

XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires, 2009.

Historia y política en Louis Althusser. Notas en torno a la noción de sobredeterminación.

Romé, Natalia.

Cita:

Romé, Natalia (2009). *Historia y política en Louis Althusser. Notas en torno a la noción de sobredeterminación. XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-062/790>

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>.

Historia y política en Louis Althusser.

Notas en torno a la noción de *sobredeterminación*.

Romé, Natalia.

Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Cs. Sociales, UBA - Conicet

romenatalia@yahoo.com

Introducción

El presente trabajo¹ tiene por objetivo el despliegue de algunos de los problemas teóricos que la obra de Louis Althusser introduce en el campo de la teoría política. En tanto se trata de un eje sumamente complejo, amplio y denso, se abordará a partir de algunas de sus aristas problemáticas, dejando un gran porcentaje de cuestiones pertinentes para futuros desarrollos. En este sentido, nos proponemos una aproximación a algunos desarrollos de Louis Althusser en torno a la filosofía de la historia, la teoría de la ideología y la reflexión sobre las identidades políticas. Se trata de precisar un núcleo problemático que, según entendemos, reviste un notable interés para el

¹ Este trabajo se inscribe en las discusiones producidas en el marco del proyecto de investigación “Marxismo, psicoanálisis y comunicación: discusiones althusserianas” Ubacyt S813, dirigido por el Prof. Sergio Caletti; y condensa algunos desarrollos elaborados a propósito de una tesis de doctorado en curso, sobre la obra de Louis Althusser, con beca de Conicet.

campo de estudios políticos y que puede introducirse, de modo preliminar, como la encrucijada entre configuración ideológica e intervención política.

El núcleo central sobre el que concentraremos nuestra ponencia podría formularse del siguiente modo: habiendo aceptado la inevitabilidad de lo *imaginario* como espacio de subjetivación; habiendo reconocido, entonces, el compromiso ideológico de toda acción política, es posible ubicar una relación tensa entre la *eficacia* de la intervención *en la historia* y ese orden vertebral de las configuraciones identitarias, las representaciones sociales y la *intelección* de una(s) historia(s).

Una vez planteadas las coordenadas generales de esta problemática, nos ocuparemos de una categoría tan fecunda como poco atendida, nos referimos a la noción de *sobredeterminación*. Con ella procuraremos señalar el lugar teórico en el que Althusser indica el espacio que abre la historia en sus múltiples determinaciones a la eficacia de la intervención política.

Si un mérito ha de reconocérsele a Althusser, debería ser el de no haber esquivado este problema, sino procurado identificar y precisar los términos en que este puede ser planteado, “sin contarse historias”²; abriendo además, un territorio de búsqueda que no ha rendido hasta hoy un punto de reposo.

La encrucijada entre la ideología, la política y la historia: el lugar de la *sobredeterminación*

Introduciremos, entonces, las coordenadas de nuestro escenario, a propósito de la noción ya conocida de *ideología*, para desplegar algunas de sus aristas hoy absolutamente ensombrecidas, a pesar de su magnitud heurística.

La teorización sobre la ideología es desarrollada por Althusser en varios textos, de los que el más conocido es “Ideología y aparatos ideológicos de estado”. Allí, como en otros anteriores, la ideología aparece como la dimensión que opera la articulación entre la vida social y política, al punto de tensar y disolver la tradicional separación entre esferas (social y política), tal como puede advertirse en las críticas que Althusser lanza hacia a la conceptualización del Estado como una esfera aislada y sujeta a lógicas diferentes de las que rigen el funcionamiento de la llamada “sociedad civil”, no sólo en el marco de la teoría política liberal, sino incluso en el seno de la teoría marxista. En este sentido, asume la necesidad de avanzar más allá del propio Marx y agregar a su “crítica de la economía” “una crítica de la política” tal como esta es propuesta según esquema cuya legitimidad se sustenta en un determinado estado de fuerzas en la lucha de clases. Así diagnostica que es desde el punto de vista de la burguesía que existe una distinción entre ‘sociedad política’ y ‘sociedad civil’, toda vez que esta distinción es constitutiva de su ideología; e impuesta por su intermedio “como

² Tal la fórmula que condensa para este filósofo el punto de vista materialista. Cfr. Althusser, L. *El porvenir es largo*. Barcelona Destino. 1992.; Althusser, L. *Para un materialismo aleatorio*. Madrid, Arena Libros, 2002.

evidencia a través del aparato ideológico político de estado (la voluntad general como resultante de las voluntades individuales, expresada por el sufragio universal y representada por el parlamento).”³

Como puede apreciarse, Althusser sugiere que es el propio dispositivo de la representación política es que debe entenderse a la luz de la concepción de los aparatos ideológicos de estado.⁴ En tanto no es sino la posición ideológica burguesa la que asume como evidente la autonomización de la esfera estatal respecto de la social, mientras que en términos prácticos, “el Estado ha penetrado siempre en la sociedad civil (en sus dos sentidos), no sólo a través del dinero y del derecho, no sólo a través de sus aparatos represivos sino a través de sus aparatos ideológicos.”⁵

Así señala que: “la distinción entre lo público y lo privado es una distinción interna del derecho burgués (...) el Estado, que es Estado de la clase dominante, no es ni público ni privado; por el contrario, es la condición de toda distinción entre público y privado.”⁶ En este marco, poco importa –nos dice Althusser– si las instituciones que materializan a los aparatos ideológicos de estado son “públicas” o “privadas”; lo que importa es su “funcionamiento”. Aquello que hace posible, de un complejo entramado de prácticas significantes que en su naturaleza y en su esencia no revisten particularidad alguna, es justamente, la índole de sus efectos. Es el plano pragmático, el de la producción de sus efectos, el que permite discernir a los aparatos ideológicos de estado en su especificidad: el hecho de “funcionar mediante la ideología dominante”; es decir, produciendo efectos de subjetivación funcionales a la vigencia, hegemonía y reproducción de un ordenamiento social dado.

³ Althusser, L. “El marxismo como teoría finita” En AAVV. *Discutir el Estado. Posiciones frente a una tesis de Louis Althusser*. Mexico. Folio Ediciones, 1982, p.14

⁴ En esta clave, por ejemplo, analiza El Contrato social, de Rousseau, para señalar en ella, a partir de un proceso de deconstrucción, una estructura consistente en una cadena de desplazamiento o “desajustes” destinados a producir un objeto teórico (Contrato social) cuya función no sería otra que encubrir una contradicción radical. Así arribará a una tesis sobre la naturaleza ideológica del par interés particular-interés general, sostenido en la naturaleza ideológica tanto del interés general asumido por Rousseau como fundamento de la sociedad, como del interés particular asumido por Rousseau como un existente. Y en tanto ni uno ni otro son pensados como elementos ideológicos, toda su filosofía se encuentra instaurada desde el origen “en desajuste” con los hechos. Tal desajuste se puede apreciarse cuando la teoría confronta con la existencia de grupos sociales concretos y determinados, esto es con las clases. A contraluz de este núcleo irreductible, se advierte el punto en que la filosofía de Rousseau se articula con la ideología jurídica. La negación no puede ser teórica sino práctica; es decir, histórica. Así pueden leerse las indicaciones prácticas de Rousseau para el buen funcionamiento de la consulta a la voluntad general: que el grupo tuviera ilustración y que entre él y el Estado no se interpusiera ningún grupo humano intermedio. Althusser las entenderá como índices del sistema de desajustes ya planteado, toda vez que se proponen para morigerar la acción efectiva de los grupos humanos existentes. Y en consecuencia, consisten en intentos de “evasión hacia adelante en la ideología”, es decir, la apelación a la inscripción en la voluntad particular, del sistema general, por vía de las costumbres, a fin de protegerla y evitar el contagio de los “intereses” de los grupos intermedios; y la apelación a la “regresión en la realidad (económica)” en el esfuerzo por aproximar al máximo posible los “grados extremos”. De lo que se trata para Althusser es de subrayar que todo el orden teórico de la filosofía política de Rousseau no ha hecho más que vivir de esos desajustes que no puede resolver y en los que radica el “fracaso”, admirable, “de una teoría sin precedentes: el Contrato social”. Cfr. Althusser, L. “Sobre el contrato Social” En, Levi Strauss et al. Sazbón, J. (comp.) *Presencia de Rousseau*. Bs.As. Nueva Visión. 1972

⁵ Idem.

⁶ Althusser, L. *Ideología y aparatos ideológicos de estado. Freud y Lacan*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1988., p.26

La “unidad del cuerpo, aparentemente dispar de los AIE”⁷ se produce entonces, en la dimensión pragmática de sus efectos: “Lo que unifica su diversidad es ese mismo funcionamiento, en la medida en que la ideología con la que funcionan, en realidad está siempre unificada, a pesar de su diversidad y sus contradicciones, bajo la ideología dominante...”⁸ Así, los aparatos ideológicos no pueden pensarse en el sentido de “instituciones” sino más bien en el sentido de “lugares de lucha de clases, y a menudo formas encarnizadas de lucha”⁹ y en este sentido, la forma y dimensiones que adquieren a cada momento no resultan sino estados de esa lucha. Es la lucha de clases y el producto circunstancial de esa lucha lo que se expresa en ellos, y en la correlación de fuerzas que los atraviesa y configura.¹⁰

Los aparatos ideológicos “resultan” conglomerados de prácticas organizadas en rituales¹¹, la ideología con la que funcionan sólo existe en la materialidad de esas prácticas. Las ideas —dice Althusser—han desaparecido.¹² Se trata, como se sabe, de una tesis central: “la ideología tiene una existencia material” que, si bien hoy es ampliamente aceptada, no deja de resultar conflictiva a la hora de formular hipótesis analíticas de fenómenos concretos. Es, quizás, en este sentido —aunque en varios otros se abra una importante zona de discrepancias— Slavoj Žižek¹³ quien ha reflexionado, en los últimos años, con cierta sistematicidad sobre fenómenos ideológicos de la cultura contemporánea desde una clave materialista, tal como la plantea Althusser; es decir, partiendo del núcleo de la afirmación pascaliana a cuya “dialéctica defensiva” —dice Althusser— “debemos la maravillosa fórmula que nos permitirá trastocar el orden del esquema nocional de la ideología.”¹⁴ Se refiere, claro está, a la expresión: “Arrodillaos, moved los labios en oración, y creeréis.”¹⁵ Althusser elabora su concepción de la ideología, en algunos de sus aspectos, desplegando las consecuencias teóricas de esta posición filosófica rigurosamente materialista.

Si se trata de pensar rituales y prácticas, podríamos advertir --porque el texto más explícito sobre los AIE de por sí lo habilita, pero además, porque Althusser vuelve sobre esta cuestión en

⁷ Idem, p.27

⁸ Idem.

⁹ Idem, p.28.

¹⁰ Para un análisis de la doble dimensión de reproducción/ transformación que atraviesa los AIE, puede leerse Pêcheux, M. “El mecanismo del reconocimiento ideológico” En Žižek, S. (comp.) *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Bs.As, Mexico. FCE. 2003

¹¹ Idem. pp.50 y sigs.

¹² Idem, p.51

¹³ Cfr. Žižek, S. *El sublime objeto de la ideología*. México. Siglo XXI.1992.pp.73-97 y pp.125-200

¹⁴ Althusser, L. *Ideología y aparatos ideológicos de estado*. Bs. As. Nueva Visión. 1988.p.50

¹⁵ Idem.

muchas oportunidades¹⁶-- que *toda* práctica política (y no sólo las burguesas) vectoriza, en su materialidad significativa, componentes ideológicos.

Esto que en una lectura ligera suena a “verdad de Perogrullo”, ubica una suerte de encrucijada entre ideología y política que puede, por ahora e introductoriamente, sintetizarse como el necesario carácter ideológico de *toda* intervención política –incluso de la efectivamente revolucionaria-; más aún, de la desplegada más allá de la abolición de la sociedad de clases.

Entendemos aquí que, si se toma en serio esta conceptualización, debe erradicarse por completo todo abordaje de la crítica ideológica que se apoye en el proyecto de una “puesta en conciencia”. El núcleo de este razonamiento es desarrollado por Althusser en uno de sus textos más difundidos, durante los años sesenta:

“los hombres *viven* sus acciones, referidas comúnmente por la tradición clásica a la libertad y a la ‘conciencia’, *en* la ideología, *a través y por* la ideología; en una palabra, que la relación vivida de los hombres con el mundo, comprendida en ella la Historia (en la acción o inacción política), pasa por la ideología, más aun *es la ideología misma*. En este sentido, decía Marx que, en la ideología (como lugar de luchas políticas), los hombres *toman* conciencia de su lugar en el mundo y en la historia: en el seno de esta inconciencia ideológica, los hombres llegan a modificar sus relaciones vividas con el mundo y a adquirir esa nueva forma de inconciencia específica que se llama ‘conciencia’.”¹⁷

La militancia revolucionaria, la acción política (o la crítica, por supuesto) no tienen en el marco de los desarrollos althusserianos, la forma de una de-velación, de un corrimiento del “velo ideológico”; Althusser deja bien claro que no hay nada “por detrás” de la ideología. Esta representa la relación vivida de los hombres con su mundo y, en consecuencia, se trata de una “relación que no aparece como consciente sino a condición de ser inconsciente” y que debe pensarse como una relación de relaciones. A esto apunta el carácter “imaginario” de la ideología. No en el sentido vulgar de lo imaginario como ilusorio; ni siquiera en el sentido de Marx en *La ideología alemana*, como lo opuesto a las relaciones materiales, objetivas, concretas. El carácter *imaginario* de la ideología apunta al hecho de que “en la ideología, la relación real está inevitablemente investida en la relación imaginaria (...) En esta *sobredeterminación*¹⁸ de lo real por lo imaginario y de lo imaginario por lo real, la ideología es, por principio, activa y refuerza o modifica las relaciones de los hombres con sus condiciones de existencia...”¹⁹ No encontramos aquí con una primera pista para retener, la noción de *sobredeterminación* señala aquí el tipo de vínculo entre la

¹⁶ Cfr. *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*. México. Siglo XXI. 1974

¹⁷ Althusser, L. *La revolución teórica de Marx*. México. Siglo XXI. 1968. p.193

¹⁸ Volveremos más adelante sobre la noción de *sobredeterminación* que, entendemos, es sumamente interesante para pensar los modos de la eficacia histórica y social de la ideología.

¹⁹ *Idem*, p. 194

ideología y la “realidad”, si es que cabe llamarla así²⁰. Así, el carácter “activo” de la ideología, exige asumir que el componente imaginario, en su condición de proveer la “atmósfera social”, constituye el lazo social mismo²¹. Así lo enuncia Althusser: “...la ideología forma parte orgánicamente, como tal, de toda totalidad social. (...) Las sociedades humanas secretan ideología como el elemento y la atmósfera misma indispensable a su respiración, a su vida histórica.”²²

Así la ideología recibe, en la conceptualización althusseriana, un peso específico en la historia. “La ideología no es, por tanto, una aberración o una excrecencia contingente de la Historia: constituye una estructura esencial de la vida histórica de las sociedades. Por lo demás, solamente la existencia y el reconocimiento de su necesidad pueden permitir actuar sobre la ideología y transformarla en instrumento de acción reflexiva sobre la historia”²³

Aquí nos encontramos, en una formulación quizás algo inmadura quizás, el puente que se tiende en la arquitectura teórica althusseriana, entre las nociones de ideología y *sobredeterminación*, porque es en el espacio de esa relación de *sobredeterminación* entre lo imaginario y la realidad el que indica el lugar de la acción, de la intervención en la historia. Pero enseguida Althusser advierte que la tal “acción de reflexión” no puede pensarse en el sentido de una operación de “puesta en conciencia”: “...la ideología es profundamente inconsciente, aun cuando se presenta bajo una forma reflexiva”²⁴

Claramente, la reflexividad, entonces, no es entendida en el sentido de un acto de conocimiento²⁵, al menos no en el sentido de la teoría del conocimiento clásica²⁶ ¿pero, entonces, de qué se trata?

Althusser ofrece una pista en otro escrito de esta misma época temprana de su trabajo con la tradición marxista, a propósito de la noción de *sobredeterminación*, designando con ella la especificidad de la contradicción marxista frente a la contradicción simple hegeliana. En este sentido y a modo de ejemplificación, se pregunta por las determinaciones de la Revolución Rusa, para señalar que su explicación no puede reducirse a una única contradicción, sino a una acumulación y exasperación de contradicciones en distintos niveles de la vida social. Pero dobla la

²⁰ Mantenemos esta expresión, momentáneamente, retomándola del propio Althusser, si bien no podemos dejar de advertir que su ambigüedad revela un problema en ese entonces irresuelto en la obra de Althusser. Más adelante sin embargo veremos ajustarse esta idea, desplazando la noción más clásica del marxismo en el que las relaciones “reales” apuntan a las relaciones objetivas, para asumir una acepción de “realidad” como plano de la experiencia vivencial (y por lo tanto ideológica) de los sujetos.

²¹ Cfr. Althusser, L. “Práctica teórica y lucha ideológica”, En, Althusser, L. *La filosofía como arma de la revolución*. Mexico. Siglo XXI. 1974

²² Althusser, L. (1968) Op cit. p.192

²³ Althusser, L. (1968) op cit. p.193

²⁴ Idem.

²⁵ Sobre la ideología como operación de desconocimiento/reconocimiento, cfr. Althusser, L. (1988) op cit.

²⁶ Para un recorrido de las críticas de Althusser a la epistemología, cfr. Althusser, L. *Elementos de autocrítica*. Mexico, Laia, 1975

apuesta al señalar que esta irreductibilidad, en su condición excepcional, no es sino la regla: estamos siempre en la excepción –nos dice Althusser.

La magnitud conceptual y el carácter preciso de la noción de sobre determinación se indica aquí, no sólo en la idea de “acumulación” de contradicciones; sino especialmente en su carácter “exasperado”. ¿cómo interpretarlo? En el sentido que el propio Althusser indica:

¿Por qué fue posible la revolución en Rusia? En principio –Althusser señala—es de destacar que con la guerra, la humanidad había entrado en una situación objetivamente revolucionaria. Ahora bien, agrega Althusser, --y este es el punto que nos interesa—“la experiencia y el horror de la guerra iban a servir, en todos los países, de refuerzo y de revelador de la larga protesta de un siglo entero contra la explotación capitalista; y también de punto de fijación, procurándole, al fin la evidencia deslumbrante y los medios de acción efectivos”²⁷

Llegamos así al punto en que advertimos que, las “condiciones objetivas” no son suficientes para explicar un proceso histórico, según Althusser, el cuadro de explicaciones debe admitir otros componentes, en este caso, el temor y la experiencia. Se trata, demás está decirlo, de componentes de índole subjetiva. ¿De qué modo intervienen? Produciendo una revelación, una *evidencia* que dispara la acción, que le “provee los medios necesarios”, en este caso, los medios subjetivos.

Como veremos más adelante, esta producción de “evidencia” no tiene nada que ver con el corrimiento de un velo o de una operación de transparentización, sino justamente, con la producción de una cierta ideología, aquella que impulse y fundamente la acción. Una ideología en el sentido de una matriz de *inteligibilidad* para los propios agentes de la acción. Tal el lugar de la “exasperación” propia del carácter *sobredeterminado* de la contradicción, propia de la teoría marxista de la historia, aquella que asume que trabaja con “...circunstancias (siempre) “excepcionales”, ininteligibles fuera de este “entrelazamiento” de contradicciones...”²⁸, que se da cada vez.

La ideología como *evidencia del sujeto*

El término “imaginario”, tal como funciona en la conceptualización althusseriana, más allá de la impronta psicoanalítica²⁹ e incluso antes del encuentro de Althusser con Lacan remite al primer género del conocimiento desarrollado por Spinoza.

²⁷ Althusser, L. (1968) op cit., p76

²⁸ Idem, p.77

²⁹ Por motivos de espacio no podemos abundar aquí en la argumentación que nos permitiría afirmar que la noción de “imaginario” que trabaja Althusser tiene apenas una familiaridad muy lejana con la psicoanalítica, a pesar de los cruces entre ambas perspectivas en otros aspectos

En este sentido, la ideología, en su dimensión imaginaria, debe ser entendida como “el mundo inmediato tal como nosotros lo percibimos, es decir, vivimos (...) bajo el dominio de la imaginación; es decir, no verdaderamente *bajo* el dominio de la imaginación sino hasta tal punto penetrado por ella que, propiamente, es indisociable e inseparable de la misma, constituyendo la imaginación su esencia misma, el vínculo interno de todas sus determinaciones”³⁰. Posiblemente era forzar un poco a Spinoza –admite Althusser– “decir de ese modo que el primer género, la imaginación, era el *Lebenswelt* inmediato, pero era así como yo lo interpretaba”³¹. La teoría de la imaginación de Spinoza, retomada (y reelaborada) por éste para pensar la ideología, se apoya en la identificación de un dispositivo central: “poner el sujeto (humano) en el centro y en el origen de toda percepción, de toda acción, de todo objeto y de todo sentido...”³². De esto se trata la gran operación ideológica de nuestro tiempo. Resultaba así que era la “propia ilusión de subjetividad” el primer “aparato de inversión de causas en fines”, el “mundo de la imaginación, el mundo como tal (...), el del hombre que se cree centro del mundo (...) dueño del sentido del mundo (el *cogito*) cuando en realidad está enteramente sometido a las determinaciones del orden del mundo...”³³ En este “mundo de la vida” la categoría de “sujeto” resulta la “evidencia” primera y las evidencias son siempre primeras, dice Althusser, enfatizando justamente el carácter ideológico de toda pretensión de inmediatez o transparencia.

“Todas las evidencias, incluso aquellas por las cuales una palabra ‘designa una cosa’ o ‘posee una significación’ (incluyendo por lo tanto las evidencias de la transparencia del lenguaje), esta ‘evidencia’ de que ustedes y yo somos sujetos –y el que esto no constituya un problema—es un efecto ideológico, el efecto ideológico elemental.”³⁴

En este marco, la *eficacia* de la ideología consiste en interpelar “individuos como sujetos”, porque “no hay práctica sino por y bajo una ideología” y “no hay ideología sino por el sujeto y para los sujetos”³⁵, esto supone que la identidad se constituye, se “con-forma” –entre otras cosas- como una asignación de una posición en un orden del mundo que supone determinaciones.

El sujeto actúa en la medida en que “es actuado” (y aquí la referencia al psicoanálisis sí es evidente) por la ideología existente en aparatos ideológicos (en la materialidad significativa organizada en prácticas, según rituales), “prácticas estas que existen en los actos de un sujeto que

³⁰ Cfr. Althusser, L. “La única tradición materialista”(1985). Publicado en *Youkali*. Revista crítica de las artes y el pensamiento. Vol. N°4. p.135. [http://: www.youkali.net](http://www.youkali.net)

³¹ Idem.

³² Idem.

³³ Idem

³⁴ Althusser, L. (1988) p53

³⁵ Althusser, L. (1988) p.51

actúa con toda conciencia según su creencia”³⁶. Es así que la categoría de *sujeto* (núcleo de encuentro entre identidad y acción) es constitutiva de toda ideología, toda vez que esta tiene por función la constitución de sujetos y “no es nada más que su funcionamiento”³⁷

Nuestro problema queda así planteado: ¿cómo pensar la acción política? ¿cómo pensar la intervención en la historia? Y en consecuencia, ¿cómo pensar el horizonte de la teoría crítica? Porque va de suyo que sin ideología, no hay acción social, ni individual ni colectiva, no hay tampoco un sujeto crítico. Si se extraen las consecuencias más radicales de estas afirmaciones, queda completamente descartada toda impronta manipuladora de la noción de ideología, pero también su contracara: toda posibilidad de basar un proyecto crítico o de acción política en operaciones del tipo de la “concientización”. Porque es la propia “conciencia” la que reviste una forma ideológica profundamente comprometida en una ideología particular, históricamente determinada, en términos generales, el ideario burgués del Sujeto. Será, desde esta arista que Althusser despliegue toda una zona de su reflexión contra las diversas manifestaciones de esta “ideología”, incluso y fundamentalmente hacia el interior del campo marxista, tales como el humanismo socialista, el historicismo británico, la gravitación de la filosofía idealista en la obra de Marx, etc.

Si la gesta revolucionaria ha de romper con el “mundo” anterior, debe entonces romper con la “ilusión del sujeto” fuente de sentido y acción. El desafío es a la vez filosófico y político³⁸, pensar la acción, la intervención de *los sujetos* activos en la historia³⁹ (contra la noción de un Sujeto *de* la Historia), desde una clave alternativa a aquella que pone al hombre en el centro de la historia. Porque, tal como señalábamos al principio, la propia noción de Sujeto, identificado con el ego cartersiano y con el individuo de intereses de la economía política clásica, es el fundamento ciego de la estructura ideológica de la noción de representación política, en el par sujeto/soberanía que se ubica en los cimientos del estado burgués, que en tanto formación histórica, responde a un momento de la lucha de clases que desde el punto de vista marxista se aspira a transformar.

Pero más todavía, este rechazo de la matriz filosófica basada en el centramiento del *ego* se extiende incluso a la identificación de la “clase” con el “Sujeto”. Para Althusser no es ninguna solución al desafío planteado, extrapolar la categoría de “sujeto” que el liberalismo y sus manifestaciones filosóficas ubican en el individuo, a la clase como una suerte de “sujeto colectivo”; porque más allá del avance –sobre todo en términos políticos- que tal operación conlleva, no deja

³⁶ Idem., p.51

³⁷ Idem, p.52

³⁸ ¿Pero qué otra cosa es la filosofía para Althusser sino la lucha de clases en otros territorios? Recordemos la expresión por la que define a la filosofía como lucha de clases en la teoría. Para un desarrollo extenso de esta idea, cfr. Althusser, L. *Elementos de autocrítica*. Barcelona, Laia. 1975

³⁹ Althusser, L. *Filosofía y Marxismo*. Entrevista por Fernanda Navarro. Siglo XXI. Mexico. 1988(b), pp.86-87

de funcionar allí una concepción de la política y de la historia fundada, en último término, sobre la misma cosmovisión que ubica a la conciencia en el origen del sentido y de la acción.

pugnare idem est ac existere

A partir de lo desarrollado hasta aquí es posible advertir que toda la gama de expresiones, que identifican la ideología dominante con la clase dominante, debe ser repensada a la luz de una serie de pistas que Althusser propone --quizás, con insuficiente énfasis-- en sus primeras formulaciones de la cuestión: cuando señala, por ejemplo, que los aparatos ideológicos de estado son “susceptibles de ofrecer un campo objetivo a contradicciones que, bajo formas unas veces limitadas, otras extremas, expresan los efectos de los choques entre la lucha de clases capitalista y la lucha de clases proletaria, así como sus formas subordinadas.”⁴⁰

En definitiva, si “el Estado y sus aparatos⁴¹ sólo tienen sentido desde el punto de vista de la lucha de clases como aparato de lucha de clases que asegura la opresión de clases y garantiza las condiciones de la explotación y de su reproducción. Pero *no existe lucha de clases sin clases antagónicas*. Quien dice lucha de clase de la clase dominante dice resistencia, rebelión y lucha de clase de la clase dominada.(...) Las ideologías no ‘nacen’ en los AIE sino que *son el producto* de las clases sociales tomadas en la lucha de clases...”⁴²

Esto no es todo. Es posible ir aún más lejos y liquidar todo resabio esencialista, toda fundación de una identidad anterior a las prácticas (que en límite supondría algún fundamento u origen para el sentido, es decir, una transparencia posible para las relaciones sociales). Es así que Althusser despliega su tesis hacia el extremo de afirmar que es *en* la lucha que las clases adquieren su identidad:

“Para los revolucionarios no es posible separar las clases de la lucha de clases. La lucha de clases y la existencia de clases son una sola y misma cosa⁴³. Para que en una ‘sociedad’ haya clases es necesario que la sociedad esté dividida en clases; tal división no se hace *a posteriori*.”⁴⁴ Porque, como aclara en una nota al pie, las clases no podrían existir antes (ni de hecho ni de derecho) de su

⁴⁰ Althusser, L. (1988a) p.30

⁴¹ Con todo el cuidado que exige mantener un término que rápidamente puede regresar al campo de la filosofía política burguesa, de la que Althusser ha hecho tantos esfuerzos por despegarse, especialmente en relación con la conceptualización de los AIE, que ya de inicio son instituciones que una clave liberal ubicaría en la “esfera de lo privado”. Cfr Althusser, L. et al. *Discutir el Estado. Posiciones frente a una tesis de Louis Althusser*. Folios Ediciones. México, 1982

⁴² Althusser, L. (1988a) pp.65-66

⁴³ Al respecto, reflexiona Balibar: esta proposición, que él dice que es una “idea muy simple”, es posiblemente la que Althusser ha investigado más y la que tiene en mayor consideración. cfr. Balibar, *Escritos por Althusser*. Buenos Aires. Nueva Visión. 2004. p.62, nota al pie.

⁴⁴ *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*. México. Siglo XXI. 1974 p.35

lucha: “la lucha de clases es la forma histórica de la contradicción (interna a un modo de producción) que divide a las clases en clases.”⁴⁵

Al respecto, reflexiona Balibar que se trata “sin duda de su propuesta ontológica fundamental”, aquella que identifica las nociones de “lucha” y de “existencia”. En ella, nuevamente, reencuentra Balibar a Spinoza: “La lucha de clases y la existencia de las clases son una y la misma cosa’ (*pugnare idem est ac existere*, habría dicho el Spinoza ideal) (...) Los contextos muestran que el término ‘clase’ debe aquí ser tomado simultáneamente de dos formas: como concepto histórico y como lugarteniente del nombre filosófico para la *identidad* (el *idem est ac*, o el *tauton gar esti* de los filósofos), lo que viene a significar que la identidad es siempre-ya división.”⁴⁶

Claramente, la conceptualización de la ideología como *efecto de lucha* exige descartar, por una parte, toda presunta relación lúcida es decir, todo vínculo exterior o instrumental de las clases con su ideología. La ideología es constitutiva, para Althusser, de la propia identidad (individual y colectiva) y es vivida como el mundo mismo en su inmediatez, en su evidencia:

“los hombres que se sirven de una ideología como un puro medio de acción, una herramienta, se encuentran prisioneros de ella y pre-ocupados por ella en el momento mismo en que la utilizan y se creen sus dueños.”⁴⁷

La clase dominante se constituye como tal *en* la ideología, y si bien no *sólo* por ella sino en relación de *sobredeterminación* con otras instancias, sí inevitablemente con su participación.

Pero esto también resulta así para la sociedad sin clases: “Sólo una concepción ideológica del mundo pudo imaginar sociedades sin ideologías, y admitir la idea utópica de un mundo en el que la ideología desaparecerá sin dejar huellas, para ser reemplazada por la *ciencia*. (...) El materialismo histórico no puede concebir que una sociedad comunista pueda prescindir jamás de la ideología”⁴⁸

“Detrás” de la ideología no hay ni podría haber, en esta clave de pensamiento, nada parecido a una realidad, sino caos, ausencia de sentido, ausencia de sociedad porque es función de la ideología producir el sentido desde el que los sujetos viven su mundo, su relación con sus condiciones de existencia y configuran su identidad. En esta dirección denunciaba, Althusser, a fines de los años setenta, el idealismo presente en la noción de fetichismo⁴⁹:

“...en la figura del comunismo como inversa del fetichismo lo que aparece es la libre actividad del individuo, el fin de su “alienación”, de toda las formas de su alienación: fin del estado,

⁴⁵ Idem.

⁴⁶ Balibar, E. *op cit*. p.62

⁴⁷ Althusser, L.(1968) *Op cit* , p. 194

⁴⁸ Idem. p.192

⁴⁹ Y aquí podríamos hacerlo discutir con el propio Žižek.

fin de la ideología, fin de la política misma. En el límite, una sociedad de individuos *sin relaciones sociales*. (...) no podemos aceptar esta imagen edénica de la transparencia de los seres humanos, de sus cuerpos, de las condiciones de su vida y su libertad. Si ha de haber una sociedad comunista, esta tendrá sus relaciones de producción —denominación que es necesario dar también a la ‘libre asociación de los productores’—y, en consecuencia, sus relaciones sociales y, en consecuencia, sus relaciones ideológicas...”⁵⁰

Insistimos, Althusser nos invita a pensar la ideología de un modo sumamente complejo, lejos de toda impronta manipulatoria o idealista⁵¹ y si esto supone el rechazo de todo proyecto ilustrado, en la utopía de la “Reforma del entendimiento”, nos exige también descartar la viabilidad de todo proyecto crítico basado en la “crítica de la ideología” si por ella hemos de entender la posibilidad de reemplazar ideología por ciencia, en un acceso inmediato a las “relaciones reales”.

Llevada a sus últimas consecuencias, esta perspectiva invita a un replanteo de los caminos de la crítica e incluso de la militancia. Porque no hay, para Althusser, proyecto de sociedad posible que se construya sobre la expectativa del fin de la ideología, la ideología conforma una parte orgánica de las formaciones sociales y constituye una fuerza activa en la historia. Si asumimos que los AIE son uno de los escenarios obligados, al menos en el estado actual de las determinaciones históricas, de la lucha de clases por medio de la cual las clases adquieren existencia, debemos en alguna medida aceptar que la ideología, como efecto de lucha, es también determinante del ordenamiento de las relaciones sociales. Tal es la idea que subyace a la noción de *sobredeterminación*.

La clave materialista: de la *sobredeterminación* al *materialismo aleatorio*

En los artículos tempranos de *Para leer el Capital*⁵², Althusser inicia de un modo sistemático su búsqueda de la clave del materialismo marxista y supone, como una de sus condiciones constitutivas, lo que denomina el *anti-historicismo* como la posición filosófica contraria a la filosofía de la historia, encarnada en la perspectiva teleológica hegeliana.

La operación clave de esta oposición será negar la existencia de un “sentido de la historia”, contra esta concepción idealista introducirá una aproximación a la historia en términos de “coyunturas”, discontinuas, en las que el sentido no resulta trascendente sino que es constituido como una inteligibilidad inmanente pero interna y organizada en torno a un principio de *eficacia*.

⁵⁰ Althusser, L. et al. (1982) op cit.p.19

⁵¹ Resulta hoy notable, en nuestro escenario más inmediato, cuánto de aquel prejuicio cernido sobre la “ideología” se ha volcado con profunda eficacia sobre toda acción política, a favor del empobrecimiento de sus connotaciones de lucha y transformación social por parte del mito de la “buena administración”, la “solución de los problemas”, el “diálogo” y el “consenso”.

⁵² Althusser, L. et al. *Para leer el Capital*. México, Siglo XXI. 1969

La imbricación de *eficacia* e *inteligibilidad* será la clave que, tácitamente, sostenga toda una búsqueda teórica respecto de la historia, desembocando en sus ideas sobre el “acontecimiento” y el “desvío”. Si bien no podemos aquí, por motivos de espacio, abundar en el desarrollo de estas cuestiones, sí podemos identificar este recorrido filosófico como un proceso que se inicia con la noción de *sobredeterminación*⁵³: en el sentido de una noción muy temprana y quizás algo imprecisa⁵⁴, que tenía por función introducir la idea de la *eficacia* de las formas superestructurales (tal como hemos desarrollado en torno a la noción de ideología) en relación a los procesos históricos y, por lo tanto, a la vez, dar cuenta del carácter *excepcional* –la excepción a la regla de la determinación simple⁵⁵- de todo acontecimiento histórico.

La noción de *sobredeterminación* permite pensar el modo en que la investidura de las relaciones reales por las relaciones imaginarias participa de un proceso de transformación social. En el caso del acontecimiento revolucionario, la *sobredeterminación* venía a “indicar” el lugar de una acumulación de contradicciones, un “punto de fijación” y revelación, que ofrecía –a los actores- “la evidencia deslumbrante y los medios de acción efectivos”. En la *sobredeterminación* convergían *eficacia* e *inteligibilidad*, acción y sentido, “condiciones objetivas” y “condiciones subjetivas”⁵⁶, es decir, ideológicas. Desde este concepto, puede trazarse un camino de búsqueda y precisión de la clave materialista que conduce hacia las tesis sobre el *materialismo aleatorio*⁵⁷.

El núcleo de la investidura de relaciones reales por relaciones imaginarias permitirá, para Althusser interpretar la teoría marxista de la historia como la concepción simultánea de una sociedad entendida a la vez como *proceso* y como *resultado*.

Así afirmará que: “lo que Marx estudia en El Capital, es el mecanismo que hace que el resultado de la producción de una historia *exista como sociedad*; es pues, el mecanismo que da a ese producto de la historia que es precisamente el producto-sociedad que él estudia, la propiedad de producir el ‘efecto sociedad’; el mecanismo que hace existir ese resultado como sociedad y no como montón de arena, hormiguero, almacén de herramientas o simple agrupación humana. (...) El mecanismo de la producción de este ‘efecto de sociedad’ sólo logra su plena realización, cuando todos los efectos del mecanismo son expuestos, hasta el punto en que se producen bajo la forma de los efectos mismos que constituyen la realidad concreta, (...) en los cuales los hombres viven sus

⁵³ Cfr. Althusser, L. “Contradicción y sobredeterminación”. En (1968)op cit., p.71

⁵⁴ Tal como el propio Althusser señala, admitiendo que retoma la retoma de Freud, a falta de otra categoría más justa.

⁵⁵ Idem

⁵⁶ Ídem., p.79

⁵⁷ Cfr. Althusser, L. *Para un materialismo aleatorio*. Madrid. Arena libros. 2002

ideas, sus proyectos, sus acciones, su comportamiento y sus funciones, consciente o inconscientemente, como sociales.”⁵⁸

A la luz de este fragmento puede ampliarse la brecha que marca la ruptura con la influencia hegeliana: frente a la “esfera de las necesidades”, nos encontramos con el “efecto sociedad” que incumbe a las relaciones entre individuos e historia, toda vez que se asuma el talante ideológico de tales vínculos y, en consecuencia, el compromiso del estado, que a su vez es también él, un efecto.

La pertinencia de la dimensión ideológica en la configuración de las relaciones sociales adquiere una doble relevancia. Por un lado, supone para la historia la incidencia de la contingencia, el carácter no clausurado del sentido; en otras palabras, la imposibilidad de la transparencia de las relaciones sociales. Porque es justamente en ese espacio abierto por esta “relación de segundo grado” que es la ideología, la fisura por la que ingresa la *chance* y la apertura de la historia⁵⁹ que hacen teóricamente pensable la *acción*.

En este sentido Althusser reivindica en Marx una teoría de la historia “finita”, incompleta, porque: “sólo una teoría ‘finita’ puede ser realmente ‘abierta’ a las tendencias contradictorias que descubre en la sociedad capitalista, y abierta también a su porvenir aleatorio, a las impredecibles ‘sorpresas’ que no han cesado de marcar la historia del movimiento obrero; abierta y por lo tanto atenta, capaz de tomar en serio y asumir a tiempo la incorregible imaginación de la historia.”⁶⁰

El otro aspecto de relevancia es el que convierte a la ideología en un campo sumamente rico e insuficientemente abordado, porque es justamente *en* ella donde se producen las clausuras parciales en las que cada sociedad *se vive como sociedad*, como una sociedad determinada; es decir, se da una historia y un destino. Ése resulta ser el ámbito de *eficacia* de la *inteligibilidad* que supone toda narrativa ideológica, su potencialidad como garante de reproducción o elemento promotor de transformación.

Nada más alejado del modo en que fue oportunamente leída su conceptualización de la totalidad social compleja, en términos de *estructura*. Althusser sugiere haber sido acusado, en virtud del estructuralismo reinante en la academia francesa, de “justificar la inmovilidad de las estructuras dentro del orden establecido, y la imposibilidad de la práctica revolucionaria, aun cuando había más que bosquejado a propósito de Lenin una teoría de la coyuntura”⁶¹.

Intentaremos demostrar que, si el eje que hemos denominado de “inteligibilidad” puede convocar algunas aristas del universo teórico estructuralista, el de la “eficacia” que constituye su

⁵⁸ Althusser, L.-Balibar, E. *Para leer El Capital*, tomo I. México, Siglo XXI. 1969, p.73.

⁵⁹ En los debates de fines de los años ochenta que mencionamos en páginas anteriores leímos que “estamos mirando no el momento mítico del sentido perdido, sino el esfuerzo recurrente del hombre por construir un sentido a partir del no sentido.” op cit. p.168

⁶⁰ Althusser, L. *et al* (1982) *Op cit.* p.12

⁶¹ Althusser, L. (1992) op cit., p.247

contraparte, en cambio, permite desmadrarse de esta corriente. En sintonía con este descargo puede leerse aquella diferencia que subraya Althusser entre *combinatoria* y *combinación*.

Una concepción de historia, apoyada en la idea de “coyuntura” se opone, en primera medida, a toda teleología de la historia. A su vez, supone concebirla en unidades de naturaleza diferencial, es decir, “combinaciones articuladas”. Allí, cada nivel produce los términos de su propia temporalidad y sólo puede abordarse desde la concepción de temporalidades diferenciales, resultando rotundamente descartada toda perspectiva que descansa sobre el supuesto de un tiempo base de referencia⁶².

Cada elemento deberá ser pensado en relación con las coordenadas de su lugar y su función en una articulación diferencial y esto supone “obligarse a definir lo que ha sido llamado su sobredeterminación en función de la estructura de determinación del todo (...) lo que en otras palabras podríamos llamar su ‘índice de eficacia’”⁶³. En este fragmento encontramos subrayado otro componente de la noción de *sobredeterminación*, aquel que señala el lugar de la *eficacia*. Éste concierne, como señala el propio Althusser, a la determinación “siempre más o menos paradójica” de un elemento en el mecanismo del todo.⁶⁴ La relación entre elemento y todo, una vez despejada la “evidencia” de las relaciones del tipo individuo/agregado o esencia/accidente, exige ser reformulada.

Podemos ver que el tipo de totalidad concebida como complejidad no tiene nada que ver con una dispersión de tipo pluralista, ni mucho menos, relativista⁶⁵. En la medida en que es una totalidad, supone algún principio de organización o de articulación que constituye, precisamente, su unidad⁶⁶, sin que esta pueda asimilarse a una sucesión de instantes⁶⁷. La propiedad del todo complejo que, según Althusser, constituye uno de los principales ejes de la novedad teórica de Marx, es su carácter articulado conforme a una *eficacia*⁶⁸. En este rasgo –en su talante pragmático⁶⁹ y no en una estructuralidad prefijada- se sostiene la diferencia básica respecto del tipo de unidad contemplada por el sistema filosófico hegeliano que carece de “la condición absoluta que permite

⁶² Una primera aproximación a la exégesis de Balibar ha sido trabajada en Gassmann, C. Livszyc, P y Romé, N. “Notas sobre los conceptos de política y sujeto de Louis Althusser”. Ponencia presentada en las Jornadas “*Democracia, Comunicación y Sujetos de la Política en América Latina Contemporánea*”. Bs. As., 2006. (en prensa) Gassmann, C. Livszyc, P y Romé, N. *op cit.*

⁶³ Althusser, L. (1969) *op cit.*, p. 116-117

⁶⁴ Gassmann, C. Livszyc, P y Romé, N. *op cit.*

⁶⁵ “el historicismo ha tomado una forma que fue caracterizada a fines del siglo XIX y principios del XX, como típica de la filosofía burguesa: relativista-subjetivista-empirista, para combatir la teoría marxista de la historia”. Althusser, L. *Filosofía y marxismo*. SigloXXI, Mexico, 2005. .p.91

⁶⁶ Althusser, L. (1969) *op cit.* p.117

⁶⁷ Althusser, L. (2005) *op cit.* p.94

⁶⁸ Althusser, L. (1969) *op cit.* p.117

⁶⁹ Sobre la presencia de elementos de la perspectiva pragmática en el pensamiento althusseriano, cfr. De Ipola, E. *Althusser, el infinito adiós*. Buenos Aires, Siglo XXI. 2007.

que una complejidad real sea una unidad, y que sea realmente el objeto de una práctica, que se propone transformar esta estructura: la práctica política”⁷⁰ En definitiva, “*que no existe ni pueda existir una política hegeliana*”⁷¹.

Llegamos así al punto en que se apoya la especificidad de la propuesta althusseriana, en diferencia con el prisma estructuralista. Lo hemos dicho ya, la política tiene su lugar porque la superestructura no puede pensarse como un mero epifenómeno de la estructura, sino como “*su condición de existencia*”⁷². Cada contradicción, cada articulación es inmanente a la estructura, tanto como esta existe en aquellas. Y esto resulta así atendiendo a “*la esencia misma del objeto: el todo complejo siempre-ya-dado.*”⁷³

La introducción de la idea de lo *ya-dado* resulta clave para entender la relación de Althusser con el estructuralismo, sobre ella trabajará con dedicación, más adelante, en la idea de cuño psicoanalítico de “mirada retroactiva”⁷⁴. Pero si bien es cierto que la inmanencia entre *existencia* y *estructura* aparece, en sus formulaciones tempranas, imprecisamente planteada y quizás, de allí su generalizada asimilación al canon estructuralista, este encorsetamiento resulta, sin embargo, ya entonces, difícilmente aceptable, a partir de su afirmación del propio principio de *sobredeterminación*: “esta reflexión sobre las condiciones de existencia de la contradicción dentro de ella misma, esta reflexión sobre la estructura articulada dominante que constituye la unidad del todo complejo dentro de cada contradicción, he aquí el rasgo más profundo de la dialéctica marxista, aquel que traté de expresar anteriormente a través del concepto de *sobredeterminación*”.^{75 76}

Es justamente esta reformulación de la categoría de determinación simple a partir del concepto de *sobredeterminación*, la operación que permite a Althusser encontrar un sentido teórico para la práctica política *efectivamente* transformadora. A partir de la introducción de este concepto, las “condiciones” –variaciones y mutaciones concretas- revisten el carácter de reestructuraciones “*inscritas en la esencia, (...) el juego de las articulaciones de la estructura compleja dominante que se refleja en ellas*”⁷⁷ que *consiste*⁷⁸ en ellas.⁷⁹

⁷⁰ Althusser, L. (1968) op cit, p.169

⁷¹ Idem.

⁷² Idem, p. 170

⁷³ ídem

⁷⁴ No podemos desplegar aquí esta filiación, pero sí podemos indicar como hitos de la temporalidad psicoanalítica que esta expresión pone en escena, dos categorías conocidas. Una relativamente omnipresente en la obra freudiana, nos referimos a la idea de *nachträglichkeit* y la otra, perteneciente a la lectura lacaniana, la noción de *après coup*.

⁷⁵ “compleja-estructural-desigualmente-determinada” definiré más adelante.

⁷⁶ ídem.

⁷⁷ Ídem.

⁷⁸ Para utilizar un término que aparecerá mucho más tarde en la obra de Althusser pero cuya presencia ya encuentra una lógica conceptual.

⁷⁹ Gassmann, C; Livszyc, P.; Romé, N. op cit.

En este sentido, *inteligibilidad* y *eficacia* se complementan en la teorización de la historia que convoca el concepto de *sobredeterminación*. Así puede leerse, según entendemos, el ejemplo ofrecido por Althusser para dar cuenta del modo en que la sobredeterminación permite pensar conyunturas históricas, en sus particularidades concretas y sus “desvíos”, para el caso de la “excepcional” ruptura revolucionaria en Rusia.

Una totalidad social compleja, “sobredeterminada en su principio” supone, en términos históricos, un “permanente estado de excepción” ¿y no estamos siempre en la excepción? –se pregunta Althusser.⁸⁰ La *excepción*, como la *contingencia*, como el *desvío* ponen en escena la ruptura del *relato* histórico entramado en la matriz ideológica burguesa, ofrecen un terreno privilegiado para la lucha de clases, un espacio de con-formación de las clases mismas :

“...sabemos, quienes no tenemos religión, siquiera la religión de nuestras teorías, menos aún aquella de los hitos de la historia, que la lucha de clases nunca es transparente, y que el proletariado que lucha su propia lucha de clases, diferente de aquella que lucha la burguesía, no es transparente a sí mismo, una clase compuesta, siempre comprometido en forjar su unidad. (...) Nada de esto se asemeja al caso en que una pura conciencia confronta la pura objetividad de una situación. En tanto todo el proceso está constituido y dominado por relaciones contradictorias que sólo son descubiertas y realizadas de a poco, y pueden luego revelar ciertas sorpresas, tanto de anticipación (sobredeterminación) como de retraso (subdeterminación⁸¹). Es por eso que, inserta como está en un sistema dominante de relaciones, la lucha de clases es necesariamente una historia llena de errores, muchas veces dramáticos o trágicos. (...) Y en la medida en que esta lucha se desarrolla, (...), sin la ayuda de una instancia superior de juicio y discernimiento para cada cuestión, debemos hablar de *error sin verdad*, y *desvíos sin norma*.”⁸²

La historia, entre la aleatoriedad de las prácticas y la inteligibilidad del sentido

En *La revolución teórica de Marx* leíamos que el pasado no resulta opaco en su inteligibilidad, ni un obstáculo en la “realidad” presente, sino que “es siempre digerible porque ha sido digerido de antemano”.⁸³ Pero sabemos también que si puede pensarse, ya desde Hegel, el Estado (lo político) como lugar de articulación (¿de digestión?) entre materialidad y relato (o sentido) -en su caso como imbricación metafísica entre “el hecho de suceder” y “la narración histórica misma”-, no es esto atribuible, en un prisma materialista, a un carácter *idealista* de “universal en acto”, sino a la

⁸⁰ Ídem.

⁸¹ *underdetermination*

⁸² Althusser, L. “Unfinished History”. En Lecourt, D., *Proletarian Science?*. London, NLB, 1977. Trad.francés-inglés: Grahame Lock.

⁸³ Althusser, L. (1969) op cit. p.94

condición *ideológica* que “conforma” relaciones sociales como totalidades, en otras palabras: como “efecto sociedad”.

Estado y la política quedan comprometidos en una teorización materialista de la historia, pero su conceptualización está por hacerse. En todo caso, debemos buscarla en ese espacio en el que el sentido adviene ideológicamente, las formas “consisten” y producen resultados, *eficazmente*.

Podemos encontrar en los escritos reunidos en el volumen *Para un materialismo aleatorio*, el desarrollo de un problema crucial para la filosofía de la historia del siglo XX, la pregunta por las operaciones de estructuración. Es en ese punto difuso, fugaz, que ubicamos el inmenso legado de Althusser, como esfuerzo inacabado, pero no por ello menos fecundo, de hacer estallar la dicotomía entre estructura e historia, con profundas consecuencias, especialmente, políticas. Un proyecto teórico ambicioso que hoy podemos sopesar a la luz de su significativa derrota.

Leemos en los textos sobre el *materialismo aleatorio* que “ninguna determinación del ser resultado de la “toma de consistencia” del encuentro estaba perfilada, ni siquiera esbozada, en el ser de los elementos que concurren al encuentro, sino que, por el contrario, toda determinación de estos elementos no es asignable más que en la *mirada atrás*⁸⁴ del resultado sobre su devenir, en su recurrencia.(...). Es decir, que en lugar de pensar la contingencia como modalidad o excepción de la necesidad, hay que pensar la necesidad como devenir-necesario del encuentro de contingentes”.

85

Este párrafo expresa algunas cuestiones que resultan sumamente interesantes a nuestro propósito. En principio, ofrece un último paso en el rechazo a toda perspectiva esencialista – incluso aquella que puede encontrarse en pasajes del propio Marx-. El mundo, desprovisto de toda teleología o determinación, sin *Orden, Origen, Causa* o *Fin* resulta “lo que ocurre en el modo de lo imprevisible, y sin embargo, del ser.”⁸⁶ Pero además apunta al proceso de articulación mismo, a la aleatoriedad de sus relaciones. La pretendida clave estructuralista no puede sino estallar ante una apuesta que contempla la contingencia y se pregunta, desde allí, por la historia.

La materialidad es sostenida, ahora, en la aleatoriedad de las prácticas *en* la historia, en su prescindencia de determinaciones. La organización del mundo en un orden formal (*Gliederung*, combinación articulada, etc) resulta de un encuentro aleatorio y desviado. El *encuentro* impone su primacía a los elementos, estos “toman consistencia”, “toman forma” en el *encuentro*. “La primacía de la Nada sobre toda forma” –dice Althusser-, de eso se trata el *materialismo del encuentro*.

⁸⁴ cursiva de Althusser

⁸⁵ Althusser, L. “La corriente subterránea del materialismo del encuentro”. En Althusser, L. *Para un materialismo aleatorio*. Arena Libros. Madrid 2002., p.60

⁸⁶ op cit. 2002 p.57

¿Qué espacio queda aquí para la *inteligibilidad* de la historia? ¿cómo pensar en el marco de una radical contingencia, el estatuto del sentido? Recordamos una frase de Lacan, aquella que dice que “es en la cadena del significante donde el sentido insiste, pero que ninguno de los elementos de la cadena consiste en la significación de la que es capaz en el momento mismo”⁸⁷.

Una vez “tomados”, puestos en forma –dice Althusser, por su parte- los elementos entran en un orden, adquieren propiedades, advienen seres. “Se perfila en ellos una estructura del Ser o del Mundo que asigna a cada uno de sus elementos lugar, sentido y papel, que fija los elementos como elementos de...”⁸⁸. El mundo y los elementos *siempre-ya* son porque “*siempre-ya* han devenido”. Allí estamos en el momento de su funcionamiento estructural, aquel regido por la evidencia (ideológica) del *siempre-ya*.

En cuanto a la pregunta por la historia, no se tratará de perseguir el Sentido *de* la Historia, sino de inteligir la *eficacia* de una forma adquirida, al interior de sí misma, en ese proceso de articulación del sentido *en* la historia. La cláusula de esta operación de intelección es aceptar que ella sólo es posible en términos de *mirada retroactiva*. Pero asumiendo allí que toda legalidad, toda regularidad, toda inteligibilidad histórica, reposan sobre un “abismo” irreductible y deben pensarse en el marco de leyes resultantes de una *toma de consistencia* cuya necesidad está, en consecuencia, “hasta en su mayor estabilidad, amenazada por una inestabilidad radical”⁸⁹. Aparece, ahora, que el orden histórico es justamente el de la “*necesidad de la contingencia*”, una suerte de inteligibilidad retroactiva de la organización eficaz, efecto de articulaciones aleatorias.

En el mismo sentido en que para Spinoza la única legalidad (divina) se expresa en el conocimiento de la Naturaleza, puede pensarse la noción de *inteligibilidad*. Esta, en tanto *asociada a una eficacia*, no supone regularidad legible para la ciencia⁹⁰ sino sentido *en* la historia, es decir, articulado en acciones *en* la historia. Con esta clave es que puede interpretarse la relación entre *inteligibilidad* y *sobredeterminación* y advertir que es en la delgada cuña de esta tensión, donde debe perseguirse la articulación entre subjetividad, política e historia.

Una insistencia, en lugar de conclusión

Queda planteada más claramente, creemos, la encrucijada que deja abierta Althusser y que, a modo de herencia, parece gravitar sobre diversos pensadores contemporáneos. Así la hemos anticipado al principio de nuestro artículo: habiendo aceptado la inevitabilidad de lo *imaginario*

⁸⁷ Lacan, J. “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”. En *Escritos I*. siglo XXI. Mexico. 1975. pp.482

⁸⁸ Althusser, L. *Para un materialismo aleatorio*. Arena Libros, Madrid, 2002. p. 58

⁸⁹ ídem. p.62

⁹⁰ Si es que esta convoca algún modo de “observador omnisciente de la historia”, ni de un sujeto trascendente.

como espacio de subjetivación; habiendo reconocido, entonces, el compromiso ideológico de toda acción política, es posible ubicar una relación tensa entre la *eficacia* de la intervención productiva-disruptiva y ese orden vertebral de las configuraciones identitarias, las representaciones sociales y la *intelección* de una(s) historia(s).

Althusser insiste, desde el silenciamiento al que fue confinada su obra, como articulador de una problemática que convoca en la actualidad esfuerzos en diversas áreas del pensamiento, desde la ciencia política a la historia, desde la teoría de la acción a la filosofía contemporánea, la comunicación y el discurso. Reponerlo en su justo lugar no persigue tanto el objetivo del merecido homenaje como el ejercicio de revisar algunas de las direcciones emprendidas, muchas de las cuales muestran hoy sus límites y callejones.

Bibliografía

- Althusser, L. *Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado. Freud y Lacan*. Bs.As. Nueva Visión. 2003
- Althusser, L. et al. *Discutir el Estado. Posiciones frente a una tesis de Louis Althusser*. Folio Ediciones, Mexico.1982
- Althusser, L. *El porvenir es largo. Los hechos*. Destino. Barcelona. 1992
- Althusser, L. *Elementos de autocrítica*. Barcelona. Laia. 1975
- Althusser, L. *Filosofía y marxismo*. Entrevista por Fernanda Navarro. México, Siglo XXI, 2005.
- Althusser, L. *La revolución teórica de Marx*. México, Siglo XXI. 2004a.
- Althusser, L. “La única tradición materialista [1985]”.(trad. De Juan Pedro García del Campo. En *Youkali. Revista de las artes y el pensamiento*. N° 4. Diciembre de 2007.
- Althusser, L. et al. *Para leer el Capital*. México, Siglo XXI. 2004b
- Althusser, L. *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*. Mexico. Siglo XXI. 1974
- Althusser, L. *Para un materialismo aleatorio*. Madrid, Arena Libros, 2002.
- Althusser, L. “Unfinished History”. En Lecourt, D., *Proletarian Science?*. London, NLB, 1977.
- Balibar, E. *Escritos por Althusser*. Buenos Aires. Nueva Visión. 2004.
- De Ipola, *Althusser, el infinito adiós*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.
- Lacan, J. *Escritos I*. México, Siglo XXI. 1975.
- Levi Strauss et al. - Sazbón, J. (comp) *Presencia de Roousseau*. Buenos Aires Nueva visión. 1972