embargo, no está presente “en persona”, es porque ha desaparecido en sus efectos, dispersa no sólo en el discurso, sino en la pluralidad irreductible de los discursos. Se ha vuelto, como Pêcheux y Gadet lo pondrán más de una década después, “la *langue introuvable*”¹¹. La lingüística, cuyo objeto es precisamente la lengua en singular y en persona, es según Althusser, “incapaz por sí misma de producir una teoría de los diferentes discursos, y esta imposibilidad es encubierta por la afirmación de que puede producir esta teoría bajo el pretexto de proveer una teoría del discurso- pero ninguna teoría del discurso puede ponerse en lugar de, reemplazar o deducir de sí misma una teoría de los discursos” (Ibíd.: 136 [Trad.:157]). Lo que es más, la imposibilidad de pensar, no la unidad del discurso sino su diversidad, va unida a la existencia de la lengua como discurso. La lengua puede ser pensada como un discurso en un doble sentido: es la causa que no puede existir por fuera de sus efectos, en este caso los discursos, pero también porque la lengua, desparramada entre los discursos, estos mismos engarzados en la existencia material de ideologías sujetas a la temporalidad subjetiva y aleatoria de la historia, no puede nunca ser simplemente un sistema gobernado por reglas cuya expansión siga un modelo jurídico de consistencia basado en una secuencia

de precedentes (incluso si se funda en la neurobiología). Como Pêcheux y Gadet argumentarían más tarde, en algún sentido completando o al menos extendiendo el análisis althusseriano, si este sistema es entendido como un “orden propio a la lengua, inmanente en la estructura de sus efectos” (la tradición que va desde Port Royal a Hjelmslev y Chomsky), o como un orden derivado de la acumulación de decisiones y por lo tanto impuesto desde fuera (sociolingüística), una construcción artificial al servicio del orden político, es decir, si la base del modelo es racional o empírica, sólo puede existir a través de una represión sistemática de lo que Gadet y Pêcheux más tarde llaman, siguiendo a Jean-Claude Milner, lo “real de la lengua”: las fisuras (*failles*), huecos y contradicciones que ponen a este orden en contra de sí mismo en una producción perpetua de equívocos (Pêcheux y Gadet, 1981: 51). Existe “en toda lengua un segmento” que puede ser “él mismo y otro a la vez a través de la homofonía, la homonimia, la metáfora, el deslizamiento del lapsus y el juego de palabras, y los dobles significados (*double entente*) de sus efectos discursivos” (Ibid.). Así, el proceso de producción de efectos discursivos es simultánea y necesariamente una producción de efectos secundarios. Es este hecho el que hace de la existencia histórica de los discursos algo más que la realización de posibilidades lógicas, es decir, para usar la frase que nos es familiar, un proceso sin sujeto o fine(s).

Las reflexiones de Pêcheux sobre la lengua y el discurso citadas aquí pueden y deben ser consideradas como el efecto diferido no solamente de las “Tres Notas” de Althusser, sino de toda la discusión cuya marca lleva. Así Pêcheux nos recuerda la centralidad del psicoanálisis y su concepto fundamental, el inconsciente, para esta discusión, incluso si el objetivo de Althusser es el desarrollo de una teoría de la ideología. Fue precisamente el intento de Althusser de desplazar el concepto de conciencia del centro de todo esfuerzo de desarrollo de una teoría de la ideología, lo que lo llevó hacia el campo en el cual esta lucha estaba siendo librada de modo más intransigente: el trabajo de Lacan sobre el psicoanálisis.

El rechazo de toda noción de interioridad y sobre todo, cualquier identificación del ego con la conciencia, la voluntad o la subjetividad, fue posible a través del “giro lingüístico” lacaniano el cual lo habilitó a abandonar estas nociones en pos de una lógica del significante. Desde entonces, el inconsciente no fue mucho más que un término arcaico, preservado como monumento a una era heroica del psicoanálisis, el equivalente teórico a “Charing Cross” en la anécdota de Freud, una cruz levantada por la orden de Eduardo I a la memoria de su *chère reine*, pero cuyo propósito conmemorativo, hace tiempo olvidado, permanece desconocido a los londinenses contemporáneos¹². Sin

embargo, Althusser consideró que la historia del psicoanálisis estaba marcada por el retorno persistente de una filosofía de la conciencia que traduce los conceptos psicoanalíticos en el argot del sujeto de las necesidades o de la alienación, como si la cura consistiera en un proceso de restauración del yo individual [*individual's own self*] a través del recuerdo, el ejercicio de la voluntad (el “yo”) en alianza con el analista que refuerza su resolución de apropiarse de los “instintos” socialmente censurados, en el primer caso, y su yo alienado en el segundo. En la medida en que las ideas de Lacan sobre el inconsciente como discurso del Otro funcionan en un sentido de una exclusión de la posibilidad de una distinción interno/externo y, en consecuencia, de todo recurso a la conciencia como algo previo al discurso, el hecho de que el discurso sea atribuido al Otro, no puede sino sugerir que este Otro funciona como un sujeto que sería al mismo tiempo la causa y el propietario de este discurso. El uso lacaniano del “sujeto del inconsciente” incluso si no está referido al Otro, le pareció a Althusser que constituía un retorno de lo reprimido en el modo de su negación.

La cuestión del sujeto es el centro de las “Tres Notas”, un centro no sólo en conflicto consigo mismo, sino que, en su misma división, se mueve en direcciones diferentes. Althusser comienza definiendo el discurso en parte como el arreglo de significantes según las reglas o leyes propias de cada uno de los cuatro tipos de discursos (inconsciente, estético, científico, e ideológico). Pero lo que realmente marca un discurso como discurso y permite a Althusser producir una teoría de sus diferencias es que cada uno a su modo produce su propio sujeto. El sujeto correspondiente al discurso de la ciencia es un sujeto ausente, un sujeto que ha siempre ya desaparecido. Ciertamente, la ausencia del sujeto es precisamente lo que lo distingue de la ideología, en la cual se convertiría si el sujeto apareciera en escena. El sujeto del discurso estético siempre aparece en la forma de “personas interpuestas” (siempre en plural). El discurso del inconsciente se diferencia del resto en tanto el significante que funciona como sujeto es siempre un “sustituto” o “lugarteniente” de un sujeto que nunca está presente en persona, pero sí representado por sus emisarios. Sólo el discurso ideológico produce una forma subjetiva que requiere a su *Träger* (soporte/portador) individual presente en persona. Al cabo de las “Tres Notas”, Althusser rechazará la explicación de los sujetos propios de cada uno de los cuatro discursos, para postular que sólo existe sujeto en el discurso ideológico: desde que escribiera la primera nota, nos dice, “me parece que no podemos servirnos de la noción del sujeto de manera unívoca, ni siquiera como indicio para cada uno de los discursos. En mi opinión la noción de sujeto compete cada vez más sólo al discurso ideológico,

del que es constitutivo. No creo que se pueda hablar del sujeto de la ciencia” o del “sujeto del inconsciente”, sin un juego de palabras y sin acarrear grandes equívocos teóricos” (Althusser, 1996: 141 [Trad.:164]).

El efecto de esta conclusión es permitirle a Althusser comprender la forma subjetiva de la ideología no como la posición pre-existente propia a cada discurso, abierta y esperando a ser llenada, en el esquema cuasi formalista de los cuatro discursos que ya había trazado, sino como un proceso de sujeción/subjetivación y por ende como un lugar de batalla y disputa. Desviándose de su propia versión del modelo lingüístico, Althusser propone un nuevo concepto: la interpelación. “La ideología interpela al individuo al constituirlo como sujeto” (un sujeto ideológico y por ende sujeto de su discurso). Resta mucho por decir acerca del verbo “interpelar”, de su sentido y función en general y también dentro del texto de Althusser. Aquí me referiré, solamente a sus sentidos y asociaciones más relevantes. En latín y en francés, dentro del lenguaje legal y político “interpelar” denota el acto (usualmente una interrupción, inesperada y por lo general no deseada) por la cual la persona interpelada es apartada de un grupo y “llamada a responder” por ella misma y sus acciones. La interpelación también es entendida hoy como una versión del recurso retórico del apóstrofe, en el cual quien habla se refiere directamente a una persona ausente o a su personificación como si estuviera presente (como en “Mi Dios, mi Dios, ¿por qué me has abandonado?”) En las “Tres notas”, la ideología o más propiamente el discurso ideológico, separa a cada individuo del resto y en el mismo movimiento llama al individuo a responder por sí mismo, proveyendo en el proceso las “*raisons*” o los argumentos que, una vez articulados, confirman el estatus de sujeto y agente del individuo.

El sujeto convocado estrictamente hablando, está ausente hasta que el llamado lo hace presente. En este sentido, el discurso ideológico interpela al individuo al “imputarle” agencia designándolo como causa incausada de su discurso y de sus acciones por las cuales adquiere toda la responsabilidad: estas son precisamente las características definitorias del sujeto. Pero este discurso simultáneamente lo provee de las “*raisons-de-sujet*” [razones de sujeto], de los significantes y enunciaciones cuya materialidad permite producir el efecto sujeto, el repliegue del discurso sobre sí mismo para producir un “interior” que es, en realidad, la continuación/extensión del “exterior”.

Pero no podemos dejar de ver las resistencias que le impidieron a Althusser enfrentar y superar las dudas e inconsistencias en su argumento y por ende desarrollar su teoría de los discursos. He escrito en otra parte sobre el momento en que, cerca del final de su texto, como en un intento de minimizar o negar lo que ha escrito, Althusser se retira de la noción de la materia-

lidad de los discursos al sostener que estos no son prácticas. Las prácticas producen efectos que transforman lo real, mientras que los discursos sólo producen tales efectos en tanto estos efectos pasan a través de una práctica o prácticas, las cuales median entre el discurso y la realidad, único medio de contacto. Pero este no es el único punto en el que Althusser se aparta de las conclusiones a las que lleva su propio argumento.

La ideología no sólo y simplemente interpela a los individuos como sujetos, autores y responsables de sus hechos. También, nos dice, los “recluta” y “requisa” como *Träger* (soporte/portador), por ende como soportes de la base económica de toda formación social. El frecuente uso de Althusser de estos vocablos como sinónimos subraya la contradicción existente. Ambos son términos militares (aunque “requisar” tiene un rango léxico más limitado que “reclutar”) denotando el acto a través del cual el ejército repone sus filas o incrementa su cantidad de soldados. Cuando Althusser argumenta que la base económica de toda formación social “requiere” [requires] de los individuos que llenen las posiciones necesarias para su funcionamiento, usa el término “requisición” (*requisition*). El verbo “requisar” en francés y en inglés significa un mandato (*command*) que no contempla el consenso del individuo cuya propiedad o persona está siendo expropiada, ni tolera negativa alguna: todos son requeridos a acatar el mandato cuando son “llamados”. Mientras que los medios de expropiación pueden variar, la idea de la requisa asume la posibilidad de resistencia a la pérdida por parte del propietario, y por ende lleva consigo la amenaza de fuerza. En contraste, la ideología que surge de la base precisamente para asegurar su reproducción —y Althusser escribe aquí en una clave funcionalista que con una facilidad excesiva reemplaza la teoría para la que suponía debía ser un sustituto meramente temporario— “recluta” (*recruits*) a los individuos con los que cumplirá con la orden de requisa proveniente de la base. “Reclutar” presupone típicamente el consenso del individuo convencido de “enrolarse”, “inscribirse” o unirse al ejército, a una compañía, organización, etc. Ciertamente, nos dice Althusser, quizás en respuesta a la idea de Pêcheux sobre el mandato (*command*) social que examinaremos en un momento, “la ideología no es un mandato” ni un “simple y puro requerimiento”, “...la ideología no es un simple mandamiento (que de nuevo sería una forma de “no quiero saberlo”); este reconocimiento no es una violencia cruda “*violence nue*” (la violencia cruda no existe) no es una exhortación pura y simple, sino una empresa de convicción/ persuasión...” (Ibíd.:118) [Trad.:134]). Si la ideología interpela al individuo al constituirlo como sujeto que cumple con la demanda de la base económica, el sujeto que constituye está provisto de una garantía de que es efectivamente un sujeto

(agente y autor separado de todo otro agente y autor) dueño de su discurso y de sus acciones y por ende responsable de sus consecuencias: su identidad. Así, son tratados como idénticos a sí mismos y a ningún otro, y por ende se vuelven identificables. Althusser agregó la siguiente alegoría al margen del texto: cuando la policía detiene (interpela) a un individuo en la calle, la primera orden es inevitablemente que el individuo compruebe su identidad, prueba cuya única forma legítima es la “identificación” que ellos mismos le proveerán (Ibíd.: 121 nota [Trad.:138 n]).

Pero esta garantía tiene una función tanto interna como externa; al verificar la identidad del sujeto interpelado, requiere tanto como permite al sujeto individual “reconocerse” a sí mismo como sujeto, es decir, no simplemente ser, actuar y sentir como un sujeto, sino saber que lo es y saber que lo sabe: esta es precisamente la definición de conciencia de Locke. El mero acto de reconocerse (re-conocerse, re-conocer, recordar) requiere más que la simple garantía externa de la identidad: Althusser sostiene que el sujeto debe duplicarse en el modo de un otro omnipotente y omnisciente que sabe lo que no puede saber sobre sí mismo, incluyendo todo lo que ha olvidado, y ante el cual puede dar cuenta. Es ante este tribunal interno que la ideología debe presentar su caso: para ganar, la ideología debe usar la “persuasión” para “convencer/condenar”¹³ al sujeto a cumplir con los requerimientos de la base económica. Althusser ha olvidado la tarea de conceptualizar la materialidad de los discursos que le permitiría escapar a la trampa de una interioridad subjetiva. Si esta fuera la conclusión de su desarrollo, Althusser habría producido paradójicamente una teoría del sujeto interpelado cuya interpelación otorgaría al sujeto la libertad de rechazar la demanda de la base económica –si ese sujeto no encuentra argumentos “persuasivos”– y por ende el poder de decretar si él (su cuerpo) estará o no a disposición de la base económica que lo requisa.

Pero por fortuna, esto no sucede: Althusser sale de este impasse a través del poder del concepto de inconsciente desarrollado por Lacan, sobre todo en *Los Cuatro conceptos fundamentales*¹⁴. Es la noción del discurso del inconsciente, no del sujeto del inconsciente, sino precisamente el hueco o agujero que la interpelación “induce” (como si fuera una amnesia inducida) en el mismo sujeto que produce. No debemos olvidar que la “imputación”, la atribución legal de libre arbitrio y personalidad a un cuerpo cuyas palabras y acciones se mantienen tan oscuras que la mera existencia de responsabilidad legal depende de que el individuo sea tratado “como si” fuera libre y por tanto responsable de “sus propias” acciones, posee una doble materialidad: por un lado la obcecada resistencia del cuerpo a la interpretación y por el

otro la cínica materialidad de un discurso sin referente, un discurso que no representa el estado interno del individuo acusado sino que lo compensa por su falta irreductible al proveerlo de forma protésica con la cualidad que la ley demanda. La facultad de la conciencia, la percepción de la percepción y el pensamiento del pensamiento, la garantía de que lo que pensamos es realmente lo que pensamos, surgió del concepto de “conciencia” el cual ya implicaba no solamente una facultad moral, sino una habilidad única del individuo de “supervisar” (*super-videre* o monitorear) no sólo acciones, sino también pensamientos y pasiones. Es posible sacar de las ideas iniciales de Althusser acerca de las formas subjetivas propias a cada uno de los cuatro discursos, que posteriormente rechazó, la idea de que la interpelación es para él el efecto combinado del discurso ideológico y el discurso del inconsciente: “la interpelación de individuos humanos como *sujetos ideológicos* produce un efecto específico en ellos, el *efecto inconsciente* que permite a los individuos asumir la función de *sujetos ideológicos*” (Ibíd.:121-122 [Trad.:139]). Si suprimimos aquí la ocurrencia funcionalista tardía (de la cual Althusser negará que sea funcionalista una página más adelante) y evitamos asignarle al inconsciente un rol en la producción de la subjetividad imputada/interpelada, podríamos decir que el inconsciente es un efecto necesario de la discursividad realizado en el acto de la interpelación, de la materialidad discursiva que es sólo uno de los modos de la materia puesta en movimiento en esta compleja operación. Lejos de surgir para cumplir con una necesidad social, el inconsciente inducido por la interpelación es la reproducción de lo imposible propio del “sujeto del discurso”, la imposibilidad de su coincidencia consigo mismo, de estar presente para sí mismo para ser conocido mediante un acto de *con-scientia*, el pensamiento acerca de lo que piensa y siente. Así, la interpelación postula un sujeto cuya habilidad para apropiarse de sí mismo está garantizada por el postulado que lo acompaña: el de un Sujeto absoluto, Sujeto de todo conocimiento el cual, porque no olvida nada, demanda que se le de cuenta de todo. Al mismo tiempo y en el mismo gesto, los actos discursivos por los cuales esto se logra producen como efecto secundario un abismo o agujero donde el sujeto consciente debe descubrirse sin poder hacerlo. Como si la interpelación añadiera subjetividad a un cuerpo, pero sólo al costo de una sustracción que la priva de aquello que le es propio.

El ensayo de Pêcheux, aparecido seis meses antes de que Althusser empezara a escribir las “Tres Notas”, quizás, como he sugerido, en parte como una respuesta al texto de aquél, propone una salida a algunos de los impasses que Althusser encuentra en las “Tres Notas”. Lo hace sin abandonar el concepto de discurso, como Althusser hace en el ensayo *IAIE*, para

evitar los problemas que engendró en las “Tres Notas”, por medio del establecimiento de la materialidad que le es propia, una materialidad a la que el mismo concepto de lenguaje (en sentido amplio) trabaja para desconocer. El punto de partida de Pêcheux es idéntico al de Althusser: la reproducción de una formación social (aunque Pêcheux insistirá, casi desde el momento en que apareció *IAIE* en *La Pensée*, con la fórmula “reproducción/transformación” como medida preventiva contra el funcionalismo). Sin embargo, a diferencia de Althusser, incluso en su texto temprano, Pêcheux no querrá usar argumentos funcionalistas como una especie de atajo o sostén *faute de mieux*, sino que rechazará considerar al funcionalismo como un enemigo secundario con el cual podrían establecerse alianzas tácticas seguras. Su percepción de la amenaza funcionalista, especialmente en la coyuntura teórica del período anterior a 1968, no sólo lo lleva a rectificar algunas de las formulaciones althusserianas, sino que también lo empuja a teorizar el desorden específico de la *langue* y el discurso desde los primeros momentos de su carrera (frente a la fuerza casi irresistible del formalismo de las emergentes teorías lingüísticas). La ideología, nos dice al principio de su ensayo, no es producida por la causa final de la reproducción social, sino que primero aparece como “*sous-produit*” (sub-producto) de lo que llama “práctica técnica”, una práctica que aplica “instrumentos y las formas del trabajo humano implicadas por ellas” sobre una “materia prima” dada, para obtener ciertos productos (Pêcheux, 1971: 203). Esta práctica exhibe lo que Pêcheux llama “una estructura teleológica externa”: busca “llenar una necesidad, una carencia, una demanda “que viene desde afuera. “La ley de la respuesta técnica a una demanda social es constitutiva de la práctica técnica” (Ibíd.) Pero no debemos dejarnos engañar aquí por el término “constitutiva”, porque la ideología técnica “pertenece al mismo proceso” que la práctica técnica y es por eso coextensiva a ella, los mismos medios a través de los cuales la práctica técnica “responde” a la demanda social abren la posibilidad, siempre presente, de que el subproducto sea más potente que el producto, de que el efecto secundario neutralice el efecto buscado, y de que una respuesta dada a la demanda social pueda representar una cierta interferencia que reprima o desplace a otra respuesta, en consecuencia.

Incluso cuando Pêcheux se refiere a la práctica política y su relación a un modo de producción dado, evita con cautela la noción de que una base económica produce los medios de su propia reproducción, como si fuera un sujeto deliberador (colectivo) actuando con un fin. En su lugar, se refiere a la “causa inmanente” (Ibíd.) que vuelve inteligible la unidad conflictual o disruptiva de fuerzas desiguales que constituyen todo modo de producción y lo

remite no a la ley de una teleología interna, sino a un movimiento aleatorio de encuentro y lucha.

La práctica política trabaja sobre “relaciones sociales”, pero lo hace en respuesta a la “demanda social” que “emana” de ellas. “Demanda”, más allá de que las ciencias sociales lo intenten negar, es antes que nada una palabra, y como tal pertenece a un campo discursivo que determina sus posibles sinónimos, y por ello su sentido. Incluso en este texto temprano, Pêcheux trata al sentido como un tema de (re)formulación y parafraseo basado en una cadena finita de sustituciones posibles. Aquí, propondrá un sinónimo para demanda que, corriendo el riesgo de volverse ilegible, juega con la visibilidad de una raíz compartida (la palabra latina *mando*) para descubrir la determinación ideológica de lo que puede y no puede ser substituido por “demanda”. Así, la práctica política busca

transformar las relaciones sociales reformulando la demanda social (demanda y también exigencia [commande] en el doble sentido que en lo sucesivo daremos al término) mediante un discurso. Al decir esto no pretendemos reducir la política al discurso; suponemos que toda decisión, toda “medida” en el sentido político se ubica en la práctica política como una frase se ubica en el discurso (Ibíd.: 208).

Es este un pasaje denso y elíptico que sugiere un número de líneas de investigación, algunas ligadas directamente al análisis de Pêcheux sobre el uso del término “decreto” en Spinoza en el escolio a EIII, P2, y que propone ideas y conceptos que Pêcheux desarrollará en otros textos, sobre todo en *Les vérités de La Palice* (1975). Su intervención crucial aquí, que constituye un giro en la discusión sobre el discurso, es su insistencia en que toda decisión política, cada medida adoptada, incluyendo las medidas extremas que la guerra y la revolución implican, esto es, incluso el uso de la fuerza misma, debe siempre también, para ser efectiva, tomar la forma de una proposición (*une phrase*) conectada a otras proposiciones en un discurso. Toda “decisión” política (el *decreto* de Spinoza) existe en una forma material que es física y discursiva a la vez, sin que una modalidad pueda ser reducida o causada por la otra: ambas están determinadas en su unidad cosustancial por una causalidad inmanente.

Pero el pasaje también presenta un problema: ¿cómo dar cuenta de la “reformulación” que, sin explicación alguna, nos lleva desde “demanda” a “mandato/exigencia” {*demand-command*} tratando ambas palabras, al menos

en el contexto implicado por “demanda social” como sinónimos? En inglés, ambas son especímenes de alocución que indican no sólo el deseo del hablante de que el receptor realice cierta acción, sino también la idea de que el hablante tiene el poder de obligar a su realización. En francés, sin embargo, el sentido “ordinario” del término “demande”, es requerir algo de alguien que tiene la habilidad o la posibilidad de otorgar lo que se le pide (un trabajo, la mano de alguien en matrimonio, etc.) En ambas lenguas, no obstante, demanda funciona también como un vocablo cuasi-técnico que puede no ser más que un homónimo de “demand” en inglés o en francés: como en la ley de la oferta y demanda (*la loi de l'offre et de la demande*). Pero la conexión que Pêcheux hace de los dos términos produce otros efectos: nos recuerda que la demanda en este sentido no es una pregunta, un requerimiento o siquiera, como en inglés, una orden, o una expresión de necesidad. No es tampoco un acto ilocucionario o un acto de habla: cuando los productores son descritos como “respondiendo” a señales del mercado que indican un alza o una caída de la demanda, su respuesta es, desde el punto de vista estadístico, automática e instantánea, como si “demanda” fuera sinónimo de “estímulo”; el “factor subjetivo”, al punto de no ser más que la transparencia de la demanda para sí misma, es epifenoménico, nada más que un poco de insignificante estática en la corriente de la información. De hecho, usualmente se dice que “el mercado responde a la demanda”, antes que los consumidores o los productores, los cuales salvo en casos excepcionales, funcionan como el *Träger* del mandato del mercado. Este mandato se concibe como natural y fijo, y lo que es más, una coincidencia perfecta entre lo que debería ser y lo que es. Si una psicología puede surgir de este esquema, sin duda no se deduce de los individuos o de un grupo. Más bien, es una psicología “imputada” a individuos o a grupos después de los hechos, descendiendo desde el mercado como totalidad a los individuos hipotéticamente (o metodológicamente) derivados y que son sus funciones.

Quizás podamos ver ahora por qué Pêcheux une la demanda en este sentido al mandato {*demmand-command*}: no sólo ambos términos tienen su origen en el verbo latino, *mando*, (que significa ordenar a alguien algo) sino que su raíz histórica común está a la vista en la materialidad gráfica de las propias palabras. Este hecho es un síntoma, una huella del trabajo de “reformulación/parfraseo” que ha forzado una separación entre los términos que es crítica, acaso necesaria, para la existencia de lo que hoy llamamos neo-liberalismo, el cual debe negar su propia existencia de “economía planificada” [*command economy*], sintagma empleado exclusivamente para referir a aquellos otros sistemas económicos y sociales “no-libres”. Parfrasear la

demanda social como mandato social (quizás a riesgo de perder inteligibilidad) es mostrar que los significados son impuestos por una necesidad que es a la vez interna y externa al discurso. Generalmente, como Pêcheux explicó en un texto posterior, las enunciaciones producidas por el sujeto hablante son “desplazamientos al interior de lo formulable” determinados por una formación discursiva dada, esta misma determinada por un exterior que, justamente porque las determina, “permanece estrictamente informulable”. El exterior informulable está, no obstante, presente en el discurso como la barrera que limita lo que puede ser dicho y pensado y que a través de ese hecho se vuelve impensable. Tanto por lo que hace como por lo que dice, Pêcheux muestra que si es posible hablar de una ilusión aquí, ésta no se ubica en la conciencia o en la subjetividad, antes del uso del lenguaje, sino en el discurso mismo, en la relación entre sus elementos, palabras y frases. Particularmente las relaciones de sustituibilidad que son por lo general impuestas a los individuos sin que lo sepan o consientan.

¿Cómo puede entonces una “reformulación/parafraseo” escapar a los sentidos impuestos por la formación discursiva en la que una palabra es enunciada o producida? La respuesta, por supuesto, se encuentra en el hecho de que las formaciones discursivas son ellas mismas campos de batalla, de batallas por el sentido y contra la sujeción. El discurso, como la fortuna según es teorizada por Maquiavelo, trae lo bueno junto a lo malo y en su variabilidad presenta ciertas aberturas para la intervención que puede derrocar un cierto régimen discursivo. Si “el sentido de una palabra, proposición, no existe en sí mismo” sino que es constituido por el discurso, es decir, lo que Pêcheux posteriormente llamaría formación discursiva, a través de “las relaciones de sustitución, paráfrasis, sinonimia, etc., que operan entre los elementos lingüísticos”, es precisamente en esta dislocación que el exterior ideológico está presente dentro del discurso, el efecto del equilibrio de fuerzas en las grandes batallas que al mismo tiempo recubren al discurso y son recubiertas por el discurso. De este modo, las relaciones discursivas y los procesos discursivos están sujetos a períodos alternantes de estabilidad, en los cuales las relaciones entre los elementos se mantienen en su lugar, y a períodos de inestabilidad, que permiten nuevas formulaciones y por ende el surgimiento de nuevos significados. Incluso en este último caso, no obstante, la práctica política puede reformular la “demanda social” para darle existencia discursiva e ideológica en un modo claramente apologético: la demanda social no es simplemente una demanda de lo que es socialmente “necesario” (cuyo significado es una de las cuestiones más importantes de la lucha de clases) sino también una demanda de lo que debería ser, de lo que es racio-

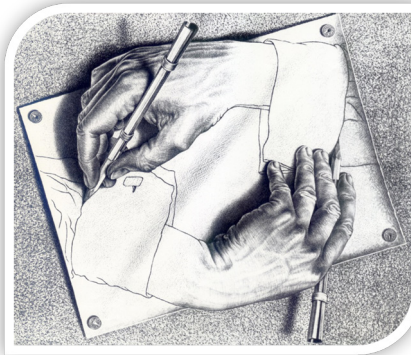
nal y justo. Pero el propio análisis de Pêcheux es una “reformulación” de la demanda (social) posible por una abertura que no sólo le permitió darle un nuevo significado, sino que al hacerlo volvió legible y audible la orden cuyo mandato/demanda ejecuta.

Leer la forma discursiva, las palabras y frases que dan a la demanda su realidad discursiva, es para Pêcheux, reformularla como mandato (*command*), inscribiéndola de esa manera, en una escena de disciplina y castigo: uno no puede ignorar un mandato con impunidad. Alguna vez Freud destacó que sus pacientes obsesivos no conocían el vocabulario de sus propias ideas obsesivas; [en un sentido semejante, quienes obedecen el mandato social no conocen su vocabulario preciso], es decir, aquello que son mandatados (*commanded*) a realizar, e incluso mientras lo realizan, el mandato no se presenta como un acto de fuerza física e ilocucionaria: se expresa más bien en frases como “todo el mundo sabe que...” o “como cualquiera puede ver”. El acto discursivo de hacer visible la existencia discursiva de una demanda social cuasi-natural como una demanda social, y por lo tanto como una decisión, como un decreto, no restringe en sus efectos al discurso más de lo que lo hace el propio mandato, el cual sólo puede ser producido en un contexto institucional de fuerzas desiguales. Formular el mandato como tal, traducirlo a él mismo, es desobedecer una de sus órdenes más importantes: es en consecuencia tanto causa como efecto de un cambio en relaciones de poder.

Para mostrar lo que está en juego en la reformulación de la demanda como mandato, Pêcheux apunta a la experiencia histórica: la práctica política de las organizaciones revolucionarias, incluso cuando fueron parte de un movimiento masivo, no lograron su objetivo de transformar la sociedad, y en su lugar se valieron de medidas que, más allá de las apariencias y las intenciones, mantuvieron la desigualdad y la explotación bajo el velo del cambio. Ellas han tomado como naturalezas lo que en realidad son decisiones expresadas en la forma de mandatos (*commands*). ¿Cómo ha pasado esto? Han ‘olvidado’ la (existencia del) mandato (*command*) cuyo contenido experimentan como natural o racional (“todos saben que...”), y cuya fuerza y forma ellos son mandatados por el vocabulario del propio mandato (*command*) a atribuir a un decreto que se origina en su agencia.

Pêcheux describió su trabajo como definido por “el enlace de la cuestión de la constitución del sentido a la constitución del sujeto”, una unión “ubicada en el centro mismo de la tesis de la interpelación”. Citando a Althusser, Pêcheux nota que ambas cuestiones son concebidas como “obvias” (evidente), es decir, inmediatamente visibles y ante nuestros ojos, “en el camino”

(Latin: ob-via), inevitable: 1) toda palabra tiene un sentido, noción basada en el hecho igualmente evidente de “la transparencia del lenguaje” (Pêcheux, 1975: 105) y 2) todos nosotros, tú como yo, somos sujetos morales libres. Entonces, se vuelve necesario dar cuenta del efecto de la obviedad de lo obvio, pero también de sus causas, los medios por los cuales se produce y es puesto en su lugar, o repetido, en torno a ciertas palabras y frases. Vemos esto no sólo en las restricciones de la sinonimia sino también en construcciones tales como las oraciones subordinadas adjetivas en las cuales, especialmente en el discurso social, económico y político, los efectos del mandato (*command*) son más visibles y por ende están más expuestos a ser contaminados por la ironía: “los EEUU, la nación más amorosa y pacífica del planeta, envió más tropas a Iraq ayer” o “X, una organización terrorista bien conocida, se encuentra operando impunemente y debe ser eliminada”. Para Pêcheux, lo obvio es una consecuencia de lo que posiblemente sea su propia “tesis central” sobre la primacía del olvido. Las palabras y las frases están “siempre ya” dotadas de un sentido o relacionadas a un objeto, precisamente como el individuo es “siempre ya” un sujeto separado de otros sujetos y único responsable de sus propias elecciones: en el campo de lo “siempre ya”, los procesos causales son oscurecidos por el efecto de obviedad que ellos mismo producen. Pêcheux propone una imagen de esta fantasía teórica: las “Drawing hands” de Escher, allí dos manos sin cuerpo son capturadas en el proceso de ilustrarse a ellas mismas entre sí.



El olvido en este sentido, sin embargo, debe ser entendido como algo enteramente no-subjetivo y en consecuencia inherente al discurso mismo. “No significa la pérdida de algo que se sabía, como cuando uno habla de pérdida de la memoria, sino del ocultamiento de la causa del sujeto dentro de su propio efecto” (Pêcheux, 1975: 114n). Olvidar en este sentido no es

una pérdida en absoluto, ciertamente no una negación de la memoria; es un movimiento, quizás una pulsación, completamente dentro del discurso, de sinonimia y sustitución, de lo que puede y no puede decirse y pensarse, sobre todo respecto de uno mismo como cosa pensante. Se encuentra dentro del mandato, el decreto del cual el individuo emerge como sujeto (y la historia del significado del término “sujeto” tiene mucha relevancia aquí, la inversión de su significado, el cambio de referente: de denotar a alguien sujeto a la voluntad de otro a denotar a aquél que es agente y autor de una acción), como aquel cuya autonomía y libertad son los efectos del decreto con el que él mismo decretará libremente su habla y su acción, de la que es causal y moral/legalmente responsable. Es en este movimiento, como Spinoza lo había notado ya, donde existen tanto la memoria discursiva y el olvido discursivo, y por ende la materialidad discursiva. Estos procesos no son funciones de un sistema(s) formal(es), ni se basan en la psicología de un sujeto que ‘usa’ el lenguaje, bien o mal. Para comprender el trabajo del olvido, Pêcheux remite directamente a Spinoza (entre otros) y retoma el argumento a partir de donde el escolio a EIII, P2 termina.

Todas las filosofías de la conciencia y del sujeto (lo que equivale casi a decir toda la filosofía, salvo algunos disidentes como Spinoza, Marx, Nietzsche y Freud) encuentran aquí su “function ideological”, que es la de reprimir en el sujeto la realización-irrealizable de la exigencia (Pêcheux, 1971: 211).

El sujeto es o deviene interpelado como sujeto como respuesta a un mandato de olvidar el mandato que el sujeto sin embargo obedece. El mandato o decreto no existe antes de sus efectos, ni puede existir sin ellos: es lo que está presente en el discurso en la forma del olvido de lo que nunca ha estado presente para el mismo discurso, en tanto y en cuanto no podría ser el discurso que es si no encarnara este olvido, y al mismo tiempo, es las palabras, frases y paráfrasis que no podemos evitar proferir, como si estuviéramos repitiendo las palabras de una liturgia o catecismo que una vez aprendimos pero que hemos olvidado hace tiempo, y que ahora nos es impuesto como lo obvio. Es aquí, como Pêcheux sugiere siguiendo a Althusser, que la ideología y el inconsciente se encuentran: en un olvido más profundo que cualquier memoria, porque la memoria no es más que el olvido del olvido, el volverse ausente de la ausencia que nos permite ser sustitutos de nosotros mismos, la desaparición de todo hueco dentro de la densidad de un discurso sin espacios en blanco, la escritura sin márgenes que cubre toda la página,

el murmullo continuo de voces que no cesan. Ellos existen en el ser cautivo del sujeto hablante a la obviedad de lo que no puede ser olvidado o de lo que estamos determinados a olvidar que olvidamos. Si la ideología, en la forma concreta de una formación ideológica específica, descansa sobre un “olvido primario u originario” –como la *Urverdrängung* freudiana– la ideología “libera” al sujeto del recuerdo del mandato que determina lo que puede y debe decir, un mandato cuyo significado es siempre una pluralidad de significados unidos conjuntamente para producir un efecto que, puesto que no tiene un origen en nadie, se aplica a todos. El olvido del mandato/decreto produce al individuo sujetado cuya sujeción toma la forma de la imputación de subjetividad: está sujeto a la condición de ser un sujeto, o más precisamente, el sujeto de la imputación que llega a reconocer que su culpa se deriva de esta libertad original de poder haber pensado, hablado y actuado de otra manera.

En la discusión precedente, los nombres de Spinoza, Althusser y Pêcheux han dejado de referir a individuos en particular o a corpus separados, y en su lugar han indicado puntos de dispersión en un espacio teórico conectado que no podría existir si alguno de estos puntos no estuvieran contenidos en él. Los tres intentaron recuperar para la explicación de la sujeción como proceso corpóreo, la materialidad del discurso, del decreto, del mandato, no como una representación de lo real, sino como parte de ella, necesaria a su poder y a los efectos que produce. Pero junto con tales intentos apareció la preocupación de que la precisión de la noción no fuera otra cosa que un engranaje más en la máquina de la sujeción reproduciéndose a sí misma. Todos tropezaron en este punto, de manera similar, acaso temerosos de estar soñando con los ojos abiertos, para citar la última frase del esolio a EIII, P2 que Althusser evocaba con frecuencia. Sus últimos trabajos, manuscritos inconclusos en el caso de Althusser y Spinoza, el *Tractatus político* y *La corriente subterránea del materialismo del encuentro*, estuvieron marcados sobre todo por una apropiación del concepto de fortuna de Maquiavelo (él mismo profundamente influenciado por Lucrecio) con el fin de resistir a las filosofías del orden y el sistema que servían para garantizar la persistencia de la sujeción. Quedó reservado a Michel Pêcheux en su último texto, *Discurso: ¿estructura o evento?*, escrito unos meses antes de su muerte, el volverse sobre el flujo de palabras y frases, a la homofonía, al sentido que escapa del sinsentido, al equívoco que parte a todo sentido en dos, al evento que en un instante permite a lo impronunciado ser dicho y a las enunciaciones prescritas, ser olvidadas. Hizo esto no para entregarse a un caos que simplemente sería el reverso de un orden infalible, sino para diagramar las unidades finitas y las formas provisionales que la existencia práctica del discurso suscita, y a los

impases y aberturas que produce tanto para el pensamiento como para la acción. Abrió un camino entre la maleza y, aunque esta volvió a crecer detrás de él, dejó las huellas que hemos intentado seguir.

Notas

¹ Hay algunas excepciones: Pascale Gillot (2009) *Althusser et la psychanalyse*. Paris: Presses Universitaires de France y Warren.

² Herbert, Thomas (1971) "Reflexiones sobre la situación teórica de las ciencias sociales, y de la psicología social en particular", en *El proceso ideológico*, Selección preparada por Eliseo Verón, Editorial Tiempo Contemporáneo, p. 202 [También puede consultarse la versión original en francés online en el sitio de *Cahiers pour l'analyse* en el siguiente link: <http://cahiers.kingston.ac.uk/vol02/cpa2.6.herbert.html> N. del T.]

³ Althusser, Louis (1993) "Trois notes sur la théorie des discours", *Écrits sur la psychanalyse*. Paris: Stock/IMEC, pp. 111-170 [N. del T.].

⁴ "Remontémonos de Foucault a Spinoza", el texto salió por primera vez en castellano, trad. de Miguel Rodríguez, en *El discurso político*, México, Nueva Imagen, 1980. Se trata de una recopilación de trabajos del seminario internacional "El discurso político. Teoría y análisis" Realizado en México D.F. Entre el 7 y el 11 de noviembre de 1977 [N. del T.].

⁵ Para un análisis completo del párrafo al que se refiere Montag, se recomienda consultar la edición de la *Ética* citada en la bibliografía.

⁶ Se trata de una expresión de Lacan que Pêcheux recogió como título para un apéndice a la versión inglesa de "Les verités de La Palice". Cita de Lacan: "(...) En suma, sólo hay causa de lo que cojea. Pues bien, en ese punto que intento hacerles atinar por aproximación se sitúa el inconsciente freudiano, en ese punto donde, entre la causa y lo que ella afecta, está siempre lo que cojea. Lo que importa no es que el inconsciente determine la neurosis; respecto a esto Freud recurre gustoso al gesto pílatico de lavarse las manos. Uno de estos días descubrirán quizá algo, determinantes humorales, por ejemplo, da lo mismo: a Freud esto le tiene sin cuidado. Y es que el inconsciente nos muestra la hiancia por donde la neurosis empalma con un real; real que puede muy bien, por su parte, no estar determinado". Lacan, Jacques (1997) *El Seminario, Libro 11, "Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis"*. Buenos Aires: Paidós, p. 30 [N. del T.].

⁷ Cf. Balibar, Etienne (2013) *Identity and Difference: John Locke and the Invention of Consciousness*. London: Verso [N. del T.].

⁸ "les signifiants de la langue sont les morphèmes (matière: les phonèmes) (Althusser, 1993:133).

⁹ "la fonction de la langue n'est sur le meme plan= puisque pas de fonction de la langue! mais du discours auquel elle fournit soit des signifiants, soit des elements (segments) constitutifs (comme 1er étage) de signifiants" (Althusser, 1993:133).

¹⁰ "Il n'y a donc pas, en ce sens, de fonctions de la langue, car la langue n'existe pas: seuls existent des discours" (Althusser, 1993).

¹¹ Ver Pêcheux Michel y Gadet, Françoise (1981) "La Langue Introuvable". Paris: Maspero. Hay trad. castellana: "La lengua de nunca acabar", México, FCE, 1984, trad. de Beatriz Job.

¹² La anécdota referida por Montag se encuentra en la primera de las "Cinco conferencias sobre Psicoanálisis" (1910 [1909]) de Sigmund Freud en la que desarrolla la idea

de que “las pacientes histéricas sufren de reminiscencias”, sus síntomas son símbolos de eventos traumáticos vividos en el pasado. El monumento de Charing Cross funciona como analogía de símbolo para pensar el síntoma: el símbolo, el monumento, se erige en memoria de alguien, o de algún evento (en el caso referido, a la memoria de la reina Eleanor), para el londinense actual ya no tiene ninguna relevancia, la reina ha sido olvidada, o reemplazada en su corazón por la reina de turno. El síntoma entonces, aparecería en conmemoración del evento traumático reprimido-olvidado [N. del T.].

¹³ El vocablo “convict” en inglés, empleado como verbo, se utiliza para referir el acto a través del cual se encuentra culpable a un acusado, generalmente en un juicio. Pero no olvidemos que para “condenar” a alguien por alguna falta, es necesario además convencer (“convince” en inglés) al magistrado ofreciendo pruebas. En efecto, la palabra *convictus* en latín deriva de *convincere* [N. del T.].

¹⁴ Lacan, Jacques (1987) *Seminario 11*, “Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis”, Buenos Aires: Paidós.

Referencias

Althusser, Louis (1988) “Ideología y aparatos ideológicos de estado”, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*, Buenos Aires: Nueva visión.

----- (1993) “Trois notes sur la théorie des discours,” *Écrits sur la psychanalyse*. Paris: Stock/IMEC [Traducción al castellano: “Tres notas sobre la teoría de los discursos” en *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*, México D.F: Siglo XXI editores, 1996].

Cicero, (1914) *On Ends*, Translated by H. Rackham, Loeb Classical Library 40. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Locke, John (1992) *Ensayo Sobre el Entendimiento Humano*, México: Fondo de Cultura Económica.

Macherey, Pierre (2014) “Lengua, discurso, ideología, sujeto, sentido: de Thomas Herbert à Michel Pêcheux”, *Décalages. An Althusser Studies Journal*, Vol. 1, Iss. 4.

Pêcheux, Michel (1971) Herbert, Thomas (pseudónimo) “Reflexiones sobre la situación teórica de las ciencias sociales, y de la psicología social en particular”, *El proceso ideológico*, Selección preparada por Eliseo Verón, Editorial Tiempo Contemporáneo,

----- (1990) “Remontons de Foucault à Spinoza”, *L'inquietude du discours*, Ed. Denise Maldidier, Paris: Editions du Cendré.

----- y Gadet, Françoise (1981) *La Langue Introuvable*, Paris: Maspero.

----- (1975) *Les vérités de La Palice*, Paris: Maspero.

Spinoza, Baruch (1984) *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. introd. y notas de Vidal Peña, Buenos Aires: Orbis.

WARREN MONTAG

montag@oxy.edu.ar

“Brown Family Professor of Literature” en el Occidental College, en Los Ángeles. Publicó recientemente *Althusser and his Contemporaries* (Duke UP, 2013). Su último libro, junto a Mike Hill, es *The Other Adam Smith*, Stanford UP, 2014. Montag es también editor de *Décalages*, una revista sobre Althusser y su círculo y responsable de la traducción de Etienne Balibar *Identity and Difference: John Locke and the Invention of Consciousness* (Verso, 2013).

ALTHUSSER LECTOR DE GRAMSCI¹

VITTORIO MORFINO

Università degli Studi di Milano-Bicocca, Italia

Abstract

This paper examines Althusser's readings of Gramsci, from the first critical notes and annotations to his writings on the crisis of Marxism. It highlights the profound ambivalence of Althusser's interpretations. On the one hand, Gramsci is presented as a precursor, as the only figure within the Marxist tradition deemed to have attempted to think the superstructure, and in particular the political. On the other side, the Gramscian corpus is criticized as the paradigmatic instance of a concept of temporality and politics with which Althusser is in disagreement. Regarding the Althusserian critique, we here identify two distinct phases starting out from a critique of the lack of knowledge of the specific status of the science in general, especially of the science of history, characteristic of the second half of the sixties, Althusser would, in the late seventies, formulate a critique of the Gramscian concept of hegemony which, in his view, erases the question of class domination.

Keywords

<Historicism> <Time> <Ideology> <Science> <Politics>

Resumen

Este trabajo examina las lecturas de Gramsci realizadas por Althusser, desde sus primeras notas críticas y anotaciones hasta sus escritos sobre la crisis del marxismo. Subraya la profunda ambivalencia de las interpretaciones de Althusser. Por una parte, Gramsci es presentado como un precursor, como la única figura dentro de la tradición marxista que intentó pensar la superestructura y en particular lo político. Por otra parte, el corpus gramsciano es criticado como la instancia paradigmática de un concepto de la temporalidad y de la política con el que Althusser disiente. Considerando la crítica

¹ Traducción al castellano de Constanza Storani (UNLP) y Pedro Karczmarczyk (UNLP-CONICET). Los traductores agradecen las observaciones realizadas por Luisina Bolla.



althusseriana, identificamos dos fases distintas, comenzando por una crítica al desconocimiento del status específico de la ciencia en general, y en particular de la ciencia de la historia, que caracteriza al período de la segunda mitad de los sesentas, Althusser formuló, hacia el final de los setentas, una crítica del concepto gramsciano de hegemonía que, en su opinión, borra el problema de la dominación de clase.

Palabras clave

<Historicismo> <Ideología> <Ciencia> <Política>

I. Introducción

Entre los actores de la tradición marxista con los cuales Althusser se ha enfrentado en la elaboración de su teoría, Gramsci es probablemente la presencia más constante. Desde los inicios de los años '60 hasta fines de los años '70 las referencias a Gramsci, reconocimiento de deuda o toma de distancia, permiten individualizar, como sobre un negativo fotográfico, los contornos y desarrollos de la teoría althusseriana: desde *Pour Marx* a *Lire le Capital*, de "Ideología y aparatos ideológicos de Estado" a los textos sobre la crisis del marxismo, Althusser redefine constantemente su posición según la relación que asuma respecto a la posición de Gramsci. Sin embargo, si tomamos en consideración los textos publicados póstumamente y los documentos conservados en el Archivo del IMEC, se obtiene una impresión aún más fuerte: desde los años Sesenta en adelante encontramos un gran número de extractos y de notas (desde las *Note sul Machiavelli*, los *Textes choisis* de Gramsci, *Materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, en fin, desde la edición de los *Quaderni*), un proyecto de artículo para *Rinascita*, el capítulo final sobre hegemonía de *Marx dentro de sus límites*, y finalmente un texto titulado "Que faire?" ("¿Qué hacer?") enteramente dedicados a Gramsci.

Respecto a este enfrentamiento estratificado es útil esquematizar algunos puntos:

En primer lugar, el encuentro con Gramsci en el verano del '61 lleva consigo también aquel con Maquiavelo, haciendo que estos dos autores estén constantemente pensados uno en el otro, y uno a través del otro.

En segundo lugar, la fuerte ambivalencia del juicio althusseriano sobre Gramsci: por una parte el precursor en la tradición marxista del intento de pensar la superestructura y en particular la política, por otra el paradigma de una concepción de la temporalidad y de la política de la cual tomar distancia.

Finalmente, respecto del distanciamiento deben ser evidenciadas dos fases distintas temporalmente: desde una crítica al desconocimiento de la especificidad del estatuto de las ciencias en general y de la ciencia de la historia en particular, típica de la segunda mitad de los años Sesenta, Althusser pasa, a fines de los años setenta, a una crítica del concepto de hegemonía en el cual se perdería la dominación de clase.

II. El encuentro con Gramsci

El encuentro con Gramsci sucede a principio de los años sesenta. En una carta a Franca Madonia del 28 de noviembre de 1961 Althusser hace referencia a la lectura realizada durante el verano anterior pasado en Bertinoro (Althusser, 1998: 122). De esta primera lectura son testimonio algunas páginas de extractos y notas dactilográficas de las *Note sul Machiavelli* conservadas en un dossier "Gramsci sur Machiavel (remite al texto italiano)". Aquí Althusser toma nota con precaución de los rasgos esenciales de la lectura gramsciana de Maquiavelo, probablemente en vista al curso que dedicará a éste último en 1962 (Cf. Althusser, 1962). Sin embargo al avanzar, su atención es atraída también por otros temas: por ejemplo, por un pasaje de Gramsci sobre la ideología, que traduce ("p. 294. No concebir la ideología como algo artificial y mecánico (como una prenda de ropa sobre la piel), concebirla como «la piel producida orgánicamente» por el organismo animal en su totalidad" (ALT2. A 31-05.06, f. 20)¹); o por una página (p. 128) sobre la función educativa del Estado en relación a las grandes masas, desarrollada positivamente por la escuela y de modo represivo por los tribunales, pero además, por "una multitud de iniciativas orientadas hacia este fin, *por otras actividades, llamadas privadas, que configuran el aparato de la hegemonía política y cultural de las clases dominantes*" (Ibíd.)², que Althusser comenta así:

///Idea importante de Gramsci: que el estado no se reduce al aparato del Estado, sino que incluye muchas clases de diferentes formas de presión, etc. que el Estado es la sociedad política + la sociedad civil = hegemonía acorazada por la coerción p. 132 /// G. contra la identificación del Estado y el gobierno./// (Ibíd. f.16)

Finalmente toma nota de las reflexiones del párrafo gramsciano de las pp. 326-329 sobre <Animalità e industrialismo> y comenta:

///tema muy importante, para G. y en sí mismo. Que todo nuevo

progreso de las fuerzas productivas y del modo de producción suponga nuevas actitudes hacia el trabajo, y, a través de estas nuevas actitudes técnicas, una completa subversión del modo de vida existente (...) La idea esencial de Gramsci es que para crear estos nuevos hábitos de vida, este nuevo modo de vida organizado en función del nuevo contenido de la división del trabajo, se requiere hacer violencia a la naturaleza –habiéndose convertido en “naturaleza” cada una de las viejas disciplinas y correspondiendo al viejo modo de producción–, esta violencia, esta imposición (dressage) son inevitables –toda la historia humana debe considerarse desde este punto de vista como un adiestramiento (dressage) de la animalidad, aunque pueda no repararse nunca en ella... Violencias extraordinarias muy a menudo. Que supone, esta violencia, una coerción característica y organizada (...) (Ibíd.: f.24).

III. De “Contradicción y sobredeterminación” a “El objeto de El capital”

A este primer acercamiento a Gramsci siguen dos tomas públicas de posición de carácter antitético, la primera en el ensayo “Contradicción y sobredeterminación” publicado en *La pensée* en diciembre de 1962 (incluido en 1965 en *Pour Marx*), la segunda, célebre, en “El objeto de El capital” de 1965.

En “Contradicción y sobredeterminación” Althusser sostiene la tesis según la cual la filosofía marxista no puede ser el producto de una *inversión* [renversement] ni el objeto de una extracción: se trata en cambio de pensar la “transformación de sus estructuras” (Althusser, 1965: 91 [Trad.: 75]). En este cuadro la revolución no puede estar pensada a través de la categoría de contradicción simple: es el resultado de una acumulación de contradicciones, en parte heterogéneas, las que “no todas tienen el mismo, ni el mismo sentido, ni el mismo nivel y lugar de aplicación, y que sin embargo, «se funden» en una unidad de ruptura” (Ibíd.: 99 [Trad.: 80]). El concepto de sobredeterminación permite precisamente pensar la Revolución rusa no como la excepción a la regla de la contradicción simple, sino como la regla de la regla:

De ellos se desprende la idea fundamental de que la contradicción Capital-Trabajo no es jamás simple, sino que se encuentra siempre especificada por las formas y las circunstancias históricas concretas en las cuales se ejerce. Especificada por las formas de la superestructura (...) especificada por la situación histórica interna y externa que la determina en función del pasado nacional mismo, por una parte (...) y del contexto mundial existente, por la otra (...) (Ibíd.: 104-105 [Trad.: 86]).

La referencia a Gramsci aquí es todavía implícita, se explicitará con la necesidad de fundar el concepto de contradicción sobredeterminada, en una concepción marxista de la historia que no sea la simple *inversión* de la hegeliana, sino su transformación radical. Los conceptos de modo de producción y de clases sociales modifican en efecto los conceptos de sociedad civil y Estado y su relación, que ya no puede consistir en una “identidad tácita (fenómeno, esencia, verdad de...) de lo económico y de lo político”, sino más bien en una “relación de las *instancias determinantes* en el complejo estructura-superestructura que constituye la esencia de toda formación social” (Ibíd.: 111 [Trad.: 91]).

Gramsci es llevado, por el propio Althusser, a intervenir a propósito de la teoría de la eficacia específica de los elementos de la superestructura y de su esencia:

Esta teoría permanece, como el mapa de África antes de las grandes exploraciones, un dominio reconocido en sus contornos, en sus grandes cadenas y en sus grandes ríos, pero con mayor frecuencia, a excepción de algunas regiones bien dibujadas, desconocida en sus detalles ¿Quién después de Marx y Lenin ha verdaderamente intentado o continuado su exploración? No conozco sino a Gramsci (Ibíd.: 114 [Trad.: 93-94]).

Y en la nota agrega:

Gramsci es de otra talla. Los desarrollos y las notas de sus Cuadernos de prisión tocan todos los problemas fundamentales de la historia italiana y europea: económica, social, política, cultural. Uno encuentra allí visiones absolutamente originales y a veces geniales sobre este problema, hoy día fundamental, de las superestructuras. Se encuentra allí también, como ocurre cuando se trata de verdaderos descubrimientos, conceptos nuevos, por ejemplo el concepto de hegemonía, notable ejemplo de un esbozo de solución teórica a los problemas de la interpretación de lo económico y de lo político. Desgraciadamente, ¿quién ha continuado, al menos en Francia, el esfuerzo teórico de Gramsci? (Ibíd. [Trad.: 94]).

Entonces, en 1962 Gramsci es considerado el único autor que en la tradición marxista ha abierto el camino sobre el cual Althusser trata de avanzar, en particular el concepto de hegemonía permite *pensar rigurosamente*

(Althusser utiliza aquí la expresión fuerte “esbozo de una solución teórica”) la relación de lo económico y lo político sin aplastarla en la relación esencia-fenómeno. En 1965, a la altura del seminario sobre *El Capital*, las cosas estarán ya muy cambiadas probablemente en virtud de una profundización en el conocimiento del marxismo italiano.

El anuncio de este cambio se encuentra en dos series de extractos que datan verosímilmente en torno al período de preparación del seminario. La primera serie consiste en algunos extractos de las *Œuvres choisies* que Althusser titula “Fragmentos escogidos pp. 17 ss.” (ALT2.A57-01.03) se trata de pocos extractos de las páginas 17-45 que tienen por objeto el concepto gramsciano de filosofía como concepción unitaria y coherente del mundo en sus relaciones con la religión, el sentido común, los intelectuales, las masas, la ideología y la política.

Althusser interviene raramente. En este sentido son dignos de nota dos breves comentarios que me parecen señalar el punto de apoyo de la crítica siguiente.

En primer lugar después de un grupo de extractos (Ibíd.: ff 1-2), comenta: “interesante: G. identifica religión, ideología, filosofía y política” (Ibíd.: f 2). En segundo lugar, en el comentario de un pasaje sobre la filosofía que deviene movimiento cultural, ideología de una época (Ibíd.), escribe al lado con lápiz: “cf. ¡Hegel!”.

La segunda serie es titulada “El historicismo de Gramsci” y ha sido redactada verosímilmente al preparar la intervención para el seminario. En esta óptica traduce algunos pasajes de *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, que califica como “textos de referencia”, entre ellos naturalmente aquel célebre sobre filosofía de la praxis como historicismo absoluto, y copia una serie de pasajes de la *Œuvres choisies*. Así resume el sentido:

tema fundamental de la interpretación del materialismo marxista (“filosofía de la praxis”) por Gramsci. La influencia de Croce es muy clara: Croce representa para Gramsci un “historicismo” especulativo, que es necesario “invertir” para obtener el “historicismo” de la filosofía de la praxis (ALT2. A57-01.05, f. 1).

Sobre estos apuntes basará la exposición oral de la primavera de 1965. Sin embargo la crítica no es formulada “alegremente”, muchas son las dudas expresadas en algunas cartas a Franca del período de la elaboración de “El objeto de *El capital*”. En una carta del 17 de junio de 1965, mientras

está escribiendo el pasaje sobre Gramsci, lo define como “muy importante” y “necesario”, aunque esto haga “chillar a los amigos italianos, que tienen una religión en torno a Gramsci (...)” (Althusser, 1998: 618). Quince días después (carta del 2 de julio), Althusser vuelve sobre esas cuestiones. Se pregunta si aquello que dice de Gramsci es justo y sobre todo, si es políticamente oportuno hablar en esos términos, lo relee, se da cuenta de no haber visto “ciertas cosas importantes” aunque no sólo no cambia su juicio de fondo, sino que lo refuerza: “Leyendo su Mat.[erialismo]. st[orico]. e B[enedetto]. C[roce]., he descubierto algunas cosas incluso más graves de las que creía...” (Ibíd.: 623-624).

Otra cosa es el juicio sobre el Gramsci político:

Es un político 100 %: el Maquiavelo de los tiempos modernos, él lee a Lenin a través de Maquiavelo y a Maquiavelo a través de Lenin, lo que no es poco decir (Ibíd.: 624)..

Pocos días después, en una carta del 8 de julio, anuncia que el trabajo está terminado (Ibíd.: 625), si bien resta el deseo de profundizar ulteriormente la cuestión (Cf., Ibíd.: 628. Carta del 19 de julio).

Volvamos entonces al pasaje dedicado a Gramsci. El contexto es la cuestión filosófica fundamental sobre el objeto de la teoría de Marx y su diferencia específica respecto de la economía política: no se trata de concebir el marxismo como una dialectización de las categorías de la economía política a través de la asunción de un concepto hegeliano de tiempo, sino de pensar “Los fenómenos económicos, no en la infinitud de un espacio plano homogéneo, sino en *una región* determinada por una estructura regional e inscrita en un lugar definido de una estructura global; por lo tanto, como un espacio complejo y profundo, inscrito a su vez en otro espacio complejo y profundo” (Althusser, 1996: 396-397. [Trad.: 197]). Para hacer esto es necesario un concepto complejo de tiempo histórico, se trata de pensar el ritmo propio de cada nivel de la estructura, relativamente autónomo respecto a los otros, si bien dependiente del todo social, cuya eficacia sobre sus elementos puede ser pensada, a su vez, sólo forjando un nuevo concepto filosófico. En este esquema, Gramsci es convocado al centro de la escena como paradigma de historicismo marxista. Ciertamente la movida es hecha no sin temor y cautela metodológica, aunque con extrema decisión: Althusser considera que el célebre paso en el cual Gramsci afirma que “*La filosofía de la praxis es el «historicismo» absoluto, la mundanización y la «terrenalización» absolutas del*

pensamiento, un humanismo absoluto de la historia" (Ibíd.: 321)³ no tiene un simple significado polémico contra Croce, ni se limita a indicar el rol práctico del marxismo, la unidad de teoría y movimiento obrero. Hay en Gramsci una verdadera y propia "*interpretación teórica* que tiene por objeto el contenido mismo del pensamiento de Marx": una concepción historicista del ligamen de la teoría de Marx a la historia real, fundada sobre la teoría crociana de la religión como concepción del mundo, categoría sobre la cual subsume al marxismo. Por esta razón Gramsci "identifi[ca] también cómodamente religión, ideología, filosofía y teoría marxista, sin destacar que lo que distingue al marxismo de esas «concepciones del mundo» ideológicas, es menos esta diferencia formal (importante) de poner fin a todo «más allá» supraterrrestre, que la *forma* distintiva de esta inmanencia absoluta (su «terrenalidad»): *la forma de la científicidad*" (Ibíd.: 326 [Trad.: 142-143]).

Por ello Gramsci tiende a reunir bajo un mismo término la teoría científica de Marx y su filosofía, pensando esta unidad en la forma de una concepción del mundo, y para pensar la relación entre ciencia marxista e historia real "en el modelo de la relación de una ideología «orgánica» (...) con la historia real" (Ibíd.: 327 [Trad.: 143]). A partir de ello Althusser construye un paradigma, una forma límite, de la lectura historicista, cuyo núcleo fundamental es la historización del saber absoluto hegeliano, movida que produce el aplastamiento de la totalidad marxista sobre la hegeliana: captando en los diferentes niveles o instancias un mismo tiempo, se excluyen "los efectos de distorsión y de desajuste (*décalage*) que contradicen esta lectura ideológica de la contemporaneidad en la concepción marxista auténtica" (Ibíd.: 328 [Trad.: 144]).

El punto sintomático en el cual emerge esta reducción de niveles es, por un lado, la fusión de ciencia e ideología, por el otro, de filosofía e historia, fusión que se produce a través de una serie de *deslizamientos conceptuales* que tienen como efecto reducir la distancia entre los niveles: por una parte la reducción de la ciencia a la historia, haciendo de la "ciencia una superestructura, (...) una de esas ideologías «orgánicas» que tan bien forman bloque con la estructura, que tienen la misma historia que ésta" (Ibíd.: 329 [Trad.: 145]); por la otra la reducción de la filosofía a la política dado que "la filosofía es el producto directo (con la reserva de todas las «mediaciones necesarias») de la actividad y de la experiencia de las masas, de la praxis económica-política" (Ibíd.: 331 [Trad.: 146]).

No es suficiente para Gramsci reducir al mínimo la distancia que en la estructura social separa el lugar específico de la formación teórica, filosófica y científica (el lugar de la práctica teórica), del lugar de la práctica política. Necesita una concepción de la práctica teórica que muestre y consagre la iden-

tividad de filosofía y política, exigencia latente que explica los “deslizamientos conceptuales, que nuevamente tiene por efecto reducir la distinción entre los niveles” (Ibíd.: 331 [Trad.: 146]).

En esta interpretación la práctica teórica tiende a perder toda especificidad, por estar reducida a la *práctica histórica* en general, categoría en la cual son pensadas formas de producción tan diferentes como la práctica económica, la práctica política, la práctica ideológica y la práctica científica (Ibíd.).

Gramsci encontraría este modelo en “la *practica experimental* tomado no tanto de la realidad de la ciencia moderna, sino de una cierta ideología de la ciencia moderna” (Ibíd.: 332 [Trad.: 147]). Y aquí nuevamente existe una reducción de los niveles de uno al otro:

Es, por ejemplo, a condición de reducir toda práctica a la práctica experimental, o a la “praxis” en general, después de asimilar esta práctica-madre a la práctica política, como todas las prácticas pueden ser pensadas como dependientes de la práctica histórica “real”; como la filosofía y aun la ciencia y, por lo tanto, el marxismo igualmente, pueden ser pensados como la “expresión” de la historia real (Ibíd.: 334 [Trad.: 148]).

De este modo aparece también la distinción entre ciencia de la historia y filosofía marxista: la filosofía marxista deviene nada más que “una simple «*metodología histórica*», es decir, (...) la simple conciencia de sí de la historicidad de la historia, (...) la reflexión sobre la presencia de la historia real en todas sus manifestaciones” (Ibíd.: 335 [Trad.: 149]).

Claramente, Gramsci retoma esta fórmula de Croce, en el intento de invertirlo, pero quedando en realidad aprisionado: las reducciones teóricas necesarias para la lectura historicista hacen emerger la estructura fundamental de todo historicismo: “la contemporaneidad que permite una lectura en corte de esencia” (Ibíd.: 336 [Trad.: 150]).

La polémica que esta lectura de Gramsci suscita en Italia conduce a Althusser a una nueva confrontación de la cual son testimonios algunos extractos y reflexiones tituladas “Gramsci ϕ et pol” (ALT. 057-01.06.)⁴. Se trata de un verdadero cuerpo a cuerpo con la primera sección de *Œuvres choisies*, pasajes copiados con largos comentarios. En parte Althusser retoma las críticas de *Lire le Capital*, insiste sobre el ligamen del concepto gramsciano de filosofía con los conceptos historicistas de historia universal, de época y sociedad que terminarían por impulsar la lucha de clases. Hay no obstante

una profundización interesante respecto de la cuestión de la relación entre concepción del mundo y filosofía que presta particular atención a las reflexiones realizadas en aquellos años en torno a los *Cours de philosophie pour scientifiques* (Cf., Althusser, *Du côté de la philosophie*: 255-297).

Nota: “Lo patético de G.: llegar a pensar/no pensar una distinción entre la «concepción del mundo» y la «filosofía», cf. p. 46-47” (ALT. 05-01.06. f. 10.). Y todavía: “nada de corte (coupure) para él”. Pero entonces ¿cómo marcar la diferencia? Para Gramsci no se trata de una diferencia cualitativa, sino cuantitativa de “homogeneidad, de coherencia, de logicidad” (Ibíd.). Althusser comenta:

//sorprende cómo G. no logra arreglárselas con su vocabulario. Diferencia no de calidad sino de cantidad. Bien. ¿Cantidad de qué? De “logicidad” (...) Pero la naturaleza de esta “logicidad” no está definida del todo: se tiene la sensación de que es la misma, y de que de hecho nada de la logicidad ocurre en la historia (las ciencias... silencio). (...) El historicismo de G. conduce de hecho a una negación total de los acontecimientos de la historia teórica, es decir, de las “rupturas” (coupures) que se producen en la misma // (Ibíd.).

Y algunas líneas después confirma: “se tiene verdaderamente la impresión de que para G. no hay historia de la logicidad” (Ibíd.).

Precisamente éste es el punto clave de la carta sobre el pensamiento de Gramsci que Althusser publica el 15 de marzo de 1968 en *Rinascita* con el título “La filosofía, la política y la ciencia” (Althusser, 1968: 23-24). Si la filosofía, como había dicho pocos días antes en la conferencia “Lenin y la filosofía” (Cf. Althusser, 1998a: 103-144), está caracterizada por la relación por un lado con la política y por el otro con la ciencia, Gramsci ha pensado con fuerza la primera, pero no “ha visto con el mismo vigor, ni aislado, ni pensado la otra determinación: la relación entre filosofía y ciencia” (Althusser, 1968: 23).

Este es para Althusser el punto débil de Gramsci que “sólo en páginas apretadas y superficiales (...) sostiene una concepción evidentemente insuficiente, y hasta falsa de las ciencias” (Ibíd.), no yendo más allá de la repetición de fórmulas equívocas de Croce. Éstos asignan a las ciencias un puesto en la tópica, pero no consideran lo que en ellas es específico, esto es “la producción de conocimientos objetivos” (Ibíd.). De aquí se deriva la tendencia a “reducir y a asimilar completamente (...) la «filosofía» a la «concepción del mundo»” (Ibíd.). La distinción está dada simplemente por una mayor coherencia de la

primera, diferencia sólo formal, si se considera que el mismo carácter sistemático y racional que Gramsci le atribuye, es atribuible a la coherencia. Y sin embargo para captar lo que Gramsci designa con “coherencia” es necesario pensar la relación de la filosofía con las ciencias, que sólo

confiere[n] a la filosofía los caracteres (coherencia, sistematicidad y racionalidad) requeridos por Gramsci: pero llegados a este punto tales caracteres ya no tendrán sólo un valor formal, sino que más bien adquieren un contenido preciso, definido no desde la “racionalidad” en general, sino desde la forma específica de la “racionalidad” dominante que existe en un determinado momento de las ciencias con las cuales la filosofía insta una relación específica (Ibíd.: 23-24).

Para salvaguardar lo que hay de auténtico en el historicismo gramsciano, a pesar de las formulaciones dudosas y de sus equivocaciones teóricas, según Althusser es necesario fijar dos puntos:

La historia de los conceptos teóricos (y aquellos científicos y filosóficos, en el sentido propio del término) es sin duda una historia. No obstante:

1. Esta historia no debe ser concebida como un puro y simple devenir empírico para registrar una crónica: debe ser pensada dentro de conceptos teóricos de la ciencia marxista de la historia;
2. se trata de una historia sui generis la cual, aun ingresando en la historia de las formaciones sociales y aun articulada sobre esa historia (...), no es reducible en modo puro y simple a la Historia de las formaciones sociales (...) (Ibíd.).

IV. De “Ideología y aparatos ideológicos de Estado” a “¿Qué hacer?”

Mayo del '68 abre una nueva temporada del pensamiento althusseriano, caracterizada por un retorno a la cuestión de las relaciones entre base y superestructura, de la cual *Sur la reproduction*, publicado póstumamente, es el testimonio más evidente⁵. En este contexto, Gramsci se torna nuevamente un recurso, como es señalado por una célebre nota de “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”, en la cual, si bien con alguna cautela, se le atribuye el rol de único precursor respecto a la formulación del concepto de aparato ideológico:

Gramsci es, por lo que sabemos, el único que siguió el camino tomado por nosotros. Tuvo esta idea "singular" de que el Estado no se reduce al aparato (represivo) del Estado, sino que comprende, como él decía, cierto número de instituciones de la "sociedad civil": la Iglesia, las escuelas, los sindicatos, etc. Gramsci, lamentablemente, no sistematizó sus intuiciones, que quedaron en el estado de notas agudas, aunque parciales (Althusser, "Idéologie et appareil idéologiques d'Etat", 2011: 274 [Trad.: 24]).

Esta nota abre un período en el que Gramsci es presentado como un referente positivo en el pensamiento de Althusser. De ello el más fuerte indicador es el curso sobre Maquiavelo de 1972, retomado y reelaborado en el '75, en el cual se presenta una lectura profundamente gramsciana del florentino. La lectura se propone como una reflexión sobre los orígenes del estado, sobre aquello que Althusser más tarde llamará una "acumulación política primitiva" (Althusser 1998a: 320). Leyendo a Machiavelo a través de Gramsci, Althusser encuentra el problema de la constitución de un Estado nacional en cuyo corazón está la lucha de clases "que oponen los elementos del nuevo modo de producción en vías de crecimiento a las formas dominantes del modo de producción feudal" (Althusser, "Machiavel et nous", 1995: 52 [Trad.: 50]). En otras palabras, la nación es la forma indispensable para la "implantación" del mundo de producción capitalista, sin embargo esta "no se constituye espontáneamente. Los elementos preexistentes no se unifican por sí mismos como nación" (Ibíd.: 53 [Trad.: 51]). El instrumento de unificación es el Estado nacional único: "Pero atención, este Estado no asegura sus funciones militares de unificación, de defensa y de conquista si no asegura al mismo tiempo las políticas, jurídicas, económicas e ideológicas" (Ibíd.). Ahora, esta forma de unificación está asegurada por la monarquía absoluta, donde absoluta significa "única, centralizada, pero no arbitraria" (Ibíd.: 54 [Trad.: 51]), "de ahí el doble aspecto del poder de la monarquía absoluta en opinión de Gramsci: implica a la vez la violencia y la coerción, pero al mismo tiempo el consentimiento y por consiguiente la «hegemonía»" (Ibíd.).

Esta referencia positiva a Gramsci tiene su culminación, en la conferencia de Granada "Sobre la transformación de la filosofía" (Althusser, 1994: 139-178) de marzo 1976 y tiene su terminus ad quem en la conferencia en Barcelona en julio del mismo año, sobre la dictadura del proletariado, en la que Althusser suspende el juicio sobre Gramsci y cuestiona a "algunos de sus comentaristas que se sitúan en la línea de interpretación de Togliatti" (Althusser, 1976 [Trad.: 13]). A partir de este momento hay un cambio radical,

influenciado, desde un punto de vista histórico, por el surgimiento del eurocomunismo y por el bandono de la dictadura del proletariado en el XXII congreso del PCF y, desde un punto de vista teórico, en estrecha relación con los eventos políticos, por un debate de 1976-1977 entre los intelectuales socialistas y comunistas en Italia sobre el tema “¿Abandonar a Gramsci?” y de una serie de importantes textos aparecidos en aquellos años (Buci-Glucksmann, 1975; Poulantzas, 1976, 1978; Anderson, 1977). Estas exigencias empujan a Althusser a retomar gradualmente a Gramsci en la edición crítica de los Quaderni de Gerratana, publicado por Einaudi en 1975. En los archivos se han conservado dos series de extractos traducidos y comentados, el primero principalmente sobre el concepto de hegemonía y sobre el concepto de sociedad civil (ALT2. A5-01.08), el segundo sobre una serie de temas entre los cuales aquel predominante es la revolución pasiva (ALT2. A57-01.10.). En primera instancia piensa intervenir en el debate italiano y con ese objeto proyecta un artículo en Rinascita: en el archivo encontramos algunos dossiers en los cuales Althusser recoge el debate entre Bobbio, Salvadori, Gerratana y otros (ALT2. A26-02.01; ALT2. A26-02.02), de los materiales (ALT2. A26-01.03) y de algunas versiones del artículo (ALT2. A26-01.01; ALT2. A26-01.02), que decidirá no publicar. El interés de Althusser se centra en la cuestión de la dictadura del proletariado y de la razón por la cual el PCI no la ha abandonado oficialmente, pensándola gracias a Gramsci bajo la forma de hegemonía (Althusser, 1976). No me detendré sobre la lectura que Althusser ofrece de Gramsci en este aspecto, porque ella será retomada y sistematizada en Marx dentro de sus límites y en “¿Qué hacer?”.

Ambos textos son de 1978, el primero ha sido publicado en 1994, mientras el segundo aún está inédito. Están estrechamente ligados, en la medida en que el tratamiento de Gramsci en el primero se vuelve a encontrar en el segundo, insertado, no obstante, en un contexto más amplio. Marx dentro de sus límites retoma los temas de la conferencia de Venecia “¡Por fin la crisis del marxismo!” (Althusser, 1998: 267-280). El párrafo final está dedicado a Gramsci, lo que no es llamativo, porque Althusser lo consideraba la inspiración teórica fundamental del eurocomunismo, como emerge con claridad de un pasaje del capítulo 9 en el cual al avanzar la tesis según la cual es Estado es un instrumento separado de la lucha de clases y no atravesado por ella (aquí la referencia es Poulantzas), toma distancia de un gramscismo difuso en Francia y en Italia:

Ahora bien, sostengo que el Estado, en su corazón, que es su fuerza de intervención física, política, policial y de la alta

administración, está hecho en la mayor medida posible, para no ser afectado o "atravesado" por la lucha de clases (Althusser, 1994: 437).

El tratamiento de Gramsci es introducido por algunas consideraciones del capítulo 19 "Los «límites absolutos» de Marx sobre la ideología" en el cual Althusser subraya cómo Marx había hablado de una dimensión colectiva de la ideología sin pensarla realmente, a lo cual Gramsci habría agregado muy poco insistiendo "sobre la función de la ideología como «cemento» *unificador* de un grupo social (...), reemplazando de buen grado la cuestión de la ideología por la cuestión de la «cultura»" (Ibíd.: 497 [Trad.: 159]). En cuanto al concepto de aparato hegemónico, retornando sobre las consideraciones de "Ideología y aparatos ideológicos del Estado", Althusser coteja el límite de no especificar propiamente aquello a través de lo cual es producido el efecto-hegemonía (Ibíd.: 500 [Trad.: 161]), de este modo Althusser llega al corazón del pensamiento gramsciano, el concepto de hegemonía, del cual se ocupa en el último capítulo.

Los conceptos que Gramsci utiliza para su teoría son aquéllos de Estado (con sus dos momentos, la fuerza y la hegemonía), y de sociedad civil, constituida por los conjuntos de los aparatos hegemónicos. Él calla entonces sobre la estructura y sobre las "condiciones estatales de la explotación y de la reproducción de las relaciones sociales", como si la cuestión del Estado pudiera y debiera "resolverse *por sí misma* (...) sin hacer intervenir a la infraestructura, que a Gramsci no le gusta citar porque la distinción marxista entre la infraestructura y la superestructura le parece en el fondo un error mecanicista-economicista de Marx" (Ibíd.: 502 [Trad.: 164-165]).

Por esta vía, yendo a lo esencial, "el «momento» de la Fuerza está *finalmente dirigido por el momento de la hegemonía*" (Ibíd.) y esto tiene una razón política precisa de porqué aquello que en Gramsci parece una teoría del Estado en realidad no es otra que una "auscultación política de la «naturaleza», de la «composición» o del dispositivo de los Estados contemporáneos, con vistas a definir una estrategia política para el movimiento obrero, una vez desvanecidas las esperanzas de una reproducción del esquema de 1917" (Ibíd. [Trad.: 165-166]). En otras palabras, la razón de la definición de la sociedad civil y de sus aparatos hegemónicos, la distinción y luego la identificación de la sociedad política con ella y en definitiva la absorción de ambas en la categoría única de hegemonía deben buscarse en la teoría de la guerra de movimiento y de posiciones.

Esquemmatizando, para Althusser la hegemonía está representada por un todo constituido “por 1) la «*sociedad civil*» (ese es su ámbito), 2) *El Estado como Fuerza o coerción*, y 3) por el efecto, llamado también *Hegemonía*, que resulta del funcionamiento de la totalidad del Estado, constituido, recordémoslo, por Fuerza y Hegemonía” (Ibíd.: 504 [Trad.: 167]). Por tanto la hegemonía se presenta tres veces en el esquema gramsciano. En un primer sentido la hegemonía es aquella de los aparatos hegemónicos que hacen aceptar sin violencia el poder del Estado y de la clase dominante: esa es, con la fuerza, uno de los dos momentos del Estado. En un segundo sentido la hegemonía es el efecto-hegemonía del Estado mismo, del buen equilibrio en el Estado de fuerza y hegemonía en el cual la fuerza no desaparece, pero está a tal punto integrada en la hegemonía que no tiene necesidad de mostrarse y de ejercitarse: “Es (...) el Estado ético (...) en el que sus «*intelectuales orgánicos*» hacen funcionar los aparatos hegemónicos de la «*sociedad civil*»” (Ibíd.). En un tercer sentido del término, la hegemonía del partido de la clase obrera dominante que hace que dirija sin violencia sus propios miembros y aliados, extendiendo su influencia sobre la sociedad civil y política. Todo se juega entonces a nivel de la hegemonía y en la medida en la cual la hegemonía diseña también la dominación de clases, es posible también una lectura leninista de Gramsci, pero al precio de “un silencio extraño sobre la realidad de las luchas de clases, económicas, políticas e ideológicas, que no se han representado en este esquema más que en la forma de un efecto de *Hegemonía sin base material*, y sin ninguna explicación sobre sus aparatos de Fuerza, que sin embargo toman parte en el efecto de hegemonía” (Ibíd.: 505 [Trad.: 168]). En realidad, este equívoco ha producido más bien una lectura de derecha, que disfraza la estructura con el concepto de “«*sociedad civil*» privada, que oculta también la reproducción y la lucha de clases y lo que en ella está en juego, el Estado, cuya fuerza es considerada entonces como nula, en tanto que perfectamente integrada en el efecto de *Hegemonía*” (Ibíd.: 505-506 [Trad.: 168]). La hegemonía deviene entonces no sólo efecto supremo, sino causa suprema, porque es causa de sí misma y al mismo tiempo efecto de sí misma y tiene el extraordinario poder de que una crisis suya pueda facilitar o hundir la dominación de la clase dominante.

Si hegemonía significa una dirección que no es ni dictadura, ni coerción, ni dominación, sugiriendo un efecto de libre consenso, entonces Althusser ve allí “la vieja idea hegeliana retomada por Croce y Gentile de que *el Estado es por esencia educador*”, y concluye:

Por extraño que sea, Gramsci no ha salido de la concepción hegeliano-croceana de la cultura como Fin último de la Humanidad (Ibíd.: 507 [Trad.: 169]).

Esto explica el tratamiento de sublimación del Estado en hegemonía y esto explica por qué Gramsci, aunque atribuya al Estado el elemento de la fuerza, no explica el lugar, la materia y el ejercicio (Ibíd.: 508 [2003: 169])⁶. En realidad la fuerza aparece poco, porque es la hegemonía en el primer sentido [la] que “Obtiene el mismo resultado de «adiestramiento» (la palabra es de Gramsci) que la Fuerza, y tiene menos costos, además, anticipando los resultados de la «cultura» misma” (Althusser 1994: 508 [Trad.: 170]). El Estado realiza entonces el ideal de una auto-formación universal en la cual se realiza “la superación (*Aufhebung*) de toda Fuerza” y es entonces una consecuencia natural de ello que la “Fuerza desaparece de la última «definición» del estado como «unidad del estado y de la sociedad civil», del Estado como Hegemonía, y finalmente de la Hegemonía sola (habiendo sido «superado» el Estado mismo)” (Ibíd.). Según Althusser, aquí se expresa el pensamiento más profundo de Gramsci, que se refleja con perfecta simetría en la concepción del partido:

“Príncipe moderno”, tiene por Fin y Tarea la “sociedad reglada” (!) del comunismo. Pero no llegará a él sino a condición de jugar, como partido, su papel pre-estatal, educando a sus adheridos y a las masas sobre las que se extiende su “dirección”, su “hegemonía”. El partido, como todo Estado, debe cultivar a los hombres, para, una vez hecha la revolución y “convertido el Partido en Estado”, hacer triunfar el Fin de la Humanidad en esta sociedad reglada en la que siempre reinará la Hegemonía, la suya, hasta que se eclipse ante el resultado esperado de la cultura universal convertida en autocultura: el desarrollo infinito de los individuos libres, y libremente asociados (Ibíd.: 508-509 [Trad.: 170]).

Esta concepción gramsciana apareja según Althusser tres consecuencias precisas.

La primera es aquella de hacer desaparecer el problema del Estado en cuanto máquina especial, con un cuerpo especial, instrumento de perpetuación de la dominación de clase: “La realidad específica del Estado desaparece en una fórmula en la que Hegemonía = Fuerza + consenso, o sociedad política + sociedad civil” (Ibíd.: 509 [Trad.: 171]). Si entonces “la Hegemonía

es la última palabra sobre el Estado”, la naturaleza material de la máquina estatal resulta disimulada creando malentendidos y elucubraciones reformistas sobre la naturaleza del Estado y el devenir del partido en Estado. Vía que lleva a la segunda consecuencia, la reducción de la ideología a cultura, esto es la sustitución de un concepto que reclama la lucha de clases con una noción que conduce al elitismo. Finalmente, la tercera consecuencia, “la «autonomía de la política» o «de lo político»”: en otras palabras, buscando pensar la estrategia política para el movimiento obrero, Gramsci ha terminado por pensar “la política (y el hombre político que es su agente)” (Ibíd.: 511-512 [Trad.: 173]) como causa *sui*, como autónomos.

Ahora bien, como se dijo, este capítulo final de *Marx dans ses limites* es en realidad parte de un enfrentamiento más amplio con Gramsci que tuvo lugar en el mismo año (Althusser, *Que faire?* ALT2. A26-05.06/ 07). En este texto que vuelve a proponer en el título la vieja pregunta leniniana, Gramsci es invocado para explicar la originalidad de la política del PCI: el historicismo gramsciano, en un horizonte comunista dominado por el stalinismo, ha tenido una fuerte carga anti dogmática. Y sin embargo, a los ojos de Althusser, en ello parecen agotarse sus méritos. Evocando las críticas de los años sesenta, Althusser afirma que Gramsci tiene la tendencia de reducir el materialismo histórico a la filosofía, la filosofía a la política y la política a la historia. De allí dos consecuencias relevantes: 1) el materialismo histórico tiende a ser cancelado en Gramsci, reducido a filosofía marxista, filosofía de la praxis:

lo que no significa que Gramsci evacúe el materialismo histórico, sino por ejemplo (...) que no tiene una idea muy precisa de lo que puede ser una teoría de la infraestructura, prácticamente ausente, excepto unas pocas alusiones, de sus escritos (Ibíd.).

Si desaparece la estructura, permanece la superestructura. De este modo, entonces, Gramsci no es el primer teórico marxista que se interesa en los fenómenos de la superestructura, del Estado y de la ideología.

Sin embargo, 2) si desaparece la estructura, los lazos de ella con la superestructura, el hecho de que ella juegue un papel decisivo en la reproducción de las relaciones de producción, no son “verdaderamente tomados en cuenta y pensados en toda su realidad” (Ibíd.: 36). Ella termina por conducir a “una existencia fantasmal”:

Todo lo que se puede hacer con esta superestructura es describirla, y analizar su funcionamiento en el propio nivel de su manifestación, como si

ella no estuviera ordenada (*commandée*) por los lazos ocultos que la ligan a la infraestructura (Ibíd.).

Althusser le reconoce a Gramsci el mérito de haber subrayado la importancia “y de haber (aunque tímidamente) sugerido que la superestructura penetra en la infraestructura, pero la unidad de «esta penetración, aunque descripta, no era verdaderamente pensada, y por añadidura esta misma penetración era pensada *desde el punto de vista de la superestructura*, sin que uno sepa verdaderamente en qué otra cosa esta superestructura penetraba” (Ibíd.: 37). Ahora bien, si “La infraestructura es negada” (Ibíd.: 38) y si uno está constreñido a pensar la superestructura a partir de sí misma, no queda más que describirla y confrontar los elementos. El historicismo gramsciano sería en el fondo un empirismo que ha producido sus resultados más interesantes respecto a la cuestión de los intelectuales:

que los intelectuales sean normalmente intelectuales orgánicos (...) que tengan la función de organizar, y de ser la conciencia de sí de una cultura que difunden en las masas, que los tipos de intelectual varíen con los tipos de sociedad (Ibíd.: 39).

Sin embargo, esta concepción está fundada sobre “una idea diferente, profundamente anclada en él, sobre el tipo de unidad histórica normal que debe presentar, a sus ojos, toda verdadera «época» histórica”. En otras palabras, Althusser considera que “para Gramsci, la historia no se realiza *verdaderamente* más que cuando adviene al estado de una «bella totalidad» (...) cuando se constituye un verdadero «bloque histórico» capaz de unir al conjunto de los hombres en la unidad de una práctica y de una ética, en resumen, de una cultura” (Ibíd.).

El concepto de intelectual orgánico depende de esta concepción general. Existen intelectuales orgánicos cuando la cultura no es propiedad sólo de los doctos, sino que penetra la masa. Si ello no sucede, “no se está frente a un *verdadero* «período histórico», frente a un verdadero «bloque histórico» capaz de asegurar su hegemonía, de dominar convenciendo, por la persuasión, por la difusión popular de sus propias ideas” (Ibíd.: 40). En este sentido el concepto de intelectual orgánico está ligado al rol educativo del Estado: son entonces necesarios educadores que enseñen al pueblo las ideas que sueldan la unidad del bloque histórico. No se trata sin embargo de la transmisión de simples ideas, sino de un “conjunto de prácticas, desde las prácticas de la producción hasta las prácticas políticas, morales y religiosas” se trata de una “verdadera ética universal concreta” (Ibíd.: 41).

Althusser considera que el ejemplo del cual Gramsci ha tomado sus reflexiones sobre los intelectuales orgánicos es la iglesia y su interés en evitar el alejamiento de los doctos de los humildes, con la creación para este fin de órdenes monasteriales. “Ejemplo sorprendente”, según Althusser, “puesto que a fin de cuentas la Iglesia no es un «bloque histórico» sino un aparato ideológico que pertenece siempre más o menos al Estado” (Ibíd.). Otro ejemplo gramsciano, la comparación de la historia francesa y de la italiana:

(...) Gramsci ha prolongado sus reflexiones sobre la Iglesia con reflexiones comparadas sobre la historia de Francia y la de Italia, oponiendo a Francia, que con la revolución había tenido éxito en la constitución un «bloque histórico», en dotarse de un genuino Estado educador, y en formar un cuerpo de intelectuales orgánicos suficientes para todas las tareas de la hegemonía, a Italia, que no había sabido realizar su revolución burguesa, y en consecuencia fundar un verdadero bloque histórico, y que no había, por ello, podido dotarse de un verdadero cuerpo de intelectuales orgánicos (Ibíd.).

A partir de la unión de estos temas, Althusser extrae una serie de conclusiones generales sobre el pensamiento de Gramsci: en primer lugar, no sólo Gramsci descuida la estructura a favor de la superestructura “sino que él ha reemplazado el concepto marxista de *modo de producción* por el concepto de «*bloque histórico*»” (Ibíd.: 42). En segundo lugar, extrae su concepto de intelectual orgánico de la historia de la iglesia, “tomando prestado su modelo de unidad ética perfecta y universal” (Ibíd.: 42-43) a un elemento que pertenece a la superestructura. Finalmente, más allá de haber “Descrito la política de la Iglesia, [él] no ha esbozado ni por un instante una teoría de la Iglesia, prueba sucesiva de que no estaba en posesión de una “Teoría de la ideología” (Ibíd.: 43). Esto no tiene su causa en una falta de interés por su parte en la ideología, sino en que su historicismo le impedía analizar la cuestión del ligamen de estas con la estructura. La iglesia no es en Gramsci un ejemplo, “sino la esencia, *realizada*, de la bella totalidad ética que él debía proyectar sobre el Estado del «bloque histórico» (...) El resultado es que el Estado sea pensado a través de la ideología. Nueva reducción «historicista»” (Ibíd.).

En realidad, entonces, el historicismo absoluto se revela impensable, terminando por exhibir sobre la iglesia y sobre el Estado el pensamiento filológico que lo sostiene: “Un pensamiento normativo y por ello idealista” (Ibíd.: 44), normativo porque asume modelos (iglesia, Francia) y contra-modelos (Italia), por tanto “hay en la historia lo normal y lo patológico” (Ibíd.: 45).

Sucesivas demostraciones de ello son, según Althusser, el concepto gramsciano de revolución pasiva, evocado por ejemplo en el enfrentamiento de “un estado que ciertamente funciona pero que no es el resultado de la una revolución francesa, por ejemplo el Estado italiano” (Ibíd.). Revolución pasiva porque no surge desde abajo sino que ha sido realizada por la monarquía aliada con la burguesía y el pueblo ha quedado excluido: “el curso de la historia no ha sido *lo que debería haber sido*” (Ibíd.). Nuevamente una norma sobre la que medir los eventos históricos.

Por lo demás, Althusser subraya la inmensa extensión del concepto en Gramsci: resurgimiento, fascismo, nazismo, entre líneas también la URSS. Es cierto que este concepto toma aspectos importantes, como la ausencia de iniciativa popular, la separación entre masas populares y Estado, la penetración del Estado “Para organizar a los hombres en la unidad forzada y artificial de los sindicatos y del partido del Estado”. Sin embargo, la oposición de normal y patológico requiere un modelo normativo: “Y como siempre es necesario que la revolución pasiva, anormal, se oponga a la revolución activa, normal, Gramsci no está lejos de oponer a todos esos estados no-éticos, no universales en su unidad, la imagen de otra clase de revolución, esta sí activa, y por tanto normal, que se opera en su propio tiempo más allá de los mares: en la América de Roosevelt, aquella del New Deal” (Ibíd.: 46).

Para comprender las implicaciones de este concepto, Althusser propone dos observaciones preliminares: 1) Gramsci no usa jamás el término contra-revolución, 2) no parece sensible a los fenómenos de regresión, de retraso, de extrañamiento. Ello indica que en realidad Gramsci piensa la historia a través de la categoría de revolución, “sea bajo la forma de la revolución activa, que lleva en sí las premisas y la promesa de un verdadero Estado ético, sea bajo la forma de la revolución pasiva, que se realiza bajo un Estado malo, no ético que no produce una verdadera unidad cultural entre los ciudadanos” (Ibíd.: 47). Este concepto revela un normativismo y un finalismo en el pensamiento de Gramsci, en la medida en que indica que existen tareas que pueden ser *cumplidas* o por la clase dominante o por el movimiento popular (Ibíd.: 49). Pero de modo aún más fuerte, indica que para Gramsci la esencia de la historia es la actividad: “ya sea la presencia de la actividad, ya sea la ausencia de la actividad” (Ibíd.: 47). Todo se conserva: la praxis está al interior de todas las prácticas, esto es, la actividad cuya esencia es la política. Otra vez, en el corazón del pensamiento de Gramsci, Althusser encuentra la política como *causa sui*.

V. Conclusiones

Se ha hablado de la ambivalencia de la relación de Althusser respecto al pensamiento de Gramsci. Al final de este recorrido, los términos de esta ambivalencia fueron precisados. El juicio sobre los méritos teóricos que Althusser atribuye a Gramsci en *Pour Marx* y en “Ideología y aparatos ideológicos de Estado” puede ser tal vez leído a la luz de un pasaje del '77:

Ahora bien, cuando se lee y relea, tomándolo al mismo tiempo literalmente y con toda la perspectiva teórica e histórica que se requiere, las notas de los *Cuadernos* de Gramsci sobre el Estado, uno no puede evitar ser presa de una extraña impresión, que Freud ha caracterizado como la inquietante familiaridad (*Unheimlichkeit*): la sensación de estar en casa, pero duplicada por un malestar por no sentirse completamente en casa (ALT2. A257-01.09, f. 4.).

En extrema síntesis, aquello que permanece indigerible para Althusser es un modelo de temporalidad y de historicidad que impide pensar las diferencias entre la especificidad de los niveles.

En cuanto a las críticas, no se puede dejar de destacar como ellas están fuertemente sobredeterminadas por la coyuntura teórico-política sea de los años sesenta que de los años setenta: en este sentido, es evidente que Althusser busca en el texto de Gramsci –algunas veces violentándolo y reduciendo su complejidad– una forma-límite de posiciones a las que contraponerse. En el 65 ataca al historicismo como forma paradójica, y en el fondo especular, del economicismo, de justificación del stalinismo, en el 77-78 ataca el concepto de hegemonía como inspiración del eurocomunismo.

Sin embargo las proximidades y las críticas trazan un camino, ese recorrido difícil que Althusser intenta realizar, no sin vacilaciones y rectificaciones, pensando juntas determinaciones en última instancia (cuya “hora solitaria no suena jamás”, orientándose en el sentido de una interpenetración de los niveles) y autonomía de los niveles (ciertamente, relativa, ¿pero cuánto?). Si como dice Althusser, la esencia del trabajo filosófico consiste en la demarcación, en el *desvío* (*détour*) a través de otras posiciones para definir y sostener la propia, me parece que una buena clave de lectura de la posición althusseriana está constituida por el trabajo incesante que él ha hecho sobre Gramsci, trabajo tanto más necesario cuanto más sentía Althusser que en los conceptos de Gramsci se jugaba algo esencial para su propia filosofía.

Notas

¹ La sigla corresponde al catálogo del Fonds Althusser en el Institute de la memoire contemporaine (IMEC). Ver: <http://www.imec-archives.com/fonds/althusser-louis-2/>

² Los destacados de aquí en adelante son de Althusser.

³ Gramsci, A. *Il materialismo storico e la filosofia di B. Croce*, Einaudi, p. 159 (citado en Althusser et alii 1996: 321 [Althusser y Balibar, 2010: 138]).

⁴ Este texto forma parte de un vasto conjunto de notas que Althusser y sus colaboradores intercambiaron entre octubre de 1966 y febrero de 1968 (Cf. Althusser, 1995: 299-300. La presentación de F. Matheron a L. Althusser, "Notes sur la philosophie").

⁵ Para una reconstrucción del contexto histórico-político y del proyecto colectivo del cual ha nacido (Cf. Balibar, 2011: 7-18. "Préface" à L. Althusser).

⁶ Sobre este punto en "¿Qué hacer?" Althusser proclamará la superioridad de Maquiavelo respecto a Gramsci: "Se ve en qué medida Gramsci, que ha exaltado a Maquiavelo, resulta pobre en comparación con su maestro. Puesto que Gramsci nunca ha sostenido, como Maquiavelo, la primacía del momento de la fuerza (el ejército) sobre la hegemonía en el Estado. Muy presente en Maquiavelo, la fuerza no aparece en Gramsci más que para su pura y simple desaparición en el concepto del Estado como Hegemonía" (ALT2. A26-05.07).

Referencias

Althusser, Louis (1962) *Machiavel*, en Althusser Louis, (2006) *Politique et histoire de Machiavel á Marx. Cours á l'Ecole normale supérieure 1955-1972*, Paris, seuil, 2006, pp. 193-254. [Traducción al castellano: *Política e historia. De Maquiavelo a Marx*, Buenos Aires, Katz, trad. por Sandra Garzonio, pp. 187-246].

Althusser, Louis, (1965) *Pour Marx*, París: Maspero [Traducción al castellano: *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, trad. de Marta Harnecker, 1998].

Althusser, Louis (1968) "La filosofía, la política e la scienza" *Rinascita*, 15 marzo de 1968.

Althusser, Louis (1976) "Conference sur la dictature du proletariat de Barcelone, 6 juillet 1976". *Période*, 2014 (accesible en: <http://revueperiode.net/un-texte-inedit-de-louis-althusser-conference-sur-la-dictature-du-proletariat-a-barcelone/>) [Traducción al castellano: "Algunas cuestiones de la crisis de la teoría marxista y del movimiento comunista internacional", en: L. Althusser, *Nuevos Escritos. La crisis del movimiento comunista internacional frente a la teoría marxista*, Barcelona, Laia, 1978. trad. de Albert Roies Qui].

Althusser, Louis (1994) "Marx dans se limites", en Althusser (1994) [Traducción al castellano *Marx dentro de sus límites*, Madrid: Akal, 2003, de Beñat Baltza Álvarez, Juan Pedro García del Campo y Raúl Sánchez Cedillo].

Althusser, L. Macherey, P. y Balibar, E. (1984) *Filosofía y cambio social*, Buenos Aires, Ediciones Metropolitanas.

Althusser, Louis (1994) *Ecrits philosophiques et politiques*, tome I, París: Stock/Imec.

Althusser, Louis (1995) *Ecrits philosophiques et politiques*, tome II, París: Stock/Imec.

Althusser, Louis; Balibar, Etienne; Establet, Roger; Macherey, Pierre & Rancière, Jacques (1996) *Lire le Capital*, París: PUF [hay traducción parcial: Althusser Louis y Etienne Balibar, *Para leer El capital*, México: Siglo XXI, Trad. de Marta Harnecker, 2010].

Althusser, Louis (1998) *Lettres à Franca (1961-1973)*, París: Stock/IMEC, ed. establecida y anotada por Francois Matheron y Yann Moulier Boutang.

Althusser, Louis (1998a) *La solitude de Machiavel*, París: PUF.

Althusser, Louis (2011) "Idéologie et appareil idéologiques d'Etat", en Althusser (2011). [Traducción al castellano: "Ideología y aparatos ideológicos de Estado", en: *Ideología y aparatos ideológicos de estado. Freud y Lacan*, Buenos Aires: Nueva visión, trad. de Alberto Pla y José Szabón, 1988].

Althusser, Louis (2011) *Sur la reproduction*, París: PUF.

Althusser, Louis (ALT2. A 31-05.06) "Notes sur Machiavel et Gramsci". Las siglas corresponden al catálogo del Fonds Althusser en el Institute de la memoire contemporaine (IMEC). Ver: <http://www.imec-archives.com/fonds/althusser-louis-2/>

Althusser, Louis (ALT. 057-01.06) "Notes sur Gramsci" 22 ff. dactyl.

Althusser, Louis (ALT. 057-01.09) "Notes sur Gramsci. Fragments sur Gramsci" 7 ff. dactyl.

Althusser, Louis (ALT2. A26-05.07) "Notes sur Gramsci", 9 ff, 6 mss.+ 3 dactyl.

Althusser, Louis (ALT2.A57-01.03) "Notes sur Gramsci" 10 ff, dactyl.

Althusser, Louis (ALT2.A57-01.05) "Notes sur Gramsci", 7 ff, dactyl. ronéo.

Althusser Louis (ALT2 A26-05.06/ 07) "Que Faire?" 54 ff. dactyl. (photocop.) avec corr. Mss. 1978, y Althusser Louis "Que Faire?" (suite) 45 ff. 1 mss + 44 dactyl. (photocop.) avec corr. mss. 1978.

Anderson, Perry (1977) "The Antinomies of Antonio Gramsci", *New Left Review*, marzo, pp. 4-78. [trad. castellana: *Las antinomias de Antonio Gramsci*, México: Fontamara, trad. de L. Bassols y J. R. Fraguas, 1981].

Buci-Gluckmann, Christine (1975) *Gramsci et l'Etat. Pour une théorie matérialiste de la philosophie*, París: Fayard [Traducción al castellano: *Gramsci y el Estado*, Madrid: Siglo XXI, 1978].

Poulantzas, Nicos (1978) *L'Etat, le pouvoir, le socialisme*, París, PUF [Traducción al castellano: *Estado, poder y socialismo*, México: Siglo XXI, 2005].

Poulantzas, Nicos (ed.) (1976) *La crisi de l' Etat*, París, PUF [Traducción

al castellano: Poulantzas (ed.) *La crisis del Estado*, Barcelona: Fontanella, 1977].

VITTORIO MORFINO

vittorio.morfino@unimib.it

Es profesor de filosofía de la Universidad de Milano-Bicocca, ha sido profesor visitante de las universidades de São Paulo y de París I, Panthéon-Sorbonne. Es autor de *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza Machiavelli* (LED Edizioni, 2002), *Incursione spinoziste. Causa, tempo, relazione* (Mimesis, 2002), *Il tempo della moltitudine* (Manifestolibri, 2005) y *Spinoza e il non contemporaneo* (Ombre Corte, 2009). En español ha publicado *Relación y contingencia* (Encuentro, 2010), *El tiempo de la multitud* (Tierradenadie, 2014) y *El materialismo de Althusser* (Palinodia, 2014). Actualmente se desempeña como editor de las revistas *Quaderni Materialisti* y *Décalages*.

LAS ABSTRACCIONES, ENTRE LA IDEOLOGÍA Y LA CIENCIA

JOÃO QUARTIM DE MORAES

Universidad Estadual de Campinas, Brasil

Abstract

The opening of Marx's "Method of the political economy" (1857) offers a paradoxical argument: "It would seem to be the proper thing to start with the real and concrete elements, (...) to start in the sphere of economy with population (...) however, that this is wrong." Shall we then start with the ideal and abstract? Althusser's answer to this question has been to distinguish three kinds of concepts, according to their function in the "theoretical practice" (raw material, instruments and scientific product). We will evaluate Althusser solution (a) as a way of elucidating the paradox, and (b) as a way of clarify the complex relationships between ideology and science.

Keywords

<Ideology> <Science> <Method>

Resumen

Es paradójal el argumento que abre el "Método de la economía política" (1857): "parece cierto comenzar por lo real y lo concreto (...) en economía, por la población (...) Pero (...) eso se revela falso", porque tendríamos "inicialmente una representación caótica del todo". Deberíamos entonces comenzar por el ideal y el abstracto? La respuesta de Althusser ha consistido en distinguir tres tipos de conceptos, según su función en la "práctica teórica" (materia prima, instrumentos y producto científico). Examinamos en qué medida esta solución es pertinente para (a) elucidar la paradoja, y (b) deslindar las complejas relaciones entre ideología y ciencia.

Palabras clave

<Ideología> <Ciencia> <Método>



I. Representaciones caóticas

Pocos son los textos de Marx que ocupan posición tan singular en su obra como “El método de la economía política”, el tercero de los cuatro tópicos de la “Introducción a la crítica de la economía política” (Einleitung zur kritik der politischen ökonomie), conocido más simplemente por *La introducción de 1857*, el más notable, al lado del estudio sobre las “Formas que han precedido a la producción capitalista”, de los escritos incluidos en los *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, manuscritos económicos compuestos por Marx en Londres durante el periodo 1857-1858 y publicados por primera vez en Moscú en 1939.

Por tratarse de un borrador que él no tenía la intención de publicar, su preocupación era anotar ideas, esquematizar argumentos, comentar y criticar doctrinas en vista de la preparación de su obra mayor. La composición literaria *stricto sensu* y la retórica en su sentido positivo (el arte de la argumentación) quedaron en segundo plano: un borrador es un borrador.

Este preámbulo quizás ayude a comprender el carácter aparentemente paradójico del argumento que abre el texto:

Quando se considera la economía política de un país determinado, empezamos por su población, su división en clases, distribuidos por la ciudad, el campo y el mar; las diversas ramas de la producción, las exportaciones e importaciones, la producción anual y consumo anual, los precios de los bienes, etc. Es que parece cierto comenzar por lo real y por lo concreto, por la presuposición efectiva (der wirklichen Voraussetzung). Así en economía, por ejemplo, por la población, fundamento y sujeto (die Grundlage und das Subjekt) del acto entero de la producción social (des ganzen gesellschaftlichen Produktionsakts). Pero a una consideración más precisa, eso se revela falso. La población, por ejemplo, si se omiten las clases que la constituyen, es una abstracción (Marx, 1969: 631).

En muchos lectores atentos, entre los cuales nos incluimos, la afirmación de que es falso comenzar por lo real y por lo concreto provoca un efecto inicial de perplejidad. ¿Deberíamos comenzar por lo ideal y lo abstracto? No es eso exactamente lo que dice Marx, sino que “si comenzáramos por la población, habría inicialmente una representación (*Vorstellung*) caótica del todo”. La población de un país determinado es un hecho real y concreto, pero *en cuánto representación* ella es una noción caótica.

El hecho de que, en su primera ocurrencia en el texto, *representación* venga asociada al caos ("*eine chaotische Vorstellung*") y asimilada a "una abstracción" merece un comentario. Todo sustantivo común es un universal, y en cuanto tal, el resultado necesariamente abstracto de una generalización operada en la práctica colectiva. Transpuesto del lenguaje corriente al discurso teórico, el sustantivo suele mantener su significado básico. Así, tanto en la economía política cuanto en la biología, por *población* se entiende una colectividad compuesta de individuos viviendo en una área determinada. Es evidente que en este nivel de generalidad, la noción no designa un conocimiento, sino un objeto a ser conocido, el cual, sin embargo, es susceptible de ser progresivamente determinado con más precisión. Así, en el ejemplo de Marx, la población de un país remite a su división en clases, a su distribución en la ciudad, el campo y el mar, a las diversas ramas de la producción, a las exportaciones e importaciones, a la producción y consumo anual, a los precios de los bienes, etc.

Estas nuevas representaciones también son abstractas, aunque sean más precisas, porque determinan analíticamente el contenido de la representación caótica inicial. Pero esa mayor precisión no basta para cambiar la línea de argumentación de Marx, quien añade que:

Estas últimas (las clases) a su vez, son una expresión vacía si desconozco los elementos sobre los cuales ellas reposan, a saber, el trabajo asalariado, el capital, etc. Estos últimos presuponen el cambio, la división del trabajo, los precios, etc. El capital, por ejemplo, nada es sin el valor, el dinero, el precio, etc. (Ibíd.: 631).

Una expresión no puede ser simultáneamente caótica y vacía (o nula). La diferencia terminológica entre cualificar población como *representación caótica* y las clases como *expresión vacía* (o del capital como no siendo *nada*) señala una diferencia de estatuto teórico. *Población* tiene un contenido, aunque oscuro; *clases* y *capital* no lo tienen. Claro que estas cualificaciones negativas son condicionales: ellas no se aplican a los términos en sí mismos, sino a la posición y al modo en que ellos se presentan en la apropiación cognitiva del mundo. No se puede comenzar la ciencia por la representación oscura, ni tampoco considerar aisladamente un concepto, separándolo del sistema teórico en que él se inscribe.

Pero estas aclaraciones no permiten comprender porque es falso el camino que, a partir de una representación caótica, conduce de la población

a las clases, de estas al valor, el dinero, el precio, etc., hasta llegar a la identificación de los conceptos y relaciones cuya articulación constituye la trama de la teoría científica. Es lo que se constata indirectamente en la secuencia del argumento, cuando Marx nota que ha sido este el camino seguido por la economía en su génesis histórica:

los economistas del siglo XVII, (...) siempre comienzan por una totalidad viva (lebendigen Ganzen)-población, nación, Estado y varios Estados, etc., pero siempre terminan por algunas relaciones determinantes abstractas, generales (bestimmende abstrakte, allgemeine Beziehungen) –división del trabajo, dinero, valor, etc.– que ellos descubrieron por análisis (Ibíd.: 632).

Población, nación, Estado denotan (caóticamente) un todo vivo. El hecho de que los primeros economistas hayan *siempre* comenzado por tales representaciones muestra sin embargo que el camino que ellos han seguido estaba condicionado por la obscuridad de la representación del todo vivo del cual tenían de partir. Si es bueno el viejo adagio jurídico romano *impossibile nulla est obligatio*, si no había otra manera de avanzar en el conocimiento, entonces no hay porque hablar de falsedad en un camino inevitable, que a partir de nociones oscuras ha llegado por el análisis a ideas claras y distintas, a saber al descubrimiento de las relaciones abstractas, generales, que articulan conceptualmente la teoría económica. Parece pues evidente que son los resultados del camino “falso” los que han permitido llegar al método científicamente correcto:

Tan pronto estos aspectos individuales aislados (división del trabajo, dinero, valor), se encuentran más o menos abstraídos y fijos, los sistemas económicos comenzaron a elevarse (aufsteigen), a partir de los elementos simples, el trabajo, la división del trabajo, las necesidades), el valor de cambio, hasta el Estado, los intercambios entre las naciones y el mercado mundial. Es evidente que el último camino es el método científicamente correcto (Ibíd.: 632).

No es fácil comprender el argumento de Marx. El segundo camino presupone el primero. Este parte de las representaciones del lenguaje corriente para forjar herramientas analíticas; aquel parte de tales herramientas para elevarse a los sistemas económicos. ¿Por qué entonces sería falso el primer camino? Porque, como Marx reitera una vez más, en él “la representación

toda se desvanece en determinación abstracta”, al paso que en el segundo, “las determinaciones abstractas conducen a la reproducción del concreto por el camino del pensamiento” (Ibíd.: 632). Pero como también es cierto que sin hacer desvanecer el todo vivo inicial, no llegaríamos a las determinaciones abstractas indispensables a la reproducción del concreto, parece imponerse la conclusión de que Marx segmenta artificialmente la historia de la formación de la teoría económica, presentando como dos caminos (uno que termina, otro que comienza en las “determinaciones abstractas”) los tres momentos de un mismo proceso.

Explicar la dificultad de un texto invocando el argumento del borrador puede ser una manifestación de pereza intelectual. Basta, sin embargo, un rápido ejercicio de introspección para percibir la diferencia entre escribir anotaciones y preparar un texto destinado a la publicación. Es verdad que la “Introducción de 1857” no es exactamente ni uno ni el otro. Marx inicialmente pretendía publicarla, pero abandonó la idea y dejó el texto inconcluso. Hay pues que considerarlo cum grano salis, ni como mero borrador, ni como texto publicado. En este espíritu nos contentamos, por ahora, con dos constataciones. (1) Contrariamente a lo que sugiere el argumento inicial del “Método de la economía política”, si hay un error a señalar en partir del primer camino, que en verdad constituye el primer momento de un solo proceso, él no está en los primeros economistas. (2) Probablemente Marx entendía que el error estaba en partir de la representación obscura de un todo vivo en el siglo XIX, cuando los elementos simples, identificados por el análisis, ya habían permitido que los sistemas económicos se elevasen hacia el Estado, los intercambios entre las naciones y el mercado mundial. La gran tarea teórica que debía llevarse adelante en la segunda mitad del XIX era la crítica de la economía política, tal como Adam Smith la había desarrollado en el último tercio del siglo XVIII, seguido por David Ricardo y otros en las primeras décadas del XIX.

II. El horizonte ideológico del trabajo esclavo

Nos parece instructiva la comparación entre el camino inevitable seguido por los economistas del siglo XVII y las conocidas observaciones de la sección 3 del primer capítulo del *Capital* sobre el descubrimiento aristotélico de que la forma moneda de las mercancías resulta del desarrollo de la forma simple del valor ($xMa=yMb$). Marx celebra “el brillo del genio de Aristóteles” por descubrir en la expresión del valor de las mercancías una relación de igualdad. El argumento considerado genial está en el libro V de la *Ética a Nicómaco*. Sólo se cambia lo que cualitativamente diferente. Es útil para un

arquitecto cambiar el producto de su trabajo por el del zapatero, para un médico por el de un agricultor. El cambio de productos supone alguna igualdad subyacente a la diferencia que le hace útil.

Las equivalencias “cinco lechos=1 casa”; “cinco lechos (o 1 casa)=diez minas¹” suponen que haya un soporte común que confiera conmensurabilidad a sus términos, cualitativamente distintos (Aristóteles, 1960: 1133b23-26)². Pero no hay, según él, ninguna substancia que pueda servir de soporte común para la equivalencia del valor de las mercancías. Es por convención (*ex hypotheseos*) que la moneda ejerce la función de medir todas las cosas (Aristóteles, 1960: 1133b21). Un argumento etimológico, frecuente en la retórica de los helenos, corrobora esta conclusión: “moneda (*nómisma*) viene de ley (*nómos*)” (Ibíd.: 1133 a 30-31).

Marx explica en seguida que Aristóteles no podía percatarse de que “bajo la forma de los valores mercantiles todos los trabajos se expresan como trabajo humano igual, y por tanto como equivalentes”, porque

la sociedad griega se fundaba en el trabajo esclavo y por consiguiente su base natural era la desigualdad de los hombres y de sus fuerzas de trabajo. El secreto de la expresión de valor, la igualdad y la validez igual de todos los trabajos [...] sólo podía ser descifrado cuando el concepto de la igualdad humana poseyera ya la firmeza de un prejuicio popular. Mas esto sólo es posible en una sociedad donde la forma de mercancía es la forma general que adopta el producto del trabajo, y donde, por consiguiente, la relación entre unos y otros hombres como poseedores de mercancías se ha convertido, asimismo, en la relación social dominante (Marx, 1887: 39-40)³.

El condicionamiento ideológico del análisis aristotélico se expresa aquí de modo negativo: la incapacidad de descifrar el secreto de la expresión de valor no proviene de una representación caótica, sino de la imposibilidad de representar lo que no se manifiesta en el horizonte histórico de una sociedad en la cual el trabajo esclavo constituía la relación de producción predominante. El condicionamiento ideológico del pensamiento es un fenómeno general. Conformarse con constatarlo es tan trivial cuanto anunciar el “fin de las ideologías”. Lo que aquí nos importa subrayar es que la celebración, por parte de Marx, de la genialidad de los descubrimientos teóricos de Aristóteles constituye, “ipso facto”, el reconocimiento de que las barreras ideológicas no son opacas ni impermeables. Aunque haya permanecido congelada por dos milenios, la exigencia de una igualdad para la expresión de valor, señalada

por Aristóteles constituye una pieza preciosa del tesoro de ideas legadas a la posteridad.

Es, pues indispensable distinguir, en el campo históricamente determinado de la ideología, las ideas que son mero reflejo de la ideología dominante y las que, aunque limitadas por el horizonte de una época determinada, abren brechas al conocimiento. La esclavitud impedía Aristóteles reconocer que la cantidad de trabajo contenida en cada producto constituye la base substancial de la igualdad de valor. Pero por otro lado, sería una simplificación suponer que el reconocimiento de la igualdad haya ejercido efectos automáticos sobre la teoría económica. Las relaciones entre ideología y ciencia, reconocidamente muy complejas, no corresponden a esquemas lineares de antecedente a consecuente.

En las sociedades europeas del siglo XVII el trabajo esclavo era residual, pero no en sus colonias, donde constituía el modo ampliamente dominante de la producción de riquezas. Además, las inmensas ganancias propiciadas por el tráfico de africanos para las plantaciones coloniales del Nuevo Mundo han acelerado la acumulación del capital mercantil en las metrópolis. La esclavitud ha seguido, pues, estando presente en el horizonte ideológico europeo hasta el fin del siglo XVIII, cuando el principio de la igualdad humana había sido reconocido por los pensadores de la Ilustración y por las fuerzas políticas más avanzadas.

El primer y rudimentario esbozo de la teoría del valor-trabajo, abriendo una brecha en la muralla de la ideología esclavista, se remonta a William Petty (1623-1687)⁴, contemporáneo de la colosal acumulación de riqueza monetaria propiciada por el tráfico de esclavos, ampliamente dominado por Inglaterra desde el siglo XVII. En su historia del análisis económico, Joseph Schumpeter presenta el aporte de Petty en el tópico inicial ("Political arithmetick") del capítulo 4, "The econometricians and Turgot". Su evaluación es elogiosa, pero no exenta de comentarios irónicos, por ejemplo a propósito de la frase "repetida ad nauseam": "el trabajo es el padre y la tierra la madre de la riqueza". Eso significa "que él (Petty) ha puesto en pie los dos «factores originarios de la producción», como dirán los teóricos posteriores" (Schumpeter, 1954: 213-214). Lo califica en seguida de "ilógico", porque "abandona la madre", al declarar que el capital "es el producto del trabajo pasado" (Ibíd.: 214). A diferencia del interés teórico de Schumpeter, que es la construcción histórica de los conceptos económicos, nos importa menos la "aritmética política" de Petty y su dificultad para explicar la renta de la tierra en relación al tipo de interés que el significado ideológico de su formulación pionera de la teoría del valor-trabajo.

Un siglo después, los capitalistas ingleses seguían sacando beneficios opulentos del tráfico de esclavos. Pero el cambio ideológico correspondiente a las revoluciones burguesas del siglo XVII había favorecido el progreso de la idea de igualdad (aunque mucho más a la de libertad). Con la publicación de *The Wealth of Nations* (1776) de Adam Smith, el principio de que todos los trabajos se expresan como trabajo humano igual adquirió su estatuto teórico en la economía política burguesa. La adopción de este principio por Adam Smith correspondió no solamente a una motivación teórica (determinar el fundamento de la relación de igualdad en la expresión del valor de las mercancías) pero también, para este representante del “Scottish Enlightenment”, a una opción filosófica y moral.

Estas ideas han sido llevadas hasta sus más hondas consecuencias después que una insurrección de los “*sans-culotte*”, en el 2 de junio de 1793, rompiera los límites monárquico-liberales de la Revolución francesa de 1789, permitiendo a la llamada Montaña (que agrupaba los diputados jacobinos) tomar el control de la Convención Nacional. El 24 de junio, ella promulgó una nueva Constitución, precedida por una también nueva Declaración de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre y del ciudadano. Marcando una inflexión democrática con respecto a la Declaración de 1789 y a la Constitución de 1791 que, manteniéndose en el ámbito de las instituciones liberales inglesas caras a Montesquieu, habían colocado la libertad en la cúpula de los valores ético-jurídicos, el texto constitucional de 1793 ha atribuido a la igualdad esta posición eminente.

Mientras tanto, al influjo de la dinámica revolucionaria en la metrópoli, los esclavos de las colonias francesas del Caribe se rebelaron. Los comisarios enviados de París en 1792 apoyaron la causa de los negros, pero los colonos dueños de plantaciones resistieron; en 1793, después de la ejecución de Luis XVI, ellos pudieron contar con el apoyo de Inglaterra y España, en guerra contra la República Francesa. En 21 de junio de 1793, los comisarios republicanos Polverel y Sonthonax ofrecieron la libertad a todos los negros que luchasen contra la coligación de los reyes y de los plantadores esclavistas. Los esclavos se lanzaron con pasión al combate libertador. Fiel al compromiso de sus comisarios, la Convención Nacional ha decretado en el 16 pluvióse an II, es decir, el 4 febrero de 1794, la abolición de la esclavitud en todas las colonias francesas. Una fecha memorable en la lucha por la construcción histórica de la idea de humanidad. Pero luego en seguida, con la caída de Robespierre y el descenso de la Revolución, la emancipación ha sido interrumpida y después anulada, a excepción de Haití, donde Toussaint Louverture y después Jean-Jacques Dessalines comandaron la resistencia

de los negros haitianos, que han sido el primer pueblo de esclavos a conquistar la independencia, proclamada el 1º enero de 1804. En el resto del mundo colonial, una larga y cruel lucha entre abolicionistas y esclavizadores proseguiría hasta el final del siglo XIX: en Brasil, la esclavitud no fue abolida sino en 1888.

Marx es pues algo optimista al suponer que en el momento del desdramatamiento de la expresión de valor, el concepto de la igualdad humana ya había adquirido "la firmeza de un prejuicio popular". Todavía hoy el veneno del racismo, que implica la tesis de la desigualdad entre los humanos, contamina parcela importante (y en algunos países, creciente) de la población. Racismo y colonialismo no se confunden, pero son integrantes complementarios del síndrome reaccionario de nuestra época. El consenso mayoritario que considera la esclavitud abominable es históricamente muy reciente. Inglaterra, paradigma de las instituciones liberales, sólo prohibió el tráfico negrero en el primer cuarto del siglo XIX y Francia no abolida la esclavitud en sus colonias hasta mediados del mismo siglo. Pero si el tráfico negrero ha sido efectivamente erradicado, la esclavitud, eufemísticamente rotulada de trabajo forzado, ha persistido en las colonias europeas hasta la victoria de la luchas de liberación nacional en la segunda mitad del siglo pasado.

Es digno de nota un comentario de Jules Barthélemy-Saint-Hilaire, que además de filósofo erudito, ha desempeñado, entre otras altas funciones políticas, la de ministro de Relaciones Exteriores de la III República Francesa, en el que se refiere a la proximidad ideológica del racismo y el colonialismo en relación al esclavismo. En su traducción de la *Política* de Aristóteles, refiriéndose a la laboriosa búsqueda de un criterio para distinguir entre los esclavos *por naturaleza* y los esclavos *por ley* (Aristóteles, 1960: 1254a16-1255b30), observa que:

La naturaleza (...) ha servido mucho mejor a los señores modernos que a los antiguos. El color de la piel es una señal en relación a la cual nadie puede engañarse y que ofrece en la mejor parte del Nuevo Mundo el criterio infalible (cuya falta) Aristóteles parece lamentar (...) (Barthélemy-Saint-Hilaire, 1874: 17, nota 4).

No está demás añadir que en la condición de ministro de Relaciones Exteriores, Saint-Hilaire organizó la conquista de Túnez, etapa importante de la formación del imperio colonial francés. El criterio racista del color de la piel ha sido funcional para determinar no solamente los pueblos susceptibles de

ser esclavizados, pero también los que podrían ser colonizados.

En lo que concierne el condicionamiento ideológico de la teoría del valor-trabajo, el efecto de las relaciones económicas objetivas ha sido más convincente que el reconocimiento de la igualdad humana. En sociedades donde la riqueza producida por el trabajo asume la forma general de mercancía, y donde, por consiguiente, los hombres se relacionan predominantemente entre ellos como poseedores de mercancías, comenzando por la mercancía fuerza de trabajo, el principio de la igual validez de todos los trabajos se imponía al cálculo económico de los capitalistas.

III. La solución de Althusser

Es notoria la importancia del concepto de “práctica teórica” en la intervención de 1965, si designamos por esa fórmula el conjunto de las tesis de *Pour Marx* y *Lire le Capital*, los dos libros de Althusser (el segundo con contribuciones del grupo reunido por él en seminario sobre *El capital* en la École Normale Supérieure de Paris) publicados en aquel año. Vale subrayar que esas obras han introducido un nuevo modo de analizar y comprender el legado de Marx. Sin duda, no se pueden olvidar las revisiones autocríticas posteriormente efectuadas, principalmente por Althusser y Étienne Balibar a respecto de algunas de las principales tesis sustentadas en 1965. Pero no todas las autocríticas configuran un avance teórico: lo que es una razón suficiente para estudiar una tesis original y innovadora en y por sí misma, en su consistencia propia. Por supuesto, eso no significa que debamos desinteresarnos por las razones que llevan un autor de la envergadura de Althusser a cambiar de posición.

Vale, en ese sentido, referir un pasaje del discurso de despedida a cargo de Balibar, el 25 de octubre de 1990, en el funeral de Louis Althusser (muerto tres días antes, el 22 de octubre). Sintetizando el legado teórico de su maestro y amigo, Balibar afirmó que él había dejado “al menos un gran libro (...), *Pour Marx* y que tres tesis podrían resumir la contribución del conjunto de sus escritos: (1) «hay un corte epistemológico»; (2) «hay lucha de clases en la teoría»; (3) «hay aparatos ideológicos de Estado»” (Balibar, 1991: 121-122)⁵. Las tesis (2) y (3) implican el abandono, no exactamente del concepto de “práctica teórica”, sino la pretensión de hacer de este concepto la definición misma de la filosofía (=teoría de la práctica teórica). En efecto esta definición ha sido abandonada en los años setenta, cuando Althusser pasó a entender por filosofía la “lucha de clases en la teoría”, subrayando que el trabajo teórico está penetrado por los intereses y las contradicciones de clase,

que se expresan en la confrontación de las posiciones filosóficas básicas, el idealismo y el materialismo. Sin entrar en el mérito de la nueva definición, nos parece incontestable (y hasta trivial) que las ideas (las filosóficas y las otras) sufren un condicionamiento histórico-ideológico. Lo que no implica aceptar alguna modalidad de reduccionismo: las cuestiones teóricas deben ser discutidas en su consistencia propia, antes de remitirlas a las condiciones extra teóricas en las que fueron formuladas.

Considerado en sí y por sí, el concepto de práctica teórica, al cual Althusser le ha consagrado el tercer tópico de “Sur la dialectique matérialiste”, está explícitamente inspirado, desde su epígrafe, en el análisis del texto de Marx que hemos comentado aquí. El pasaje citado en epígrafe (Althusser, 1965a: 186) expone sintéticamente el modo por el cual el pensamiento produce el conocimiento:

la totalidad concreta, como totalidad de pensamiento, como un concreto de pensamiento, es “in fact” un producto del pensamiento y de la concepción, pero de ninguna manera es un producto del concepto que piensa y se engendra a sí mismo, desde fuera y por encima de la intuición y de la representación, sino que, por el contrario, es un producto del trabajo de abstracción que transforma intuiciones y representaciones en conceptos (Marx, 1969: 632).

No es difícil percibir a quien se estaba refiriendo Marx al señalar que el concreto de pensamiento “no es un producto del concepto que piensa y se engendra a sí mismo, desde fuera y por encima de la intuición (*Anschauung*) y de la representación”. En efecto, veremos adelante que, en el esencial, el contenido crítico de su argumentación está dirigido contra Hegel. Pero antes tenemos que presentar sintéticamente la fundamentación analítica del concepto de práctica teórica tal como la expone Althusser. Él subsume en la noción de “*généralité*” las abstracciones del discurso teórico analizadas por Marx, distinguiendo con números romanos los tres momentos funcionalmente articulados de la producción del conocimiento científico: la Generalidad I, la Generalidad II y la Generalidad III. Esas tres generalidades corresponden a los elementos constitutivos del trabajo teórico: la materia prima, los instrumentos, el conocimiento producido.

La Generalidad I, que coincide con la *Vorstellung* y la *Anschauung*, constituye la materia prima del trabajo teórico; la Generalidad III es el producto, a saber el conocimiento. Althusser esclarece desde luego que:

si el empleo de conceptos generales (ejemplos: los conceptos “producción”, “trabajo”, “cambio”) (...) es indispensable a la práctica teórica científica, esta primera generalidad no coincide con el producto del trabajo científico: ella no es su resultado pero su prerequisite (Althusser, 1965a:187).

Sólo después de presentar las generalidades I y III Althusser se refiere a la Generalidad II: “Es pues transformando esta Generalidad I en Generalidad III (conocimiento) que la ciencia trabaja y produce” (Ibíd). No le escapa la prosopopeya: la teoría científica es un universal abstracto que no trabaja ni produce. Por eso pregunta “¿Quién trabaja? ¿Que entender por la expresión: la ciencia trabaja?”. Pero en vez de contestar, hace una nueva pregunta: “¿Cual es, en la práctica teórica de la ciencia, el momento, nivel, instancia, correspondiente a los medios de producción? Para responder, propone “hacer provisoriamente abstracción de los hombres” (Ibíd.: 188). Sus lectores habituales bien saben que cuando dice “provisorio”, entiende “sine die”. No dice “los hombres producen” probablemente porque eso llevaría a corroborar la metafísica humanista, haciendo del hombre un sujeto meta-histórico.

Pero aunque hagamos abstracción de los hombres, nos deparamos con dos otras diferencias del esquema de las generalidades relativamente al concepto marxista de proceso de producción, las cuales, quizás, no provengan de un mero equívoco terminológico. Primera diferencia: Althusser restringe los medios de producción a los instrumentos⁶ del trabajo teórico: la generalidad II, “momento, nivel, instancia, correspondiente a los medios de producción” es formada “por el cuerpo de conceptos cuya unidad más o menos contradictoria constituye la ‘teoría’ de la ciencia en el momento (histórico) considerado” (Althusser, 1965a: 188). Segunda diferencia: la materia prima es identificada a la Generalidad I, aunque sea, evidentemente, un componente esencial de los medios de producción material.

Postulando una articulación funcional entre las tres generalidades, Althusser escamotea el problema de interpretación planteado por la paradoja de los dos caminos. Al reproducir en una nota el texto de Marx (1969: 631-632), él interrumpe con sintomáticos puntos suspensivos el pasaje citado:

Es que parece cierto comenzar por lo real y por lo concreto... Pero a una consideración más precisa, eso se revela falso... Es evidente que el último camino (el de los sistemas económicos que van de las nociones generales a las nociones concretas) es el método científicamente correcto (Althusser, 1965a: 189, nota 24).

El lector que no consulte el texto original de Marx no sabrá porqué este considera falso (“*une erreur*” en la traducción francesa) comenzar por lo real y por lo concreto, ni por consiguiente le parecerá sorprendente que la alegada “falsedad” del primer camino conduzca a la producción de las herramientas teóricas que constituyen el cuerpo de conceptos de la Generalidad II. Ese punto es crucial: la capacidad de producir herramientas presupone la representación paradigmática en el cerebro del productor de la función útil que él debe imprimir al material (piedra, madera hueso, para citar las más antiguas de la historia de la técnica). Esa representación caracteriza la forma propiamente humana del trabajo, como explica Marx en un pasaje célebre:

Una araña ejecuta operaciones que recuerdan las del tejedor, y una abeja avergonzaría, por la construcción de las celdillas de su panal, a más de un arquitecto. Pero lo que distingue ventajosamente al peor arquitecto de la mejor abeja es que el primero ha modelado la celdilla en su cabeza antes de construirla en la cera (Marx, 1887: 174).

La forma específicamente humana del trabajo consiste tanto en construir herramientas, cuanto en utilizar-las para fabricar productos finales, aquellas estando teleológicamente articuladas con estas. Antes de transformar la Generalidad I en Generalidad III, las herramientas de producción teórica que componen la Generalidad II en el esquema de Althusser deben ser construidas por el trabajo analítico efectuado en la Generalidad I. ¿Quién se ha encargado de ese trabajo? Los economistas del siglo XVII, y bien antes de ellos, Aristóteles, en los ejemplos de Marx que hemos comentado. Volvemos así al problema inicial, acrecido de la constatación de que la estructura de la práctica teórica, tal como la presenta Althusser, no corresponde a la de la producción material, tal como la entiende Marx.

No conviene sobrestimar la importancia filosófica de esa asimetría estructural, aunque ella haya llevado Althusser a forzar la letra del “Método de la economía política” al escribir que Marx declara “que la materia prima de una ciencia existe siempre bajo la forma de una generalidad dada (Generalidad I)” (Althusser, 1965a: 194). Marx no ha jamás dicho eso: la expresión “materia prima” aparece una sola vez en *La introducción de 1857*, pero no en “El método de la economía política”, sino en el tópico anterior (el segundo: “La relación general de la producción con la distribución, el cambio y el consumo”). Pero si lo hubiera dicho, él también debería explicar que antes de servir como materia prima de la producción teórica, las intuiciones y representaciones

constituyen el acervo léxico de cada idioma, que resulta de la práctica social. No basta clasificarlas como ideológicas. Ellas cristalizan el pensamiento social acumulado en cada momento histórico y proporcionan al conocimiento el acervo de ideas que constituyen los materiales sobre los cuales opera el trabajo de la teoría.

Sin embargo, Althusser tenía razón, desde su punto de vista, en no interesarse mucho por las dificultades hermenéuticas del texto de Marx. Lo que le importaba era apoyarse en ese texto para reconstruir los fundamentos filosóficos del trabajo teórico marxista contra la deriva empirista predominante, para la cual “un concepto científico es producido exactamente como el concepto general de fruto «sería» producido por una abstracción operando sobre frutos concretos” (Althusser, 1965a: 194). Poniendo «sería» entre comillas, él indica que los conceptos no se forman de esa manera, sino que resultan de un “proceso complejo de elaboración” integrando “varias prácticas concretas distintas de niveles diferentes (...)”; así el concepto de una fruta es “el producto de prácticas distintas, alimentares, agrícolas, si no mágicas, religiosas y ideológicas” (Ibíd.: 194-195).

El aspecto más notable de esa crítica del empirismo está que ella se dirige a los dos grandes filósofos bajo cuya influencia se formó el joven Marx: Hegel y Feuerbach. Aquí, la interpretación de Althusser es plenamente consistente con el argumento del “método de la economía política” según el cual “Hegel cayó 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”. Cayó en esta ilusión porque, volatilizandando la representación del todo vivo en determinaciones abstractas, ha considerado que la síntesis de estas determinaciones por el camino del pensamiento *produce* el concreto, cuando en realidad, ella solamente lo *reproduce*: “el método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto es para el pensamiento sólo la manera de apropiarse de lo concreto, de reproducirlo como un concreto espiritual. Pero esto no es de ningún modo el proceso de formación de lo concreto mismo” (Marx, 1969: 632). En efecto, no se debe confundir “*dos concretos diferentes*: el *concreto-de-pensamiento* que es un conocimiento y el *concreto-realidad* que es su objeto” (Althusser, 1965a: 189).

Los hegelianos se reconocerían perfectamente en la fórmula “el concreto es concreto porque es la síntesis (*Zusammenfassung*) de múltiples determinaciones”, pero no tanto en la ilación que sigue: “por lo tanto (*also*), unidad de lo diverso (*Einheit des Mannigfaltigen*)” (Ibíd.: 632). La diversidad material puede articularse y combinarse en las situaciones concretas, pero esa unidad no será la de un concepto. El concreto aparece en el pensamiento

como resultado de la síntesis, “no como punto de partida (*Ausgangspunkt*), aunque sea el verdadero punto de partida, (...) también de la intuición y de la representación” (Ibíd.: 632). Ese punto es central y decisivo para la posición filosófica materialista y la concepción histórico-materialista de la abstracción:

El todo, tal como aparece en la cabeza como todo de pensamiento, es un producto de la cabeza pensante, que se apropia del mundo del único modo que le es posible, modo que difiere de la apropiación artística, religiosa, práctico-espiritual de ese mundo (Ibíd.: 632-633).

Comentando este pasaje en *Lire le capital*, Althusser señala el “misterio” del concepto de apropiación (*Aneignung*), que designa “la esencia de una relación fundamental, de la cual el conocimiento, el arte, la religión y la actividad práctico-espiritual (...) aparecen como los varios modos (*Weise*) distintos y específicos (Althusser, 1965b: 68). No es fácil, en efecto, definir el género unificador de las diversas modalidades de apropiación del mundo referidas en el texto. Pero la ausencia en la lista de las actividades productivas y corporales sugiere que se trata de la apropiación mental del mundo por medio de toda clase de representaciones. Althusser extrae del texto dos conclusiones: (1) el énfasis en la especificidad del modo de apropiación teórica del mundo; (2) la relación directa de la producción de conocimientos con el mundo real (Ibíd.: 68).

Podemos concluir: la paradoja de los dos caminos, contrariamente a lo que sugieren los primeros párrafos de la discusión del método de la economía política, no proviene de la historia de la formación del pensamiento económico. Los economistas del siglo XVII (y también los del XVIII) eran empiristas *stricto sensu*; sus ilusiones ideológicas permanecían en el horizonte del pragmatismo burgués: el padre y la madre de la riqueza, la “mano invisible” del mercado, los factores eternos de la producción, etc., analizaran el todo vivo sin caer en la ilusión de suponer que “el movimiento de las categorías es un acto efectivamente real de producción” (Marx, 1969: 632). No eran hegelianos; volaban bajo, sus ilusiones eran más prosaicas.

Notas

¹ La mina (*mnã*) era una moneda que valía 100 dracmas. Probablemente por citar de memoria este texto, Marx no se refiere a las diez minas; escribe “so much money” (Marx, 1887: 39); en alemán “soundso viel Geld”.

² Las citas de Aristóteles obedecen a la referencia académica internacional: la edición E. Bekker de 1831, de la Academia Regia Borusica. Utilizamos la reedición de Olof Gigon, Berolini, apud W. de Gruyter et socios, 1960.

³ Remitimos a la traducción inglesa de Samuel Moore y Edward Aveling, editada por Frederick Engels, Londres: Lawrence and Wishart, 1887; ella ha sido varias veces reimpressa en la URSS, a partir de 1954 por la Progress Publishers, Moscú.

⁴ Las principales obras de Petty son: *Treatise of Taxes and Contributions* (1662), *Verbum Sapienti* (1665), *Political arithmetick* (1676) et *Quantulumcunque concerning money* (1682). Las fechas indican cuando cada obra ha sido escrita.

⁵ El discurso de despedida ha sido publicado más tarde, con el título “Adieu”, en *Écrits pour Althusser* (La Découverte, Paris, 1991), que reúne cuatro textos de Balibar.

⁶ Aunque en el presente trabajo no se imponga la distinción entre *instrumento* y *herramienta*, vale aclarar que el primer término es más genérico, designando todo los objetos que sirven de medio para alcanzar un fin útil. Todo instrumento *sirve para*, pero diferentemente del mero instrumento, disponible en la situación biológica inmediata, la herramienta es *producida* para satisfacer los fines del productor.

Referencias

Althusser, Louis (1965a) *Pour Marx*, Paris: Maspero.

----- (1965b) *Lire le capital*, Paris: Maspero.

Aristóteles (1960 [1833]) *Aristotelis Opera*, Berlin: W. de Gruyter et socios.

Balibar, Étienne (1991) *Écrits pour Althusser*, Paris: La Découverte.

Barthélemy-Saint-Hilaire, Jules (1874) *La politique d'Aristote*, Paris: Ladrangé (3^a édition, revue et corrigée).

Marx, Karl (1887) *Capital. A Critique of Political Economy Book One: The Process of Production of Capital*, London: Lawrence and Wishart.

Marx, Karl (1969) *Einleitung zur kritik der politischen ökonomie*, In *Karl Marx-Friedrich Engels Werke*, Band 13, Berlin Dietz Verlag.

Schumpeter, Joseph (1954) *History of economic analysis*, London: George Allen and Unwin LTD

JOÃO QUARTIM DE MORAES

jqmoraes@gmail.com

Es profesor colaborador en Unicamp e investigador de CNPq, se especializa en historia del pensamiento político, instituciones brasileras, materialismo antiguo y moderno, y marxismo. Es autor de diversos libros y artículos, en Brasil y en Europa. Graduado en Ciencias Jurídicas y Sociales, graduado en Filosofía y licenciado en Filosofía por la Universidad, todos los títulos obtenidos en la Universidade de São Paulo (1964). Se doctoró (Doctorat D'État en Science Politique) en la Fondation Nationale de Science Politique da Academia de Paris (1982). Fue profesor titular de la Universidade Estadual de Campinas de 1982 a 2005. Luego retomó las actividades docentes en condición de profesor colaborador voluntario en la misma Universidad.

ELOGIO DEL TEORICISMO. PRÁCTICA TEÓRICA E INCONSCIENTE FILOSÓFICO EN LA PROBLEMÁTICA ALTHUSSERIANA

NATALIA ROMÉ

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Abstract

This article explores two thesis. The first one proposes to revise the purported “theoricism” of Louis Althusser in order to highlight that his developments on the problem of knowledge and the connection between science and philosophy are not only a necessary step in pursuit of marxist theory and its criticism of idealist epistemology, but an indispensable condition for political thought itself. The second thesis considers the consequences of the procesual and strategic althusserian thought for the materialist philosophy, articulated around the category of overdetermination, as symptomatic reading of a topic and a position taken in a controversial field

Keywords

<Marxist Theory> <Overdetermination> <Philosophy>

Resumen

El artículo trabaja en torno a dos tesis. La primera propone revisar el pretendido “teoricismo” de Louis Althusser a fin de poner en evidencia que la indagación sobre el problema del conocer y respecto del vínculo entre ciencia y filosofía, desde una posición materialista, constituye no solamente un paso necesario en el desarrollo de la teoría marxista y su crítica de la epistemología idealista, sino una operación indispensable para el despliegue del pensamiento político en su singularidad. La segunda tesis recoge las consecuencias que este pensamiento procesual y estratégico moviliza para concebir a la filosofía materialista articulada en torno a la categoría de sobredeterminación, como lectura (sintomal) de una tópica y toma de posición en un campo controversial.

Palabras clave

<Teoría marxista> <Sobredeterminación> <Filosofía>



Fecha de recepción: 30 Mar. 2015 - Fecha de aceptación: 30 Jun 2015
Representaciones, Vol. XI, Nº 1 – Jul. 2015, pp 85-113
© SIRCA Publicaciones Académicas – leminhot@gmail.com

I. Introducción

En 1967 y en el marco de la popularidad creciente obtenida por la publicación de las que, sin dudas, se convertirían en sus obras más célebres, Louis Althusser emprendía un proceso de severa autocrítica y rectificación de algunas de las tesis allí presentadas:

Ciertamente, hablé de la unión de la teoría y de la práctica en el seno de la “práctica teórica”, pero no abordé la cuestión de la unión de la teoría y de la práctica política en el seno de la práctica política. Precisemos. No examiné la forma de existencia histórica general de esta unión: la fusión de la teoría marxista y del movimiento obrero (...).

No mostré lo que, a diferencia de las ciencias, constituye lo propio de la filosofía: la relación orgánica de toda filosofía, en cuanto disciplina teórica, y en el seno mismo de sus formas de existencia y de sus exigencias teóricas, con la política; no mostré lo que en esta relación distingue la filosofía marxista de las filosofías anteriores ([1967] 1968: xii).

La acusación auto-infligida tenía un sentido filosófico que pocos de sus lectores alcanzaron a advertir y, lejos de efecto buscado, funcionó como un argumento al uso, que alimentó en su posteridad, tanto la incomprensión de sus detractores como la de muchos de sus discípulos y seguidores¹. En la mayoría de los casos, promoviendo lecturas pretendidamente críticas de sus tesis pero capturadas por tendencias interpretativas dominantes que, en nombre de la politización de la teoría, engrosarían el cauce de un desplazamiento general hacia formas de teoricismo, empirismo y, en sus peores manifestaciones, posiciones llanamente relativistas (no sólo en su concepción del saber sino en sus análisis políticos). Las últimas décadas del siglo XX, sancionarían su paradójica posteridad.

Algunas décadas han pasado y el poder cautivante de la acusación de teoricismo ha perdido algo de su eficacia. Es justo admitir que no se trata del inocente paso del tiempo, sino de que se han debilitado en extremo muchas de las pasiones que movilizaban las controversias que entre los años sesenta y setenta, disputaban la clave exegética de la teoría marxista. Pero eso no es todo. En otro orden de cuestiones, es necesario advertir que la publicación de una cantidad significativa de material inédito de Althusser, la puesta en circulación de artículos poco conocidos² y la revitalización de un campo de lecturas, a partir de las intervenciones de varios pensadores que en algún sentido puede ser considerados como althusserianos o postalthusserianos³,

abren una oportunidad de regresar sobre algunas zonas de su obra con más elementos y menos prejuicios.

Inscrito en esta coyuntura, el presente trabajo propone visitar algunos de los desarrollos clásicos de lo que podría considerarse la matriz del teoricismo althusseriano, procurando reconstruir los hilos gruesos de su coherencia, a fin de demostrar que dicen mucho más de lo que ha querido leerse en ellos. Nuestro trabajo se encuentra orientado por dos conjeturas interrelacionadas: 1. Que el problema de la articulación entre práctica política y práctica teórica se encuentra ya inscrito –y actuando– en el desarrollo temprano de la categoría de *sobredeterminación*, con la que Althusser persigue la cifra materialista de la dialéctica marxista, incluso en su fórmula más cerradamente teorícista: la definición de la filosofía como *Teoría de la práctica teórica*. 2. Que, más allá de la cartografía que el propio Althusser se hiciera de sus escritos, el ingreso crítico en el campo de la epistemología para dar forma teórica a la filosofía marxista en relación con la pregunta por la ciencia, se encuentra requerido por las propias determinaciones políticas de su intervención. La urgencia de una crítica de la epistemología clásica tiene el horizonte de una liberación de la especificidad de la práctica política como práctica y como pensamiento. Nuevamente, se trata de una cuestión que actúa ya en la categoría de *sobredeterminación* que exige diferenciar teóricamente a las prácticas para hacer posible el pensamiento de su articulación concreta en una coyuntura.

El ejercicio que proponemos a continuación no consiste sino en la exposición argumentada de una serie de aspectos teóricos apoyados en estas dos consideraciones, con el objetivo de visitar el denominado “teoricismo” althusseriano y poner de relieve la magnitud de su aporte para el desarrollo no solamente de una concepción crítica de la ciencia y el conocimiento sino como oportunidad de un *pensamiento político* de pleno derecho. No nos apoyaremos, en este recorrido, en su frondosa correspondencia recientemente publicada, ni los manuscritos inéditos o las publicaciones póstumas que ofrecerían una suerte de atajo para leer retrospectivamente los escritos canónicos, una vez planteado de modo explícito el problema de la unión entre teoría y política⁴. Nos centraremos en los textos clásicos, más transitados y difundidos, para leer lo que ya estaba allí. A la vista de todos.

II. Sobredeterminación: tópica y proceso

La noción de *sobredeterminación* es retomada por Althusser de Freud, quien la pone en juego en su estudio sobre la interpretación de los sueños

para describir el tipo de operación propia del pensar inconsciente: “Cada uno de los elementos del contenido del sueño aparece como sobredeterminado, como siendo el subrogado de múltiples pensamientos oníricos” (Freud, 2001 [1900]: 291).

Del tratamiento freudiano de esta noción nos interesa destacar algunos rasgos que, según entendemos, son los que perviven en el empleo althusseriano del término y que de distintas maneras comprometerán vastas zonas de su problemática. En principio, el pensar inconsciente es un proceso descentrado que produce *formaciones*. En segundo lugar, su estructura se encuentra caracterizada por una suerte de desproporción o *desajuste*⁵. En tercer lugar, esa figura del desajuste que supone la noción de sobredeterminación se dibuja en contraposición a la noción de representación directa, transparente y presupone una omisión, pero omisión y desajuste no operan por carencia sino por *exceso*⁶.

La noción freudiana de sobredeterminación toma la forma de un concepto en el pensamiento althusseriano, en relación con la búsqueda de un tipo de apodicticidad adecuado a la posición materialista (actuante en la teoría marxista de la historia) y en consecuencia, atento al requisito de responder al problema de las condiciones de inteligibilidad de una formación social: es necesario interrogarse —dice Althusser— sobre “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...” (Althusser, 1968: 87).

Althusser persigue en esa racionalidad profunda que habita la teoría psicoanalítica una solución al problema (vital para una teoría materialista de la historia) del vínculo entre legalidad estructural y singularidad⁷, entendiendo que el desarrollo teórico del marxismo exige de un despliegue efectivo de una matriz de legalidad que responda a esta *tópica procesual*. Sus textos se encuentran sembrados de invocaciones a aquellos aspectos de la problemática psicoanalítica que convocan correlativamente una tópica descentrada y una temporalidad compleja, ni homogénea, ni contemporánea. Así, lo que conviene en principio dejar claramente establecido, es que el recurso a la noción freudiana no viene a operar una suerte de reformulación culturalista (o panlingüística) del marxismo, sino a asumir con suma densidad filosófica el problema extremadamente complejo de la *lectura*, es decir, de los modos del conocer, en el marco de una teoría de la historia⁸. Al problema de la lectura, o de la crítica materialista al “mito religioso de la lectura” a libro abierto, Althusser contrapone otra concepción de la lectura que, honrando la genealogía psicoanalítica, denomina *sintomal* pero que encuentra sus antecedentes en

la historia de la filosofía más allá de Freud. En este sentido, Althusser subraya:

El hecho de que Spinoza haya sido el primero en plantear el problema del leer, y por consiguiente el de escribir, siendo también el primero en el mundo en proponer a la vez una teoría de la historia y una filosofía de la opacidad de lo inmediato; (...) y, en último análisis, el que esa fundación se haya consumado en la disipación del mito religioso de la lectura (1969a: 22).

Esta lectura no es lectura de un discurso manifiesto, persecución de una voz, sino lectura de lecturas, persecución de síntomas y desajustes: lectura de una *tópica*⁹. Porque a partir de Marx, dirá Althusser, el texto de la historia no es un texto donde habla una voz (el *Logos*), se trata en cambio de “la inaudible e ilegible anotación de los efectos de una estructura de estructuras” (Ibíd.). Lo que la teoría marxista de la historia moviliza es una diferenciación interna del concepto de historia, una complejización que reduce a la inutilidad varias de las dádadas que organizan el pensamiento epistemológico clásico (sujeto-objeto, teoría-práctica) en la medida en que obliga a plantear el problema de la historicidad de la propia teoría para poder pensar la de su objeto y por lo tanto, exige un trabajo de reconsideración de la noción de tiempo.

Resulta claro que si el problema que la categoría de sobredeterminación viene a querer cercar es planteado por Althusser en la lengua del problema marxista de la determinación, no es sin embargo remitido a una cuestión de vínculos entre regiones de la vida social sino, al problema histórico y filosófico de las *formas* en tanto que *formaciones*.

Me basta retener aquí lo que es necesario denominar: acumulación de determinaciones eficaces (surgidas de las superestructuras y de circunstancias particulares nacionales e internacionales) sobre la determinación en última instancia por la economía. Es aquí donde me parece que puede aclararse la expresión de contradicción sobredeterminada que he propuesto (...). Esta sobredeterminación llega a ser inevitable y pensable, 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. Es necesario entonces ir hasta el fin y decir que esta sobredeterminación (...) es universal. Jamás la dialéctica económica juega al estado puro (Ibíd.: 93).

El problema es, como este fragmento pone en escena, la dialéctica. Y la fórmula que persigue Althusser es la de una *dialéctica impura*. O para decirlo de un modo torpe pero asequible, la cuestión del vínculo problemático entre la conceptualidad y la historia, en el marco de una pregunta por la estructura compleja de la temporalidad. En este marco, la sobredeterminación en tanto que concepto, asume a su cargo un dilema que intentaremos desarrollar en adelante. Ese dilema es el de un concepto que, como concepto no es la unificación de una multiplicidad, sino la indicación de su imposibilidad. La sobredeterminación es colocada por Althusser para nombrar la tarea imposible de conceptualizar los límites del concepto, es decir, *los vínculos entre éste y lo que no es él*. Esta cuestión resulta capital para comprender el tipo de articulación compleja que se establece entre la filosofía y la ciencia, a partir de la introducción de la noción de sobredeterminación.

La llegada a esta noción freudiana tiene como marco una pregunta por la fórmula de la dialéctica marxista que resulte fiel a la revolución teórica de Marx y procura organizar la respuesta respecto de la racionalidad que atraviesa y habita las prácticas teóricas marxistas, aquella que hacen posible las premisas de *El Capital* que Althusser concibe de un modo completamente diferente a Hegel¹⁰. Es más, que se define por esa diferencia. Así, la búsqueda de esta dialéctica conduce a pensar la condición materialista de la contradicción marxista como sobredeterminación¹¹. Ahora bien, en la medida en que la consistencia de este concepto en la problemática marxista se apoya en la lectura leninista (y luego maoísta) de una formación histórica y de sus relaciones estructurales en clave de *coyuntura* (es decir, como una pregunta por las condiciones concretas para la *práctica política*), dispone ya el espacio filosófico para problemas que desborda la pregunta por el conocimiento y avanzan hacia otras zonas del pensar¹².

Lo que queremos subrayar con esto es que Althusser busca la definición materialista de la dialéctica en un doble lugar: la obra teórica de Marx y la experiencia de lucha concreta revolucionaria (recogida en el pensamiento de Lenin, Mao, etc.). Es el pensamiento *político* de Lenin el que permite situar el perfil materialista de la dialéctica de Marx.

Encontramos aquí las pistas de una singular articulación entre *filosofía e historia* que subtiende los hilos gruesos, aunque no siempre visibles, de lo que entendemos por problemática althusseriana. La sobredeterminación apunta a una pregunta por el *pensar teórico* que se responde (desde 1962, fecha de publicación en *La Pensée* de la primera versión de "Contradicción y sobredeterminación") mediante un *rodeo por el pensar político*. Aquí, las marcas de una posición filosófica que exige a la teoría una estructura *abier-*

ta porque atribuye a la historia una condición de *excepción a la norma*. En esta matriz, la noción de sobredeterminación exhibe su particular condición de ser, a la vez, un eje en torno al cual se organiza la zona más clásica de los desarrollos althusserianos sobre la ciencia, y el punto de ambigüedad que permite desbordar su espacio, abriendo su espesor a nuevas preguntas. Esa ambigüedad radica en que, por un lado, se trata de fórmulas a las que Althusser arriba en su búsqueda de un planteo materialista para la *necesidad teórica*; pero por otro, es a la vez una respuesta que ubica en el campo mismo de la pregunta por el conocimiento el problema de *lo político*, produciendo un desajuste continuo.

III. ¿Qué teoricismo? La filosofía como *Teoría de la práctica teórica*

El recurso a la noción de sobredeterminación, proveniente de otro campo, constituye la primera tentativa de Althusser por teorizar positivamente la especificidad *filosófica* materialista de la teoría marxista y con ello, nos sitúa de entrada en el plano en el que corresponde hablar de una problemática althusseriana. Ese plano es la *filosofía* (y no la teoría social, ni la historiografía, ni el análisis cultural).

Es el hecho de la existencia de la filosofía marxista “en estado práctico” en El Capital lo que nos permite “extraer” legítimamente la concepción marxista de la filosofía, del Capital. (...) Esta tarea es un verdadero trabajo teórico: no sólo un trabajo de simple extracción, abstracción en el sentido empirista, sino un trabajo de elaboración, de transformación que requiere grandes esfuerzos (Althusser, s/f [1967]: 41).

Este trabajo coincide con la apuesta althusseriana y en su propio rigor, se impulsa más allá de Marx. La lectura *filosófica* de Marx, es organizada por Althusser en su primer esfuerzo sistemático, como una pregunta por la *filosofía como Teoría de la práctica teórica* y esto, si bien ya exhibe las huellas de la aporía (práctica-teórica) y la torsión (Teoría de la teoría), supone algunas limitaciones que Althusser señaló más temprano que tarde¹³. No obstante, es el propio crecimiento de las premisas que toman forma en este campo que se asume ya como el desafío de pensar la filosofía materialista, en su relación con la historia y por lo tanto, produce como consecuencia un permanente movimiento de ensanchamiento problemático impulsado por el encuentro y la tensión entre teoría y política.

El recurso a la sobredeterminación para concebir la especificidad de

la dialéctica materialista construye, en el mismo gesto iniciático, la dirección del proceso filosófico. A partir de allí, preguntarse por la filosofía materialista es siempre, en la perspectiva althusseriana, preguntarse por su vínculo con la historia, o mejor todavía, su lugar *en lo histórico*. El propio concepto de sobredeterminación se encuentra desde el comienzo comprometido con una concepción singular no sólo de la historia, sino de la *historicidad* y del *tiempo*¹⁴. No sólo de éstos, sino de los alcances y condiciones de su *inteligibilidad*. Y en este sentido, revela que el problema de la complejidad histórica es en sí mismo el problema del vínculo entre lo teórico y lo no teórico y es así como pulsa desde el comienzo en la pregunta materialista por la teoría, abriendo su espacio hacia un punto de exceso irreductible a ella: la práctica política. Algo ha sugerido recientemente Badiou, al traducir el problema de la sobredeterminación en su tensión (interna) con la determinación económica en los términos del vínculo entre objetividad y política:

La sobredeterminación pone lo posible al orden del día, mientras que el lugar económico (objetividad) es la estabilidad reglada (...)
La sobredeterminación es en verdad el lugar político (Badiou, 2009: 56)¹⁵.

Es en este esquema en que la sobredeterminación indica un espacio de *articulación y diferencia* entre la objetividad y lo político, que señala el hilo rojo de lo que podría denominarse “problemática althusseriana” y que permite cercar la relación (de torsión) que se entabla entre dos dimensiones problemáticas que han tendido a leerse incluso dentro de su escritura, de modo separado: las prácticas teóricas y las prácticas políticas. Más todavía, si puede hablarse de una problemática específicamente althusseriana (y no, más generalmente, marxista o estructuralista) es por esta perseverancia de pensar junto lo que por definición no puede juntarse. La sobredeterminación es, en este sentido, la ecuación de un proceso de pensamiento caracterizado por el *esfuerzo contradictorio de unificación-diferenciación*¹⁶.

Sólo asumiendo la magnitud problemática de este pensamiento es que puede considerarse la serie de desarrollos teóricos que presentan una primera aproximación a la filosofía (el materialismo dialéctico), a partir de una pregunta por la práctica teórica, formulada en el marco de un programa de puesta en forma de la cientificidad inmanente a la teoría marxista de la historia. Se trata de una zona de la producción althusseriana que coincide con la formulación de algunos problemas vinculados con el concepto de *coyuntura*. Como hemos dicho, la pregunta filosófica por *lo teórico* encuentra allí su con-

sistencia inconsistente y por lo tanto, su concepto y el de su torsión. En este sentido es que entendemos que resulta posible contornear el lugar de este eje en el espacio general de la problemática althusseriana, en los términos del par: *práctica teórica-coyuntura*, para perseguir la operación deconstructiva que hace aparecer el problema de lo político “desde dentro” del problema de lo teórico, como su exceso. El movimiento de ese proceso resulta tal que, como señala Balibar, produce el efecto de *un tachado no nulo* que sólo puede advertirse en el marco de una lectura filosófica. Esta permite “...otorgar a los textos de Althusser algo más de lo que por lo general se ha buscado en ellos: no sólo tesis, sino el efecto *no nulo*, si es que existe, de un trayecto que anula sus propias tesis...” (Balibar, 2004: 57) En nuestra opinión, el trazo más grueso de ese trazado nulo que produce un “efecto no nulo” se advierte en el movimiento por medio del cual, en el seno mismo de esta pregunta de la filosofía por lo teórico, se *hace una distancia* en la que actúa el problema de lo político. Es esta presencia-ausente de lo político la marca de la historicidad en la teoría; a partir de allí es posible asumir que es la politicidad de la filosofía el lugar de su compromiso con lo real, como desplegará Althusser los años siguientes:

Lo que puede existir de verdaderamente filosófico en esa operación de un trazado nulo es solamente su desplazamiento, pero el mismo resulta relativo a la historia de las prácticas científicas y de las ciencias (...) Es, pues bien, una historia en la Filosofía, antes que una historia de la filosofía, una historia del desplazamiento de la repetición indefinida de un trazo nulo cuyos efectos son reales (Althusser, 1972: 64).

El despliegue analítico de la noción de sobredeterminación y de sus consecuencias teóricas permite abordar este problema de la *coyuntura* —o, de la estructura *qua* coyuntura— que se organiza desde la pregunta por la teoría bajo la clave de la inteligibilidad de la historia. La zona teórica que da consistencia a la interrogación de la problemática filosófica materialista en la clave de su *cientificidad*, es decir, el llamado “desvío teorcionista” de Althusser, lejos de constituir un pan-teoricismo o un formalismo hipertrofiado, sienta las bases filosóficas que permiten señalar los *límites* de la teoría y en consecuencia, abre el camino a la posibilidad de pensar una filosofía materialista de pleno derecho; es decir, una que pretende hacer pensable la historia sin por ello subsumirla en su lógica. Ubicamos en el nervio de este movimiento al concepto de sobredeterminación que, al proponerse como clave de intelección de una coyuntura, traza los límites de *lo inteligible* en *lo coyuntural*.

Lo histórico deja su huella en lo teórico en la forma de una *ruptura* que es a la vez un acontecimiento histórico y un movimiento interior a lo teórico: un pliegue de la teoría sobre sí misma. La *ruptura* que Althusser identifica de la teoría marxista con su propia genealogía hegeliana, no es ni solamente histórica ni sólo teórica. Es, antes bien, la *distancia*, el espacio de torsión que se abre entre lo histórico y lo teórico, donde trabaja la paradoja de una *unidad de disyunción*¹⁷. Es así que sólo puede conservarse esta noción de ruptura –todavía vaga por la pregnancy bachelardiana que Althusser mismo se reprochará y que Balibar se ocupa de definir con rigor (2004: 9-48)– si se establece alguna precisión.

La ruptura de Marx con Hegel no consiste simplemente en un “corte”, en el sentido de una *demarcación* de formaciones teóricas respecto de sus antecedentes no teóricos (ideológicos); sino que es eso y, a la vez, el índice de un *proceso sin fin* que hace de la posición althusseriana, un *(re)comienzo* de la posición marxista: su lectura, su transformación y la lucha de su existencia. Su vida y su crisis.

La empresa althusseriana de producir una filosofía materialista buscándola en la producción teórica de Marx describe la forma de un desplazamiento que resulta en una *aporía*: la filosofía inmanente a las prácticas teóricas marxistas es, en tanto tal, su *criterio interior*. Pero no es inmanente sólo a la teoría de Marx, es inmanente también a las prácticas políticas del movimiento obrero, como surge de una lectura apenas superficial de los textos clásicos: “Partiremos de las prácticas en las que podemos encontrar en acción la dialéctica marxista en persona: la práctica teórica y la práctica política” (Cf. Althusser, 1968: 132:181). La aporía es entonces que la filosofía sólo va a poder pensarse en su condición interna a la ciencia si se asume que es también lectura de aquello que resulta exterior a ella, porque es inmanente a prácticas no-científicas. Tenemos entonces que *la filosofía es interior a la ciencia y a la vez la desborda*. Esta es la posición filosófica materialista que se va a construir –no como discurso sino como filosofía actuante– en el proceso de trabajo teórico que abarca casi tres décadas de escritura.

Si, como decíamos más arriba, la problemática althusseriana consiste en el trabajo de lidiar con esta *unión disjunta* de lo teórico con lo político, Althusser hace de esta solución aporética la fórmula materialista del problema que el “descubrimiento” de Marx pone en tensión: el encuentro imposible de la filosofía con la historia se reinscribe como *unión* contradictoria entre teoría y política¹⁸.

De allí la necesidad de una crítica de la tradición filosófica que identifica conocimiento con acción política y el énfasis en la operación marxista de

la ruptura con las tendencias humanistas, que Althusser denomina *Filosofías de la Conciencia*, en un claro guiño al psicoanálisis y a su potencia contra-epistemológica.

En esta línea, sostendrá Althusser que la problemática marxista toma forma como operación de ruptura en el campo mismo de esa cifra hegemónica (el Sujeto) que identifica conocimiento e historia. Ésta ópera no sólo como matriz del pensamiento filosófico sino como sentido común. “Toda la filosofía occidental moderna está dominada por el ‘problema del conocimiento’”, dice Althusser y aclara: dominada por la solución ideológica, es decir, impuesta y anticipada a la formulación de una pregunta justa; impuesta por “intereses prácticos, religiosos, morales y políticos, extraños a la realidad del conocimiento...” (Althusser, 1969a: 59). La formulación de la filosofía materialista que toma consistencia en esa operación marxista de la ruptura, sólo es posible sobre la base de producir una concepción no-humanista del proceso de conocimiento; es decir, que no requiera de la figura del Sujeto cognoscente como construcción especular –a la vez *forma* y *norma*– de los sujetos empíricos que conocen. Esta crítica de la epistemología coincide ella misma con la puesta en práctica de la nueva problemática de la sobredeterminación, como fórmula de inteligibilidad de una tópica procesual:

Anotaré de pasada que el concepto de proceso sin sujeto sostiene también toda la obra de Freud. Pero hablar de proceso sin sujeto implica que la noción de sujeto es una noción ideológica. Si se toma en serio esta doble tesis: 1. el concepto de proceso es científico; 2. la noción de sujeto es ideológica; se sigue dos consecuencias: 1. una revolución en las ciencias: la ciencia de la historia se vuelve formalmente posible, 2. una revolución en filosofía: ya que toda la filosofía clásica descansa en las categorías de sujeto + objeto (objeto = reflejo especular del sujeto). Pero esta herencia positiva es todavía formal. La cuestión que se plantea es entonces: ¿cuáles son las condiciones del proceso de la historia? Ahí Marx no le debe nada a Hegel: sobre el punto decisivo aporta algo que no tiene precedente, a saber: No hay proceso más que bajo relaciones (Althusser, en D’Hondt, 1973: 119).

Esto quiere decir que, si la ciencia tiene ella misma una historia, habrá de aceptarse que aunque los “individuos humanos sean sus agentes”, el conocimiento no puede ser entendido como la facultad de un sujeto ni trascendental, ni empírico, ni psicológico. Antes bien, el pensamiento se desarrolla

como *un proceso bajo relaciones*, es decir, inscripto en el marco concreto de una complejidad histórica. La condición *procesual* del conocimiento es su condición *histórica*. La fuerza ontológica de esa frase no puede ser cabalgada en unos pocos párrafos. Hace falta, para comprenderla, un largo rodeo que no podemos transitar aquí; pero podemos, no obstante, extraer algunas de sus consecuencias. La primera es que lo histórico forma parte de la definición misma de lo teórico. Ahora bien, esta extraña “consecuencia” que extraemos de la intervención de Althusser en el seminario dictado por Jean Hyppolite, a principios de los años setenta y que en consecuencia podría concebirse como formando parte de una operación de rectificación, estaba ya planteada en *Lire le Capital*, donde Althusser no se cansa de insistir en que es necesario concebir al conocimiento como un

(...) sistema históricamente constituido de un aparato de pensamiento, basado y articulado en la realidad natural y social. Este pensamiento es definido por el sistema de condiciones reales que hacen de él, si puedo arriesgar esta fórmula, un modo de producción determinado de conocimientos (Althusser, 1969a: 47).

Este sistema de producción teórica, se encuentra articulado en una coyuntura: sus prácticas se articulan con prácticas económicas, políticas e ideológicas concretas; esa es su *existencia determinada*. Es ésta la que define y asigna las funciones al pensamiento de los individuos singulares “que no pueden pensar sino los «problemas» ya planteados, o que puedan ser planteados; ella es la que, por consiguiente, pone en actividad la «fuerza del pensamiento»” (Ibíd.: 48). Éste deja así de ser concebido en el esquema de una dicotomía que opone sin resto (y por lo tanto remite especularmente), una conciencia al mundo material. Y, en cambio, resulta “un sistema real propio, basado y articulado en el mundo real de la sociedad históricamente dada”; un sistema específico de prácticas articuladas, definido por las condiciones de su existencia, con una estructura propia (Ibíd.).

El rasgo específico del conocimiento descansa en su capacidad de indicar su propio lugar entre las muchas otras prácticas sociales¹⁹ y por lo tanto, es capaz de indicar sus propias condiciones históricas porque puede también indicar el lugar y las condiciones históricas de la ideología que transforma y relega a su propia pre-historia. De allí, la perspectiva del *proceso de producción* de conocimiento como proceso de producción material, es decir, a partir de su concepción como “trabajo de transformación [*Verarbeitung*] de la intuición [*Anschaunng*] y de la representación [*Vorstellung*] en conceptos

[in Begriffe]" (Ibíd.)²⁰. En esta concepción, la "materia prima" de las intuiciones y representaciones, no es pensada en el sentido de una intuición sensible o representación puras, sino que consisten *siempre-ya* en articulaciones complejas, que combinan a su vez "elementos sensibles, elementos técnicos y elementos *ideológicos*". (Althusser, 1969a: 51-57). No hay nunca un objeto puro, idéntico a un objeto real, como punto de origen del proceso de conocimiento. Hay una materia prima *ideológica* que se transforma en el proceso de conocimiento que produce, como resultado, conocimientos.

Así considerado, el conocimiento:

no cae del cielo ni del "espíritu humano": es producto de un proceso de trabajo teórico, está sometido a una historia material, la que supone entre sus condiciones y elementos determinantes las prácticas no-teóricas (la práctica económica, la práctica política, la práctica ideológica) y sus resultados. Pero, una vez producidos y constituidos, estos objetos formal-teóricos pueden y deben ser objeto de un trabajo teórico en el sentido fuerte, ser analizados, pensados en su necesidad, sus relaciones internas y desarrollados, para arrancarles todas sus consecuencias, es decir, toda su riqueza (Althusser, s/f [1967]: 24).

Es el concepto de *proceso* (sobredeterminado) el que indica la historicidad de la producción de conocimientos y por lo tanto, también, su *articulación con prácticas no-teóricas*. Si en el desarrollo de su autocritica Althusser se reclama no haber contemplado cabalmente la dimensión política de la noción de ruptura²¹, y de allí, deriva cierta "desviación" que podría resultar en una lectura de la demarcación ciencia/ideología en la clave idealista de la oposición error/falsedad, advertimos nosotros que su sola definición de práctica teórica, desplegada en "Sobre la dialéctica materialista" contiene ya, los elementos necesarios para evitar una tal confusión:

La teoría es una práctica específica que se ejerce sobre un objeto propio y desemboca en un producto propio: un conocimiento (...). El conocimiento del proceso de esta práctica teórica en su generalidad, es decir como forma específica, como diferenciación real de la práctica, la que no es sino forma específica del proceso de transformación general, de la "evolución de las cosas", constituye una primera elaboración teórica de la Teoría, es decir, de la dialéctica materialista (Althusser, 1968: 142).

Sostenemos que es el concepto mismo de *práctica-teórica* que actúa en el centro de su concepción del conocimiento, el que nos obliga a considerar la relación (y la demarcación) entre *ciencia e ideología* –en el marco de una filosofía de la distinción *histórica* entre prácticas científicas e ideológicas, correlativa a una teoría materialista de las formaciones históricas. Es decir, en el seno de la *causalidad sobredeterminada*. Ésta es entendida en una primera aproximación como el nombre de esa condición a la vez específica –diferenciada– de la práctica teórica y general, es decir, inscrita en el proceso general de transformación. Lo que esta enigmática referencia despliega no es sino el énfasis en la estricta condición práctica de la producción teórica y por lo tanto, indica el lugar en el que debe pensarse su especificidad –ese lugar es el del pensamiento de una complejidad articulada, es decir, de una causalidad sobredeterminada. Ésta permite pensar a la vez, la diferencia y la articulación de la práctica teórica con aquellas que no son idénticas a esta: las prácticas ideológicas; pero de ese modo abre también la posibilidad (y la necesidad) de pensar su diferencia y su articulación con otras prácticas, económicas, políticas...

Es entonces en la misma medida en que se produce la inscripción del problema del conocimiento en la tópica descentrada de la sobredeterminación (y esto ocurre en el instante mismo en que se piensa a la teoría como práctica) que la diferencia ciencia/ideología *ocupa* el sitio la diada idealista verdad/falsedad y coloca, en su lugar, un criterio que introduce la condición de *lo concreto* y singular de la historia en el territorio de la Epistemología. Contra lo que los propios desarrollos de la autocrítica desplegada por Althusser pudieran sugerir, este movimiento crítico es menos tributario de la noción bachelardiana de ruptura epistemológica que del concepto de *práctica* teórica y de la problemática materialista como pensamiento de la articulación-diferencial de las prácticas.

Es la noción de sobredeterminación la que produce el ingreso de la historia en la filosofía, respecto del “problema del conocimiento”. Y lo hace además con la virtud de no conducir a ninguna suerte de relativismo, en la medida en que resulta solidario de la premisa, según la cual, la científicidad se con-forma, como un sistema *inmanente* a las prácticas teóricas efectivas; es decir, conforme a un criterio de *radical interioridad* a las prácticas científicas, porque la definición de las prácticas teóricas en su especificidad descansa en la posibilidad de conceptualizar su *diferencia relativa* respecto de otros tipos de prácticas.

Si acaso Althusser se reprocha no haber dado una forma teórica adecuada a esta idea, eso no nos autoriza a suponer que ella no actuara de

modo práctica en sus textos clásicos. De esta manera, interrogándose por la ideología de un modo nuevo, la filosofía materialista se produce como *desplazamiento* y tomando la plaza del “problema del conocimiento”, históricamente ocupada (constituida) por la filosofía moderna:

puesto que debemos aprender, en este trabajo de investigación y de conceptualización, a no usar esta distinción de un modo que restaure la ideología de la filosofía de las Luces, sino que por el contrario debemos aprender a tratar la ideología, la que por ejemplo, constituye la pre-historia de una ciencia, como una historia real que posee sus leyes propias y como la prehistoria real cuya confrontación real con otras prácticas técnicas y otras adquisiciones ideológicas o científicas ha podido producir, en una coyuntura teórica específica, el advenimiento de una ciencia, no como su fin sino como su sorpresa (Althusser, 1969a: 52-53).

Y tan es así que recoge Althusser la expresión de Macherey para sostener que toda ciencia, en su relación con la ideología, no puede sino ser concebida como “ciencia de la ideología”; asumiendo a su vez, que “el objeto de conocimiento no puede existir sino en forma de ideología, cuando se constituye una ciencia” (Macherey, 1965, citado *Ibíd.*: 52)²².

Esta cuestión es desplegada por Badiou bajo la idea de que el par ciencia/ideología existe antes que cada uno de sus términos por separado y esto supone aceptar que no se trata de una oposición distributiva que permita repartir las distintas prácticas y discursos, menos todavía valorarlos en abstracto. Su diferencia no puede aprehenderse como *contradicción simple* sino como *proceso*: la ciencia es proceso de *transformación-diferenciación* y la ideología, proceso de *repetición-unificación*. Decir que la ciencia es “ciencia de la ideología” implica que “la ciencia produce el conocimiento de un objeto cuya existencia está indicada por una región determinada de la ideología” (Badiou, en Althusser y Badiou, 1969b: 20). Pero además, la ciencia es ciencia de la ideología porque, recíprocamente, la ideología es siempre ideología para una ciencia: “los únicos discursos conocidos como ideológicos, lo son en la retrospección de una ciencia” (*Ibíd.*).

Volvemos así sobre la idea de la “ruptura” y de alguna manera empecamos a entrever, en la forma de su relación con la ideología, el carácter topológico de la trama con la que se va tejiendo el problema althusseriano del conocimiento (en su condición procesual y compleja). Las figuras topológicas anuncian la relación entre el “problema del conocimiento” y las nociones de *coyuntura* y *sobredeterminación*.

No es exagerado decir que el MD llega a su apogeo en este problema: ¿cómo pensar la articulación de la ciencia y de lo que no lo es, preservando al mismo tiempo la radicalidad impura de la diferencia? ¿Cómo pensar la no-relación de lo que está doblemente relacionado? Desde este punto de vista se puede definir el MD como la teoría formal de las rupturas. Nuestro problema ocupa lugar dentro de un contexto conceptual más vasto que concierne a todas las formas de articulación y de ruptura entre instancias de una formación social (Ibíd.: 21).

No se tratará ya de pensar el proceso de conocimiento bajo la imagen filosófica de un teatro concebido como la relación *cerrada* y *especular* de los dos protagonistas del vínculo epistémico; sino de pensarlo en la clave topológica de una problemática, entendida como *combinación* o *articulación* de elementos que resulta en una *coyuntura* (teórica y no-teórica).

El tejido ideológico de la filosofía clásica del conocimiento –nos dice Althusser– puede identificarse en la figura del círculo de la *garantía* porque es la pregunta por la garantía del conocimiento la que nos ubica en el terreno ideológico de la filosofía que va desde el “círculo cartesiano” hasta el círculo de la teleología hegeliana o husserliana (1969a: 60). Este círculo estalla (y su estallido se hace “visible”) en la premisa materialista que distingue, para no volver a amalgamar jamás, objeto real y objeto de conocimiento. Althusser encuentra en Marx, esa *otra* relación de conocimiento, entendida ahora como relación de *apropiación*. Donde la ciencia resulta una forma específica (diferente) entre las varias “formas humanas de apropiación del mundo, la política, la moral, la estética y la religión misma” (Althusser, 2008: 55)²³.

Entendida de esta manera la relación cognoscitiva como una forma de *apropiación*, la filosofía (en tanto “Teoría de la práctica”) se ocupa de ella, *pero no sólo de ella; porque para poder pensarla debe poder pensar su diferencia; es decir, su relación diferencial con las otras formas de apropiación que caracterizan a las diversas prácticas*²⁴. Toda práctica en tanto que actividad de apropiación supone dos condiciones: una su carácter procesual y por tanto incompleto, malogrado; la otra, la condición siempre impropia, tanto de su objeto (como de su resultado).

La “primacía del ser sobre el pensamiento” puede en este marco, entonces, ser traducida en el sentido de una *primacía de las prácticas* (actividad de con-formación) respecto del discurso de la filosofía (ya devenido forma). Una primacía que, por esto mismo, no es de ninguna manera, un “fundamento”. En este marco, la filosofía se vuelve:

disciplina de este mundo, como disciplina que tiene por objeto este mundo en las formas efectivas de su aprehensión (de "su apropiación" decía Marx): las formas de percepción, de la acción, de la práctica social y política, de la práctica teórica de las ciencias, del arte, de la religión, etc. Esa autonomía de la filosofía se expresa para nosotros mediante el rechazo de todo "positivismo", de todo "empirismo", de todo "psicologismo", de todo "pragmatismo". Porque si la "verdad" es este contenido, esta cosa o esta fórmula de esta ciencia, si la verdad es este "dato" o este "objeto", en su opacidad o en su transparencia de hecho, no sabemos qué puede hacerse con la filosofía. Basta con "ponerse a estudiar la realidad" (...) la filosofía conocerá su muerte natural: será enterrada en las ciencias existentes (Ibíd.).

La noción marxista de apropiación pone el problema del conocimiento en el territorio real de las prácticas en la historia y, como consecuencia, contamina también de historia a la filosofía que se ocupa de este problema. En este sentido habrá que entender cierta ambigüedad o intercambiabilidad que opera en los textos de los años sesenta, en los que la *Teoría de la práctica teórica* es también "Teoría de la práctica en general: la dialéctica marxista" (Althusser, 1968: 138). No se trata de un mero desplazamiento retórico sino de una idea profunda: una Teoría de la práctica teórica es ya en sí misma una filosofía de la articulación compleja de prácticas diferenciadas, una teoría de una "práctica social" que no existe sino como complejidad de prácticas, es decir, como una generalidad inconsistente:

La "práctica social", la unidad compleja de las prácticas que existen en una sociedad determinada, contiene en sí un número elevado de prácticas distintas (...) Se toma más rara vez en serio la existencia de una práctica teórica. Esta condición previa es, sin embargo, indispensable para comprender lo que representa para el marxismo la teoría misma y su relación con la "práctica social" (Ibíd.: 136-137).

Como deduce tempranamente Badiou, la "organización sistemática" de las nociones elementales del *materialismo histórico*, por parte del *materialismo dialéctico*, tiene como efecto la producción del concepto general de práctica, entendida como proceso de transformación de una materia prima dada. Ahora bien:

Decir que el concepto de práctica es el concepto más general del MD (su primera combinación reglada de nociones), es decir que en el “todo social” sólo hay prácticas. (...) Es decir también que la generalidad de ese concepto no pertenece al MH, sino solamente al MD, la práctica no existe: “no hay práctica en general sino prácticas distintas” (LC I, 73) (Badiou, en Althusser y Badiou, 1969b: 23).

La historia, tal como es pensada por el materialismo histórico sólo admite *prácticas, concretas, determinadas, múltiples*. Pareciera que la radicalidad y potencia de esta tesis que permite poner en un mismo terreno a las prácticas teóricas e ideológicas (pero también a las prácticas políticas) han sido insuficientemente ponderadas. Y sin embargo, se trata de un movimiento sumamente disruptivo respecto del juego tradicionalmente trazado por el par *historia y filosofía*.

Es en este marco que cabe reconsiderar la expresión de Althusser que afirma que “el conocimiento se relaciona con el mundo real a través de su modo de apropiación específico del mundo real” (Althusser, 1969a: 61) La pregunta por el conocimiento será la pregunta por la estructura de ese modo de apropiación/transformación específico (y determinado) en qué consisten las *prácticas teóricas* en su diferencia (y por lo tanto en su relación) respecto de otras prácticas.

Pero esto no constituye un problema exclusivo de la historia de la ciencia sino que compromete a la filosofía misma, no solo a esa región llamada “Filosofía de la Ciencia” sino a toda la Filosofía (es decir, a una cierta formación filosófica, desde luego no cualquiera, sino aquella que se arroga el nombre de *la Filosofía*) que se despliega haciendo pie en el esquema básico de la pregunta por el conocimiento y constituye su función como operadora de una garantía cognoscitiva.

La posición materialista descarta la pregunta por la garantía *a priori* del conocimiento, disuelve la figura filosófica (ideológica) del “drama epistémico” y por ello, pierden su función “los personajes indispensables para esa escenificación: Sujeto y Objeto; es decir, una *conciencia* filosófica (...) que plantea a la conciencia científica la cuestión de las condiciones de posibilidad de su relación con su *objeto*” (Ibíd.) Esta confusión responde la forma que la filosofía ha sido capaz de imaginar para el vínculo epistémico:

una relación de interioridad y de contemporaneidad entre un Sujeto y un Objeto míticos, encargados de tomar a cargo, para

someterlos a fines religiosos, éticos y políticos (salvar la “fe”, la “moral” o la “libertad”, es decir, valores sociales) de tomar a cargo, si es preciso falsificándolas, las condiciones reales, es decir, el mecanismo real de la historia de la producción de conocimientos (Ibíd.: 62).

Si todavía resta un largo camino para poder hablar de una formulación plenamente materialista del problema del conocimiento, sí queda más o menos clara la tarea de la filosofía materialista con respecto a este problema: preguntarse por el conocimiento interrogando sus materiales, sin anteponer a la respuesta los “títulos y derechos” de otros planos de la vida social (otras prácticas concretas), la moral, la religión, etc. Tal es la doble batalla que supone formular el problema del conocimiento en términos materialistas; es decir, en un vínculo de inmanencia a las prácticas teóricas concretas y determinadas, en las que descansa su especificidad: sin subordinarlo al requisito religioso de la lectura; pero, entonces, sin subordinar tampoco la historia a su designio.

Advertimos hasta qué punto, la intervención en las “plazas” ocupadas por la Filosofía del Conocimiento constituye una estrategia *política* para desplegar el nuevo vínculo entre filosofía e historia. Sortear este “giro de la imaginación” -que descansa en la identificación de *Logos* e Historia como fundamento del “mito religioso de la lectura”- exige ubicar la lente sobre la relación propuesta por Marx en términos de “apropiación”. Esta prohíbe recurrir a la solución ideológica que convoca a los personajes Sujeto y Objeto, en su *estructura especular* de reconocimiento mutuo²⁵.

“La ideología es un proceso de redoblamiento, intrínsecamente (...) vinculado a la *estructura especular de la fantasía*”, de tal modo que mientras que la ciencia constituye un proceso de *transformación*, la ideología es un “proceso de *repetición*” (Badiou, en Althusser y Badiou, 1969b: 19). Allí, es el recurso a las *prácticas* -en tanto que modos de apropiación diferencial- el que permite reformular en términos de *proceso*, la relación entre *ciencia* e *ideología*.

Y justamente porque se trata de un proceso de transformación, la relación cognoscitiva de apropiación no se configura en torno a ningún operador de garantía; no consiste en un movimiento de clausura sino que supone una *estructura* singular y específica: una paradójal *estructura de apertura*:

La paradoja del campo teórico consiste así en ser (...) un espacio infinito porque es definido, o sea sin límites, sin

fronteras exteriores que lo separen de nada, justamente, porque está definido y limitado dentro de sí al llevar en sí la finitud de su definición, la cual excluyendo lo que él no es, hace de él lo que es. Su definición (operación científica por excelencia) es lo que entonces lo hace, a la vez, infinito en su género y marcado dentro de sí, en todas sus determinaciones, por aquello que su propia definición excluye de él en él mismo (Althusser, 1969a: 31. Destacado nuestro).

En esta condición paradójica de un espacio, a la vez, abierto y diferenciado, descansa lo que Althusser denomina “criterio de interioridad radical” del conocimiento, en las prácticas científicas. La estructura del campo teórico responde a la *forma paradójica* que supone la coexistencia de dos premisas, la condición de *interioridad* de su definición y su *apertura*, su carencia de límites. En los aspectos vinculados al problema del conocimiento, el “criterio de interioridad radical de las prácticas” establece que la *cientificidad* es inmanente a las prácticas teóricas, en lugar de constituir una racionalidad apriorística o una fórmula prescriptiva. Pero esto no es todo. La singularidad de la *causalidad inmanente*, tal como es desarrollada en la problemática althusseriana, se ubica en el vínculo entre la racionalidad de una formación y sus *límites*; en ese espacio difícil de situar en el que un mecanismo *productivo* no es meramente *re-productivo*.

Decimos que se trata del vínculo entre una formación y sus límites porque, en el caso de la teoría, el “criterio de interioridad” no puede desligarse de la condición de *apertura* de toda ciencia. Como señala Étienne Balibar:

Althusser, por su parte, nunca dejó de sostener que el “criterio de la práctica” para el conocimiento es interno a la práctica teórica de cada ciencia. Con la condición de recordar que, por definición, una ciencia no es un círculo de ideas cerradas, sino una práctica abierta a otras prácticas y a su propio desarrollo (Balibar, 2004: 15 nota 8).

Althusser propone sus nociones de problemática teórica y lectura sintomal, en el marco de un rechazo de las tesis filosóficas que, identificando verdad con discurso, formulan el problema del conocimiento como un problema de su garantía, en un esquema circular “vinculado a la estructura especular de la fantasía” (Badiou, en Althusser y Badiou, 1969b: 19).

La lectura sintomal se basa en la consideración de un discurso teórico a partir de “todo lo que para un oído atento, «suenan a hueco» en él, «a pesar

de su plenitud»". Es decir, que la lectura para ser sintomal, debe concentrar su atención en aquellas zonas en las que unas fórmulas imaginarias se entretejen inevitablemente en la textura teórica, procurando investir los espacios de *impasse*. Y esto, porque es allí, en esos espacios de extrema fragilidad, por donde una ciencia vive: una teoría "recibe su vida, menos de lo que sabe que de lo que *no sabe*" (Althusser, 1969a: 35). Son esos espacios aludidos por la presencia de elementos ideológicos los que indican los *límites* del discurso teórico y constituyen, por ello mismo, sus puntos de mayor vitalidad. De ahí que Althusser subraye el movimiento *paradojal* que propone como matriz de la teoría: la ciencia es ciencia de la ideología.

En otras oportunidades, Althusser ha aludido a esta tesis evocando la expresión spinoziana según la cual:

porque (enim) detentamos (habemus) una idea verdadera... podemos decir también: "verum index sui et falsi", lo verdadero se indica a sí mismo e indica lo falso y también, por consiguiente, que el reconocimiento del error (como las verdades parciales) es la recurrencia de lo verdadero (Althusser, [1972]), 2008: 185-186).

Lo verdadero se descubre siempre en un proceso de segundo orden, es lectura retroactiva de lo que ya había allí. Pero no puede decirse que sea la lectura ella misma la que coloca lo verdadero, toda vez que tiene como condición el discurso teórico que ella lee. La lectura filosófica se dibuja así como una transición entre el gesto que lee y descubre, lo que ya estaba sin ser descubierto. Es un *proceso sin sujeto, ni origen, ni fin* en el que lo verdadero no es un atributo que se encuentra sino el efecto de un desajuste.

IV. Inconsciente *sive* política: palabras para (re)comenzar

En el descubierto de la ciencia podemos tratar de localizar el "borde" de la ruptura, el lugar ideológico donde se indique, bajo la forma de una respuesta sin pregunta, el necesario cambio de terreno (Althusser, en Althusser y Badiou, 1969b:13).

La acción de la demarcación profundamente vinculada al problema de la *lectura* —y por lo tanto del conocimiento— coloca a la filosofía en un espacio *liminar*. La pregunta que debemos hacernos, a partir de allí, es si puede pensarse una fórmula capaz de hacer aparecer una definición de la *filosofía-diagonal* en el campo de la premisa materialista de la *inmanencia*, que el de-

sarrollo del problema del conocimiento despliega, bajo la cláusula del *criterio de interioridad radical de las prácticas*. Regresamos, finalmente y por otra vía, que es en última instancia la misma, al problema del exceso. Y con él, al vínculo entre filosofía y tópica.

Encontramos una y otra vez, el esfuerzo del pensamiento althusseriano por evitar cerrar el círculo de la complejidad, atribuyendo a la filosofía una dimensión suprahistórica, siquiera en los términos de una “práctica” (Práctica-madre, práctica de las prácticas). Por el contrario, con respecto al vínculo entre filosofía y prácticas (siempre concretas, determinadas), Althusser insiste en concebir la materialidad filosófica como *lectura de una tópica* que es *intervención*. Una suerte de saber teórico abstracto pero heterogéneo consigo mismo, que opera como intervención política toda vez que asume su politicidad interna.

Así explicitaba Althusser, tempranamente, en su célebre prólogo a la segunda edición de *Pour Marx* la condición de sus textos *filosóficos*: “Son ensayos filosóficos que tienen por objeto intervenir en la coyuntura existente. (...) para trazar, según la expresión de Lenin, «una línea de demarcación» entre la teoría marxista por una parte y las tendencias ideológicas” (1968: x).

Esa doble condición, de texto filosófico e intervención, será traducida años más tarde, en la figura paradójica de la *eternidad de la filosofía*: “Anticiparé una triple tesis: la filosofía no tiene historia = la filosofía es «eterna» = nada pasa en filosofía” (Althusser, 1997: 333. Nuestra traducción)²⁶.

La “teoría del efecto-filosofía” que consiste en esta repetición, de una nada que insiste, y que reenvía a una causalidad “eterna”, “en el sentido en el que Freud sostiene que el inconsciente analítico es eterno” (Ibíd.: 336), convoca a una causalidad estructural que supone un “sistema de instancias entre las cuales figura el inconsciente filosófico” (Ibíd.: 337).

Llegamos así al lugar de la relación (paradójica) entre el *límite* y la *necesidad* de la sobredeterminación, en la problemática althusseriana. Este concepto apunta a una racionalidad inmanente, concreta y descentrada que asume el vínculo paradójico de la lógica con lo singular. Paradójico, decimos porque la singularidad es ella misma una categoría lógica, pero es también una categoría en los *límites de la lógica*, como varias veces insiste Jacques-Alain Miller (2007). En este sentido, en tanto que concepto la sobredeterminación se sitúa en los límites de lo conceptual; o para decirlo de un modo más polémico, es el concepto-límite del vínculo entre lo conceptual y lo no-conceptual.

Así la *sobredeterminación* es un intento de respuesta –acaso una res-

puesta que no encuentra todavía su pregunta, o que no logra formularla en los términos adecuados— al problema de la *necesidad en la historia*, una necesidad que no sólo convive sino que se organiza *haciendo borde*. No se trata sólo de hacer *pensable* la historia, sino de asir el compromiso del pensar en lo concreto y singular histórico (sin por ello, como hemos dicho, reducirlo a una mera historización relativista del pensamiento). Esta suerte de dialéctica —si acaso cabe todavía ese término— se encuentra actuante —y más o menos “visible”— en la estructura de *apertura* reconocida por el pensamiento althusseriano a una *Gliederung* teórica. Y avanza produciendo una zanja, una contradicción profunda en el seno mismo de la discursividad filosófica, de la que no puede sin embargo escaparse: “No es cuestión de «suprimir la filosofía» (...) no más de lo que la cura freudiana consistiría en suprimir el inconsciente” (Althusser, 1997: 340. Nuestra traducción)²⁷.

Como principio específico de la dialéctica materialista, la sobredeterminación que toma forma en la pregunta por la *necesidad que opera como racionalidad científica* y que permite dar cuenta de la condición compleja y descentrada de la totalidad histórica marxista. En este sentido, la sobredeterminación se pretende un principio de inteligibilidad, una cifra de *racionalidad*. Y sin embargo —y esto es esencial en esta cuestión— en su desarrollo lógico, recurre al “desvío” y a la excepcionalidad para pensar el compromiso materialista de la necesidad en la *existencia*. En otros términos, para hacer lugar a la *singularidad* de lo concreto en la historia y a la condición *procesual* y *real* de sus transformaciones, a la eficacia de la práctica política.

La conceptualización de la sobredeterminación resulta, acaso, una tarea imposible, o una ambición *paradojal*, pero justamente por eso podemos afirmar que ésta señala el *(re)comienzo* del materialismo en la filosofía althusseriana.

La filosofía misma es siempre una repetición (o mejor, una iteración): un juego de posiciones sin desarrollo hacia lugar alguno —pero con efectos reales. La introducción de este término nada novedoso es la posición de una diferencia en el campo filosófico y de allí que su comenzar sea siempre un *(re)comienzo*. Por ello, también, conviene hablar de “posición materialista en filosofía”, antes que de “filosofía materialista”.

El ingreso a una urdimbre sobredeterminada se realiza por un punto cualquiera (desde el punto de vista teórico) pero no cualquiera (desde el punto de vista político). Este doble talante (teórico y político) no es una duplicidad del pensamiento, es antes bien el esfuerzo de sostener un espacio *entre* ambos planos de problemas y de hacer consistir ese espacio como “proble-

mática” –como unión disjunta. No resulta por tanto caprichoso que Althusser busque la operatividad del principio de sobredeterminación en los dos campos –teórico y político– de modo simultáneo. Por un lado, la dialéctica materialista es leída como racionalidad inmanente a las prácticas teóricas de Marx y así, la sobredeterminación es “arrancada” de su actuación práctica, en la producción científica de Marx. Pero esto no es todo, la noción de sobredeterminación toma forma en la estrategia *política* de Lenin, en el pensamiento “de la experiencia práctica, en el campo mismo de su experiencia”, que hace borde en la actualidad de la coyuntura.

Aquí se encuentra lo irremplazable de los textos de Lenin: en el análisis de la estructura de una coyuntura, en el desplazamiento y las condensaciones de sus contradicciones, en su unidad paradójica que constituyen la existencia misma de ese “momento actual” que la acción política va a transformar, en el sentido fuerte del término (Althusser, 1968: 147).

Irremplazable, el pensamiento de Lenin es un *pensamiento político*, un pensamiento que se desarrolla en la materia política. No es el pensamiento de un *teórico* “que reflexiona necesariamente sobre el hecho consumado de la necesidad” sino el pensamiento de la acción *política*, del hecho por consumir, “acerca de la necesidad que debe realizarse” (Ibíd.).

Desde luego, no se trata, allí de encontrar “la teoría” de Marx, en “la práctica” de Lenin; ni tampoco de sumar unas prácticas teóricas a otras prácticas políticas. Se trata, en cambio, de pensar que una problemática materialista toma su consistencia *entre* las prácticas teóricas y las prácticas políticas y *entre* formas de pensamiento, científicas y políticas: he allí la singularidad de la posición materialista en filosofía que la empresa althusseriana procura.

Resultaría desmesurado apurar conjeturas con respecto a los múltiples factores que concurren en el brutal silenciamiento y caricaturización del pensamiento althusseriano. No podemos, sin embargo, dejar de recordar aquí la inquietante sugerencia que Etienne Balibar lanzaba a propios y ajenos, a fines de los años ochenta:

Durante casi veinte años Althusser fue, más que cualquier otro, el filósofo marxista (...) se ve con claridad qué representa el hecho de borrar la función desempeñada por Althusser durante todo aquel período. Se trata de un aspecto característico de una operación de censura más general, cuyo sentido resulta muy claro: se trata de negar que, en particular durante los años

sesenta y setenta, el marxismo fue algo más que la repetición de formulaciones dogmáticas (...) Es preciso, a cualquier costo, que los intelectuales marxistas (...) parezcan víctimas ingenuas o canallas e impostores (...) es preciso que nunca hayan sido capaces de pensar por sí mismos (2004: 76-77).

Notas

¹ “La empresa originaria althusseriana –política en el fondo– intentaba rescatar al marxismo regenerando su teoría; pero este empeño trajo –como reconoce Althusser– una grave ausencia: la de la práctica política (lucha de clases). Con su esfuerzo auto-crítico pretende reintegrar a la práctica, pero vinculándola –y además no por un nexo necesario y esencial– con la teoría. Pero, en este caso, se trata de una teoría que no es ciencia o conocimiento, sino sólo filosofía o destacamento teórico de la ideología. La teoría como esfera de la verdad sigue siendo autónoma y autosuficiente. Pese a sus rectificaciones y logros en su denodada autocrítica, Althusser no ha podido superar su «desviación» teorícista” (Sánchez Vázquez, 1975: 99).

² Tras la muerte de Althusser, en 1990, una política de publicación de sus inéditos fue llevada adelante tenazmente por el IMEC, la editorial Stock y el esfuerzo de diversos investigadores que persistieron en la compilación, traducción y difusión de gran cantidad de escritos.

³ Nos referimos tanto a los discípulos más o menos directos, como Étienne Balibar, Jacques Rancière, Alain Badiou, Michel Pêcheux, Pierre Macherey, como a quienes han recuperado críticamente algunos de sus problemas o categorías, como Michel Foucault, Jacques Derrida, Slavoj Žižek, Ernesto Laclau, Judith Butler, etc.

⁴ Sin dudas, en este sentido, la lectura althusseriana de Maquiavelo tiene mucho que aportar a una tarea de estas características (Cf. Althusser, 2004).

⁵ “La condensación adviene por vía de una omisión, pues el sueño no sería una traducción fiel ni una proyección punto por punto de aquellos pensamientos, sino un reflejo en extremo incompleto y lagunoso” (Freud, 2001 [1900]: 289).

⁶ El pensar inconsciente constituye una “fábrica de pensamientos” que produce “puntos nodales, donde se reúnen muchísimos de los pensamiento oníricos; han sido recogidos, entonces, porque son multívocos...” (Ibíd.: 291).

⁷ “Si es verdad, como la práctica y la reflexión leninista lo prueban, que la situación revolucionaria en Rusia se debía al carácter de intensa sobredeterminación de la contradicción fundamental de clase, es necesario interrogarse, tal vez, sobre lo excepcional de esta ‘situación excepcional’ y si, como toda excepción, ésta no aclara la regla, sino que es, a espaldas de la regla, la regla misma” (Althusser, 1968: 85).

⁸ De allí que, toda una prosapia de críticas formuladas por las diversas generaciones de los *Cultural Studies* a este problema althusseriano se encuentra, desde el principio, mal emplazada. Con la excepción de Stuart Hall quien ofrece una lectura más compleja. Cf. Stuart Hall (1985) “Signification, Representation, Ideology: Althusser and the Post-Structuralist Debates”. *Critical Studies in Mass Communication*, Vol. 2, N° 2, junio, 91-114.

⁹ “Tal es la segunda lectura de Marx: una lectura que nos atrevemos a llamar sintomática, en la medida en que descubre lo no descubierto en el texto mismo que lee y lo refiere, en un mismo movimiento, a otro texto, presente por una ausencia necesaria en el primero (...) la segunda lectura de Marx supone la existencia de dos textos y la medida del primero por el segundo (...) el segundo se articula sobre los lapsus del

primero” (Althusser, 1969a: 33). Y “De ese modo, el lapsus, el acto fallido, el chiste y el síntoma se convertían como elementos del propio sueño, en significantes inscritos en la cadena de un discurso inconsciente que duplicaba el silencio, es decir, con voz ensordecedora, en el desconocimiento de la ‘represión’ la cadena del discurso verbal del sujeto humano. De ese modo nos aproximábamos a la paradoja, formalmente familiar a la lingüística, de un discurso doble y uno, inconsciente y verbal, cuyo campo doble es un campo único, sin ningún más allá que esté fuera de él” (Althusser, 2003: 84-85).

¹⁰ Así, Althusser demuestra la correlación entre la tónica concéntrica de la conciencia que prescribe la *Fenomenología del Espíritu* con la concepción de la historia como un proceso teleológico: “Círculo de círculos, la conciencia no tiene sino un centro, que es el único que la determina: necesitaría poseer círculos que tuvieran otro centro que el de ella, círculos descentrados para que pudiera ser afectada en su centro por su eficacia, para que su esencia fuera sobredeterminada por ellos. Pero este no es el caso. Esta verdad parece aún más clara en la *Filosofía de la Historia*”. Según la cual: “La simplicidad de la contradicción hegeliana no es posible, en efecto, sino a partir de la simplicidad del principio interno que constituye la esencia de todo período histórico” (Althusser, 1968: 82-83).

¹¹ “si la dialéctica marxista es en su principio «mismo» lo opuesto de la dialéctica hegeliana, si es racional y no mística-mistificadora (...) esta diferencia radical debe manifestarse en su esencia, es decir, en sus determinaciones y en sus estructuras propias. (...) Ello implica también que es posible poner en evidencia, describir, determinar y pensar estas diferencias de estructura. Y si es posible es por lo tanto necesario, y diría aún más, vital para el marxismo” (Althusser, 1968: 75).

¹² “Y como es necesario que alguien lance la primera piedra, querría intentar, por mi propia cuenta y riesgo reflexionar un instante sobre el concepto marxista de contradicción, a propósito de un ejemplo preciso: el tema leninista del “eslabón más débil”. Lenin daba antes que nada un sentido práctico a esta metáfora. Una cadena vale lo que vale su eslabón más débil. (...) Nada hasta aquí que parezca algo nuevo cuando se ha leído a Maquiavelo” (Ibíd.: 76).

¹³ Podría pensarse incluso, como parece sugerir Balibar (2004) que la historia del pensamiento althusseriano coincide con el movimiento de la autocrítica. En este sentido, además del pronto prólogo a la segunda edición de *Pour Marx* que ya hemos mencionado, pueden revisarse sus Ensayos de autocrítica (1972); Lenin y la filosofía (1968), Marx dentro de sus límites (1977), entre muchos otros incluyendo, sin dudas, sus últimos escritos sobre el materialismo aleatorio, de edición póstuma.

¹⁴ Como lo revela el sugerente ensayo “Notas sobre un teatro materialista” publicado originalmente en 1962 e incluido luego en *Pour Marx* (1968: 107-125).

¹⁵ Cabría acaso abrir una discusión sobre la coincidencia plena entre sobredeterminación y política que nos llevaría a establecer algunos reparos con respecto a pensar en la perspectiva althusseriana en clave de una ontología política, en el sentido que se le atribuye en el marco actual del llamado pensamiento postfundacional (Cf. Marchart, 2010).

¹⁶ Este esfuerzo es, no casualmente, aquello que conecta la intervención filosófica de Althusser con la apuesta psicoanalítica de Lacan, quien en otro orden de problemas parece desplegar un proceso semejante: “En el curso de su enseñanza, exploró las diferentes maneras de capturar el goce a través del significante. Comenzando con el falo, también designado como el significante del goce, Lacan inaugura una extraordinaria serie de términos que se sustituyen unos a otros (...) De hecho, cada uno de esos términos puede ser considerado como una «pieza suelta», para usar la formulación de Jacques-Alain Miller, un elemento de lo real que, a través de la operación

de significantización es elevado a la dignidad de significante, actúa como significante, con el fin de coser junto lo que no se mantiene junto” (Šumic, 2011: 49).

¹⁷ Althusser propone esta figura para dar cuenta de la complejidad de la problemática marxista: “Esta actitud paradójica –pero afirmada en términos categóricos por Marx como la condición de posibilidad absoluta de su teoría de la historia– pone en evidencia la existencia de dos problemas distintos, en su unidad de disyunción. Existe, por cierto, un problema teórico que hay que plantear y resolver para explicar el mecanismo por el cual la historia ha producido como resultado el modo de producción capitalista actual. Pero existe, al mismo tiempo, otro problema teórico, absolutamente distinto, que hay que plantear y resolver para comprender que es resultado es ciertamente un modo *social* de producción, que este resultado es precisamente una forma de existencia social y no cualquier existencia” (Althusser, 1969a: 72).

¹⁸ Sería necesario todo un trabajo de investigación destinado a diferenciar aquí la figura de la “unión” empleada por Althusser, de aquella de la unidad que podría derivarse de la dialéctica idealista hegeliana, para precisar en qué sentido puede seguir hablándose de *dialéctica*. No es algo que podamos desarrollar aquí, pero no podemos por ello dejar de indicar la necesidad de esta tarea.

¹⁹ A diferencia de la ideología que borra sus condiciones de producción y se ofrece con la fuerza de una evidencia tautológica, cuya fórmula más lograda sigue siendo el discurso del Sujeto religioso “Soy el que soy”.

²⁰ Retomando así, una célebre expresión de Marx en su *Contribución a la crítica de la economía política*.

²¹ Como puede leerse en el prólogo a la segunda edición de *Pour Marx* que hemos ya mencionado.

²² Macherey, P. (1965) “A propos de la rupture”, *Nouvelle Critique*, mayo, pp.136-140.

²³ La edición original de este texto corresponde al artículo publicado por Althusser en la *Revue de l'enseignement philosophique* XIII, 5 (junio-julio 1963) en respuesta a una encuesta publicada por la revista en 1960 sobre la relación entre la filosofía y las ciencias humanas.

²⁴ “Para pensar la naturaleza específica de la práctica productora de conocimientos, la filosofía marxista debe tener de ella una concepción diferencial, o sea pensar la relación existente entre esta práctica y las otras prácticas, pensar al mismo tiempo la naturaleza específica de estas otras prácticas: económica (transformación de la naturaleza); política (transformación de las relaciones sociales) e ideológica (transformación de las ‘formas de conciencia social’). Igualmente debe pensar en aquello que le concierne, en los tipos de determinación (articulación) propios que vinculan entre sí las diferentes prácticas y explican por ejemplo, la autonomía relativa de la práctica ideológica y de la práctica científica” (Althusser, en Althusser y Badiou, 1969b: 49).

²⁵ Resulta allí sumamente interesante el guiño al psicoanálisis, al organizar en la escena de la especularidad imaginaria la relación cognoscitiva clásica, subsumiendo al “círculo cartesiano” en el territorio de lo ideológico. Al respecto, Cf. Murrone Di Tullio, D. (2010) “Althusser y el círculo cartesiano. El sujeto en la trama de lo ideológico” *Actas de las V Jornadas de Jóvenes investigadores*. Instituto de Investigaciones Gino Germani, UBA. Disponible en http://webiigg.sociales.uba.ar/iigg/jovenes_investigadores/.../Murrone.pdf

²⁶ “J’avance une triple Thèse: la philosophie n’a pas d’histoire = la philosophie est «éternelle» = il ne se passe «rien» en philosophie”.

²⁷ “Il n’est pas question de «supprimer la philosophie» (...) pas plus qu’il n’est question, dans la cure freudienne, de supprimer l’inconscient”.

Referencias

Althusser, Louis (1997) *Écrits philosophiques et politiques*. Tome II, Paris: Stock-IMEC.

------(2003) *Ideología y aparatos ideológicos de estado*. Freud y Lacan. Buenos Aires: Nueva Visión.

------(2008) *La soledad de Maquiavelo*. Madrid: Akal.

----- (1968) *La revolución teórica de Marx*, México: Siglo XXI.

----- (1972) *Lenin y la filosofía*, Buenos Aires: CEPE.

----- (2004) *Maquiavelo y nosotros*, Madrid: Akal.

----- (s/f. [ed.or.1967]) *Sobre el trabajo teórico. Dificultades y recursos*, Barcelona, Anagrama.

Althusser, Louis; Balibar, Étienne (1969a) *Para leer el Capital*, México: Siglo XXI.

Althusser, Louis; Badiou, Alain (1969b) *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*. Córdoba, Pasado y Presente.

Badiou, Alain (2009) *Compendio de metapolítica*, Buenos Aires: Prometeo.

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

Freud, Sigmund (2001 [ed.or.1900]) “El trabajo del sueño”, en *Obras completas*. Volumen 4: La interpretación de los sueños. Primera parte, Buenos Aires: Amorrortu.

D'Hondt, Jacques. (comp.) (1973) *Hegel y el pensamiento moderno. Seminario Dirigido por Jean Hyppolite*, México: Siglo XXI.

Marchart, Oliver. (2009) *El pensamiento político post-fundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Miller, Jacques Alain. (2007) *La angustia lacaniana*, Buenos Aires: Paidós.

Sánchez Vázquez, Adolfo. (1975) “El teoricismo de Althusser (Notas críticas sobre una autocrítica)”. *Cuadernos políticos*, N° 3, enero-marzo, México, pp. 82-99.

Šumič. Jelica. (2011) “En el camino del semblante”, *Debates y combates* N° 1, Buenos Aires, pp. 41-74.

NATALIA ROMÉ

romenatalia@yahoo.com

Profesora e investigadora de la Facultad de Cs. Sociales de la Universidad de Buenos Aires y docente de la Universidad Nacional de La Plata. Licenciada en Cs. de la Comunicación; Magister en Comunicación y Cultura y Doctora en Ciencias Sociales (UBA). Ha publicado diversos trabajos en las áreas de la semiótica, el análisis del discurso, la filosofía materialista y los problemas del sujeto y las subjetividades políticas. Es autora de *Semiosis y subjetividad*. (Prometeo, 2009) y *La posición materialista* (EDULP, 2014) y compiladora de *La intervención de Althusser* (Prometeo, 2011) y *Lecturas de Althusser* (Imago Mundi, 2011).

MARXISMO Y FEMINISMO: EL RECOMIENZO DE UNA PROBLEMÁTICA¹

LUISINA BOLLA* / PEDRO KARZMARCZYK*

*IdIHCS-Universidad Nacional de La Plata / CONICET, Argentina

Abstract

This paper explores the potential capacity of Althusserian philosophy to intervene in the complex field of relations between Marxism & Feminism. The potential of Althusserian perspective is focused on three interrelated aspects: it explores, on the one hand, the ideological concept of ideology as an obstacle which obscures the relationship between ideology and the relations of production. However, the paper stresses that without a materialist concept of ideology, gender issues remain as vindications that do not question the foundations of capitalism, with great difficulties to articulate their vindications with others (such as ethnical or class vindications). On the other side, it intends to open the theoretical space in order to think “class” as heterogenic. As we will argue, that cannot be achieved without appealing to the Althusserian notions of *overdetermination* and *social and economic formation*, that is to say, the space where the “society-effect” is produced and where multiple and distinct contradictions are developed and interrelated. This two concepts, overdetermination and ideology, both referred to a critique of empirism, that allows rethinking the traditional misunderstandings between Marxism & Feminism, moving towards an anti-humanist, anti-economist and materialist problematic.

Keywords

<Feminism> <Gender> <Ideology> <Overdetermination> <Social Classes>

Resumen

El presente trabajo explora la potencialidad de la filosofía althusseriana para intervenir en el campo complejo de las relaciones entre marxismo y feminismo. Esta potencialidad de la perspectiva althusseriana se examina en al menos tres aspectos relacionados: por una parte, se explora el obstáculo que representa una noción idealista de la ideología, al obturar su relación con las relaciones de producción, sin las cuales las cuestiones de género no pueden pasar de ser reivindicaciones en el interior del sistema capitalista, con grandes dificultades para articularse con otras reivindicaciones (étnicas o



de clase). Por otra parte, se intenta abrir el espacio teórico para un concepto de clase heterogéneo, lo que entendemos que no se puede lograr sino a través del concepto althusseriano de sobredeterminación y del concepto de formación económico social, como el espacio en el que se produce el efecto de sociedad y donde se desarrollan contradicciones múltiples y desiguales. Estos conceptos, ideología y sobredeterminación, que van de la mano con la crítica al empirismo, permiten pensar la manera en que los límites externos de las clases repercuten en el interior de las mismas, llevando el malentendido clásico marxismo/feminismo más allá de los límites en los cuales ha sido circunscripto, abriendo la posibilidad para repensarlo desde una problemática antihumanista, antieconomicista y materialista.

Palabras Clave

<Feminismo> <Género> <Ideología> <Sobredeterminación> <Clases sociales>

I. Introducción: *De qué lectura somos culpables*

En el terreno de los malentendidos, las relaciones entre marxismo y feminismo ocupan un lugar destacado. Matrimonio infeliz o malavenido, unión o reconciliación, divorcio o reabsorción, son algunos de los rótulos que se suceden polémicamente y que dan a esta pareja una fisonomía propia. La amplia variación de los términos introduce desde el principio una línea divisoria de aguas: ¿qué se entiende por marxismo y qué por feminismo? La variación, no cabe duda, es el resultado de posiciones heterogéneas a la hora de pensar la articulación entre ambos términos, de supuestos diversos y a veces antitéticos. Más todavía, la heterogeneidad no se limita a los términos con los que se traza la gran divisoria, sino que, por razones que intentaremos comprender, repercute también al interior de cada uno de los términos. Vaya, para comenzar, una declaración sucinta: marxismo y feminismo son territorios vastos, pero ya ocupados, de manera que el acto de generar una posición en los mismos, mediante una declaración, está siempre sujeto a una lógica de apropiación por las posiciones que la declaración modifica, afecta, o suspende en su validez. Si reconocemos que en el espacio de la teoría, como en un campo de fuerzas, toda acción implica una reacción, el error radica en leer los estados de la teoría, equilibrios en un campo de fuerza, siempre frágiles pero que pueden ser muy duraderos, desconociendo los movimientos que llevaron a los mismos. Máxime cuando es precisamente en los momentos de inestabilidad cuando algo novedoso puede pensarse.

En el presente trabajo, intentaremos, si se nos permite la resignación,

sumar un malentendido más a esta serie; un malentendido, es decir una toma de posición, que consideramos novedosa, y cuya particularidad radica en introducir la perspectiva althusseriana en relación con algunas posiciones adoptadas en la teoría feminista. Mostraremos, por un lado, que esta toma de posición permite repensar críticamente la tradición marxista, abriendo un nuevo espacio teórico materialista, que permite, por su parte, establecer nuevas relaciones con el feminismo y replantear algunos de sus problemas tradicionales. Queremos explorar las consecuencias teóricas y políticas de esta nueva relación, repensando la conjunción feminismo y marxismo a la luz de la problemática althusseriana, con la prevención de que nos situamos dentro de un campo ya atravesado por tensiones y por una historia compleja.

Obstinados entonces en continuar en esta dirección, y pese a las dificultades implicadas en la empresa, intentaremos vincular el esquema teórico propuesto por Althusser con problemáticas que, si bien no fueron excluidas del marco de investigación althusseriano, permanecieron de hecho inexploradas por el propio filósofo. Más puntualmente, nos referimos a la potencialidad explicativa de ciertos desarrollos althusserianos (la noción de ideología, de interpelación, de función-*Träger* y de sobredeterminación) puestos en relación con el análisis teórico feminista-materialista. El foco de interés, de este modo, no está puesto en responder a viejas preguntas, sino que está orientado ante todo a formular nuevas. Se trata para nosotros de esbozar un recorrido posible, de delimitar otra problemática, volviéndonos hacia un malentendido ya clásico para tratar de darle otra vuelta, otra dirección.

A diferencia de las relecturas clásicas de la obra de Marx, la lectura sintomática de Althusser se remonta² a los textos marxianos (*El capital*, *Grundrisse*) para leer lo no-dicho de lo dicho, y con ello cuestionar toda una serie de reabsorciones ideológicas de la obra de Marx que obturan su novedad al reinscribirlo en una problemática antigua. Para Althusser, hacer una lectura filosófica de Marx implica comprender la novedad introducida por Marx, el concepto de la eficacia de una estructura sobre sus elementos, la *causalidad estructural*. Pero tal novedad sólo puede ser entendida a condición de realizar una lectura sintomática, no meramente literal, del texto de Marx.

La lectura sintomática permite “discernir, en la aparente continuidad del discurso, las lagunas, los blancos y las debilidades del rigor, los lugares donde el discurso de Marx no es más que lo no-dicho de su silencio, que surge en su propio discurso” (Althusser, 2000: 155/ Althusser, 1996: 343)³. Se trata de poner de manifiesto los silencios teóricos, el “discurso del silencio”.

Precisamente, la ausencia de una tematización explícita sobre la cues-

tión de género, es decir, la falta de un análisis que visibilice las diferencias de género, al interior de la clase obrera (tal como es el caso en *El Capital*, denunciado por Delphy, entre otras, mediante el concepto de “doble invisibilización” de las mujeres⁴) habla desde el silencio, e indica (mudo) el lugar de una indagación. La lectura sintomática consiste precisamente en eso: en hacer visible lo invisible, entendiendo que la invisibilidad señala a su vez el *límite* de una indagación; la cual, si bien rompe con la problemática que la precede, tal como es el caso de Marx, no termina de construir la totalidad del nuevo espacio teórico por ella abierto. Es necesaria, dice Althusser, una lectura sintomática para poner de relieve las lagunas del discurso, “estos blancos que son las debilidades del rigor o los límites extremos de su esfuerzo: su ausencia, una vez alcanzados esos límites, en el espacio que abre” (Althusser, 2000: 95/ Althusser, 1996: 266).

Más todavía, la apuesta por la lectura sintomática no puede dejar de celebrar de la lectura sintomática de la economía política clásica llevada a cabo por Marx, pero no puede limitarse a eso. La lectura sintomática es el principio del movimiento de una ciencia, lo que subyace a la diacronía de las categorías de un discurso que sólo cumple con las reglas del género en el que se inscribe a condición de ser diferente de sí mismo, de estar sometido a una crítica incesante. Una ciencia sólo vive de su movimiento, al punto de que una ciencia detenida es una expresión rayana el oxímoron.

El silencio de Althusser es a esta altura estentóreo, en virtud de las voces que resuenan hoy día, en las calles y en la teoría. Por tomar sólo estas últimas, las corrientes deudoras del marxismo en el ámbito del feminismo contemporáneo han insistido en la necesidad de complejizar la categoría de “clase”, denunciando su falsa homogeneidad. Esta noción, que se presentaba como omniabarcante y totalizante en el marxismo clásico, como si de esta forma de explotación se pudieran deducir todas las demás, ha demostrado ser insuficiente a la hora de dar cuenta de las diferencias específicas existentes en el interior de la misma categoría. En este sentido, el trabajo teórico del feminismo materialista ha puesto de relieve el entrecruzamiento de al menos tres elementos, que visibilizan ciertas variaciones específicas en las relaciones de opresión/explotación: clase, etnia⁵ y sexo o género⁶.

Podemos precisar entonces en un interrogante la oportunidad que la articulación entre marxismo y feminismo nos da al aproximarnos a la producción de Althusser, al poner a la luz del sol algunos de sus silencios: ¿Qué pensar entonces de la relación no establecida entre clase y género? ¿Cómo pensar, en la producción teórica de Althusser, el vínculo complejo (sobredeterminado) que liga clase, ideología y género (y etnia)?

Presentemos, a modo de introducción, la dirección de una serie de preguntas, que podrían hacer hablar en la lengua althusseriana a esta falta, a este silencio: ¿Cómo es que la estructura vacía, impersonal, las posiciones de *Träger* determinadas por la estructura económica, ganan consistencia y espesor? ¿Cómo se produce el llenado de los espacios vacantes? Si, como afirma Althusser, la ideología es la que completa esos espacios vacíos, proveyendo los sujetos a partir de los individuos que ocupan las funciones de la base económica (función *Träger*): ¿de qué manera puede articularse este concepto de soporte (*Träger*) con las posiciones diferenciales “soportadas” por varones y mujeres?

II. Girando en círculos en torno a un concepto, o de por qué el género necesita de una noción materialista de ideología

Althusser ha llevado adelante un trabajo teórico sobre el concepto de ideología que, a nuestro juicio, ha quedado entrampado en la lógica del malentendido a la que aludimos al comienzo de nuestro trabajo. Lo característico de la noción althusseriana de ideología es desvincular a esta noción de los conceptos de representación y de engaño. Para la problemática con la que Althusser rompe, si bien la fuente de los engaños está fuera del individuo, el engaño sería siempre en último término un autoengaño, un engaño evitable, debido a la precipitación o al apasionamiento. La ideología como “autoengaño en última instancia”, continua de otras figuras filosóficas como el “sentido común”, le provee su forma a la filosofía como contra-ideología, que para poder ser tal debe dotarse de tres instancias: una teoría psicológica de la configuración del engaño (una teoría de la imaginación o del ego), una concepción del sujeto como libre y responsable (sujeto de la imputación) y una concepción del sujeto como sujeto de la ciencia, como instancia de enunciación objetiva. La tarea de la filosofía sería constituirse como una patología del sujeto engañado, articulando en un discurso unitario al ego, al sujeto responsable y al sujeto de la ciencia. La concepción de la ideología como engaño, lo mismo que la filosofía como contra-ideología, se inscribe en esta problemática filosófica, que cabe denominar “antropológica” o “humanista”. La operación teórica de Althusser consistió en denunciar que el descubrimiento teórico de Marx no resulta pensable mientras permanezcamos bajo la órbita de influencia de esta problemática. El descubrimiento de Marx no se reduce a una ruptura filosófica con esta concepción, pero no puede ser pensado, y lo que es más importante, repensado, es decir desarrollado, sin esta ruptura. Con un buen ojo, Althusser percibió que este era el lugar donde el marxismo podía entablar una alianza con el psicoanálisis lacaniano. En efecto, al oponerse a las

corrientes psicologistas y biologicistas dominantes en el campo del psicoanálisis, Lacan se vio llevado a tomar posición contra la posición humanista que hace del devenir humano una obra del individuo. Lacan, sacando partido de la lingüística moderna (recordemos que la arbitrariedad radical saussureana implica rechazar la concepción del lenguaje como una nomenclatura), pudo oponerse a una interpretación que hace del devenir humano la acción de un sujeto psicológico, definido por sus necesidades, y donde el lenguaje aparece meramente como la relación de un signo con una cosa u objeto, con la que las necesidades ya estarían en relación, independientemente del lenguaje. Es decir, la ruptura con el humanismo, el antihumanismo teórico, implica pensar que el devenir humano es la acción de lo cultural sobre lo biológico, que la sociedad se precede a sí misma, o si queremos decirlo en jerga epistemológica, que es un ámbito relativamente autónomo de eficacia, una forma específica de causalidad (Ver Althusser, 2014: 78-82). Althusser hizo su aporte en esta problemática, al plantear la pregunta por la reproducción de las relaciones de producción (es decir, por la producción de cuerpos relativamente útiles y dóciles en un modo de producción determinado) mediante la producción del concepto de aparato ideológico de estado, que viene a sumarse y a modificar el clásico concepto marxista de aparato represivo de estado (Ver Althusser, 2011; Ver Montag, 2009).

En primer lugar, tal reformulación de la noción de ideología, a diferencia de las teorías ideológicas de la ideología, que permanecen ligadas a una problemática humanista (es decir, idealista), permite dar cuenta de la materialidad de sus efectos, tanto a nivel corporal como psíquico. En segundo lugar, una concepción materialista de la ideología (o noción *científica* de la ideología, en el vocabulario althusseriano) nos permite pensar la articulación entre ideología y sistema productivo. Decíamos antes que la ideología es la que completa esos espacios vacíos, proveyendo los sujetos a partir de los individuos que ocupan las funciones de la base económica (funciones de *Träger*). Este parece ser, entonces, el lugar donde se torna sonoro el silencio althusseriano, es decir, el lugar donde se debe plantear la pregunta por la generización de los sujetos con determinadas posiciones en la estructura de producción económica. A su vez, una noción materialista de ideología permite cuestionar la metáfora tópica “base/superestructura”, instalando la discusión del género, no en el ámbito de lo superestructural (como quería el marxismo ortodoxo), sino *articulada* con el plano de la producción; obligándonos a pensar que la construcción de sujetos generizados es un elemento fundamental para la práctica económica misma (“base”), en la función específica de la reproducción de las condiciones sociales de producción. El concepto althusse-

riano de “sobredeterminación” permitirá, como veremos, evitar aquí el escollo del economicismo.

Una vez hecha esta suerte de declaración de principios, confesaremos que no somos los primeros en advertir la necesidad de un entrecruzamiento entre la teoría althusseriana y la teoría feminista. Este es el lugar en el que nos vemos forzados a denunciar un malentendido, ya que sin poner de manifiesto las consecuencias del mismo el espacio para nuestra toma de posición se vería anegado por otra problemática. Sin pretender ser exhaustivos, analizaremos el caso de una teórica feminista contemporánea, para intentar mostrar en qué condiciones se ha realizado este encuentro, y cuáles son los problemas ligados al desplazamiento de una teoría materialista de la ideología (como se encuentra en Althusser) hacia problemáticas atravesadas por supuestos idealistas.

III. Un caso de reabsorción de Althusser en los Estudios de Género: Butler y el concepto de “interpelación”

Sin lugar a dudas, una de las figuras más influyentes en el campo de los Estudios de Género es la filósofa norteamericana Judith Butler. Para nuestro análisis, sus investigaciones revisten particular importancia en la medida en que retoman explícitamente algunas de las principales categorías althusserianas, vinculándolas críticamente con la teoría de género.

En *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción* [1997]⁷, Butler vuelve a Althusser y retoma uno de sus conceptos fundamentales, el de “interpelación”, para explicar el giro tropológico que instaura la subjetividad. La vuelta sobre sí mismo a partir del llamado interpelador, ese “giro físico de 180 grados”, constituye para Butler una de las figuras que explican el momento fundacional, la instauración del sujeto. Sin embargo, Butler considera que la teoría althusseriana de la interpelación resulta insuficiente. Para la filósofa, es preciso dar cuenta de la “disposición psíquica operante en el momento en que el transeúnte responde a la ley”, en otras palabras, “¿por qué responde el transeúnte al ‘¡Eh, usted!’ dándose la vuelta?” (Butler, 2001: 125)

La formulación de esta pregunta por Butler nos parece de enorme significación. El efecto de una problemática teórica, nos dice Althusser, no es sólo no ver lo que no se ve, sino no ver lo que se ve (Ver Althusser, 2000: 26/ Althusser, 1996: 13-14), es decir, ser llevado por la mirada, por la naturalidad de la inquietud. La pregunta acerca de por qué los sujetos responden a la interpelación, planteada de la manera general en la que la plantea Butler, es una pregunta típicamente ideológica. En efecto, tener comportamientos de

sujeto es constitutivo de la atribución de la categoría de sujeto a individuos que sólo pueden sobrevivir siendo sujetos, o cómo dice Althusser, a individuos que se relacionan con sus condiciones de existencia de manera imaginaria, es decir, como sujetos (Ver Althusser, 2011). Otro tanto sería preguntar por el mecanismo por el que nadie se muere en la víspera⁸.

No nos detendremos aquí en la perspectiva de Butler, que exigiría una revisión detallada⁹. Sólo nos interesa señalar el tinte particular que adquiere la “vuelta a Althusser” en el caso de la filósofa, para poder tomar distancia e indicar otra posición posible, otra dirección para “remontarnos”. En efecto, la tesis de la interpelación es retomada por Butler en el marco de una problemática diferente de aquella en la que fueron formuladas¹⁰. Al vincular el problema de la “escena de la interpelación” con la pregunta “¿por qué se da vuelta el sujeto?”, Butler reinscribe un problema científico dentro de una problemática ideológica. Si la novedad de Althusser, la denuncia del *sujeto de la conciencia*, es aceptada y quiere ser mantenida, entonces las preguntas se cierran en cierta dirección y se abren en otra¹¹. La pregunta butleriana: “¿Por qué se da la vuelta el sujeto en dirección a la voz de la ley y qué efecto tiene esta vuelta en la inauguración del sujeto social?”, con el interrogante que la continúa y precisa, “¿Es éste un sujeto culpable, y, en caso afirmativo, cómo llegó a serlo?” (Butler, 2001: 16), reorienta la indagación hacia una teoría de la conciencia (culpable).

Butler, al interrogarse acerca del problema de la “garantía” de la interpelación, es decir, de la eficacia implícita en el llamado interpelador, sigue una línea que podríamos llamar, siguiendo a Le Blanc, “vertiente interna del poder”:

Más generalmente, la transformación del individuo en sujeto, en el marco de un análisis de las relaciones de poder, se puede pensar de dos maneras, ya sea por la insistencia que se pone en la vertiente exterior del poder (...), o por la insistencia en la vertiente interna del poder: lo esencial es poder pensar la adhesión, incluso el consentimiento subjetivo de las relaciones de poder (Le Blanc, 2006: 44).

Trazando esta línea divisoria, Le Blanc ubica los análisis de Althusser y de Foucault en *Surveiller et punir* dentro de la vertiente exterior del poder (que podría también llamarse, quizás, “vertiente objetiva”, o quizás más precisamente, “con dominante materialista”), en tanto que el énfasis está puesto en la producción de una función-sujeto, es decir, en los mecanismos de poder

(ya sean aparatos ideológicos de Estado o disciplinas) que delimitan y circunscriben las formas de subjetividad.

En la vereda contraria, encontraríamos la vertiente interna del poder (que podría denominarse “vertiente subjetiva del poder”, o “idealista”), centrada en explicar lo que sería el punto ciego de la vertiente exterior del poder, a saber, el consentimiento subjetivo al sometimiento (Cf., *Ibíd.*: 45). Este tipo de análisis complementaría los desarrollos althusserianos y foucaultianos, y por supuesto, se identificaría con la producción teórica de Butler. Siguiendo una línea que podríamos llamar subjetivista-psicologista, Butler busca explicar la eficacia de la interpelación apelando a conceptos tales como “conciencia culpable” o “dependencia primaria”, en pos de definir la realidad “psíquica” del poder. Como señala Philip Goldstein en su análisis de la teoría de Butler:

Yendo más allá de su postestructuralismo antihumanista, esta explicación hegeliana/nietzscheana/freudiana de la sujeción y la complicidad genera una inconsistencia, lo que Seyla Benhabib denomina una “fisura entre la teoría psicoanalítica y el foucaultismo” (Goldstein, 2005: 73).

Fisura que remite al abismo que separa dos problemáticas antagónicas entre sí: una problemática antihumanista, de inspiración althusseriano-foucaultiana, y según la cual no pueden pensarse la subjetividad ni la agencia por fuera del poder o de los mecanismos de interpelación; y otra problemática hegeliana/nietzscheana/freudiana, que sostiene que el sujeto se “sujeta” a causa de un deseo primario, que lo hace consentir al sometimiento.

Este intento de conciliación, además de ser inconsistente, como señalan Goldstein y Benhabib, trae aparejado el riesgo de la “reabsorción ideológica” que Althusser denunciaba en *Lire le Capital*. El mismo supuesto de Butler, a saber, que la teoría de la interpelación debe ser completada con una teoría de la conciencia (con fuerte presencia de elementos hegelianos, pero también nietzscheanos y freudianos, como ya señalamos), desplaza la novedad althusseriana, e incluso podríamos decir que la cancela, al separarla del terreno de la problemática por ella abierta, y resituirla en el dominio ideológico de la problemática humanista. Así, para Butler:

Habría sido útil que Althusser fuese más consciente de que la ley se convierte en objeto de vinculación apasionada, en una extraña escena de amor. Puesto que la conciencia que obliga al transeúnte a darse la vuelta al oír la llamada del policía o que

empuja al asesino a salir a la calle en busca de la policía parece estar impulsada por un amor a la ley que sólo puede satisfacerse mediante el castigo ritual (Butler, 2001: 143).

Butler cuestiona así la no-tematización de una *sumisión fundacional* que posibilita la interpelación, esto es, de una primera relación entre el destinatario y el emisor del llamado: “Como condición previa y esencial para la formación del sujeto, existe cierta disposición a ser apremiado por la interpelación autoritaria, lo cual sugiere que uno/a está ya, por así decir, en relación con la voz antes de responder a ella...” (Ibíd.: 125).

De este modo, lo que nos interesa poner de relieve es que el foco de interés de Butler, en su interpretación de Althusser, se encuentra orientado hacia el estudio de las “razones” que conducen al individuo a responder a la interpelación; estudio “interno”, “psíquico” o “subjetivo” que se entrelaza con una teoría de los “afectos” (de inspiración spinoziano-freudiana), como se ve en el párrafo citado arriba.

Por otro lado, en *Mecanismos psíquicos del poder*, Butler retoma de manera casi exclusiva el texto de Althusser “Ideología y aparatos ideológicos de Estado” (dos excepciones: una breve referencia a la lectura sintomática propuesta en *Lire le Capital* y una alusión a la autobiografía de Althusser). Este ensayo es, de hecho, el artículo más difundido en el ámbito anglosajón, aunque habría que mencionar que constituye sólo una parte de un ensayo mayor, titulado *Sur la reproduction* (publicado recientemente en traducción inglesa¹² y aún inédito en español). Así, el artículo “Ideología y aparatos...”, constituye el espacio teórico sobre el cual se articulan la gran mayoría de las lecturas de Althusser; en el caso puntual que nos ocupa, también constituye el terreno sobre el cual se asientan las reinterpretaciones provenientes de los Estudios de Género¹³.

Remontarse a Althusser, en este caso, implica para nosotros retomar otro escrito, anterior a “Ideología y aparatos”, donde por primera vez el filósofo aborda la problemática de la ideología y de la interpelación. Escrito subestimado en el ámbito teórico anglosajón, como señala Warren Montag (2015), a pesar del hecho de que está centrado precisamente en el elemento más celebrado de Althusser, el concepto de ideología. Pero remontarse a Althusser también implica, para nosotros, continuar la vertiente objetiva abierta por el filósofo, transformando la pregunta por las “razones del consentimiento subjetivo”, pregunta que camina por el desfiladero del humanismo y del individualismo metodológico (a la que Butler responde mediante una teoría idealista de

las disposiciones originales) en un cuestionamiento materialista acerca de las *razones-de-sujeto*. Este cambio en el punto de partida es la condición para que se abran otros caminos, y, quizás, que se insinúen nuevas respuestas.

IV. Sobre la interpelación y la función-Träger: los efectos-sujeto, soportes de la división sexual del trabajo

“Así, está claro que el no-reconocimiento de la división sexual en el análisis del capital no impide en absoluto la aplicación de conceptos materialistas a la opresión de las mujeres. En cambio, este no-reconocimiento no plantea un problema para las mujeres, sino para el análisis del modo de producción capitalista. En efecto, no se trata tanto de un no-reconocimiento como de una no-problematización”.

Delphy, C. “Un féminisme matérialiste est possible”

En 1979, Heidi Hartmann publica un artículo en la revista *Capital & Class*. Este artículo constituye un hito en la historia de las relaciones teóricas entre marxismo y feminismo. El título del artículo constituye de por sí una declaración de principios: “The unhappy marriage of marxism and feminism: towards a more progressive unión”. En su escrito, Hartmann repasa las diferentes “bodas” fallidas entre marxismo y feminismo, indicando que siempre se trató de una relación desigual (como todo matrimonio). Ya fuera porque el marxismo obturaba la comprensión de la problemática de las mujeres, al subsumirla dentro de una categoría de “clase” homogénea e incuestionable; ya fuera porque el feminismo radical terminaba alejándose del marxismo, virando hacia posiciones cada vez más liberales, el resultado de estas bodas mal consumadas impedía, para Hartmann, comprender la articulación solidaria entre capitalismo y patriarcado.

En su crítica acerca del tratamiento marxista de la denominada “cuestión de la mujer”, Hartmann analiza diferentes aspectos de un problema que, sin reducirse a él, pueden articularse en torno a un problema básico:

La teoría de Marx del desarrollo del capitalismo es una teoría del desarrollo de los lugares vacíos [empty places] (...) Del mismo modo que el capital crea estos lugares, con indiferencia de los individuos que los ocupan, las categorías del análisis marxista, tales como “clase”, “ejército de reserva del trabajo”, “trabajador asalariado”, no nos explican por qué determinadas personas ocupan determinados lugares. No dan ninguna pista sobre por qué la mujer está subordinada al hombre dentro y fuera de

la familia y por qué no es al revés (Hartmann, 1979: 7-8. La traducción es nuestra).

Hartmann llega a la conclusión de que “*Las categorías marxistas, como el propio capital, son ciegas al sexo [sex-blind]*” (Ibíd.: 8). A causa de esta “ceguera genérica”, las categorías marxistas no pueden decirnos quién ocupará los “lugares vacíos”. Para la autora, esta ceguera constituye el problema básico de los análisis marxistas sobre la denominada “cuestión de la mujer”¹⁴.

En este punto, la introducción de la teoría althusseriana habilita una nueva perspectiva, mediante la creación de nuevas categorías que permiten, si no responder definitivamente, al menos indicar otra dirección para el análisis marxista. Señalemos que el trabajo teórico de Althusser emprende una nueva lectura de los textos de Marx y Engels al distanciarse tanto de la interpretación economicista-mecanicista como de la corriente humanista-voluntarista (que pueden ser entendidas como dos caras de la misma moneda). Un doble movimiento de negación separa a Althusser de estas dos interpretaciones predominantes, las cuales “hegemonizaron” (y aún hegemonizan) el “sentido” y la “verdadera enseñanza” del marxismo¹⁵.

Contra el humanismo historicista imperante, la lectura althusseriana comprende a los sujetos como portadores (*Träger*) de funciones asignadas por las relaciones de producción. Esta elucidación habilita una nueva óptica materialista y anti-humanista, desde la cual puede analizarse de manera innovadora aquel “problema básico” del análisis marxista denunciado por Hartmann.

La falla en los análisis marxistas, su debilidad fundamental, consistía en la incapacidad de explicar la manera en que se “llenaban” [*fill*] los lugares vacíos creados por la estructura productiva. En “Tres notas para una teoría de los discursos”, Althusser aborda de manera directa este problema, mediante una conceptualización del concepto de “ideología” y de la categoría asociada de “interpelación”.

En la primera de las “Tres notas”, en el marco de una reflexión sobre el discurso inconsciente y sobre el estatus científico del psicoanálisis, Althusser señala que cualquier formación social requiere de una función-soporte o función-*Träger*, es decir, de un lugar (función) vacío dentro de la división del trabajo. Este requisito, sin embargo, en sí mismo es abstracto e *impersonal*. La base delimita funciones pero, como señalaba Hartmann, no indica quién debe ocupar esas funciones. Proveer el *quién*, en efecto, no es una incumbencia propia de la estructura. Según Althusser, “La ideología es la

que asegura la función de *designar* el sujeto (en general) que debe ocupar esta función, y para ello debe *interpelarlo* como sujeto, proporcionándole las *razones-de-sujeto* para asumir esta función” (Althusser, 2010: 118); es decir, proporcionándole “razones-de-sujeto (interpelado como sujeto) para asumir las funciones definidas como funciones-de-*Träger* por la estructura” (*Ibíd.*).

De este modo, la pregunta por el *quién*, que trae consigo la pregunta por la sexualización de las posiciones en la estructura productiva, nos conduce con Althusser a una pregunta por la *ideología*. Ideología que, digamos de antemano, no se identifica con lo meramente ideal, con el plano falso de la distorsión o la representación (entendido en sentido epistemológico, con connotaciones negativas), opuesto al plano real. No podemos aquí desarrollar completamente la reformulación althusseriana del concepto de ideología; además, ya hemos mencionado más arriba algunos de sus alcances, en vistas a denunciar las reinscripciones ideológicas de este concepto. Insistiremos solamente en el hecho de que la ideología, como categoría materialista o científica, es una “representación” de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia, que tiene una existencia *material*: implica actos, insertos en prácticas, reguladas por rituales, que se realizan al interior de un aparato ideológico determinado. A su vez, es omnihistórica: ninguna formación social puede existir sin ideología, lo que equivale a decir, parafraseando la expresión de Freud sobre el inconsciente, que la ideología es “eterna” (Althusser, 2011: 42). Su función principal es interpelar a los individuos como sujetos. El sujeto es entonces el efecto ideológico fundamental, su “evidencia” (*Ibíd.*: 52-53).

Volvamos a las “Tres Notas”, a esa suerte de experimento del cual resulta la idea de interpelación ideológica (la imagen es de Montag). La ideología, entendida en este escrito como *discurso* ideológico, proporciona las razones-de-sujeto *interpelando* a los individuos como sujetos, los cuales se reconocen como tales en el discurso ideológico (primera relación especular)¹⁶. Este proceso de interpelación no se realiza de manera coactiva, mediante la exhortación (a la manera de un “mandamiento” o mandato) ni mediante la violencia cruda (que por su parte, aclara Althusser, tampoco existe). Se trata en cambio de un proceso de *convicción-persuasión*, que provee las razones-de-sujeto que, en un mismo movimiento, constituyen a los sujetos a la vez que los garantizan como tales.

Tales razones-de-sujeto se encuentran en el discurso ideológico. Dado que la ideología es definida como un discurso, Althusser se detiene a analizar los significantes propios que componen esta estructura discursiva, en y por la cual se constituyen los sujetos. En el caso de la ideología, sostiene

Althusser, los significantes son *diversos*¹⁷. De este modo, Althusser no define los significantes propios del discurso ideológico, aunque sí habla acerca de su “materia”. La materia del discurso ideológico está compuesta por gestos, conductas, sentimientos, palabras y, posiblemente, cualquier elemento de las demás prácticas o discursos (Ibíd.: 117)¹⁸.

Lo que sí está claro, mucho más que el tipo de significantes, es el lugar preponderante que ocupa el *sujeto* en el discurso ideológico. En la primera de las “Tres notas”, Althusser sostiene que cada discurso produce un efecto-de-sujeto propio. De este modo, podría hablarse de un “sujeto de la ciencia” (sujeto del discurso científico), “sujeto del inconsciente” (discurso inconsciente), etc. Sin embargo, al finalizar el escrito, Althusser postula que en realidad la categoría de “sujeto” es propia y constitutiva de la ideología, y no de los demás discursos. De este modo, el efecto-sujeto es propio del discurso ideológico, lo que se manifiesta en el hecho de que sólo en el discurso ideológico el sujeto está presente *en persona*. El discurso ideológico es entonces un “discurso referido al sujeto al que se dirige, que implica también necesariamente al sujeto como significante del discurso, y por ello el sujeto debe figurar en persona entre los significantes del discurso ideológico” (Althusser, 2010: 118).

Efectivamente, no podría no figurar “en persona”. En la medida en que la forma sujeto es el elemento cuya función específica es precisamente *llenar* un espacio vacío, delimitado por la estructura económica, no podría ser él mismo una forma vacía, preexistente, un espacio en blanco aguardando ser escrito. En la medida en que la función de la ideología es proveer esos *quiénes* concretos, corpóreos, el sujeto no podría estar presente por lugar-tenencia [*lieutenance*] ni ausente, sino que debe estar necesariamente individuado y presente *en persona*, en esta persona, en Ud. y en nosotros. Como dirá luego Althusser en “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”, el efecto de la ideología es producir la categoría de “sujeto” como evidencia primera, inmediatamente reconocible y *eterna*: “*los individuos son siempre-ya sujetos*” (Althusser, 2011: 57). La ideología ha siempre-ya interpelado a los individuos como sujetos, anulando la sucesión temporal. Althusser enuncia esto de la siguiente forma: “Los individuos son ‘abstractos’ respecto de los sujetos que ellos mismos son siempre-ya” (Ibíd.). No existe primero un individuo, un organismo biológico, un “animalito o cachorro de humano”, que sólo luego será reclutado como sujeto e inscripto en el “Orden de la Cultura” (Ver “Freud y Lacan” en Althusser, 2011; y también Althusser, 2014). Desde esta perspectiva, la categoría de sujeto no es una forma preexistente que adquiere espesor al ser “sobreimpresa” en un individuo, sino que es una categoría siempre *llena*, siempre plena de contenido. En este sentido, debe entenderse

el énfasis puesto por Althusser en el carácter *concreto* de la forma-sujeto: “*Toda ideología interpela a los individuos concretos como sujetos concretos*” (Althusser, 2011: 55).

Pero si esto es así, entonces la expresión forma-sujeto sería una formulación impropia. Podemos aventurar que, del mismo modo que no hay “producción en general”, tampoco hay “sujetos en general”, sino siempre sujetos concretos, “formas históricas de la individualidad”, como propone Balibar (2000) retomando y remontando a Marx.

A la luz de estas consideraciones, podemos volver a la pregunta de Butler “¿por qué se da vuelta el sujeto?” y contrastarla con el concepto de “siempre-ya sujeto”. El mecanismo de repetición especular, la circularidad de la estructura de la ideología, es la *garantía* de su funcionamiento. La interpelación recluta a los sujetos ideológicos *al tiempo que* los produce: les brinda las razones-de-sujeto, los significantes del discurso mediante el cual se constituyen, que no es otro que el discurso que los instala como sujetos. El ejemplo de Althusser es muy claro: es la propia policía la que proporciona a los individuos a quienes interpela, los documentos que luego les exige. La pregunta por la interpelación es entonces una *pregunta fingida*, dado que las respuestas están dadas de antemano:

El discurso ideológico sólo tiene sentido como interpelación: no hace la pregunta: ¿hay sujetos para asumir las funciones de Träger?, porque se expondría a no recibir respuesta. Parte de la pregunta resuelta, es decir de la respuesta que no es la respuesta a una pregunta, pues de ninguna manera la pregunta es muestra de la competencia del discurso ideológico. (...) Nunca se interpela más que a un “sujeto presuntamente existente”... (Althusser, 2010: 121).

La pregunta (ideológica) por el consentimiento subjetivo tiene que transformarse entonces en una pregunta por la objetividad de la ideología, por su efecto propio (la producción de la categoría de “sujeto” como evidencia) y por su función: “La ideología se articula sobre las estructuras económicas y políticas por el hecho de permitir funcionar a la función «Träger», transformándola en función-*sujeto*” (Althusser, 2010: 118). En esta transformación, lo que era anónimo e impersonal se vuelve completamente personalizado; lo que era un espacio vacío en la estructura de producción se convierte en sujeto. De este modo, el discurso ideológico interpela a los individuos concretos, reclutándolos, para que asuman las diferentes funciones de *Träger* requeri-

das por la formación social. Si esto es así, y aquí coincidimos con la lectura de Montag (2015), entonces el sujeto, la interpelación, el devenir humano, indican todos el lugar de una lucha y, por lo mismo, el espacio de una resistencia, en un proceso que paradójicamente se encuentra siempre-ya operante e inacabado. Puesta en marcha (re-puesta) sobre cada sujeto concreto, obligada a reproducirse incesantemente, la interpelación adquiere la forma de una batalla, donde se gana o se pierde de manera absoluta, donde se juega la existencia o la inexistencia, “ese combate por la vida o muerte humanas” (Althusser, 2011: 82).

V. La categoría de “clase” como categoría sobredeterminada

Pero la apuesta teórica de Althusser no se queda allí, sino que permite instalar múltiples problemáticas en el horizonte materialista. Ya hemos analizado las consecuencias del rechazo althusseriano de la lectura humanista-voluntarista, enfatizando su potencialidad a la hora de repensar los mecanismos que garantizan el “rellenado” de los espacios vacíos de la estructura, mediante el reclutamiento de individuos sexuados.

El reverso de esta medalla, el distanciamiento de las interpretaciones marxistas mecanicistas, también habilita nuevas perspectivas, particularmente fructíferas para (y, a nuestro parecer, aún insuficientemente exploradas por) la teoría feminista. Contra el economicismo, la comprensión del todo social como una *estructura* compleja (*Gesellschaftsstruktur*, *Gestalt*) que Althusser detecta en Marx, instala la pregunta por la articulación de los diferentes niveles o instancias en su autonomía relativa. Lo superestructural es pensado simultáneamente en su especificidad (índices de eficacia propia) y en su relación *íntima* con la estructura, ya que las formas superestructurales forman parte de las condiciones de existencia de ésta (Althusser, 2000: 192/ Althusser, 1996: 389). De este modo, cae la tópica ideológica base/superestructura y el par correlativo producción/reproducción.

Althusser abre su escrito “Ideología y aparatos...” enfatizando el carácter constitutivo/básico de la reproducción:

Decía Marx que aún un niño sabe que una formación social que no reproduzca las condiciones de producción al mismo tiempo que produce, no sobrevivirá siquiera un año. Por lo tanto, la condición final de la producción es la reproducción de las condiciones de producción (Althusser, 2011: 9).

En este análisis de la reproducción, Althusser distingue la reproducción de la fuerza de trabajo (es decir, la reproducción de la mano de obra) de la reproducción de las *relaciones sociales de producción*; a través de estas últimas se constituyen los individuos *qua* sujetos. La ideología que garantiza esta reproducción se materializa y transmite mediante una serie de Aparatos Ideológicos de Estado (AIE). Sin embargo, en esta multiplicidad de aparatos, Althusser establece jerarquías; es decir, una dominancia. Históricamente, los aparatos ideológicos han ido alternando en su dominancia. En la Edad Media, el aparato ideológico fundamental era el par familia-iglesia; sin embargo, el segundo término de este par es destituido en el capitalismo avanzado, para ser reemplazado por el aparato ideológico escolar (Ibíd.: 35). Así, el aparato ideológico dominante en la época actual estaría constituido por la pareja familia-escuela. En su autobiografía, Althusser parece marcar una asimetría al interior mismo de esta pareja, como se ve en la siguiente cita:

¿Hay que añadir ahora que además de las tres grandes heridas narcisistas de la Humanidad (la de Galileo, la de Darwin y la del inconsciente) existe una cuarta aún más hiriente, porque su revelación es absolutamente inaceptable (...) y porque la realidad irrefutable de la Familia aparece sin duda como el más poderoso de los aparatos ideológicos de Estado? (Althusser, 1992: 140).

La familia, caracterizada por Althusser como “el más poderoso de los aparatos ideológicos”, asola el último bastión del narcisismo humanista, el último reducto incuestionado¹⁹.

La reformulación althusseriana de la reproducción repercute directamente sobre las dicotomías clásicas base/superestructura y producción/reproducción, que relegaban el problema de la opresión de las mujeres a una instancia secundaria y derivada, impidiendo formular la pregunta acerca de su especificidad. Esta reducción de los elementos “superestructurales” a la base económica, característica de las lecturas economicistas, es cuestionada bajo la forma de una crítica a la antropología implícita del *homo oeconomicus*, común a Althusser (2000: 175-177/ 1996: 368-371) y al Feminismo materialista francés (FMF). Como señala Beauvoir, el marxismo clásico supone una concepción del ser humano que lo reduce a la unidimensionalidad del aspecto económico, pese a que “resulta imposible *deducir* de la propiedad privada la opresión de la mujer” (Beauvoir, 2013: 57).

Llegamos así en nuestro examen de la relación entre marxismo y feminismo a una suerte de encerrona. Por un lado, es claro que el abordaje de las cuestiones de género por el marxismo no puede consistir meramente en la inclusión de las mujeres bajo la categoría de la clase trabajadora; por el otro es claro también que la invisibilización del trabajo femenino, operado por la asunción acrítica de la categoría de “trabajo productivo” de acuerdo a moldes burgueses, con efectos notables sobre otras nociones cruciales, como la del “centro de trabajo” (Ver Wallerstein, 2014: 20), implica que el matrimonio entre marxismo y feminismo siga siendo un matrimonio forzado por las circunstancias, sin llegar a transformar la entidad y la identidad de los cónyuges. Reducir la categoría mujer a una categoría de “trabajadora”, ya preparada por la categoría de trabajador, impide abordar los distintos niveles en los que se produce y reproduce la opresión de las mujeres, así como su articulación compleja con otras instancias. Contra la homologación clásica mujer/proletario –inscribiéndose en una línea que se remonta hasta Flora Tristán–, es importante destacar, en concordancia con el FMF, las diferencias existentes en el seno de la categoría de “clase”, heterogénea y atravesada por contradicciones de sexo y etnia. Nos interesa mostrar que esta inclusión acarrea una serie de tensiones que ponen en cuestión el marco entero dentro del cual se inserta: trabajador, clase obrera, trabajo productivo, centro de trabajo. La categoría de clase es redefinida, permitiendo visibilizar, por ejemplo, la “feminización de la pobreza” o identificando a las mujeres como una clase social (Delphy, 2002). El FMF advierte una “doble invisibilización” de las mujeres en la teoría marxista: por un lado, una invisibilización del trabajo doméstico, que no es considerado “trabajo” sino “labor” por algunos enfoques clásicos –basados en la distinción entre “valor de uso” y “valor de cambio”–, o simplemente, “cuidado». Por otro lado, se denuncia la ausencia de análisis respecto de las condiciones materiales del trabajo de las mujeres en el espacio público. Sin embargo, distanciándonos del FMF, no seguiremos el postulado fuerte de esta corriente, según el cual las mujeres constituyen una clase social, sino que en cambio intentaremos pensar las categorías de sexo o género y clase articuladas, en una relación sobredeterminada.

Hace un momento encontramos en el concepto de trabajadora el índice de un “problema crítico”: por un lado, los problemas de género se vuelven insondables sin un esfuerzo por reconocer el trabajo femenino, usualmente invisibilizado; por el otro, los problemas de género se vuelven insondables si meramente incluimos a las mujeres en la categoría de clase trabajadora, sospechada de ser solidaria con conceptos claves en la invisibilización del trabajo femenino: el trabajo productivo, realizado en “centro de trabajo”, por el

varón, adulto y padre de familia. La serie entera gira alrededor de la equiparación entre trabajo productivo y trabajo asalariado. La operación de incluir sin más a las mujeres en esta categoría no puede evitar, muy al contrario, hacer del trabajo femenino un no-trabajo periférico.

Aquí la posición de Althusser nos parece una vez más altamente productiva. En efecto, Althusser fue un crítico acérrimo del “empirismo”, concepto con el que pensaba la tesis esencialista que identifica el objeto de conocimiento y el objeto real. Ahora bien, la operación de inclusión o de subsunción donde se nos presentó nuestro problema crítico es uno de los terrenos, junto con la ilusión de lo preconstruido por la cual a una expresión nominal le corresponde siempre una cosa designada (Ver Pêcheux, 1975), donde el empirismo insiste con más obstinación, con mayor fuerza intuitiva. A esta obstinación empirista le opuso Althusser una reflexión audaz, centrada en uno de los textos más ricos, pero no por ello menos oscuros de Marx: la “Introducción” de 1857²⁰. En este texto Marx reconoce la importancia de las categorías más generales, las determinaciones comunes de la producción, o de la distribución, por ejemplo, que nos dan la esencia del objeto historia, pero nos advierte que estas categorías son abstractas. Frente a ello, Marx nos recuerda que la producción no es nunca producción en general, sino siempre una producción particular, de un objeto útil integrado en un organismo social que contiene otras ramas de la producción más o menos diferenciadas. Estas observaciones preliminares previenen contra la introducción subrepticia de las relaciones de producción burguesas como leyes generales de la producción. Por el contrario Marx logra mostrar que la forma de los comportamientos económicos individuales depende del organismo socio histórico que es su condición de existencia. En otros términos, los conceptos que definen la esencia del objeto historia no están presentes inmediatamente en la realidad de la historia, como un filamento que atravesara una cuerda de un extremo a otro. Al contrario, al abordar un período histórico determinado, debemos atender a la manera en la que se produce y a las formas particulares en las que esta producción se relaciona con la distribución y con otras instituciones jurídicas y sociales. De la articulación entre éstos elementos resulta una totalidad histórica. Esta advertencia, cuando no fue desconocida completamente para construir una filosofía de la historia atravesada de una punta a la otra por una teleología inmanente, ayudó a producir el concepto de legalidades históricas. Sin embargo, cabe decir que su influencia fue de corto alcance. En efecto, típicamente los marxistas que reconocieron formas de legalidad constituidas históricamente, totalidades históricas, hicieron de éstas la expresión en cada uno de sus detalles de la legalidad esencial del período, cifrada en la base

económica. Como Althusser lo mostró en “Contradicción y sobredeterminación”, la dificultad para pensar la determinación en última instancia de la economía y la autonomía relativa de las superestructuras, implicaba una suerte de argumento homuncular que quedaba preso de la ideología burguesa. O bien construir la determinación económica en última instancia a partir del concepto de la “sociedad civil” (*bürgerliche Gesellschaft*), como la esfera de las *necesidades*, o bien postular la determinación económica como la resultante de la combinación de unas voluntades individuales en las que previamente se había inoculado al *homo oeconomicus*. En virtud de ello, Althusser insistía en que era necesario producir el concepto de la determinación en última instancia, para dejar atrás la tautología implicada en el hecho de que para explicar ciertos efectos se apele a estos mismos efectos, convenientemente disfrazados de causas. La intervención filosófica de Althusser, en este punto, no hizo, a nuestro entender, sino retomar la intervención de Marx para insistir en que lo que no puede hacerse para la historia en general, tampoco puede hacerse a propósito de los períodos históricos.

El planteo de Althusser en “Contradicción y sobredeterminación” es potente. Parte de la constatación de la acumulación de contradicciones que dio lugar a la ruptura revolucionaria de octubre en la Rusia de 1917. Se trata de una “prodigiosa acumulación de “contradicciones”, de las que algunas son radicalmente heterogéneas, que no todas tiene el mismo origen, ni el mismo sentido, ni el mismo nivel de aplicación” (Althusser, 1987: 80). Dicho de otra manera, la contradicción principal, determinante en última instancia, existe siempre a través de contradicciones secundarias que son de una naturaleza diferente. La excepcionalidad de Rusia es en realidad la ilustración de una regla o norma (recordemos aquello de “no ver lo que se ve”) que los marxistas deben pensar dejando atrás el obstáculo que representa la concepción hegeliana de la dialéctica. Para decirlo con la intensidad retórica de Althusser: “Ni en el primer instante, ni en el último, suena jamás la hora solitaria de la última instancia” (Ibíd.: 93), la contradicción determinante en última instancia, la contradicción entre Capital y Trabajo, por ejemplo, “*no es jamás simple, sino que se encuentra siempre especificada por las formas y las circunstancias concretas en las cuales se ejerce*” (Ibíd.: 86).

A este carácter impuro de la contradicción, al hecho de que la contradicción principal es inseparable de las condiciones de existencia que ella gobierna, pero que la afectan a su vez, Althusser le da el nombre de sobredeterminación. Nos importa señalar la manera en que se llega a este concepto, a través de los fallos gruesos que acarrea la contradicción hegeliana disfrazada de contradicción marxista: la revolución rusa llegó contra las previsiones

más optimistas de la social democracia alemana; la práctica política se realiza siempre entre las supervivencias de un tiempo que nunca acaba de homogeneizarse... Habría que añadir, además, que contra la concepción de la determinación el última instancia obligada a producir un intermediario homuncular para poner en el centro a la contradicción principal, la misma debe dar cuenta, también, de las formaciones sociales en las que la determinación económica tiene como efecto que otra instancia (la política, la religión) esté en la posición de dominante²¹. Sin embargo, como el propio Althusser lo señala, este acceso descriptivo al problema de la sobredeterminación, mediante el registro de la omnipresencia de contradicciones múltiples y desiguales en toda situación histórica, es el índice de un mecanismo que hay que establecer:

(...) Si no se funda esta sobredeterminación en los conceptos mismos de la teoría marxista, esta categoría permanecerá “en el aire”, ya que, aunque exacta, aunque verificada por la práctica política, hasta aquí no es sino descriptiva y por lo tanto, contingente, y por ese hecho, como toda descripción, queda a mercede de las primeras o últimas teorías filosóficas que aparezcan (Althusser, 1987: 87).

Los conceptos marxistas en los que esta categoría debe fundarse son los de fuerzas productivas y relaciones de producción. Las contradicciones heterogéneas y su fusión, nos dice Althusser, “Surgen de las relaciones de producción, que son sin duda, uno de los términos de la contradicción, pero al mismo tiempo, su condición de existencia; de las superestructuras, instancias que se derivan de ella, pero que tienen su consistencia y eficacia propia” (Ibíd.: 81). La terminología althusseriana fluctúa, se trata de un objeto de elaboración incesante a lo largo de su pensamiento. De esta manera, en “Contradicción y sobredeterminación” se habla de “modo de producción económico” y de “formación social”, de una manera que induce a identificar el modo de producción con la instancia económica; luego el concepto de modo de producción adquirirá un alcance mayor, siendo la instancia económica interior al mismo, constituyendo una totalidad que incluye también relaciones jurídico políticas e ideológicas, dominadas por dos clases de relaciones que se establecen en la estructura económica, relaciones de apropiación técnica de la naturaleza y de apropiación social del producto, irreductibles entre sí. Posteriormente, toma el relevo el concepto de formación económica social, que es concebida como una totalidad compleja donde se verifica el efecto de sociedad pero que se caracteriza porque contiene cuando menos dos mo-

dos de producción diferentes, de los cuales uno es dominante (Ver Althusser, 1995; Terray, 1971).

Lo que encontramos es que la lectura de Marx por Althusser, en particular en el concepto de formación económico social, abre el espacio teórico para pensar una categoría de clase sobredeterminada, atravesada por contradicciones múltiples. Si bien Althusser no se ocupó, hasta donde sabemos, de la relación entre marxismo y feminismo, de la relación entre clase y género, la lectura de Marx que promovió dio lugar a un programa de trabajo en el que la relación entre marxismo y feminismo puede llegar a desarrollarse de manera fructífera²², no como una comunicación plena, sino más bien como un malentendido productivo.

VI. La fuerza de trabajo, ese fruto silvestre...

En este apartado nos proponemos trazar las que nos parecen ser las líneas mayores de la articulación entre marxismo y feminismo a la luz de los desarrollos que venimos de analizar. En el capítulo 14 del volumen I de *El capital*, Marx se pregunta por las condiciones que afectan el valor de la fuerza de trabajo. Sabemos que el valor de la fuerza de trabajo se ve afectado por el valor de los bienes que posibilitan la subsistencia del obrero, el tiempo de trabajo socialmente necesario para su reproducción. Estas pueden ser interiores al propio modo de producción capitalista. El reemplazo de la producción artesanal por la producción industrial de algunos de estos bienes, por ejemplo, puede “abatir” el valor de la fuerza de trabajo. En este capítulo, sin embargo, Marx se pregunta por las condiciones no mercantiles que afectan al valor de la fuerza de trabajo, por las condiciones externas a este modo de producción. Es un capítulo muy interesante, porque en el mismo se abordan, también, la redefinición del “trabajo productivo” en el capitalismo (como medio de valorización del capital, Ver Marx, 2003: 615-616) en detrimento de otras formas de trabajo. Es uno de los varios lugares donde Marx crea el espacio teórico para plantear los problemas de género bajo la forma del silencio, de un silencio definido, circunscripto. Ahora bien, entre estas condiciones externas que afectan el tiempo de trabajo socialmente necesario para la reproducción de la fuerza de trabajo, Marx menciona ciertas condiciones naturales de la productividad del trabajo, concebidas como la riqueza natural en medios de subsistencia (fertilidad del suelo, aguas con abundantes peces, etc.) o la riqueza natural en medios de trabajo²³. De manera significativa, nada dice acerca de la estructura familiar ni de la producción de autosubsistencia en la comunidad doméstica. David Harvey, en su comentario de este texto, recoge las críticas

que desde el feminismo se han hecho a este respecto y avanza una hipótesis acerca de cómo Marx habría abordado las cuestiones del trabajo doméstico como un factor que tiende a devaluar el valor de la fuerza de trabajo planteadas por la feministas: “Si Marx hubiera abordado esta cuestión, es muy probable que hubiera tratado las tareas domésticas del mismo modo en que trata de la relación con la naturaleza” (Harvey, 2013: 231)²⁴, es decir, en términos de la “base natural” del plusvalor, de las condiciones dadas –como el clima– que elevan o hacen descender el tiempo de trabajo necesario, lo que determina el tiempo de plustrabajo en la jornada laboral.

La respuesta de Harvey es significativa, en efecto, se asienta en una analogía cuestionable entre una condición natural, dada, y una relación social²⁵. La analogía nos parece cuestionable porque de una manera un tanto abrupta nos lleva desde el carácter ajeno o exterior a la producción mercantil de ciertos factores, a su carácter dado. El equívoco podría, sin embargo, ser productivo, en la medida en que señala que la producción y reproducción de la fuerza de trabajo son exteriores al modo de producción capitalista en cuanto modo de producción ideal, en cuanto concepto. De la misma manera, la acumulación originaria puede ser vista desde el concepto de modo de producción capitalista como una condición lógica, que trae a la existencia las condiciones de funcionamiento del sistema por unas vías que no interesan al sistema en cuanto orden lógico-conceptual. Althusser cuestionó la confusión entre la génesis histórica de las categorías y el orden de aparición de las categorías en la demostración científica de Marx, entre el “orden histórico” y el “orden lógico”, insistiendo en la necesidad de “renunciar a toda teleología de la razón y de concebir la relación histórica de un resultado con sus condiciones como una relación de producción y no de expresión” (Althusser, 2000: 51/ Althusser, 1996: 46). Esta toma de posición, que desde otro ángulo se puede llamar sobredeterminación, distingue al enfoque althusseriano, estableciendo una diferencia crucial a nuestro entender, al rechazar el empirismo implícito en muchas de las lecturas de Marx, que llevan a identificar el objeto de conocimiento y el objeto real. Hay distinciones que es necesario realizar en la construcción del objeto de conocimiento, distinciones necesarias para que éste produzca el efecto de conocimiento. Todas las distinciones realizadas por Marx, en particular la intransigencia a reconocer en la violencia o el robo, una evidencia masiva de la realidad de su tiempo y del nuestro, la fuente de la ganancia capitalista y su insistencia obsesiva en atenerse a la ley del valor trabajo como intercambio de equivalentes, fueron necesarias para descubrir el secreto de la valorización del capital en el proceso de trabajo y en la mercancía excepcional de la fuerza de trabajo que produce en su utilización

más valor del que requiere su producción. Como objeto de conocimiento los conceptos de fuerza de trabajo y de plusvalor permiten romper con las confusiones en la realidad del capitalismo, es decir en su ideología, entre capital constante y capital variable, entre producción y reproducción, etc. Pero si estas distinciones son necesarias, ello no implica automáticamente que el efecto de conocimiento consista en el reencuentro del objeto de conocimiento como objeto real, en el presente o en un futuro más o menos cercano en el que se habrían acabado las “supervivencias” del pasado. La colocación del trabajo doméstico entre las “condiciones dadas” representa una confusión empirista de esta clase, que lleva a ver la eficacia del capital como una eficacia meramente endógena, obviando de hecho la diferencia entre un exterior dado, que se encuentra o se recoge, y un exterior que está constituido de relaciones sociales, que pueden gobernarse políticamente, articulándose con la lógica que las distinciones en el objeto de conocimiento nos ayudó a conocer; no para reencontrarla en persona, en estado puro en la realidad, sino para comprender la eficacia en un proceso complejo, donde la eficacia de la lógica de la valorización del capital puede ser dominante o dominada.

La confusión entre el objeto de conocimiento y el objeto real ha contribuido lo suyo a que reforzar la perspectiva de la clase capitalista, que con ninguna ingenuidad se abocó a ver en la fuerza de trabajo producida por relaciones familiares algo así como un “fruto silvestre de la mujer” (la expresión aparece en Meillassoux, 1987: 203), hasta que, por las necesidades propias de la valorización del valor en el contexto de la lucha de clases, el propio capital precise hacerse cargo de algunos aspectos de la reproducción de la fuerza de trabajo, desarrollando por ejemplo un masivo aparato ideológico de estado escolar.

Sin embargo, si perseguimos la dirección que nos indica el concepto de sobredeterminación y lo vinculamos no sólo al concepto de modo de producción, sino más bien al concepto de formación económico social, donde un modo de producción aparece relacionado al menos con otro, siendo uno de ellos dominante, las perspectivas de indagación son más que auspiciosas. Si el concepto de modo de producción capitalista requiere que se haga del salario la condición absoluta de la existencia del proletario y su descendencia, es decir de la familia, para poder aislar los factores que producen el plusvalor bajo condiciones de intercambio de equivalentes, proveyendo un análisis de algo así como un “capitalismo integral”, no es porque Marx creyera que este mecanismo existe en la realidad como su núcleo o su centro, o que va a llegar a existir de esta manera cuando las supervivencias se extingan con el advenimiento de en un tiempo histórico homogéneo. El *quid*

del concepto de sobredeterminación no es quizá sino la observación que indica que las relaciones de producción se configuran en función de aspectos históricos de la lucha de clases, incluyendo los aspectos superestructurales. En contra de una versión del economicismo, comprendido como la tesis de la determinación por las fuerzas productivas, la determinación económica en última instancia conceptualizada a partir de la sobredeterminación afirma la primacía de la acumulación capitalista, reconociendo las contradicciones que le son inherentes en una economía generalizada (mercantilización), donde alianzas de clases, conformación de estados y articulación de modos de producción forman parte de la misma economía generalizada. En otros términos el concepto de la sobredeterminación rompe con una concepción dualista que distingue entre economía y política, una distinción que en últimas remite a la ideología burguesa, que comprende a las relaciones de producción meramente como formas de la propiedad, es decir, como “ajenas” a la economía misma. Como lo ha señalado Étienne Balibar, la perspectiva althusseriana requiere que se repiense la “subsunción real” del trabajador al capital, como un proceso que ocurre no sólo en el proceso de trabajo, ni siquiera con la inclusión de los trabajadores en el mundo del contrato mercantil, el derecho y la política burguesa, sino como “un proceso de transformación de la individualidad humana que se extiende desde la educación de la fuerza de trabajo hasta la conformación de una ‘ideología dominante’ susceptible de ser adoptada *por los propios dominados*” (Balibar, en Balibar y Wallerstein, 1991: 15).

A partir de este marco categorial pueden analizarse las articulaciones entre distintos modos de producción en una formación social. Existen de hecho interesantes trabajos que estudian la relación entre el trabajo femenino doméstico y el valor de la fuerza de trabajo en el mercado de trabajo. Lo que para Marx resultaba ser una suerte de “caja negra”, en virtud del objeto de conocimiento que se había propuesto construir, comienza a ser reconocido como distintas formas de mecanismos en los que el trabajo doméstico, de autosubsistencia, produce un excedente que el capital “recoge” como una baja del valor de la fuerza de trabajo, como una renta en trabajo de la que se beneficia el capitalista (Ver Federici, 2010; Meillassoux, 1987; Wallerstein, 2014). En el marco de estos estudios se pudo reconocer la manera en la que en la historia del capitalismo operó una distinción entre el trabajo productivo, asalariado, realizado en el “centro de trabajo” por el varón, adulto padre y trabajador. La operación de segregación entre trabajo productivo e improductivo (cuyo núcleo ideológico es que no genera excedente, que es de mera “subsistencia”) se selló, por decirlo de alguna manera, mediante el sexismo. Mediante la creación de roles específicos varón/adulto/padre y mujer/

adulta/madre, el capital pudo pretender que recogía como un fruto silvestre, asentado en la “naturalidad” de las relaciones familiares, que sin embargo no recogió meramente, sino que construyó activamente, por medio de la política, la ideología y la intervención estatal. La operación ideológica es destacable: la valoración del trabajo del varón adulto y la devaluación del trabajo de las mujeres (del trabajo que las mujeres desarrollan de acuerdo a los papeles que la estructura económica les depara) es en verdad la operación por la que se desvaloriza la fuerza de trabajo.

La italiana Silvia Federici, por ejemplo, analiza en su libro *Calibán y la bruja* (2010) la manera en que el denominado “proceso de acumulación originaria”, condición histórica y lógica del surgimiento del capitalismo, sólo fue posible a partir de una serie de intervenciones estatales que tuvieron como resultado la radicalización de la división sexual del trabajo, la feminización del trabajo reproductivo y la politización de la sexualidad:

Con la desaparición de la economía de subsistencia que había predominado en la Europa pre-capitalista, la unidad de producción y reproducción que había sido típica de todas las sociedades basadas en la producción-para-el-uso llegó a su fin; estas actividades se convirtieron en portadoras de otras relaciones sociales al tiempo que se hacían sexualmente diferenciadas (Federici, 2010: 123) (El destacado es nuestro).

De este modo, la disociación del par producción/reproducción, que daría origen al par correlativo trabajo remunerado/trabajo no remunerado, se vuelve “portadora” de nuevos tipos de relaciones; en otras palabras, requiere nuevos sujetos que so-porten estas nuevas funciones, ahora especificadas como productivas/reproductivas. La intervención del estado facilita este proceso mediante medidas tales como la legalización de la violación, de la prostitución, prohibición de la anticoncepción y del aborto. La expulsión de las mujeres de los oficios en los cuales se desempeñaban tradicionalmente, el confinamiento a un trabajo reproductivo cada vez más especificado y delimitado, la imposición de políticas sexuales que institúan la maternidad como “destino”, se articulan en la sobredeterminación del sujeto-mujer como sujeto vulnerable, susceptible de ser violado; sujeto disponible para satisfacer los apetitos sexuales de los varones²⁶; sujeto cuyo cuerpo no le pertenece, porque los cuerpos de las mujeres son expropiados, en función de intereses biopolíticos; sujeto dependiente, política y económicamente, ya que se excluye a las mujeres del trabajo “productivo” y se las fuerza a “reproducir” (en

todos los sentidos de la palabra) de manera gratuita. Sujeto cuya “naturaleza” ha sido producida y reproducida como susceptible de ser “apropiada” (Guillaumin, 2005)²⁷.

VII. Conclusión

El malentendido tradicional entre feminismo y marxismo es síntoma tanto de un *límite* como de un *problema*. Sabemos que el límite, como punto extremo de una investigación, abre un campo nuevo; pero también allí, en el límite, acecha la ideología. En el caso de Marx, el límite, la falta de un análisis que visibilice la situación particular de las mujeres y denuncie la división sexual del trabajo, fue históricamente puesto al servicio de la ideología. Testigo de ello son las largas disputas dentro del propio marxismo acerca del estatus de la división sexual, con la negación de su problematicidad y especificidad²⁸. Las lecturas tradicionales, pegadas a la *letra* de Marx, han tendido a esconder la novedad del marxismo, reinscribiéndolo en el campo ideológico. El límite, entendido de manera literal, no es otra cosa que “la reverencia por la letra de Marx” (Delphy, 2002: 128), que encuentra su contrapartida en la negación de “lo que Marx no dijo”. Esta actitud religiosa de los “marxólogos”, ácidamente cuestionada por Delphy, obtura la productividad del malentendido, *cerrándolo*, anulando ideológicamente la relación entre marxismo y feminismo.

Como sostuvo Althusser en *Lire le Capital*, hay dos maneras de abordar un silencio: una es entenderlo literalmente y quedarse en el terreno empírico de lo no-dicho, lo que Althusser denomina “tratamiento ideológico del silencio” (2010: 99/ 1996: 270). Aquí el silencio se cierra sobre sí mismo, sepultando consigo las (ahora) imposibles preguntas sobre la dirección de tal silencio, sobre aquello que habla en él. Pero existe otra manera, que es la que hemos intentado seguir en este trabajo, aplicándola al límite del propio Althusser. Contra el tratamiento ideológico, ella constituye la forma científica (o filosófica) de abordar un silencio: una lectura que, como dijimos, es sintomática, es decir, filosófica. Lectura que explora, en el límite, lo que dice el silencio (al callar), abriendo el juego para que los malentendidos productivos sigan “produciendo” un marxismo feminista y un feminismo marxista, la única lectura que permite que aparezcan, en el límite, en el silencio, las respuestas a las preguntas que nunca fueron formuladas.

Notas

¹ Los autores desean agradecer las discusiones en torno a estos tópicos sostenidas en el “grupo de trabajo filosófico de los jueves”, en la UNLP. Un agradecimiento especial cabe a Felipe Pereyra Rozas por los aportes específicos a una versión previa de este trabajo.

² Utilizamos deliberadamente el término, “remontar” (*remonter*), en lugar de “retornar”, siguiendo las observaciones que realiza Montag a propósito de Pêcheux. La palabra “remontar” sugiere no sólo la idea de un retorno, sino además de un ascenso a una posición superior, es decir, un “retroceso ascendente” (Cf. Montag, 2015).

³ De aquí en adelante, al referirnos a *Lire le Capital*, citaremos primero la edición castellana, traducida por Marta Harnecker, y a continuación indicaremos la referencia en la edición francesa.

⁴ “Todos los conceptos utilizados por Marx, y luego por otros, toman como una definición estructural y teórica de la condición obrera, la suerte del obrero varón. Por un lado, las mujeres obreras son invisibles, ausentes en este análisis; por otro lado, el trabajo doméstico y su explotación son dados por sentados” (Delphy, 2002: 135).

⁵ Elegimos el término “etnia” por sobre el término “raza”, dadas las connotaciones biologicistas/esencialistas aún vinculadas a este último.

⁶ Por género no nos referimos a una construcción cultural, distinta de una supuesta base biológica (“sexo”), que vendría a sobreimprimirse en una realidad neutra, tal como postulaba el sistema sexo/género mediante la sentencia “el sexo es a la naturaleza lo que el género es a la cultura”. Mediante el término “género”, designamos los efectos materiales de la sexualización de los sujetos por medio de la ideología.

⁷ Es importante reparar aquí en el título original de esta obra: *The Psychic Life of Power*.

⁸ Wittgenstein diría “queremos comprender lo que tenemos ante los ojos, porque eso es lo que parecemos no entender” (1999: # 89). Wittgenstein batalla contra la conversión de estas preguntas en las preguntas por un mecanismo. Por ejemplo, si podríamos preguntar por qué quien tiene una capacidad determinada, como reconocer colores o sabores, generalmente los reconoce correctamente. Wittgenstein muestra, a propósito de casos como estos, que estamos en el terreno de lo que él llama la “roca dura”, de las “convenciones”: realizar un reconocimiento correcto de colores (es decir, tener un comportamiento concordante con el que estamos inclinados a realizar) es un criterio usado para atribuir la capacidad de reconocer los colores. De allí que la inquietud, o la perplejidad, que busca un mecanismo en casos como estos, estén fuera de lugar. Colocar allí una pregunta de la clase que propone Butler (pregunta por un mecanismo) no puede sino hacer resurgir la concepción del sujeto como “un interior sin exterior”, es decir, llevamos a la búsqueda del sujeto por fuera de la práctica que lo constituye, o peor aún, a la base de la misma. Wittgenstein ataca también por otro flanco la inquietud que domina al pensamiento butleriano, al cuestionar que la pregunta por “la primera palabra que se lee”, en el curso del aprendizaje de la lectura, pueda comprenderse como la pregunta por la constitución de un mecanismo en el lector/a (Wittgenstein, 1999: #157). Si acaso hay un mecanismo para conocer, éste tiene lugar fuera del lector/a, en el juego de lenguaje, en la práctica donde ocurren estas atribuciones. Dicho en otros términos, el planteo de esta pregunta obtura el planteamiento de la pregunta por la relación que la práctica ideológica guarda con otras instancias de la totalidad social, esto es, una problemática (idealista) obtura a otra (materialista) (Ver Lecourt, 1984).

⁹ A modo de ejemplos, solo mencionaremos la reducción de la interpelación althusseriana al plano lingüístico, o la reducción de la interpelación “a un agente de la «Ley»

que es presentado como singular y parlante” (p.119), lo que oscurece la relación del desarrollo de Althusser sobre los aparatos ideológicos de Estado con el problema de la reproducción de las relaciones de producción.

¹⁰ Punto que Butler logra ver correctamente en el caso de la lectura de M. Dolar, con la cual discute porque “no podemos responder a las preguntas de Dolar dentro de los esquemas althusserianos” (Butler, 2001: 138), y que se aplica –entendemos– a la propia lectura de Butler, de la cual podría decirse lo mismo.

¹¹ Tal vez quepa señalar que la tensión que señalamos está en el texto althusseriano, al presentar el concepto de interpelación a través de “escenas” o “teatros teóricos”, a todas luces metafóricos, que ilustran bien algunos aspectos, prestándose a su reabsorción en otros.

¹² Althusser, L. (1995) *Sur la reproduction*, Paris: PUF [trad. inglesa: *On reproduction of capitalism*, Verso, Londres, 2014].

¹³ Algo semejante ocurre con otra teórica feminista, que retoma conceptos althusserianos y los articula con problemáticas de género: Teresa De Lauretis. La italiana vuelve sobre el concepto de “ideología” en la primera parte de su libro *Technologies of Gender* (1987). Allí, en un movimiento sumamente interesante, retoma la reformulación althusseriana de la ideología como la relación imaginaria que los individuos mantienen con sus condiciones reales de existencia, enseñando que en esta definición los términos “ideología” y “género” son intercambiables. Si bien existen notables diferencias entre las reapropiaciones críticas que Butler y De Lauretis realizan de la teoría althusseriana, existe un supuesto común a ambas autoras, que estructura ambos análisis y que se vincula con el punto de partida: el ensayo sobre “Ideología y aparatos ideológicos...”.

¹⁴ Del mismo modo, prosiguiendo en la línea de Hartmann, Alison Jaggar añade que Marx sólo brinda razones “históricas” a la hora de explicar por qué son las mujeres las que ocupan determinados espacios en la estructura: “Estas razones históricas son oscuras; ninguna teoría marxista provee una explicación histórica satisfactoria acerca de la división sexual del trabajo” (Jaggar, 1983: 72).

¹⁵ Una buena crítica acerca de la canonización del marxismo, del “marxismo deformado” y los “marxólogos” se encuentra desarrollada en Delphy (2002: 128 y ss.)

¹⁶ La noción de discurso, eminentemente social, hace estallar la distinción interior/ exterior, tal como señala Montag en el artículo aquí publicado. Los sujetos, su conciencia, su identidad, todo aquello considerado “interno”, se constituye en y por el discurso ideológico “externo”, que les provee las razones-de-sujeto que los garantizan como tales.

¹⁷ Característica que sólo comparte el discurso ideológico con el estético. Delimitar la naturaleza de los significantes ideológicos se revela más difícil que en el caso de los otros discursos. En el discurso científico, los significantes propios son conceptos, materializados en palabras; en el discurso del inconsciente, los significantes son fantasmas, cuya materia es lo imaginario.

¹⁸ La misma materia (gestos, actitudes corporales, etc.) que Butler ha identificado correctamente como constitutiva del género, entendido como *producción preformativa* (Ver Butler, 2007).

¹⁹ Cabe señalar, sin embargo, la ambivalencia del tratamiento de Marx acerca de la familia. En escritos como *Formen*, por ejemplo, oscila entre considerarla como dato a la vez que como “producción de productores”. El texto de Engels sobre *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, pese a sus limitaciones, constituye en este sentido un avance en la problematización del carácter de la familia, como ya han señalado muchas teóricas feministas (Cf. Jaggar, 1983: 63 y ss.; 72).

²⁰ Incluido en los *Grundrisse* de Marx. Ver en este mismo volumen el análisis de este texto por J. Quartim de Moraes.

²¹ Ver “Sobre la dialéctica materialista (de la desigualdad de los orígenes)” en Althusser (1987).

²² Mencionemos aquí unos pocos datos. Por un lado, hoy sabemos que los trabajos de Claude Meillassoux, desempeñaron un papel importante en el grupo que escribió *Lire le Capital* (ver “Presentation” a la 3° edición de E. Balibar, P. Bravo Gala e Y. Douroux en Althusser, 1996), lo que tuvo una secuela con la aparición de *El marxismo ante las sociedades primitivas*, de Emmanuel Terray en la *Collection Théorie* en 1969. Por otra parte, la discusión y el trabajo conjunto de E. Balibar y I. Wallerstein ofrece puntos de apoyo muy importantes para un desarrollo posterior.

²³ “Cuanto menos sea el número de necesidades que imperiosamente se deba satisfacer y mayores la fertilidad del suelo y la benignidad del clima, tanto menor será el tiempo de trabajo necesario para la conservación y reproducción del productor” (Marx, 2003: 622).

²⁴ Harvey remite aquí a la nota 121 del cap. 13, donde Marx reconoce que si la mujer participa de la fuerza de trabajo se hace necesario: “...sustituir por mercancías terminadas los trabajos que exige el consumo familiar, como coser, remendar, etc. El gasto menor de trabajo doméstico se ve acompañado por un mayor gasto de dinero Crecen por consiguiente los costos de producción de la familia obrera y contrapesan el mayor ingreso. A esto se suma que se vuelven imposibles la *economía* y el *uso adecuado* en el consumo y la preparación de los medios de subsistencia” (Marx, 2003: 482n.)

²⁵ Harvey no nos parece un ejemplo paradigmático de empirismo, ni mucho menos. Sus análisis de la jornada laboral, de la relación entre pequeños talleres domésticos y gran industria o del carácter político de la introducción de la maquinaria son, por el contrario, refractarios a la subsunción de los procesos bajo una lógica uniforme, síntoma típico de la confusión entre objeto de conocimiento y objeto real. Este reconocimiento no nos impide, sin embargo, formular las consideraciones críticas que se leen a continuación.

²⁶ A fines del siglo XVI, en Francia, “las autoridades municipales prácticamente dejaron de considerar la violación como un delito en los casos en que las víctimas fueran mujeres de clase baja (...) La violación de mujeres pobres con consentimiento estatal debilitó la solidaridad de clase que se había alcanzado con la lucha antifeudal” (Federici, 2010: 89). A principios del siglo XXI, en Argentina, más precisamente en el año 2011, los “honorable jueces” Horacio Piombo y Benjamín Sal Llargués redujeron la pena a un falso pastor que había abusado de dos niñas de 14 y 16 años, a quienes además dejó embarazadas, aduciendo que eran “mujeres que viven en comunidades en las que el nivel social acepta relaciones a edades muy bajas” y que “además poseían experiencia sexual”.

²⁷ Es interesante también como diversos autores indican que este proceso se dio de una manera sobredeterminada, en virtud de que la proletarización creciente implica un riesgo económico para los capitalistas, además de un evidente riego político, lo que dio lugar a la segregación sexista, por un lado, pero también a la de ciertos grupos culturales, étnicos, asociados a ciertas tareas específicas en la división del trabajo, con remuneraciones menores, provocando la inferencia típicamente ideológica de que las menores remuneraciones se deben a una menor capacidad o inquietud cultural.

²⁸ “Esto es evidente cuando los «marxistas» dicen, o bien que el feminismo no puede utilizar el marxismo (Adlam, Red Rag), «porque el marxismo no se ocupa de la división sexual», o bien que la explotación de las mujeres no existe «porque el marxismo no se ocupa de la división sexual» (Mark Cousins, M/F)” (Delphy, 2002: 132).

Referencias

- Althusser, Louis (1987) *La revolución teórica de Marx*, trad. de M. Harnecker, México: Siglo XXI.
- Althusser, Louis (1992) *El porvenir es largo. Los hechos*, Barcelona: Destino.
- Althusser, Louis, Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey & Jacques Rancière (1996) *Lire le Capital*, Paris: Quadrige-PUF.
- Althusser, Louis & Étienne Balibar (2000) *Para leer el Capital*, trad. de M. Harnecker, México: Siglo XXI.
- Althusser, Louis (2010) *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*, trad. de E. Cazenave-Tapié, México: Siglo XXI.
- Althusser, Louis (2011) *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*, trad. de A. Plá y J. Sazbón, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Althusser, Louis (2014) *Psicoanálisis y ciencias humanas*, trad. de P. Betesh, Buenos Aires: Nueva visión.
- Balibar, Étienne & Wallerstein, Immanuel (1991) *Raza, nación y clase*, Madrid: Iepala.
- Beauvoir, Simone de (2013) *El segundo sexo*, Buenos Aires: Sudamericana.
- Butler, Judith (2001) *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Madrid: Cátedra.
- Butler, Judith (2007) *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona: Paidós.
- De Lauretis, Teresa (1987) *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction*, Bloomington: Indiana University Press.
- Delphy, Christine (2002) "Un féminisme matérialiste est possible" en *L'ennemi principal*, Paris: Syllepse. Vol. 2.
- Federici, Silvia (2010) *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, trad. de V. Hendel y L. Touza, Buenos Aires: Tinta Limón.
- Guillaumin, Colette (2005) «Práctica del poder e idea de naturaleza» en Curriel, Ochi & Jules Falquet, *El patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas*, Buenos Aires: Brecha Lésbica.
- Hartmann, Heidi (1979) "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union", *Capital & Class*, 8, pp. 1-33.
- Harvey, David (2013) *Para entender O Capital*, trad. de R. Enderle, Sao Paulo, Boitempo editorial.
- Jaggar, Alison (1983) *Feminist Politics & Human Nature*, Maryland: Rowman & Littlefield.
- Le Blanc, Guillaume (2006) "Ser sometido: Althusser, Foucault, Butler" en Le-

- mke, T. *et al*, *Marx y Foucault*, Buenos Aires: Nueva Visión, pp. 41-60.
- Lecourt, Dominique (1984) *La philosophie sans feinte*, Paris: Hallier-Albin.
- Marx, Karl (2007) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858, vol. I*, trad. de P. Scaron, México: Siglo XXI.
- Marx, Karl (2003) *El capital. Crítica de la economía política Tomo I*, 3 vols., trad. de P. Scaron, México: Siglo XXI.
- Meillassoux, Claude (1987) *Mujeres, graneros y capitales. Economía doméstica y capitalismo*, trad. de O. del Barco, México: Siglo XXI.
- Montag, Warren (2015) “Discurso y Decreto: Spinoza, Althusser y Pêcheux”, trad. de E. Rodríguez, en este volumen.
- Montag, Warren (2009) “El alma es la prisión del cuerpo’: Althusser y Foucault, 1970-1975”, trad. de A. Sainz Pezonaga, *Youkali*, 8, pp.155-169.
- Pêcheux, Michel (1975) *Les vérités de La Palice*. Linguistique, sémantique, philosophie, Paris: Maspero.
- Quartim de Moraes, João (2015) “Las abstracciones, entre la ideología y la ciencia”, en este volumen.
- Terray, Emmanuel (1971) *El marxismo ante las sociedades “primitivas”*, trad. de R. Pochtar, Buenos Aires: Losada.
- Wallerstein, I. (2014) *El capitalismo histórico*, trad. de P. López Mañez, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Wittgenstein, Ludwig (1999) *Investigaciones filosóficas*, trad de U. Moulines y A García Suárez, Barcelona: Altaya.

LUISINA BOLLA

luisinabolla@gmail.com

Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Participa de los proyectos de investigación a cargo de Pedro Karczmarczyk y de María Luisa Femenías, analizando la intersección teórica entre marxismo y feminismo. Desarrolla tareas docentes como adscripta graduada 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 con las corrientes materialistas actuales en el ámbito de los estudios de Género.

PEDRO KARCZMARCZYK

pedrokarcz@hotmail.com

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 otros dos (*El sujeto en cuestión. Abordajes contemporáneos*, 2014 e *Incursiones materialistas. El recomienzo de la filosofía althusseriana*, 2015 (en prensa) y se ha desempeñado como editor de números especiales de revistas ("Aproximaciones a la escuela francesa de epistemología" en *Estudios de epistemología*, Universidad Nacional de Tucumán, N° 10, 2013 y "La actualidad del pensamiento de Michel Pêcheux" *Décalages. An Althusser Studies Journal*, Occidental College, Los Ángeles, N° 4, 2015). Ha publicado artículos en revistas especializadas, argentinas y del exterior.

Vittorio MORFINO. *El materialismo de Althusser, más allá del Telos y del Eschaton*, Santiago de Chile: Editorial Palinodia, 2014, 161 pp.

El presente trabajo de Vittorio Morfino reúne cuatro ensayos que giran en torno a una serie de problemas abiertos por Louis Althusser. Si bien cada ensayo guarda independencia del resto, el conjunto no deja de señalar la unidad de un campo problemático. Como indica el autor en su introducción, se trata de pensar la tensión entre *estructura* y *coyuntura*, tensión que señala la amplitud de una *diferencia* forzosa. Dicha diferencia actúa en la notable diversidad implicada en el trayecto que lleva de las tesis clásicas del estructuralismo althusseriano a las tesis del materialismo aleatorio de los años '80. Pero así como se vuelve palpable la distancia entre las tesis en cuestión, se precipita el problema de su conformidad teórica, es decir de su *sistematicidad*. En esta dirección deben considerarse los aportes de Morfino.

El primer ensayo, *Individuación y transindividual. De Simondon a Althusser*, adquiere una importancia estratégica sobre el conjunto, tanto por su densidad teórica como por el rol clave que Morfino concede al concepto de *transindividual*. Dicho concepto fue acuñado por el filósofo francés Gilbert Simondon¹, cuya relación explícita con la tradición marxista se limita a algunos comentarios breves y dispersos. Sin embargo, siguiendo algunas indicaciones presentes en la obra de Étienne Balibar (Balibar, 2000), Morfino logra articular la conexión entre la problemática marxista y la problemática simondoniana. En la sexta tesis sobre Feuerbach, Marx escribe: "*Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales [das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse]*". Cabe destacar que el horizonte teórico de la obra de Simondon fue definido por él mismo como un intento de *axiomatización de las ciencias humanas*, proyecto que planteaba la necesidad de pensar de una nueva manera la relación individuo/sociedad. Si bien este problema atraviesa el conjunto de su pensamiento, presenta un desarrollo específico en *La Individuación a la luz de las nociones de forma y de información* (Simondon, 2009), texto en

¹ Gilbert Simondon (1924–1989), filósofo francés con cierta influencia en el estudio de las técnicas y las tecnologías, permaneció en gran medida desconocido para sus contemporáneos. Recientemente su pensamiento ha captado la atención del mundo académico. Además de cursos y conferencias de reciente publicación, su obra se reduce apenas a dos tesis: *Du mode d'existence des objets techniques*, publicada en 1958, y las dos partes que componen *L'individuación à la lumière des notions de forme et d'information. L'individu et sa genèse physico-biologique*, publicada en 1964 y *L'individuación psychique et collective*, que recién vio la luz en 1989. La edición en español de *La individuación* incluye ambos textos.

donde se elabora con mayor rigor el concepto de *transindividual*. Este concepto se despliega de las dos tesis básicas de la ontología simondoniana en el plano de la realidad psíquica y colectiva a) *primado del proceso de individuación sobre el individuo* y b) *primado de la relación sobre los elementos*. De esta manera, dicha realidad se vuelve pensable como un entramado complejo de relaciones que producen a través de una serie de operaciones los dos términos en cuestión, más allá del horizonte de todo psicologismo y de todo sociologismo. Entre ambos términos, *psíquico* y *colectivo*, se genera lo que Simondon denomina una *relación transductiva*, valor conceptual expresado en la conjunción coordinante “y”, según la cual los términos de la relación no preceden a la relación misma, constituyéndose en el proceso como límites de un campo determinado. Morfino articula una lectura de los textos althusserianos de los años '60 a la luz de esta problemática simondoniana. Con el doble objetivo de enriquecer el concepto de *transindividual* presente en la obra de Simondon, al mismo tiempo que esclarecer ciertos problemas althusserianos, el autor realiza una confrontación con el uso del concepto que hace Lucien Goldmann (Goldmann, 1975). Esta confrontación se realiza en torno a tres conceptos: *génesis*, *tiempo* y *sujeto*. La confrontación busca interrumpir la reinstauración de ciertos temas hegelianos en el horizonte de la problemática marxista, motivo fundamental del pensamiento althusseriano. En lo que refiere a los conceptos de *génesis* y de *tiempo*, Morfino demuestra a través de la lectura de textos clásicos y algunos inéditos que el interés de Althusser no está en *suprimir* los problemas que dichos conceptos indican, sino en pensarlos fuera del terreno hegeliano. En el caso del concepto de *génesis*, Althusser opone al *problema del origen* el *problema del comienzo*, anticipando una teoría de la conjunción y del encuentro, reflexión que retomará con énfasis en los escritos de los años '80. En lo que respecta al concepto de *tiempo*, sólo basta repasar las tesis clásicas desarrolladas en *Para leer El Capital* (Althusser, 2004) para retomar la idea central de la no-contemporaneidad de las instancias que articulan el todo complejo y estructurado que define el objeto de la teoría marxista. Sólo así pueden plantearse los *problemas reales* implicados en los conceptos en cuestión desde un paradigma no teleológico. El mayor mérito de la lectura de Morfino se encuentra en el trabajo que realiza sobre el tema del *sujeto*. El autor enfrenta así una de las cuestiones centrales del althusserianismo: la articulación entre la teoría marxista y la teoría psicoanalítica. Goldmann propuso una distinción entre sociología dialéctica y psicoanálisis, asignando por objeto a este último un *sujeto individual*, distinto del *sujeto transindividual*. Por el contrario, Morfino profundiza en la vía señalada por Freud, quien rechazó por considerar carente de sentido cualquier sepa-

ración entre psicología social y psicología individual. A través de una lectura de las *Tres notas sobre la teoría de los discursos* (Althusser, 1996) Morfino demuestra que en el pensamiento de Althusser se encuentra en acto el concepto de *transindividual* como entramado complejo de relaciones, irreducible tanto a un sujeto individual como a un sujeto colectivo. Althusser piensa dicho entramado a través de la articulación entre discurso ideológico y discurso del inconsciente. El discurso ideológico es el que produce el efecto-sujeto que debe ocupar un lugar en la división técnica y social del trabajo, sujeto que se vuelve soporte (*Träger*) de una función asignada por la determinación de las distintas instancias que constituyen una formación social. Al mismo tiempo, la acción del discurso ideológico produce o induce el efecto-inconsciente, que permite asegurar dicha función en el *desconocimiento*. La tesis althusseriana según la cual el inconsciente es un mecanismo que funciona macizamente *con lo ideológico* implica la articulación diferencial entre ambos discursos y sus efectos específicos. El inconsciente produce sus efectos en formaciones típicas de *lo vivido*, lo que equivale a decir que las formaciones del inconsciente se producen sobre las formaciones del discurso ideológico, elemento estructurante de la *situación vivida*. Mediante esta lectura, Morfino señala el terreno teórico preciso en el cual el concepto de *transindividual* trabaja de manera fructífera, espacio en el cual se vuelve posible pensar la constitución de lo social y de lo individual no ya como realidades separadas, sino como efectos de estructuras relativamente autónomas y articuladas.

El segundo ensayo compilado en el presente trabajo se titula *El materialismo de la lluvia de Louis Althusser. Un léxico*. Su objetivo es principalmente el de sistematizar la lectura de tres textos que Althusser produjo entre 1982 y 1985, generando la constelación de términos que se agrupan bajo el rótulo *materialismo aleatorio*. La demarcación que realiza Morfino a este respecto se da en dos frentes. Por un lado, desactiva una lectura que atribuye los textos althusserianos del período en cuestión a una acción *irracional*. Esta reducción psicologista tiene como consecuencia la supresión del valor teórico específico de las tesis producidas, al mismo tiempo que imposibilita enlazar el conjunto de manera sistemática. Por otro lado, se trata de señalar hilos conductores que permitan restituir la conexión entre los textos de este período y los textos de los años '60. Para esto es necesario un trabajo de lectura que no se detenga en la *forma*, en donde ciertamente se aprecia un corte respecto de la claridad expositiva de las obras clásicas, sino que retome la acción propiamente conceptual de la escritura. En referencia al primer problema señalado –i.e. a la sistematicidad propia de los textos de los años '80– Morfino identifica una serie de conceptos clave, con el fin de constituir un léxico: 1)

vacío/nada; 2) encuentro; hecho/Faktum/factual/facticidad; 3) coyuntura/conjunción y 4) necesidad/contingencia (Morfino, 2014: 52). Respecto de la relación entre los textos de los años '80 y los textos clásicos, Morfino señala una serie de tesis que permiten su composición: 1) *el concepto de proceso sin sujeto y la negación de toda forma de teleología; 2) el primado de la relación sobre los elementos relacionados; 3) el anti-humanismo teórico; 4) la tesis de que la filosofía no tiene objeto y 5) la definición de la estructura metafísica según el esquema Origen-Sujeto-Objeto-Verdad-Fin-Fundamento*. Se concluye a partir de este trabajo que la función de un nombre específico, sea este el de *materialismo aleatorio, materialismo del encuentro*, etc., no puede ser la de representar un corte teórico en la obra de Althusser. Probablemente, su única utilidad se reduzca a señalar un período histórico de producción.

En el tercer ensayo que consideramos, Escatología à la cantonade: Althusser más allá de Derrida, Morfino trabaja sobre la lectura de Marx ofrecida por Derrida en *Espectros de Marx* (Derrida, 1995) y *Marx e hijos* (Spinker, 2002: 247-306), realizando una confrontación con el pensamiento de Althusser en torno al problema de la temporalidad. Frente a la recuperación benjaminiana que realiza Derrida de la herencia marxista, en términos de una escatología sin teleología, Morfino repite las ya clásicas tesis althusserianas sobre el concepto de tiempo histórico, mostrando cómo en el pensamiento de Althusser se elabora un concepto de temporalidad irreductible a la dialéctica de la conciencia. La elaboración de este problema está condicionada por la producción del concepto de historia, verdadero punto de ruptura entre la temporalidad simple y singular de la vivencia empírica del tiempo y el conocimiento de la complejidad y pluralidad real de la historia. Es precisamente esta demarcación entre lo verdadero y lo imaginario lo que la espectrología de Derrida rechaza firmemente. En este punto, Morfino vuelve a afirmar que “existe concepto también fuera de la metafísica” (Morfino, 2014: 121). Toda la acción conceptual descrita se realiza sobre un fondo teatral, contrastando el uso que Derrida hace de Hamlet con el artículo publicado por Althusser en 1963, *El “Piccolo”*, Bertolazzi y Brecht (Althusser, 2004: 107-126).

El cuarto y último ensayo que compila el presente trabajo, *La cuestión del conflicto en Maquiavelo: desde Gramsci y Althusser a Negri* despliega una lectura aguda en torno al problema de la constitución conflictiva de toda práctica política. Para esto, el autor recorre algunos textos clásicos en los cuales Gramsci y Althusser estudian la obra de Maquiavelo. En términos generales, debe afirmarse que Althusser siempre encontró en Gramsci algunas tesis imprecisas que generan una cuota de indefinición. Esto lo lleva usualmente a señalar su nombre como una figura del *historicismo*, problemática teórica

en cuyo espacio se desdibujan los contornos entre *ideología* y *ciencia*. Sin embargo, Althusser siempre admiró la inteligencia política de Gramsci. En lo que refiere al pensamiento de Maquiavelo, Morfino demuestra que Althusser toma como punto de partida principios de lectura gramscianos, aunque el trabajo de elucidación de su lógica interna y el desarrollo de sus consecuencias hasta el final excedan en gran medida la mera repetición. La posibilidad de compatibilizar las tesis de Althusser y de Gramsci sobre este punto está dada principalmente por la consideración del *conflicto* como dato ineludible de la práctica política. En efecto, el nombre de Maquiavelo indica la posibilidad de pensar la *autonomía de la política*, evitando cualquier tipo de reduccionismo. Una confrontación con la interpretación que ofrece Negri sobre el texto maquiaveliano, según la cual el conflicto es un obstáculo exterior al *poder constituyente*, principio en última instancia metafísico, sirve a Morfino para acentuar aún más el punto de acuerdo entre Gramsci y Althusser.

Étienne Balibar afirmó que, en virtud de la justeza que define la apuesta hecha por Louis Althusser, nadie podría remover al marxismo ni al comunismo de la historia de la filosofía francesa de la segunda mitad del S. XX, sin dejar un ostensible agujero (Balibar, 2005). La metáfora advierte sobre la operación de *desconocimiento* que todavía hoy actúa sobre el nombre del filósofo francés. Al mismo tiempo, triunfa en señalar la firmeza con que se enlazan sus tesis a la coyuntura en la que fueron enunciadas. Pero en ese vínculo se advierte también una grieta que las sustrae a toda representación íntegra en el cuadro de una *época*. Se les restituye así su potencia teórica, cuya unidad reside tal vez en la capacidad de agujerear toda imagen de la historia. Embestida por el concepto, la única figura que podría corresponder a esta última es la de un tejido desgarrado, que indicaría el lazo orgánico entre la estructura y el vacío en el que se produce el *encuentro*. Se adelanta entonces la pregunta por la *política*. La ideología burguesa –i.e. “*la opinión pública*”, técnica científica y racional– dispone de un nombre para señalar el lugar al que se relega cualquier representación en que intervenga la lucha de clases: *utopía* (Poulantzas, 2007: 279-280). Trabajar sobre el texto de Althusser implica asignar a la filosofía la tarea de retomar dicho término en un sentido positivo. Se trata de pensar las “condiciones de posibilidad de una tarea imposible” (Morfino, 2014: 138).

Valentín Huarte
huarte.valentin@gmail.com

Referencias

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

----- (2002) *Para un materialismo aleatorio*, Madrid: Arena Libros.

----- (2004) *Para leer El capital*, México: Siglo XXI.

----- (2007) "La única tradición materialista", *Youkali N°4 -Subjetividad, sujeto, sujetos*. Tierradenadie Ediciones, pp. 132-154.

Balibar, Étienne (2000) *La filosofía de Marx*, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

----- (2005) *Escritos por Althusser*, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Derrida, Jaques (1995) *Espectros de Marx*, Madrid: Trotta.

Goldmann, Lucien (1975) *Marxismo y ciencias humanas*, Buenos Aires: Amorrortu Ediciones.

Morfino, Vittorio (2010) *El materialismo de Althusser*, Santiago de Chile: Editorial Palinodia.

Poulantzas, Nicos (2007) *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*, México: Siglo XXI.

Simondon, Gilbert (2009) *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, Buenos Aires: Cactus/La Cebra.

Spinker, Michael (ed.) (2002) *Demarcaciones espectrales. En torno a espectros de Marx, de Jaques Derrida*, Madrid: Akal.

Pedro KARCZMARCZYK (comp.) *El sujeto en cuestión. Abordajes contemporáneos*, La Plata, EDULP, 2014, 361 pp.

El sujeto en cuestión. Abordajes contemporáneos” como su título lo adelanta, aborda desde las diferentes perspectivas de pensadores contemporáneos los posicionamientos que asumieron en relación al sujeto, en los que se advierte a pesar de las diferentes corrientes a las que pertenecen, un núcleo común que podría denominarse haciendo un “juego de palabras”: una “descarkantación”. Ello en tanto existe un descarte y reformulación del *cogito ergo sum* de Descartes y del autoconocimiento kantiano que decanta en una reelaboración y descentramiento del sujeto.

Así, al recorrer el libro, podrá observarse que respecto a este “sujeto en cuestión” existen distintas apreciaciones, que van desde lo que podría denominarse: un sujeto cuestionado, que desemboca para algunos en el análisis de un sujeto sujetado y para otros en el cuestionamiento a la sujeción del sujeto más allá del reconocimiento de su descentramiento.

Sin embargo, lo que más me interesa destacar, es que la característica saliente de los trabajos es un “cuestionamiento sin sujeción”, que caracteriza a la Filosofía Contemporánea respecto a los cuestionamientos previos, interrogantes inexplorados, entre los cuales está la cuestión del sujeto, pero también la del rol de los filósofos y la filosofía como consecuencia y causa de ese movimiento, esa búsqueda no problematizada expresamente, está implícita: ¿hay o no hay espacio para la filosofía a partir del descentramiento del sujeto? Esa es la cuestión.

Por eso, en la lectura de cada uno de los análisis surgirán cuestionamientos que quedarán abiertos y esas preguntas son la muestra de la importancia de su continuidad, y a su vez son sólo una muestra...

La investigación de Luciana Carrera Aizpitarte “La crítica de Heidegger a la noción de sujeto: un análisis a partir de la incidencia de su reflexión sobre la técnica y el lenguaje” analiza las reflexiones de este pensador acerca del carácter ontológico de la técnica moderna y el empobrecimiento del lenguaje y del hombre que explica el desplazamiento hacia una filosofía sin sujeto. Heidegger ofrece como salida la figura del poeta ya que puede traer a las cosas a su ser a través de la palabra.

Carrera muestra el viraje de este filósofo, que pasa de la diferenciación ente-*Dasein*, en que se daba un reemplazo del ego trascendental kantiano por el *Dasein* fáctico, a un sostenimiento del carácter amenazante de la técnica y sus efectos sobre el lenguaje que desaloja al sujeto de su posición de

fundamento y en el que el lenguaje, entendido como aquello que permite al hombre tener mundo, no depende de la voluntad del sujeto sino que requiere de una disposición que visualiza como propia de los poetas.

El cuestionamiento que subyace implícito es: ¿existe entonces un sujeto, el poeta, que a partir de su disposición no voluntaria es capaz de escapar del lenguaje y la técnica y elaborar sentido? ¿No continua así siendo el sujeto en la piel del poeta el “amo mítico de las palabras”?

Paola Sabrina Belén en “El juego como auto-representación y modo de ser de la obra de arte en la estética hermenéutica de H.-G. Gadamer” señala cómo el concepto de juego, como contraconcepto a la categoría de sujeto y como auto-re-presentación, juntamente con el examen de lo que la obra de arte re-presenta (mimesis), permiten a Gadamer enfrentarse al subjetivismo moderno, pensando la obra de arte desde la categoría del juego a partir de su deslindamiento de la significación subjetiva de Kant y Schiller.

Belén hace hincapié en que el fin de Gadamer es la conversión de la conciencia estética en conciencia hermenéutica, una nueva fundamentación de la estética no subjetiva. Sin embargo, es puesto de resalto que lo que surge de esta teorización es una reconfiguración de la idea de subjetividad, pues continúa siendo el sujeto la condición de posibilidad de emergencia de sentido.

En este caso la pregunta en cuestión es: ¿dejaría de ser el sujeto condición de emergencia de sentido si se concibiera que no hay un sujeto “pre-artístico”, si su constitución como tal se diera a partir del juego con la obra de arte?

En “El yo sobre la línea de ficción: análisis de las concepciones de Sartre y Lacan” Luisina Bolla analiza las críticas al *ego cogito* de Sartre y Lacan, destacándose sus objeciones a la idea tradicional del “yo” como eje común entre ambos, que los lleva a sostener al yo como ficción. Señala, que más allá de esta concordancia inicial, el alcance de la ficción es diferente, discordancia clave para comprender dos tipos de interpretaciones disímiles del concepto de *ideología*.

Sitúa el punto de escisión entre ambos en sus consideraciones sobre el “error” y la “*la función de desconocimiento*”, y pone en diálogo a Lacan con Althusser, para mostrar que juegan de manera semejante entre ellos las relaciones entre el sujeto y lo real, la estructura del desconocimiento y el devenir sujeto, de lo que resultará que a diferencia de lo que sucede con Sartre, que sostiene que la ficcionalidad del yo constituye un hecho ideológico negativo, en la dupla Lacan-Althusser se destaca su *positividad*.

Esta fotografía de dos análisis que convergen en la ficcionalidad del yo y divergen en el carácter dado a la ideología abre muchos interrogantes: ¿son ideológicas sus concepciones de sujeto, en tal caso de qué tipo? ¿Son subjetivas sus visiones de la ideología, en tal caso desde qué tipo sujeto surgen? ¿En qué medida las concepciones ideológicas que se desprenden a partir de sus caracterizaciones del sujeto no son las que determinan las concepciones de sujeto que los autores sostienen? ¿Cómo quedan aquí filósofos y filosofía?

En “El poder y el sujeto. Sujeción norma y resistencia en Judith Butler” Matías Abeijón aborda el postulado principal de esta pensadora de que el poder produce sujetos. Bajo ese eje busca establecer cómo el concepto butleriano de sujeción articula las relaciones entre el sujeto, el poder y la ley. Muestra que aunque tome aspectos de la analítica del poder de Foucault, va más allá, al establecer una disposición del sujeto a ser sujetado que la relaciona con Althusser y Lacan.

Destaca la importancia de la elaboración de su teoría de la sumisión primaria para replantear lo simbólico desde los parámetros de la matriz foucaultea de poder, sosteniendo que un espacio normativo genera simultáneamente una zona de anormalidad: lo abyecto, donde se generan espacios de resistencia que permiten pensar en un espacio que puede ser modificado por fuerzas no abyectas, y que obliga a pensar modos de acción, señalados como un desafío a encarar incluso para la autora analizada.

El cuestionamiento que abre este análisis, sobre todo a partir de la invitación final a la acción es: ¿en tanto ningún sujeto escapa a la sumisión primaria, las acciones de los no abyectos son acciones sujetadas por esa sumisión aunque se encuentren fuera de la norma?

Gustavo Matías Robles en “Theodor W. Adorno: La crítica del sujeto después de Auschwitz” busca mostrar la relación que existe entre el imperativo categórico “(...) que Auschwitz no se repita” y los conceptos tradicionales de la filosofía moderna, en especial el de subjetividad. Para ello articula la dimensión histórico-cultural con la dimensión filosófica de Adorno y pone de manifiesto que la concepción de la subjetividad obró como condición de posibilidad para que ocurriera el holocausto.

Así, a partir de una crítica al imperativo categórico kantiano en virtud de su prescindencia de las condiciones socio-históricas, mostrará cómo Adorno instala este imperativo apelando a la experiencia histórica, retrotrayéndose a la constitución del individuo en relación a lo biológico, donde la razón actúa como una herramienta de conservación hasta llegar a una racionalidad instru-

mental que genera una patología de la experiencia: el antisemitismo.

Este trabajo más allá del análisis teórico en particular que realiza respecto de la formulación adorniana, ¿inscribe su propio imperativo que puede leerse como: la filosofía debe cuestionarse, el filósofo debe también descentrarse?

En “Estructura, discurso y subjetividad” Pedro Karczmarczyk muestra el impacto que la reflexión sobre el lenguaje tuvo en el pensamiento contemporáneo, particularmente respecto del estructuralismo, corriente que localiza al sujeto en una cultura entendida como un orden simbólico, circunstancia que implica su descentramiento.

Aborda a Saussure, y marca cómo con su concepción dual del signo incursiona en la naturaleza de lo común, mostrando la lengua como un sistema autónomo. Detalla cómo Lévi-Strauss amplía esa postura con los “significados flotantes” y la primacía del significante sobre el significado, y la complementa con la visión de Benveniste, de la que surge que es en y por el lenguaje que se constituye el sujeto. Finaliza con Lacan, que introduce la cadena de significantes y a un sujeto dividido que designa la relación esencial del sujeto con la totalidad del orden simbólico, recorrido del que surge un sujeto impensable en términos clásicos.

Este análisis del proceso gradual de descentramiento del sujeto a partir del recorrido por el estructuralismo, halla su punto máximo en la cadena de significantes, pues bien, la pregunta de este sujeto del significado es: ¿si el sujeto está atravesado, signado por significantes, está encadenado a ellos y en su cadena, o, el sujeto del significante, aquel en donde “soy” por no pensar-pensar, tiene la posibilidad de desencadenar algo? ante esto ¿cuál debiera ser la formulación del sujeto del significante, cuál la del filósofo?

Hernán Fair en “Transformaciones, rupturas y continuidades entre la perspectiva de Ernesto Laclau y la tradición (post)estructuralista” analiza en primera instancia las diferencias entre el estructuralismo y el (post)estructuralismo, incorporando la dimensión epistemológica y filosófica política para dar cuenta de las radicalizaciones y quiebres del (post)estructuralismo, lo que le permite situar a Laclau como (post)estructuralista.

Analiza la obra de Laclau por etapas, y la define como la construcción de un *pensamiento político complejo* de lo social, que rompe las clásicas disyunciones de la Modernidad con la elaboración de una teoría interdisciplinaria del análisis político, al incorporar teorías y conceptos del psicoanálisis, la filosofía post-analítica, la pragmática, etc., que lo llevan a visibilizar un sujeto con relativa autonomía de acción y decisión sobre las determinaciones estructurales.

Sobre el final señala la permanencia de relaciones binarias, entonces: ¿queda descartada la autonomía de acción y decisión relativa y variable del sujeto, o, es posible mantenerla a partir de una reelaboración?

En “La recuperación del sujeto: escepticismo, autoconocimiento y escritura en S. Cavell”, Guadalupe Reinoso muestra que Cavell articulando los procedimientos de los filósofos del lenguaje ordinario, en especial de Austin y de Wittgenstein en *Investigaciones Filosóficas*, concluye que su lectura no debe leerse en clave de refutación al escéptico, sino de configuración del escepticismo como voz latente. Ello en tanto existen dos nociones de conocimiento diferentes, que provocan la asimetría entre el problema del mundo y el problema de las otras mentes, que están conectados en tanto derivan de una negación de nuestra condición, circunstancia que será redefinida apelando a la idea de criterio y autoconocimiento de Wittgenstein.

Instala la revisión de la noción de conocimiento tal como la heredamos de la filosofía moderna, y la reconstrucción del sujeto para la filosofía, pues en tanto el escepticismo muestra algo sobre nuestra condición y relación básica con el mundo, no debe ser negado, circunstancia que impone nuevos modos de escritura filosófica a partir de su comprensión en las que no escape a lo cotidiano y ordinario.

Siguiendo la metodología de Cavell, invita al lector a realizar su propio ensamble. Así, al asumirse el escepticismo como condición humana, la filosofía es llamada a aceptarlo; mi condición entonces trae esta duda: ¿si debo aceptar el escepticismo como voz latente por ser una condición humana, no debo también aceptar la búsqueda de la certeza como tal?, ¿cuál es el llamado a la filosofía a partir de ello?

Queda señalar que la lectura individual de cada investigación, según el interés particular del lector es bienvenida, pero es ineludible decir que la lectura completa otorga un plus insustituible, pues permite acceder a “Las cuestiones y cuestionamientos” que constituyen la Filosofía Contemporánea.

Constanza Storani
kamala130@hotmail.com

Natalia ROMÉ. *La posición materialista. El pensamiento de Louis Althusser entre la práctica teórica y la práctica política*, La Plata: EDULP, 2014, 199 pp.

Escribir sobre la obra de otros siempre es un riesgo. Efecto que aumenta cuando se escribe sobre quien ya ha producido una obra aventurada. No sólo por sus apuestas, sino por las derivas e interpretaciones más o menos preestablecidas en un campo que tiende, en muchas ocasiones, a clausurar nuevas discusiones. En ese sentido, “La posición materialista...” es una intervención riesgosa. No cuenta la historia del pensamiento de Louis Althusser en el itinerario de su inscripción teórica, ni biográfica, ni política. Ni siquiera reconstruye esa historia asumiendo que es una manera, entre muchas otras posibles, de dar forma a una serie de ideas, con sus consistencias y sus avatares. El libro de Natalia Romé interviene, llamando a transitar la vitalidad del pensamiento althusseriano en el presente, a partir de la lectura de los síntomas en los márgenes que la propia problemática produce. En palabras de la autora: “No es, en rigor, la *tradición* lo que perseguimos aquí, sino aquello vivo que reverbera y persiste a distancia, donde espectros de la *problemática althusseriana* se agitan más allá del hombre y del recuerdo”.

La principal apuesta del libro es dar cuenta de esa “problemática” en dos frentes: por un lado, hacer visible su presencia *en* el propio trazado de la producción althusseriana, pero también asumiendo que el itinerario se encuentra ya signado por una toma de posición dentro del campo mismo de debates *acerca* de esa producción. Más o menos visible, más o menos reconocida, es indudable que la herencia de esta problemática está presente en muchas cartografías teóricas contemporáneas. Incluso puede pensarse esa “presencia problemática” como eje que organiza ese mapa, ya sea desde su cercanía, ya sea desde su distancia crítica. Romé produce entonces, con este libro, una apuesta epistemológica en un campo que ya parecía haber clausurado, en la segunda mitad del siglo XX, las discusiones acerca de las rupturas y continuidades que convoca, consagrando lecturas que parecían inamovibles.

Si una renovada preocupación por la producción althusseriana tiene hoy lugar, precisamente porque “el presente del pensamiento althusseriano se enuncia en muchas lenguas y se teje con elementos impertinentes a todo *althusserismo*”. Se trata de un proceso que no sólo revisa el recorrido de ese pensamiento sino que, a la vez, de manera implícita o explícita, cuestiona las lecturas posteriores que reprodujeron una matriz más o menos estable de quiebre en todos los frentes. Aquel esquema, tantas veces repetido, que combatía al estructuralismo con sus mismas armas cuestionando la eficacia

de la estructura, no hizo más que confirmar su constitución. Un esquema que había demostrado su eficacia justo ahí donde el pensamiento althusseriano pareció extraviarse en el confinamiento al que lo relegaron sus pares.

Gran parte de los debate en torno a la recepción actual de Althusser ha estado protagonizada por el modo de inscribir su producción teórica de los años '80. Como es sabido, algunos de esos escritos se dieron a conocer recién en publicaciones póstumas (muchos otros siguen todavía inéditos). Pero tal vez este renovado interés se haya dado a partir de esa producción conocida como "materialismo aleatorio" o "filosofía del encuentro" entendida, justamente desde una matriz rupturista que pareció revitalizar a sus lectores póstumos. Esta interpretación puede entenderse o bien como fruto de la exaltación por la novedad, o bien bajo el sesgo oportunista de una "claudicación del marxismo estructuralista", como dice la autora.

En uno u otro caso, la producción althusseriana quedaba presa de una clasificación en la que su "etapa tardía" constituiría el objeto de múltiples interpretaciones. Tanto las lecturas que abonaron al malintencionado intento de justificar el silenciamiento al que había sido condenado, como aquellas que creyeron encontrar en sus enigmáticas afirmaciones signos de una madurez teórica, afianzaron la lógica del esquematismo y la clasificación.

Por el contrario, la apuesta por pensar la "problemática althusseriana" comienza, para Natalia Romé, con una pregunta por la *continuidad* del proceso de producción teórica en Althusser. Sin embargo, el trabajo de lectura que la autora propone, excede una reconstrucción de esa continuidad por la simple oposición a una discusión exegética sobre su clasificación.

El alcance de la "problemática althusseriana" se hace visible allí donde la *continuidad* sólo puede reconocerse como unidad dispersa, en la *heterogeneidad de su producción*. De esta forma, Romé sostiene que la resistencia a sistematizar el pensamiento de Althusser es lo que habilita, por un lado, a pensar la especificidad de la *posición materialista en filosofía*, y al mismo tiempo, permite dimensionar la magnitud de su intervención en el campo filosófico contemporáneo.

En esta dirección, la autora recorre con agudeza las tensiones presentes en los llamamos "textos clásicos" de 1965 (*Para leer El Capital* y *La Revolución teórica de Marx*) en los que aparecen las principales tesis "epistemológicas"; y luego los textos de "autocrítica", escritos entre 1967 y 1974 (*Respuesta a John Lewis*, *Elementos de autocrítica* y *Lenin y la filosofía*, entre otros) para destacar el modo en que la filosofía "desborda el encuadre epistemológico". A contrapelo de una sistematización que lee en ellos una

primera etapa rectificada luego, la autora sostiene que en este cuerpo de textos es posible leer el despliegue de una problemática y sus consecuencias teóricas. Este trabajo de lectura permite así reconocer, al interior de esas consecuencias, el énfasis puesto por Althusser en la pregunta por la *práctica política*. Pero este nuevo terreno engrosa el campo de preguntas sobre el vínculo entre filosofía y ciencia antes que intentar su destierro. Y resulta así “una ampliación del dominio filosófico de la premisa materialista”.

Según Romé, en los primeros escritos de Althusser sobre Marx era ya posible rastrear los elementos que permiten pensar el complejo suelo de lo político, aunque en aquellos se hiciera más hincapié en las consecuencias del acontecimiento del descubrimiento teórico y no necesariamente en una derivación de todos sus presupuestos. Desde esta perspectiva, la pregunta que insiste a lo largo del libro y se desarrolla especialmente en los últimos capítulos es ¿cómo adviene una sociedad? Y a partir de ella: ¿cómo pensar sus prácticas? ¿Cómo interpretar sus hechos? La particularidad del planteo althusseriano es el intento de contestar la pregunta abordando el análisis histórico como lugar de encuentro entre las estructuras y el acontecimiento. En breve, el pensamiento althusseriano resulta “un pensamiento en los límites”, que da cuenta de la función de la filosofía en su estado “práctico”. Una filosofía que no se define ni por la pura repetición de la forma ni por la irrupción del azar *ex nihilo*. El acontecimiento, desde este lugar, es el elemento que contiene en su constitución las claves que anudan las estructuras materiales a la contingencia. La transformación estructural en el seno mismo de su repetición, su corte continuado. Tal como se señaló un poco más arriba, ese mecanismo ya estaba presente en el concepto de *sobredeterminación*. Cuando, a fines de la década del 60, Althusser insistía en dar cuenta de un desajuste en la determinación económica, abriendo una pregunta sobre el estatuto necesario de los acontecimientos históricos, no hacía más que advertir que la historia avanzaba allí donde aparece un desvío, un elemento azaroso. La “autonomía relativa” de las superestructuras ya daba cuenta del hecho histórico como resultado de un desajuste constitutivo, de un encuentro singular entre condiciones objetivas y subjetivas, una torsión entre necesidad y contingencia.

En ese sentido, sugiere Romé que probablemente sea para Althusser el pensamiento de Maquiavelo el que logra conjugar en la figura del Príncipe este materialismo del encuentro. Maquiavelo, no casualmente, persiguió a Althusser a lo largo de su vida y lo obligó a pensar y repensar, una y otra vez, el espacio liminar entre política y teoría. Maquiavelo es pensamiento del encuentro y de la coyuntura, o como puntualiza Romé, de la coyuntura

(*conjoncture*) y la conjunción (*conjonction*). Al fin y al cabo, la confluencia entre la buena ocasión (*la Fortuna*) y el hombre de *Virtu* no son más que la cristalización de esta lógica. El Príncipe se constituye “en ese lugar preciso donde la estructura ‘confiesa su falla productiva’, su nada estructurante” pero que en ese mismo gesto logra la fundación de un Estado y de un Pueblo que es interpelado por un momento histórico determinado.

En definitiva, “La posición materialista...” no es más (ni menos) que la historia de ese desarrollo. El de una filosofía que reclama para sí y en desajuste, a lo largo de toda la obra althusseriana, el lugar de la práctica política. Una práctica que está presente, en estado larvario, en los primeros trabajos y que va tomando distintas formas a lo largo de los diferentes períodos, y a partir de distintas tradiciones e influencias. Que sus lectores, e incluso detractores, hayan visto rupturas, reveses y desvíos, no hace más que confirmar la complejidad en las recepciones. Al fin y al cabo, toda lectura dice más de quien la lleva a cabo que de aquello que efectivamente el autor –si es que esta figura conserva algún sentido– tuvo intenciones de decir.

Este libro entonces, debe pensarse como un aporte original y novedoso toda vez que propone, no sólo una lectura a contramano de las canónicas, sino que rompe con presupuestos que ya habían sido aparentemente superados en el campo de la filosofía política. A caballo entre las discusiones de los post marxistas y los aportes de una teoría del sujeto (transitando el extenso abanico que se abre desde Hegel a Lacan) ahonda justo allí donde la estructura se resquebraja. Y tal vez su originalidad y su riesgo resida justo en señalar el lugar donde se pisa en falso, el espacio vacío que funciona más como hilván que como corte. Curiosa paradoja la de entender que allí donde la tijera opera, lo hace para marcar las lógicas transversales y menos los cambios de perspectiva. A todas luces, el riesgo es grande; apoyar el pie sobre tierra resbaladiza no ha sido un hábito al que los pensadores contemporáneos, nos hayan acostumbrado.

Este itinerario es el que demarca la intervención de este libro. Resta señalar cuál es su riesgo.

La posición materialista que la autora llama a heredar es precisamente la del “espacio de *desajuste* entre un sistema y sus formas discursivas”. La lectura filosófica que despliega Althusser mismo es la que ofrece, a la manera de un legado, el modo de intervenir sobre su propio pensamiento. Arriesgarse a pensar al calor de ese *desajuste* es “hacer pensable ese espacio de politicidad en el que una apuesta en la teoría se enfrenta a una cierta desmesura”.

Foucault dijo alguna vez, “más de uno, como yo, escribe para perder el rostro”. Más de uno, y sin embargo unos pocos, asumen el desafío con la rigurosidad de producir un “legado inacabado”.

No es osadía, es audacia. Ése es el riesgo que invita a ser leído en la politicidad que le es inherente.

Ingrid Sarchman y Carolina Collazo

gridsar@gmail.com

carolina_collazo@yahoo.com.ar

Pautas de publicación

REPRESENTACIONES tiene una estructura general dividida en las siguientes secciones: artículos, secciones monográficas, reseñas, foros, agenda. En cada número se seleccionará un conjunto de las mismas. La frecuencia será semestral, publicándose tanto en julio como en noviembre, y se aceptarán artículos en español, inglés y portugués. Los editores de REPRESENTACIONES convocan por este medio a quienes estén interesados a enviar sus artículos originales. Para ello, los autores deberán solicitar las condiciones de publicación escribiendo a la casilla de la oficina editorial: leminhot@gmail.com. Serán evaluados solamente los artículos que se ajusten a las condiciones formales dispuestas. Todos los artículos serán evaluados por referís anónimos. Los evaluadores serán designados por el Comité Editorial de la revista, los que pueden aceptarlos, aceptarlos con correcciones o rechazarlos. La fecha de aparición de los artículos aceptados queda a criterio de los editores. Desde ya agradecemos su participación

Solicitud de ejemplar

Por favor marque la casilla apropiada

Vivo en la Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Uruguay (precio por ejemplar: \$ 50 pesos argentinos)

Vivo en el exterior (precio por ejemplar U\$S 20 ó € 15)

Ejemplar solicitado (indicar volumen, número y año) / Issue wanted (indicate volume, number and year)

Nombre y apellido / Name and Surname

Calle y número / Street and Number

Ciudad, Región / City, Region

Pais, Código postal / Country, Postal Code

Correo electrónico / E-mail

Modo de pago para el exterior

Western Union (Leticia Minhot, Juana Azurduy 417 Alto Alberdi, CP.: 5003 Córdoba, Argentina)

Al realizar el depósito, envíenos los datos de la operación a leminhot@gmail.com

Una vez confirmada la transacción, recibirá en un plazo de dos a cuatro semanas su ejemplar.

Solicitud de suscripción anual o renovación

Por favor marque la casilla apropiada

Vivo en la Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Uruguay (precio de suscripción anual o renovación: \$80 pesos argentinos)

Vivo en el exterior (precio de suscripción anual o renovación: U\$S 30 ó € 25)

Nombre y apellido / Name and Surname

Calle y número / Street and Number

Ciudad, Región / City, Region

Pais, Código postal / Country, Postal Code

Correo electrónico / E-mail

Modo de pago para el exterior

Western Union (Leticia Minhot, Juana Azurduy 417 Alto Alberdi, CP.: 5003 Córdoba, Argentina)

Una vez confirmada la transacción, recibirá en un plazo de dos a cuatro semanas su ejemplar.

Envíe este cupón a la siguiente dirección:

Revista Representaciones

Juana Azurduy 417

Alto Alberdi, CP: 5003

Córdoba, Argentina

