



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MEXICO**  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

**CRÍTICA DE LA RAZÓN IDEOLÓGICA.  
ACONTECIMIENTO, SOBREDETERMINACIÓN E INTERPELACIÓN**

TESIS  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
**DOCTOR EN FILOSOFÍA**

PRESENTA:  
JUAN MANUEL RODRÍGUEZ ROJAS

TUTOR  
DRA. MARIFLOR AGUILAR RIVERO.  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR  
DRA. LAURA ECHAVARRÍA CANTO  
DEPARTAMENTO DE INVESTIGACIONES EDUCATIVAS DEL  
CINVESTAV

DR. PEDRO ENRIQUE GARCIA CRUZ  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Ciudad de México, Méx., Junio, 2019.



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## **Agradecimientos**

A mis papás Ernesto y Alejandra que admiro y quiero mucho, a mis hnos. Lucio y Alejandro que tanto quiero, a Norma, Ernesto y Alan que los pienso siempre.

A ti, Mayra “Tu vida mi vida” que me has dado tanto y enseñado que juntos podemos soñar que hacemos algo distinto con el mundo. Me gusta quien aprendo a ser cuando contigo estoy.

A la Dra. Mariflor Aguilar le agradezco todas sus enseñanzas y su ejemplo de vida. Gracias infinitas por enseñarme, a lo largo de todo este tiempo, que vale la pena filosofar. Amiga querida, me siento con mucha suerte de que compartas tanta luz en tantas tinieblas.

A mis queridxs amigos, Laura y Kab de quienes he recibido tanto aprendizaje a lo largo de todo este trajín.  
¡Gracias mis queridxs mosqueteros!

Al Dr. Jorge A. Reyes quien en toda mi vida académica me ha seguido y me ha hecho creer en mí.

Al Dr. Pedro Enrique Garcia y al Dr. Gerardo de la Fuente por leer esta tesis y tratarme con tanta cordialidad.

A los integrantes del proyecto “Territorio y Violencia: Construcción de identidades” gracias por todas sus enseñanzas.

Al proyecto de investigación “Territorio y Violencia: Construcción de identidades” PAPIIT IN-204315 que me brindo una beca para poder concluir esta tesis.

## Índice General

<b>Agradecimientos</b>	<b>2</b>
<b>Índice General</b>	<b>3</b>
<b>Introducción</b>	<b>4</b>
<b>1. El recomienzo de la filosofía</b>	<b>15</b>
1.1 Lectura y problemática en Althusser .....	21
1.2 La practica de la filosofía o la filosofía materialista .....	27
1.3 “Todos pueden filosofar” .....	28
1.4 Lenin y la filosofía .....	31
1.5 Curso de filosofía para científicos .....	35
1.6 Ser Marxista en filosofía .....	37
1.7 Iniciación a la filosofía .....	43
1.8 La nueva práctica del filosofar .....	52
<b>2. El acontecimiento-Encuentro</b>	<b>56</b>
2.1 Del encuentro con la categoría de <i>encuentro</i> .....	62
2.2 La invisibilización del <i>Acontecimiento/encuentro</i> en la idea de ruptura epistemológica .....	70
2.3 El encuentro final con el materialismo del encuentro .....	83
<b>3. La sobredeterminación</b>	<b>94</b>
3.1 ¡La “inversión” marxista no era una inversión! .....	95
3.2 Lo que se juega realmente en la categoría de <i>sobredeterminación</i> .....	103
<b>4. La interpelación</b>	<b>114</b>
4.1 <i>Interpelación</i> en las “Tres notas sobre los discursos” .....	123
4.2 “Los sujetos del Aparato Ideológico de Estado.” .....	132
4.3 La <i>revolución</i> de las relaciones de producción .....	172
<b>Conclusiones</b>	<b>177</b>
<b>Bibliografía</b>	<b>179</b>

## **Crítica de la razón ideológica**

### ***Acontecimiento, sobredeterminación e interpelación***

#### **Introducción**

*Liverpool, 2010.* En un cuarto rojo con algunos sillones de descanso alrededor de una gran mesa que contenía más de 5000 libros de/sobre Marx, Alfredo Jaar presentaba su exposición titulada: *Marx Lounge*. Dicha exposición transformaba el espacio de museo en un punto de encuentro con los libros de pensadores marxistas actuales (Laclau, Butler, Žižek, Badiou, Ranciere, etc.). La propuesta de Jaar radicaba en invitar al público a reflexionar sobre las posibles salidas a la crisis financiera en la que nos encontramos. Éste nos dice:

*The Marx Lounge* consistía en una sala gigantesca, toda roja, en la que teníamos casi 5000 libros dedicados a Marx y autores postmarx. Entonces yo quería ofrecer al público la oportunidad de entrar a una sala silenciosa para leer a Marx y autores que crean modelos de pensar el mundo. Para mí, aunque nadie fuera al lugar y nadie leyera los libros el hecho de que en esta mesa gigantesca existieran 5000 libros donde había centenares de ideas para cambiar el mundo, esa era la propuesta, que existían las soluciones, solo que esas soluciones no le interesan a nadie.<sup>1</sup>

El hecho de que el artista asociara la transformación del mundo con una intervención teórica nos invitaba a repensar las funciones de la teoría. Pareciera que en el fondo de la exposición se anidaba un constante replanteamiento sobre las condiciones actuales y una posibilidad de cambio en la lectura de las propuestas intelectuales para dicho cambio, es decir, la relación intrínseca entre la teoría y la realidad quedaba descubierta como elemento necesario para los cambios en el mundo. El *dictum* leninista: “Sin teoría revolucionaria tampoco puede haber movimiento revolucionario”<sup>2</sup> reverberaba insidiosamente.

*Nueva York, 2011.* En la antesala de la misma crisis financiera de 2008, la revista *Adbusters* invita a una concentración masiva en Nueva York, la idea fundamental de la revista anticonsumo era generar una protesta en el centro económico más importante del mundo que

---

<sup>1</sup> Jaar, Alfredo (2014), *The Sound of Silence: Quiero sugerir que las imágenes no son inocentes*, Cooperativa FM. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=qGzCUYwakWE>

<sup>2</sup> Lenin, V. (2010), *¿Qué hacer?*, Colecciones Claves para el Socialismo, Caracas, p. 40.

posibilitara un cambio estructural en nuestro sistema económico. La concentración tenía bajo consigna: “Somos el 99% de la población que se opone a la codicia y la corrupción del 1%”.<sup>3</sup>

La manifestación invitó a que distintos simpatizantes en el mundo se unieran a dichas protestas. Así, la fuerza de la revuelta permitió experimentar un pequeño resquicio de posibilidad para una transformación real. En una de las protestas, Žižek decía enfáticamente:

Sí, esto está roto, no vivimos en el mejor mundo posible. Pero hay un largo camino por delante. Hay preguntas realmente difíciles que confrontar. Sabemos lo que no queremos. Pero ¿qué queremos? ¿Qué tipo de organización social puede sustituir al capitalismo? ¿Qué tipo de nuevos líderes queremos?<sup>4</sup>.

La invitación del filósofo esloveno consistía en sentarse a repensar las condiciones para una política radical que hiciera posible el tan anhelado cambio estructural que se exigía. Era una invitación a actuar repensando la teoría para que la protesta no terminara en las anécdotas de viejos tomando cerveza contando sus acciones grandilocuentes de una juventud desaparecida.

*México, 2014.* En la mañana del 27 de septiembre, México despierta con la increíble experiencia de un marco de duelo imposible. La muerte de al menos seis personas, 27 heridas y 43 desaparecidos engloba descriptivamente la crisis social presente. La marejada de contradicciones periodísticas, el contubernio entre el narco y las autoridades locales. Así como la incapacidad de actuar correctamente por parte de las autoridades federales, lejos de revelar una incompetencia para gobernar, revelaba la fuerza soberana de un poder que ha suspendido cualquier estatuto legal para convertir a todos en inermes.<sup>5</sup> La violencia a la que nos enfrentábamos, lejos de vivirse como una experiencia ajena, se convertía en una experiencia en común.<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> Semán, E. (11, diciembre, 2011) “Ocupa Wall Street: ¿la contracara del Tea Party?”. Recuperado de: <http://www.nuso.org>

<sup>4</sup> Žižek, S. (9, octubre, 2011) “Nos llaman soñadores”. Recuperado de: <http://m.youtube.com/watch?v=gWylCZvDC7c>

<sup>5</sup> En una parte de la tesis sostengo que este nuevo aparato de estado no está pensado por Althusser, pero que éste nos da las herramientas para pensarlo. Yo lo llamo Aparato Delincuencial de Estado (ADE) y se constituye como aparato que opera dentro del marco de la ilegalidad para brindar garantías al aparato de estado y su perpetuación.

<sup>6</sup> Dicha experiencia parece configurar las nuevas políticas actuales emanadas de la crisis del 2008 y yo sugiero llamar la nueva *ecobiopolítica* que tiene como fin ya no el control sobre la vida sino sobre los territorios y las experiencias totales de la existencia.

Así, lo que se descubría en esa mañana no era sólo el atroz crimen que el Estado cometía [ya sea por acción (gobierno local) u omisión (gobierno federal)] contra los afectados directamente, sino la capacidad del Estado de poner cualquier vida en riesgo.<sup>7</sup> La protesta no se hizo esperar. “Todos somos Ayotzinapa” nos inclinaba a dos sentimientos que al final de todo coincidían; por un lado, nos hacía partícipes de la demanda, el descontento y la solidaridad con las víctimas del crimen; por otro lado, nos descubría el carácter vulnerable de nuestra propia existencia. Demandante y posible víctima en un mismo lugar. La consigna “Fue el Estado” declaraba al culpable y el grito “Vivos se los llevaron, vivos los queremos” exigía una respuesta clara sobre el crimen cometido. El duelo imposible se vivía en las calles; así lo expresaba el grito doloroso y continuo que del 1 al 43 se convertía en un alarido de justicia. Las vidas de los 43 se transformaban en vidas buscadas, pero también eran vidas incapaces de ser lloradas; la rabia y el desconcierto demandaban un cambio. Es así como comenzó la academia a andar y la escritura sobre la tragedia se convertía en desasosiego al mismo tiempo que acusación. Por un lado, los que invitaban a leer a Lacan y Freud para entender nuestro presente, por otro lado, los que desahogados y eufóricos buscaban marcos para la acción y el cambio. En el ánimo sostenido de la protesta, Butler es invitada a la UNAM donde ésta nos dice:

Desde el momento en que los ciudadanos no pueden confiar en la ley, la gente obtiene por ley el derecho de emancipación para crear su propio futuro político; cuando la ley es un régimen violento, uno tiene que oponerse a esta ley para oponerse a la violencia, no hay olvido, no hay fin a esta demanda por justicia de todos nosotros<sup>8</sup>.

La realidad nos suscribía de nuevo a la necesidad de reformular nuestras teorías para incidir en la realidad y transformarla. El marco común en el que se ciernen estos tres acontecimientos es una crisis sistémica y una necesidad de búsqueda teórica para su transformación. Por el lado de la exposición presentada por Jaar se invitaba a leer la teoría marxista para la búsqueda de ese cambio. Por el lado de *Ocupa Wall Street* se demandaba directamente al sistema económico capitalista un cambio y se reparaba en pensar las condiciones teóricas para hallar la salida. Por el lado de *Iguala* se explicitaba la crisis

---

<sup>7</sup> Es la desaparición forzada el nuevo mecanismo que configura dicha ecobiopolítica puesto que no tendrá como fin la destrucción de la vida sino la suspensión de la vida mantenida en un estado de suspensión ontológica que desperdiga el terror sobre la realidad.

<sup>8</sup> Cf., Butler, J. (23, Marzo, 2015) “Vulnerabilidad y resistencias revisitadas”. Recuperado de: <https://m.youtube.com/watch?v=eU8fqEPdDFo>

profunda de nuestro aparato político y la protesta generada era el signo de la necesidad de un cambio de estructuras políticas. De tal manera que las protestas que se producían poseían el gesto de descontento y, al mismo tiempo, el gesto de demanda por un mundo distinto. La invitación del filósofo esloveno y del artista chileno que reclamaban un compromiso persistente a tomar en serio la búsqueda de una transformación y no convertirla en una plática de viejos tomando cerveza recordando su experiencia revolucionaria coincidía con la invitación de la filósofa norteamericana de hacer una protesta global por los crímenes de Iguala.<sup>9</sup> La frase marxista que invitaba a transformar el mundo antes que interpretarlo, se transforma hoy en día en una invitación a pensarlo en sus transformaciones. El mundo está en crisis y la aleatoriedad política demanda un lugar para su comprensión.

En el centro de estos acontecimientos y muchos más puede hallarse una necesidad de cambio estructural. Las preguntas por lo político aparecen en su aleatoriedad, no queremos más éste mundo pero ¿hacia qué política llegar? ¿Cuál es el *hoy* de la política en su emergencia? ¿Qué mundo queremos y cómo pensarlo? ¿Cuáles son las nuevas preguntas y lecturas las indispensables para pensar nuestra actualidad? ¿Qué filosofía nos ayuda a pensar y cambiar nuestro presente?

La investigación presente tiene como fin encontrar algunas líneas tendenciales de explicación de nuestra actualidad y, a la manera de Althusser, encontrar posibles rupturas con el mundo que tenemos. Pensar entonces se convierte en intervención. De tal manera que la invitación que tomamos como nuestra es bosquejar esas líneas tendenciales que nos permitan intervenir en lo real buscando mejores marcos de acción desde la teoría. Pensamos que es justo desde una cierta “problemática” soterrada del pensamiento de Althusser de quien recibimos indicios de lecturas posibles para repensar nuestro panorama actual. Es él quien a sí mismo problematiza la cuestión del leer y su posibilidad aleatoria para descubrir lo no visto en el ver que construye nuestra realidad. Es él quien nos invita a leer a Marx para abrirle espacio a la transformación. Es él también quien nos invita, incluso antes que leer a Marx, a leer el tiempo, nuestro hoy construido aleatoriamente.<sup>10</sup> Nada curioso resulta entonces que en la celebración del 50 aniversario de la publicación del libro de *Para leer el Capital*. Ettiene

---

<sup>9</sup> Cf., Butler, J. (23, Marzo, 2015) “Vulnerabilidad y resistencias revisitadas”. Recuperado de: <https://m.youtube.com/watch?v=eU8fqEPdDFo>

<sup>10</sup> Cf., Althusser, Louis (2010), *Para leer el Capital*, tr. Martha Harnecker, Siglo XXI, México.

Balibar invite a leer a Althusser bajo la clave de una “ruptura epistemológica” que ponga en debate su actualidad y la importancia para nuestro presente.<sup>11</sup> La presente investigación encuentra muchas afinidades con la propuesta de Balibar. Si bien comenzó como un intento de analizar la herencia althusseriana en la construcción de la *Teoría de la ideología* de Slavoj Žižek, la importancia de Althusser en la configuración del pensamiento actual (Žižek, Badiou, Balibar, Laclau, Ranciere, Butler, etc.) comenzó a demandarme a leer *a Althusser*, haciendo una lectura sintomática que atisbe algunos elementos para entender la actualidad de su pensamiento y, al mismo tiempo, rastrear la importancia y las herencias del pensamiento althusseriano para el pensamiento político actual. Así, la lectura de Althusser nos ha llevado a comprender una herencia innegable de su pensamiento a la tradición marxista contemporánea y, en sus propuestas, dar un espacio para repensar su actualidad y vigencia.

*Crítica de la razón ideológica. Acontecimiento, sobredeterminación e interpelación* se convierten en nuestra propuesta de lectura de Althusser que invita a comprender la actualidad de su pensamiento. Las recientes publicaciones de trabajos inéditos del pensador francés y las nuevas interpretaciones surgidas de los mismos nos dieron las herramientas suficientes para poder expresar una nueva interpretación del autor en cuestión que toma como foco de atención las categorías de *Acontecimiento, sobredeterminación e interpelación* para reordenar su pensar y darle vida en un presente intelectual que oculta las herencias de dicho pensador.

La presente tesis comienza con una interpretación de la realidad personal, intelectual y política que le tocó vivir<sup>12</sup> con la intención de hacer enfática la relación inherente entre individuo, pensamiento y estructuras sociales, las cuales nos permitirán entender que todas las preocupaciones althusserianas emanan de su presente (personal, intelectual y político) y que su filosofía es un intento de intervenir en su condición para salir de la condena al *no ha lugar* que le había determinado su presente. De tal manera que la reflexión del primer capítulo se concentra en explicar las relaciones inherentes entre su pensar, su vida y la política para dar posibles salidas. La primera respuesta que verificamos para hallar una salida fue la

---

<sup>11</sup> Cf., Balibar, E. (15, Abril, 2015), “A 50 años de *Para leer el Capital*. Homenaje a Althusser”. Recuperado de: <https://m.youtube.com/watch?v=oaklC7wyoAs>

<sup>12</sup> En la tesis se les ha llamado *blasones* que determinan su condición. Cf., Capítulo 1.

invención de la *lectura sintomática*; por ella, Althusser entendía una práctica que permite mirar lo oculto a la mirada misma y en ello abre la posibilidad a una zona de problemas no vista en el ver que dan paso a la posibilidad de una nueva dimensión problemática. Leer sintomáticamente entonces se convierte en la posibilidad de ver aquello que permanece vedado para la mirada común y que, por medio de lo cual, se puede construir una nueva problemática. Es en esta dimensión donde suscribimos nuestra lectura de Althusser, una lectura sintomática que tiene como fin un cambio de mirada que permita reconocer su filosofía como algo actual y necesario para comprender el campo intelectual marxista contemporáneo y nos de herramientas para intervenir en el presente.

A partir de lo mencionado anteriormente y con la reciente publicación de dos libros inéditos sobre la función de la filosofía que realizó Althusser en los años 70's<sup>13</sup> en este capítulo también nos dimos a la tarea de reflexionar lo que entiende por filosofía nuestro pensador en cuestión. Mediante un recorrido completo de su pensamiento acerca de la filosofía dimos cuenta de una visión de la misma como una práctica capaz de incidir en las diversas prácticas que conforman la realidad.<sup>14</sup> La filosofía en sus manos se convierte en un campo de batalla que lejos de tener un objeto de investigación tiene objetivos, es decir, una práctica que acompaña la producción de conocimientos ajustándolos a un todo coherente con la finalidad de, o bien reproducir el sistema, o bien transformarlo. A sus ojos, la práctica filosófica produce tesis que intervienen en el campo de las prácticas para ayudarlas a producir nuevos conocimientos o para ayudarlas a perpetuar los conocimientos reinantes. Hay filosofía que perpetua el estado de cosas (idealista) y existe aquella que busca transformarlo (materialista). El campo de batalla es entre la filosofía idealista y la materialista, su función es reproducir la lucha de clases inserta en el plano de lo social. Por último, el autor analizado hace énfasis en la tesis de que la filosofía es un espacio que acompaña todas las prácticas y tiene como función crear las categorías que hagan posible su explicación unificada. Filosofar es entonces una práctica de abstracción que genera las categorías que permiten totalizar el conocimiento humano. Todos filosofamos porque todos unificamos nuestras prácticas a un

---

<sup>13</sup> Nos referimos a los textos: *Ser marxista en filosofía* y *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*.

<sup>14</sup> Una de las aportaciones de Althusser que se explicitan en el Capítulo 1 es haber roto la separación común entre teoría y práctica para instalarnos en un terreno donde el todo social se compone por diversas prácticas. Cf., Capítulo 1.

conjunto de categorías que conscientes o inconscientes operan en la unificación de nuestras prácticas individuales y sociales.

El capítulo 2, y los subsiguientes, ofrece una explicación de las categorías que pensamos que Althusser brinda para construir el campo de la filosofía materialista aleatoria que propone. Dicha categoría la decidimos llamar: *el acontecimiento/encuentro*. A través de un recorrido sobre la totalidad de su ejercicio intelectual, nos dimos a la tarea de rastrear esa categoría como objeto fundamental de su propuesta teórica y tratamos de explicar su función. Así, a través del recorrido por sus primeras obras sobre el pensamiento de Montesquieu, Rousseau y Maquiavelo descubrimos la categoría de *acontecimiento* como sostén para pensar el campo de la historia y de la política desde la aleatoriedad. A nuestra forma de ver, la categoría postulada le permite, al pensador en cuestión, explicar la forma en que la realidad toma consistencia desde su contingencia, como de la aleatoriedad nace la necesidad y su posibilidad de quiebre. De esta manera, pensamos que le brinda las herramientas para pensar el campo de la política y de la historia desde la discontinuidad, es decir, inscribe el plano de lo posible en la necesidad y permite el quiebre con lo que parece imposible de quebrar. En el estudio presente, también se analizó el momento de la lectura marxista como un momento especial en la construcción de la categoría de *acontecimiento*, pensamos, a contracorriente, que lejos de fundar una reflexión epistemológica en el campo marxista desde la noción de *ruptura epistemológica*, Althusser se concentró en reflexionar sobre una categoría capaz de incidir en la práctica científica revelando su producción siempre discontinua y creativa. Pensamos incluso que la apropiación del término *ruptura epistemológica*, heredado de Bachelard, fue un guiño a la tradición epistemológica francesa mostrando que en ellos existía ya la necesidad de pensar la discontinuidad en la ciencia y dicho guiño le permitió reflexionar la cuestión de la aleatoriedad y la contingencia inscrito en la práctica científica. Nada gratuito será entonces que en la categoría de *emergencia* utilizada por el biólogo Monod (descubrimiento que realizamos en la tesis presente) y que analiza el pensador francés se vea esa necesidad de pensar la biología desde la contingencia. El descubrimiento de la *emergencia* como categoría afín al pensamiento del *acontecimiento* nos permite establecer nuevas bases para la reflexión de Althusser y las formas en que éste pensaba su intervención en la práctica científica. Por último, en este capítulo nos dimos a la tarea de pensar las características que impone al pensamiento del *acontecimiento* en sus

últimas obras. Ahí, el pensador francés extiende su propuesta como una crítica a la filosofía comúnmente llamada metafísica de la presencia y nos permite observar la importancia de dicha categoría, pues inscribe una crítica al fundamento y funda un nuevo espacio de comprensión de la realidad. La interesante conformación de un conjunto de pensadores materialistas (Spinoza, Epicuro, Marx, Derrida, Heidegger, etc.) que abogan por la aleatoriedad y el encuentro como condición de posibilidad para un filosofar distinto es, a nuestros ojos, la intención de construir una historia de la filosofía materialista que se contraponga al campo de la historia de la filosofía común, por lo que sus aportaciones son la posibilidad de un nuevo trazado para pensar una historia vedada por el pensamiento moderno.

En el capítulo tercero nos dimos a la tarea de reflexionar brevemente la categoría de la *sobredeterminación* para inscribirla en el conjunto de categorías que proponemos como fundamentales para entender el pensamiento althusseriano y algunas vetas del pensamiento actual. Para su comprensión nos concentramos en el texto de *La revolución teórica de Marx* que nos permitió acercarnos a sus críticas y propuestas. La *sobredeterminación* es una categoría que le permite pensar la forma en que se desanuda una toma de consistencia que se ha vuelto necesario y describe la lógica que hace posible su quiebre. Por dicho motivo, pensamos que la *sobredeterminación* se convierte en fundamental para entender la lógica del todo complejo estructurado que lejos de unificarse en la idealidad de un espíritu se juega aleatoriamente. La lectura de “Contradicción y sobredeterminación” y de “la dialéctica materialista” nos dieron las pautas para comprender la crítica inserta en la categoría a la filosofía de Hegel y a la tendencia idealista que privilegia la simplicidad de un principio motor de unificación y no da cuenta de la realidad compleja. La *sobredeterminación* permite pensar que la realidad está puesta en juego en todos sus momentos y que tomar postura en el proceso puede llevarnos a una transformación o a un estancamiento, depende del lugar en que nos inscribamos en el campo de batalla del filosofar. Dicha categoría nombra entonces la ley en que desde la pluralidad se encuentra un orden y, al mismo tiempo, se abre espacio para su fisura. Los ejemplos utilizados en el plano político con Lenin y en el plano teórico con el materialismo histórico nos permitieron seguir defendiendo la idea de que la *sobredeterminación* es una categoría filosófica para entender la forma en que toma consistencia la realidad desde la pluralidad aleatoria-contingente.

En el último capítulo, se desarrolló la categoría de *interpelación* con la finalidad de enunciar la forma en que Althusser propone una teoría materialista de la subjetividad que nos brinda amarras para seguir pensando al sujeto, incluso después de la crítica que se le hizo en esos años. Dicha categoría permite explicar al sujeto como un efecto producido por las estructuras que nos permite engarzar al individuo y la estructura dando una explicación de la manera en que la estructura produce al sujeto, pero también ofrecer una explicación de la manera en que el sujeto puede intervenir en la estructura y transformarla. De esta forma, la *interpelación* pasa a ser la categoría que anuda la relación entre estructuras y sujeto que hace posible comprender la forma en que ambos se encuentran sobredeterminado en un todo complejo estructurado.

La primera parte del capítulo nos concentramos en explicar la forma en que en su texto “Tres notas sobre los discursos” Althusser hace uso de la categoría para mostrar la forma en que ésta nos permite explicar cómo el sujeto se produce en los discursos que analiza (psicoanalítico, estético, científico e ideológico). Acompañado de algunas lecturas sobre dicho texto, defendemos que la importancia del texto no solo radica en comenzar a pensar la categoría en cuestión como sustancial para la explicación de la emergencia del sujeto, sino que también nos permite pensar una lectura del psicoanálisis donde el inconsciente es también producido a través del proceso interpelativo. De esta forma, el pensador franco argelino propicia una tónica de pensamiento que permite historizar el inconsciente y reinterpretar el psicoanálisis desde otra dirección.<sup>15</sup>

La segunda parte del capítulo se concentra en describir la manera en que en el texto *Aparatos Ideológicos de Estado* circula la categoría como una necesidad inherente al tratado. La intención de reconstruir el proceso de la *reproducción de las relaciones de producción* que Althusser explica en dicho tratado no es solo con fines aclarativos, sino en ello se intenta comprender la necesidad que tuvo el pensador de hacerlo para convertir dicho texto en una invitación a la acción revolucionaria después del Mayo del 68. Por dicho motivo, defendemos que dicho texto era una interpelación al movimiento obrero y al movimiento estudiantil para

---

<sup>15</sup> En una dirección similar, el próximo libro de Mariflor Aguilar puede observarse como un intento de construir una tradición filosófica donde el psicoanálisis sea mirado desde una visión crítica y más allá del uso de la situación actual. Cf., Aguilar, Mariflor (2019) *El persistente sujeto. Interpelación/identificación de Althusser a Butler*, Monosilabo-FFyL, México.

unificar sus fuerzas y alcanzar la revolución. La *interpelación* se convierte en categoría central del tratado cuando se observa que para que los sujetos “marchen solos” es necesario haber sido interpelado por medio de la ideología. Bajo esa línea discursiva y acompañada de la propuesta de los “malos sujetos” indicada por Aguilar Rivero, el sujeto se nos descubre como el producto de un cumulo de interpelaciones logradas y no logradas que revelan que este no es más que la contradicción interiorizada del todo social, es decir, el sujeto no es más que el lugar de encrucijada de la lucha de clases puesto que en él se descubre la condición sobredeterminada del campo social. El sujeto se convierte en un campo de lucha en el que múltiples interpelaciones replican la batalla externa erigida en el campo intelectual y social. Ser sujeto es descubrirse como el efecto sobredeterminado de múltiples interpelaciones que luchan o bien por sostener el sistema o bien por transformarlo. La moneda siempre está en el aire, hacer filosofía es tomar partido por un lado de la moneda antes de caer.

La consecuencia que nos brinda la afirmación anterior es algo que el propio Althusser analizó en su libro de recién publicación: *Sobre la reproducción*. Ahí, el autor hace énfasis en mostrar la forma en que se pueden construir *interpelaciones* contrarias a la forma de reproducción actual y brindar la posibilidad de producir sujetos por/para la revolución. De esta forma es que nuestro pensador construye una teoría de la revolución desde la *interpelación* y nos otorga las herramientas para pensar de nuevo la posibilidad de un cambio. La lectura que se hizo del texto nos permitió defender la tesis final de que la construcción filosófica de Althusser no solo es una herencia intelectual que hay que poner en el nicho de los recuerdos, sino que es necesario reactivar su lectura para comprender la manera en que ha sido apropiado por el pensamiento contemporáneo, la forma en que este autor da respuestas a nuestro presente y, mas esencialmente, comprender que el trabajo del filósofo no está en el *topus uranus* platónico, sino en el compromiso ferviente con las causas sociales que ayuden a transformar la realidad. Se hace filosofía por/para o contra la realidad.

Por tanto, invitar a leer a Althusser como marco de referencia para comprender nuestra actualidad y tratar de ver la influencia que tiene en la construcción del pensamiento de distintos autores actuales, mas que insistir en la creencia de hay “lecturas” indispensables, es una provocación que invita la adopción de una posición en filosofía. Se sabe de antemano que no hay lectura indispensable para comprender la realidad, pero se cree que es posible

indicar una línea tendencial que orienta el pensamiento y la cual compromete todo un posicionamiento político en filosofía. De este supuesto parto. Creo que una línea tendencial que sostiene el aparato discursivo de una parte de la filosofía contemporánea es Althusser y pensarlo aquí es una invitación a pensar nuestra actualidad.

Si bien la tesis comenzó con el título de *Crítica de la razón ideológica*, cuyo propósito inicial era construir una teoría de la ideología capaz de mostrar las condiciones de posibilidad para pensar la ideología y el sujeto desde Žižek, la decisión de mantener el título, a pesar del viraje, radica en que bajo la lectura de Althusser y su propuesta podemos hallar las líneas tendenciales que nos permitan: primero, reconstruir el pensamiento del propio Althusser; segundo, mostrar los elementos heredados a los pensadores actuales y; tercer, reorientar la práctica de la filosofía con la finalidad de asumir el compromiso que esta tiene con la búsqueda de transformación de la realidad. Quizá ahí, en esa línea tendencial, pueda abrirse paso a lo que significativamente pareciera ser nuestra demanda esencial: *Leer nuestro tiempo* y las distintas maneras en que el pensamiento construye formas para producir un mundo diferente. Creemos que, como lo sostenemos en una parte de la tesis, “la filosofía althusseriana cambió los términos de reflexión, es decir, introdujo una problemática distinta que cambió el orden de la filosofía y permitió repensarla en la vida y el deseo por transformar el mundo”<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Cf., Capítulo 1, p. 39.

## Capítulo 1

### 1. El recomienzo de la filosofía

Althusser dijo un enunciado en años de bruma: “hay filosofía”. Y no sólo sostuvo que hay filosofía, sino que siempre la habrá. En el fondo, sostuvo la *filosofía perennis*.

#### A. Badiou

En el fondo el problema de todos los problemas filosóficos (y existenciales y políticos y militares) es “saber cómo salir de un círculo permaneciendo en él”.

#### L. Althusser

La tragedia personal que invistió la vida del filósofo franco-argelino Louis Althusser puede acompañarse perfectamente con la tragedia que ha tenido su filosofía y, posiblemente, con las tragedias políticas de estos tiempos<sup>17</sup>: Condenado a un “no ha lugar” por la muerte de su esposa Hélène; condenada su filosofía como una práctica homicida o fragmentaria con poca importancia en la historia de la filosofía<sup>18</sup> y condenadas a extinguirse todas las políticas revolucionarias tras la caída de la URSS<sup>19</sup> y el triunfo del capitalismo mundializado<sup>20</sup>, la herencia del pensamiento althusseriano fue desapareciendo del mapa intelectual de aquella época y, al mismo tiempo, se fueron agotando las propuestas políticas de transformación radical del mundo. Pareciera que con Louis Althusser despedíamos el Marxismo y la lucha de clases como núcleos centrales de toda propuesta filosófico-política radical, y, también, se despedía el tiempo de las revoluciones y los grandes acontecimientos. A nuestro parecer dichas condenas sólo recomienzan un trauma que padeció Althusser, su filosofía y la época

---

<sup>17</sup> En un texto reciente sobre el pensamiento althusseriano puede leerse algo similar: “... tal y como Balibar y Badiou lo descubrieron, resulta imposible no asociar el abrupto silenciamiento de Althusser con la crisis del Marxismo teórico y con las circunstancias históricas que enmarcaron ese proceso.” Cf., Romé, Natalia (2014), *La posición materialista. El pensamiento de Louis Althusser entre la práctica teórica y la práctica política*, EDULP, La Plata, p. 13.

<sup>18</sup> Dentro de las primeras acusaciones en las aulas de la Ecolé se pronunciaba este *dictum* como síntesis del pensamiento althusseriano. Cf., Rosset, Clement (1992) *En Aquellos tiempos. Notas sobre Louis Althusser*, tr. Lourdes Asian, libros de artefacto, México.

<sup>19</sup> Althusser muere un año después de la caída del muro de Berlín. El *encuentro* fortuito entre la caída del proyecto comunista real y la muerte del filósofo comunista francés más importante del siglo XX permite pensar una filiación entre la singularidad y la totalidad que más tarde esclareceremos, pero la coincidencia parece una premonición.

<sup>20</sup> Para un acercamiento al concepto de “capitalismo mundializado” Cf., Badiou, Alain (2017), *Nuestro mal viene de más lejos*, tr. María del Carmen Rodríguez, Capital Intelectual, Buenos Aires.

después de su muerte; dicho recomienzo es, al mismo tiempo, la posibilidad de *intervenir* de nuevo para salir de él. Son, bajo expresiones del propio Althusser, formas de subirse a un tren en marcha para buscar cambiarle la dirección.

Sobre la condena judicial del filósofo marxista sabemos que unos días después de la estrangulación de su esposa Hélène y en estricto apego del código penal francés que, en su artículo 64, preveía la posibilidad de un estado de no responsabilidad para todo aquel que actuara bajo un estado demencial en un acto criminal<sup>21</sup>, Louis Althusser fue condenado a un *no ha lugar*. El *fallo* no sólo sofoca las aspiraciones del filósofo de continuar en la vida pública intelectual, sino que, además, lo instala en un destino demencial que, como él mismo lo dice: “el destino del *no ha lugar* es, en realidad, la losa sepulcral del silencio”<sup>22</sup>. Ser condenado a un confinamiento psiquiátrico, además de que le quita la posibilidad jurídica de ser sujeto del acto perpetrado, lo aísla y confina a los pasillos de un hospital, lo desfonda de su cualidad de sujeto y lo hace ocupar el lugar de un “desaparecido”, lo traslada a un abismo impersonal donde no se es ni un muerto ni un vivo, sino alguien que nunca pudo llegar a ser. Dicho tormento, que nos narra en las primeras páginas del *Porvenir es largo* y del que intenta salir dándose una palabra de la que fue negado, es sólo la actualización de un trauma que siempre lo acechó: el trauma de estar ocupando un lugar que no le corresponde, en el mayor de los casos, el de un muerto (su tío).

Producto del trágico intento de suplir al amado de su madre, muerto en los cielos del Verdún en la primera gran guerra, Althusser fue bautizado bajo el nombre de ese amado, motivo que lo despidió de toda singularidad desde antes de nacer. Louis era para nuestro autor un nombre que lo hacía estar siempre en el abismo, lo hacía ser siempre bajo la máscara de otro:

... *lui* este pronombre de tercera persona, que, sonando como la llamada de un tercero anónimo, me despojaba de toda personalidad propia, y aludía a aquel hombre tras de mí: *Lui*, era Louis, mi tío, a quien mi madre amaba, no a mí.<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> En el código penal francés, se articula la idea de que solo será homicidio un acto en el que el sujeto este en pleno uso de sus facultades.

<sup>22</sup> Althusser, Louis (1992), *El porvenir es largo/Los hechos*, Destino, Barcelona, p. 16.

<sup>23</sup> Althusser, Louis (1992), *El porvenir es largo/Los hechos*, p. 57.

Ocupar siempre el espacio de alguien que ya no es<sup>24</sup>, tomar un lugar en una empresa ya empezada y de la que no se puede regresar<sup>25</sup>, ¿no es tanto como tomar un tren en marcha sin saber su principio o su fin?<sup>26</sup> ¿no es tanto como reconocer que la estructura está determinada y operando en/por sus efectos?<sup>27</sup> El *blasón familiar*<sup>28</sup> con el que empieza y termina su vida, esa marca que anacrónicamente se repite en el transcurso de su vida como un *fantasma*<sup>29</sup> “se nos presenta como la clave de todo el destino”<sup>30</sup> personal de un pensador que tomaremos como uno de los *eslabones fundamentales* para entender nuestro reciente pasado y actuar en nuestro inmediato porvenir. *Lui*<sup>31</sup> o *Louis*, quien siempre tuvo que *intervenir* bajo un tren en marcha para poder buscarse un nombre propio, quien aún a pesar del *no ha lugar* al que fue sentenciado desde el inicio de su vida trató de darse un espacio en la esfera del pensamiento, quien siempre tuvo que buscar las condiciones para que detrás de toda crítica y autocrítica a su trabajo hubiera una posibilidad de recomienzo intelectual, es el personaje intelectual que nos hereda todo un conjunto de problemas bosquejados en su filosofía. *Lui(s)* es el lugar donde se repite un trauma, pero también, la constante obstinación, por parte de sí mismo, de buscar una salida.

Sobre la condena de su filosofía como una práctica homicida o fragmentaria hecha por algunos profesores de la universidad francesa<sup>32</sup>, las huellas de tal afirmación han hecho

---

<sup>24</sup> ¿No es Althusser mismo quien escribe ocupando el lugar de otro alguien? Primero Montesquieu, luego Rousseau, luego Maquiavelo, luego Marx y muchos otros más.

<sup>25</sup> ¿No es Althusser el obsesionado por recomenzar? Primero recomenzar el Marxismo, después recomenzar sus lecturas y, al final, recomenzar el Materialismo.

<sup>26</sup> Frase que le obsesionó a lo largo de su vida y, cómo veremos, no se halla sólo al final de su vida, sino incluso en sus primeros libros.

<sup>27</sup> La causalidad estructural o estructura producida en sus efectos es otro más de los conceptos que se viven, se recomienzan y actualizan a lo largo de su historia filosófica.

<sup>28</sup> Esta marca que atraviesa su vida desde el seno familiar es quizá aquello mismo que lo hace decir en algún momento: “No nos libramos, a fin de cuentas, de un destino familiar.” Cf., Althusser, Louis (1992), *El porvenir es largo/Los hechos*, p. 73.

<sup>29</sup> Dicha marca temporal que atraviesa su vida es también la huella de una temporalidad en la que se pone en juego el carácter homogéneo y continuo de la historia (la temporalidad hegeliana) y se abre paso a una Historia en presente hecha de discontinuidades, contingencias y anacronías (temporalidad que sugiero llamar acontecimental). Además, en clave althusseriana, inaugura su propio imaginario en el que se soporta la forma en que se identifica e intenta salir de él (objeto de análisis de unas líneas más adelante, la idea es comprender la forma en que se va construyendo lo que soporta el deseo de salida de ese blasón y al mismo tiempo lo que sutura la experiencia familiar a los AIE).

<sup>30</sup> Althusser, Louis (1992), *El porvenir es largo/Los hechos*, p. 46.

<sup>31</sup> El juego fonético de la palabra en francés nos hace mencionarlo como un Él (alusión al fantasma de su tío que siempre juega a desposeerlo) y al mismo tiempo alusión a Louis Althusser el filósofo marxista-leninista francés de los sesentas.

<sup>32</sup> Es conocida la historia de que en el inicio de sus clases un profesor de la Universidad enuncia que Althusser era un “filósofo asesino”.

que de ella poco se recuerde. Reducida a un desparpajo de textos y categorías sin consistencia unificadora, la filosofía de Althusser pasó a ser moneda de cambio de muchas interpretaciones trágicas, por ejemplo: aquella que la suscribe a un proyecto de carácter dogmático, y que termina por acusarla de ser una filosofía *teoricista*, incapaz de enfrentar la realidad<sup>33</sup>; la que termina por simplificarla como una interpretación infundada del Marxismo, que no puede proponer una verdadera renovación crítica del mismo; la que reduce a un proyecto epistemológico que intenta dar las coordenadas de un pensamiento científicista, es decir, aquella que la coloca dentro de los intentos epocales de construir los parámetros positivos de una ciencia y, con ello, termina por invalidar su posición política<sup>34</sup>; aquella interpretación que crítica la supuesta renuncia al Mayo francés y su filiación al Partido Comunista como una mera contradicción de sus preceptos<sup>35</sup> y; además, la que toma la confesión impostora de Althusser de no haber leído a Marx y Freud, como una tesis para defender que su filosofía no era más que el juego de un irreverente con pocos recursos teóricos innovadores<sup>36</sup>.

De esta forma y con algunos textos importantes no publicados en vida para la comprensión de su filosofía, su pensamiento ha padecido el mismo *no ha lugar* decretado a su persona. *Lui(s)* se ha convertido en el brillante intérprete del Marxismo que sólo ayudó a repensar sus conceptos y que, de no haber aparecido, en un mundo posmarxista o anti-marxista en muchos de los casos, no hubiese significado una pérdida real para el *pensar*. Su filosofía no es centro de discusiones importantes: su filosofía pudo bien *no tener lugar*.

El *blasón familiar* que anacrónicamente se repite durante toda su vida se convierte en un *blasón intelectual* que busca constantemente recomenzar la filosofía. De ahí que siempre esté en constante actualización y autocrítica de sí mismo. Sus reiteradas interpretaciones de Marx, de Maquiavelo, de Lenin, de Spinoza, de Rousseau, de Montesquieu no son más que el intento en la teoría de *intervenir* en la práctica de la filosofía y fundar una práctica distinta. Son, a la manera en que en su persona quiso tomar un nombre propio, la forma de tomar una *posición filosófica* que le permitiera darse espacio en un lugar en el que parecía que no existía.

---

<sup>33</sup> Cf., Sánchez Vázquez, Adolfo (1978), *Ciencia y Revolución*, Alianza, Madrid.

<sup>34</sup> Cf., Gonzales Rojo, Enrique (1974) *Para leer a Althusser*, Diógenes, México.

<sup>35</sup> Cf., Ranciere, Jacques (1975), *La lección de Althusser*, Galerna, Buenos Aires.

<sup>36</sup> Cf., Althusser, Louis (2002), *Para un materialismo aleatorio*, “Regreso al campo de batalla”, Arena Libros, Madrid.

Su pensamiento entonces, al reverberar su experiencia personal, es la obsesiva repetición de ese trauma, pero también la insistente búsqueda de salir de él.

Sobre la condena de extinción para todas las políticas radicales que se dio con la caída de la U. R. S. S., y que coincide aleatoriamente con la muerte de Althusser, se puede advertir también una situación trágica. El ascenso del capitalismo mundializado se convirtió en el único modelo de posibilidad política en nuestros días, dejó el mundo a la deriva de los intereses de la economía global. La política neoliberal ha convertido la geografía mundial en un gran mercado, destruyendo, despojando y cancelando todo avance hacia una política diferente<sup>37</sup>. Las consecuencias no se han hecho esperar: desorganización del ideario político de izquierdas que ha terminado por integrarse a las políticas actuales y ya no busca transformarlas; abandono de la idea de “lucha de clases” como centro nodal para la explicación y generación de un discurso opositor al sistema dominante que ha generado un vacío teórico-político para situar la lucha y, por lo tanto, ha cancelado una posición política de clase<sup>38</sup>; naturalización política de la desigualdad social bajo el gran proyecto desarrollista del mercado que ha convertido grandes masas de hombres en seres desechables; incapacidad para repensar las propuestas o hitos teóricos del Marxismo que nos permitan activar y organizar una lucha directa contra el poder actual; estigmatización y satanización de cualquier política radical distinta a la del orden reinante. Reducidas todas a políticas contradictorias y/o dictatoriales del siglo XX, las políticas radicales de izquierda se han convertido en materia muerta o desahuciada: políticas del *no ha* [debido tener] *lugar*.

El *blasón intelectual* del que hablamos hace un momento en la filosofía de Althusser, se transforma en nuestro *blasón epocal*. De ahí que repitamos, durante casi más de seis lustros ese trauma de no poder encontrar una salida radical al sistema en el que vivimos, pero en las

---

<sup>37</sup> Cf., Brown, Wendy (2016), *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*, tr. Víctor Altamirano, Mal Paso, Barcelona.

<sup>38</sup> En el 2016 Slavoj Žižek publica un texto sobre la reactivación de la lucha de clases como problema fundamental de la teoría política, quizá sea un ejercicio de reinterpretación de esa herencia de la que se ha hablado. Cf., Žižek, Slavoj (2016), *La nueva lucha de clases. Los refugiados y el terror*, Anagrama, Barcelona. A su vez, el pensamiento teórico político de Laclau puede suscribirse a un replanteamiento de la política desde un más allá de la lucha de clases, de ahí que se proponga este autor como pensador post-marxista que ha superado la reflexión marxista de la lucha de clases. Los trabajos de Monique Pinçon-Charlot son sugerentes bajo esta perspectiva dado que actualizan la lucha de clases y permiten repensar la vigencia de dicho problema. Cf., Pinçon-Charlot, Monique (2012), *La violence des riches. Chronique d'une immense casse sociale*, La Découverte Poche, France.

*intervenciones* de los zapatistas en México, de Podemos en España, de la Primavera árabe, de una parte de la izquierda política latinoamericana y de los pueblos originarios que luchan ante el despojo del capital podemos vislumbrar una salida. Ahí, como en el intento de Althusser en sus diarios por tomar una voz, como en la búsqueda de su filosofía no publicada en vida al hablarnos de un materialismo del encuentro y cómo en la resistencia de los pueblos de la Sierra Norte de Puebla, por encontrar un respeto a sus tierras, hallamos que no sólo se repite el trauma de no poder tener lugar, sino la *resistencia* de querer repetirlo y la posibilidad de abrirnos hacia un lugar distinto. Por lo que todos esos *blasones* que condenaron a Althusser y nos condenan a no tener lugar en un mundo como éste, cargan nuestra *resistencia* a ellos y, acompañada de ella, la posibilidad de abrir espacio para un mundo distinto.

Recomenzar la posibilidad de una filosofía que acompañe una política radical se ha convertido en una herencia que se descubre detrás del trauma. Por tanto, recomenzar el pensamiento althusseriano tiene como fin establecer un vínculo con ese trauma, resistirse a él y buscar una salida. Recomenzar el pensamiento filosófico político contemporáneo desde Althusser es tratar de mostrar que la filosofía política actual está inscrita en ese trauma y trata de intervenir en él resistiendo y buscando los elementos teóricos que abran la posibilidad de una salida. Son ellos -los pensadores políticos contemporáneos- la continuación de una herencia obstinada por cambiar la situación personal, la filosófica y la del mundo con la finalidad de hacer posible las transformaciones en un mundo que parece con ahínco haber destruido la posibilidad de todo cambio.

La *herencia* althusseriana se convierte en uno de los *eslabones* para iniciar la filosofía como una lucha política desde el campo de la teoría porque ayuda a visibilizar nuestros traumas, nos reorienta sobre ellos para resistirnos y abre la posibilidad de salida de ellos. Defendemos que, con él, se abrió una nueva problemática filosófica que se actualiza en el pensamiento contemporáneo y nos permite reorientarnos de nuevo. Recomenzar con Althusser es sólo un intento de *intervenir* en el discurso, abriendo la posibilidad de una práctica distinta de la filosofía. Convenimos tomarlo como objeto de investigación en la medida en que queremos situarlo como asidero fundamental del pensamiento político actual y, al mismo tiempo, como posible productor de herramientas para la lucha política presente. Él sería nuestro pasado del que se quiso que no tuviera lugar, nuestro presente que acompaña

y ayuda a repensar la filosofía contemporánea y nuestro porvenir que establecerá un vínculo real entre teoría y práctica para hacer de la dimensión filosófica una toma de partido que pueda acompañar y sea uno de los tantos modos de ayudar a conquistar la transformación de la realidad.

### **1.1 Lectura y problemática en Althusser**

Continuando con el trauma personal, filosófico y épocal que acompaña la historia que venimos contando, queda aún por preguntar: ¿de qué forma salir de estos *blasones*? ¿Cuál es el mecanismo que propuso Althusser para resistirse a la repetición trágica?, ¿qué hizo para intervenir en el trauma y buscar una salida? En la falta de lugar propio al que lo suscribió su *blasón familiar*, Althusser buscó asiduamente fijarse uno. Frente a su nombre que lo condenó originariamente a ocupar el lugar de un muerto, el filósofo se esforzó por *intervenir* para ser mirado por la madre, aunque ésta sólo viera en él una ausencia amada. Se esforzó teóricamente formulando una teoría materialista de la subjetividad que da cuenta de cómo somos sujeto y que permite entender la relación directa entre estructura y singularidad para fijar las formas en que nuestra identidad se va forjando. Frente a la imputación del *no ha lugar* que lo condenó al silencio y, durante mucho tiempo, a los pasillos de un hospital, Lui(s) *intervino* en la escritura para tratar de generar un relato que “diera cuenta” del cómo y por qué del acto. Su autobiografía fue entonces una forma de resistirse al *no ha lugar* proporcionado por la Ley, una manera de recomenzar en la propia lectura de sí. Así, la escritura y la teoría intervinieron como medio que pone en juego la vida para recomenzarla de nuevo. En la ausencia de una filosofía propia, su *blasón intelectual*, Althusser ocupó la lectura de autores para poder engendrar una nueva práctica de la filosofía que no pusiera el acento en lo novedoso, sino en la posibilidad de un recomienzo desde el pasado (invención-anacrónica<sup>39</sup>). Lo nuevo está inscrito en el pasado, pero hace falta tomarlo en cuenta. Leer fue para él una intervención en la teoría para salir del blasón. La lectura se convierte en centro de la dinámica misma que pone en juego la forma en la que somos configurados y permite criticar el lugar en el que teóricamente nos constituimos:

Es decir, la relectura le sirvió a Althusser como medio para circunscribirse a un espacio teórico y cierta renovación en sus criterios de validación; le proporcionó

---

<sup>39</sup> La invención anacrónica es una forma de enunciar los modos en que la teoría produce conceptos para explicar la realidad emanados de un pasado. Es la intención de poner en juego el pasado como un efecto necesario para la producción de lo inédito.

una conceptualización diferente de lo que significaba una obra. La producción de Althusser estuvo situada, en principio, a las formas de concebir una lectura y a las formas de intervención de una obra<sup>40</sup>.

*Leer* cobra sentido en Althusser cuando se convierte en una práctica que desplaza la forma común de pensarla y abre espacio o dirección a otro lado –un desvío<sup>41</sup>. La lectura le sirvió a nuestro autor para tomar distancia y desviar la forma de repetición del trauma. De ahí que no dejara de releer a Marx, Spinoza, Maquiavelo, Rousseau, Epicuro y muchos otros más. En la falta de un pensamiento político radical -nuestro *blasón epocal*, quizá comienza a ser necesario re-leer las luchas que están ocurriendo, y preguntarse cómo puede la teoría acompañarlas y buscar en ellas lo que se guarda como experiencia que nos permita seguir pensando una posibilidad de transformación. Leer entonces se convirtió en una práctica radical que ayudó a resistir y trabajar los recomienzos, para nuestro pensador la lectura se convirtió en una intervención personal, filosófica y política. Así es como Althusser nos hereda una comprensión de la lectura que acompaña desde el principio a todos sus textos y que se convierte en su medio de resistencia, *intervención* y desvío de los *blasones* que lo atravesaron. *Leerlo* desde ese lugar será una forma de *intervenir* en su filosofía y recuperar lo que se resiste al olvido y actualiza el pensamiento, para, con ello, seguir fabricando caminos que nos permitan leer la realidad y entender la continua relación entre lucha política y filosofía que puede generar una dimensión de intervención y transformación de la realidad.

Pero, en esta práctica que nos hereda Althusser, queda por preguntar: ¿qué es ese leer que posibilita una grieta, una salida de los *blasones*? Dentro del *Prefacio* a su libro *Para Leer el Capital*, Althusser le dedica una parte fundamental de su investigación a la cuestión de la lectura, si bien la digresión del texto sobre la lectura puede verse como una explicación del tipo de estrategia metodológica que tomó para leer a Marx, desde nuestro punto de vista es también la indicación de lo que encubre una nueva práctica. Leer es ya una operación realizada desde una práctica distinta. Es la forma en la que la práctica filosófica se instaura en el círculo del trauma y hace posible su salida. Es aquello que habilita una mirada distinta a la construcción de la mirada dada:

---

<sup>40</sup> Romé, Natalia (2014), *La posición materialista. El pensamiento de Louis Althusser entre la práctica teórica y la práctica política*, Editorial de la Universidad Nacional de La Plata (EDULP), Buenos Aires, p.45.

<sup>41</sup> En el texto de “La corriente subterránea del materialismo aleatorio” Althusser habla constantemente del desvío como condición originaria del mundo. Cf., Althusser, Louis (2010) *Para un materialismo aleatorio*, Arena Libros, Madrid.

Althusser hace una lectura sintomal de la obra de Marx –análoga a la que Marx había realizado a los economistas clásicos-, y así se habilita para mostrar lo que Marx no vio, pero habría tenido que ver si hubiese sido coherente con su propia teoría<sup>42</sup>.

El filósofo marxista franco-argelino considera que el cuestionamiento de la lectura nos permite comprender no sólo lo que un autor vio y no vio de un texto, sino la dinámica en la que emerge la propia vista, es decir, las condiciones de posibilidad en las que se produce la mirada y lo que se esconde a ella. De esta manera, la lectura deja de ser un acto consciente de un sujeto que intenta revelar el sentido de lo que sucede en un texto y pasa a ser la pregunta misma por las condiciones inmanentes del propio ver. La comprensión de la lectura que propone Althusser pone en crisis el “mito religioso de la lectura” -que opera creyendo que hay una verdad a descubrir- y nos inserta en una nueva dinámica ante el texto. Leer ya no es el encuentro de los errores, aportes, méritos, diferencias y concordancias que la intención del autor tiene por fin expresar; ya no es la acción de medida de una serie de problemas dentro de un texto para integrarla a un todo omnisciente. Leer es un modo de intervención dentro del texto para encontrar sus vacíos, sus errores y sus aciertos, sus ausencias y sus presencias, y, detrás de ello, *encontrar*, en la combinación entre ellos y suscribiéndolo a otros textos, las condiciones que articulan su propia posibilidad. Leer es suscribir el texto a una problemática de la que emerge, es decir, inscribirlo a un conjunto de problemas que no están presentes directamente, pero asociados a esa lectura se descubren detrás:

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<sup>43</sup>.

La lectura sintomática alcanza lo que no se ve viéndolo a partir de los vacíos que posibilitan eso no visto en el ver. Es el descubrimiento de lo que, debajo de la conciencia y la intención se descubre como *ocurrencia*<sup>44</sup> y punto unificador de una obra. Por eso *Lui(s)* cree que Marx descubrió dicha lectura en los economistas clásicos, en tanto que, a partir de

---

<sup>42</sup> Romé, Natalia (2014), *La posición materialista. El pensamiento de Louis Althusser entre la práctica teórica y la práctica política*, p. 25.

<sup>43</sup> Althusser, Louis (2010), *Para leer el Capital*, Siglo XXI, México, p. 33.

<sup>44</sup> Vemos la *ocurrencia* como una metáfora que enuncia la categoría dicha de mil formas por el propio Althusser: *acontecimiento, ruptura, encuentro, bosque etc.* y pensamos que puede estar operando en la lectura sintomática generando su grado acontecimental o emergente. Como más adelante lo explicaremos detalladamente, pensamos que la lectura ya está suscrita a la idea de acontecimiento y conforma parte de la práctica filosófica que Althusser llamó “materialismo aleatorio”.

ellos, pudo originar una crítica a ellos mismos y al núcleo que organizaba su lectura de la economía mundial. De esta manera, la lectura sintomática no es una herramienta para atender los textos de Marx, también nos permite entender la forma en que Althusser realizó una lectura de Montesquieu, Rousseau, Maquiavelo, Epicuro, etc., que le permitió sostener el materialismo como base de sus propuestas filosóficas. Podemos decir incluso que dicha práctica de lectura también la realizó sobre sí mismo en el *Porvenir es largo* donde, tratando de leer lo no visto en el asesinato de *Hélène*, pudo descubrir el *blasón* en el que se organizaba su vida y, así, abrir espacio e intervenir sobre su trauma. En una asociación con el psicoanálisis, Natalia Romé observa:

Althusser entendía la lectura sintomática como un tipo de lectura comparable a lo que los psicoanalistas llamaban, refiriéndose a la escucha analítica “la regla de atención libremente flotante”, esto es, la norma que recomienda mantenerse atento a las lagunas, a las preguntas sin respuesta, a las respuestas sin pregunta, a las torsiones que producía una frase o un vocablo<sup>45</sup>.

Dicha regla de atención le acercaba a un conocimiento de sí, de la filosofía y de la condición epocal que le permitió descubrir lo que se encubría a la intención o a la conciencia. Por tanto, la lectura “sintomática” se asoma a lo que se revela como trauma e intenta comprender aquello que lo nutre para poder salir de él, es una forma de intervenir y resistirse a repetir el trauma. Cuando se lee de esta forma, no se lee buscando lo que se dice, sino buscando también lo que no se dice, lo que detrás de esta ambivalencia, entre el ver y no ver, posibilita la mirada misma y su lugar de articulación; El invisible detrás del ver y no ver que articula la mirada misma. Ese invisible es el que se produce como condición para ver y no ver y que levanta la posibilidad de la mirada misma:

Para ver este invisible, para ver estos desaciertos, para identificar estas lagunas en el pleno del discurso, estos blancos en lo apretado del texto, hace falta algo muy diferente a una mirada aguda o atenta, se precisa una mirada instruida, una mirada renovada, producida por una reflexión del cambio de terreno sobre el ejercicio del ver, donde Marx sitúa la transformación de la problemática<sup>46</sup>.

Ese cambio de mirada presenta ya, en sus primeros textos, un cambio de terreno, una nueva dimensión de problemas que el propio Althusser llamó: problemática. De tal forma que la lectura sintomática permite comprender la dimensión problemática de una obra, de un texto, de una acción política, con el fin de observar sus alcances y determinantes reales que

---

<sup>45</sup> Romé, Natalia *et. al.* (2011), *La intervención de Althusser. Revisiones y Debates*, Prometeo Libros, Buenos Aires, p. 73.

<sup>46</sup> Althusser, Louis (2010), *Para leer el Capital*, p. 32.

siempre están más allá de las intenciones del autor. Leer sintomáticamente es asistir a esa dimensión en la que el cambio de mirada con respecto al autor nos permite abrir una zona de problemas que determinan la condición de la mirada del propio autor. La lectura se convierte en una práctica que encuentra un conjunto de problemas en los que se suscribe el pensamiento de un autor o texto. Por lo que dicha práctica descubre una problemática, es decir:

un pensamiento (que) no se limita al dominio de los objetos a los que el autor ha hecho referencia, porque no es la abstracción del pensamiento como totalidad, sino la estructura concreta y determinada de un pensamiento y *de todos los pensamientos posibles de ese pensamiento*<sup>47</sup>.

Es la forma de enunciar el conjunto de temas, contenidos y problemas a los que se suscribe una idea incluso anterior a la mirada del propio autor. La lectura sintomática descubre la problemática en la medida en que horada el conjunto de pensamientos intencionales de un autor del texto y descubre el conjunto de dinámicas a las que pertenecen esos pensamientos de manera velada. La problemática no se abre como reflexión de las condiciones de posibilidad de un texto, su origen o su fin, sino que ella genera las condiciones por las que adviene la reflexión. De tal manera que la problemática teórica nos sumerge a una totalidad de pensamientos que posibilitan y estructuran los pensamientos de un autor.

En ese marco, “problemática” teórica es el concepto de una “totalidad –no articulada- de pensamiento”: una unidad que, si bien es por un lado el resultado de un proceso histórico, es también en términos de científicidad, un sistema de relaciones teóricas<sup>48</sup>.

La lectura sintomática interviene produciendo o mostrando una problemática, ésta fue la manera en la que el propio Althusser logró encontrar los modos de salir de los blasones que lo condenaban a él, a la filosofía y a la política a su inoperancia. Su propuesta abrió la dimensión donde el círculo se hacía visible, su resistencia a repetirlo se posibilitaba y su salida emergía. Desde esta perspectiva, la lectura sintomática nos permite cambiar la mirada para indicar los modos en los que se sostiene una problemática y, al mismo tiempo, traza las líneas que hacen posible generar una nueva problemática. Frente a la condena de *no ha lugar*, la propuesta althusseriana es reactivar la lectura como una operación del pensamiento por medio de la cual la mirada se reconfigura y se abre espacio para atender a una problemática

---

<sup>47</sup> Althusser, Louis (2004), *La Revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México, p. 55.

<sup>48</sup> Romé, Natalia (2014), *La posición materialista. El pensamiento de Louis Althusser entre la práctica teórica y la práctica política*, p. 69.

distinta. Leer es abrir espacio para intervenir en el círculo de los blasones y salir de ellos. En *Ser marxista en filosofía* Althusser recuerda una anécdota de Lenin que en analogía con el conjunto de problemas que venimos trazando nos permite poner en el centro la lectura como un cambio de viraje, como esta posibilidad de cambio de mirada, que a su vez es el cambio de una problemática:

Con gusto les contare una historia –dijo Lenin- una historia insignificante, una historia de campesinos rusos. Debéis representaros que la historia se desarrolla en la estepa negra, en una aldea pequeña como todas las demás donde los miserables viven en las islas. Es la larga noche de invierno y todos duermen. Todos menos Antón, el anciano, que se ha despertado sobresaltado por los golpes de alguien que llama a la puerta de su isla. La Aurora se eleva apenas de las brumas de la noche. Antón maldijo con todo el vocabulario que le vino a la cabeza por tener que levantarse de la cama y tener que abrirle al joven retrasado de Groucho que parecía fuera de sí: ¡Ven a ver! Pero ¡ven a ver! Y se negaba a decir qué. Antón finalmente lo siguió por los caminos nevados hasta su campo, donde se erguía el árbol más bello de la región un roble gigantesco de donde colgaban a los ladrones. “¡mira lo que me han hecho!” gemía el joven. Antón miro. Y vio el roble, una rienda larga y en el extremo un asno apacible que esperaba en el frío lo que puede esperar un asno escarchado. “¡Ah, malditos! ¡Han atado a mi roble un asno! ¡Y no consigo desatar mi roble!”. Con calma, Antón se acercó al árbol y desato al asno”. “¡Imbécil, no era complicado, ¿No? No era tu roble lo que había que desatar sino el asno<sup>49</sup>.”

A veces, para salir del trauma es necesario mirarlo desde otro lado que nos permita cambiar los términos de éste. La lectura sintomática se convierte en una forma distinta de mirar que nos permite cambiar los términos en los que estamos insertos, quizá no sea complicado salir del trauma, lo complicado es cambiar las condiciones por las que éste se reproduce, es decir, descubrir que “no era el roble lo que había que desatar, sino el asno mismo”.

Es en esta dimensión donde suscribimos nuestra lectura de Althusser, como un cambio de mirada que permite recomenzar el filosofar desde otro lugar, un lugar donde el regreso a la filosofía como lucha de clases en la teoría vuelve a tener sentido. Leer a este pensador es reconocer lo que habita en sus textos de manera invisible y cómo a través de dicha operación puede bordarse una salida. En Althusser encontramos no sólo el lugar donde se repite nuestro blasón épocal, sino también donde se recomienza la posibilidad de salir de él. Es esta lectura una intervención en la filosofía que busca transformar la filosofía en

---

<sup>49</sup> Althusser, Louis (2016), *Ser marxista en filosofía*, Akal, Madrid, posición 623.

práctica de transformación del mundo, que busca generar una problemática distinta que en el orden de las explicaciones siguientes llamaremos: la problemática del materialismo aleatorio.

## ***1.2 La práctica de la filosofía o la filosofía materialista***

Althusser señaló -sino desarrollo- prácticamente todo lo que necesitamos para emancipar la filosofía tanto de su repetición académica como de la sombría idea de su fin.

### **A. Badiou**

Bajo la toma de distancia que se ha dado en la historia de la filosofía de este filósofo marxista, lo que se intenta hacer aquí es trazar una problemática que pueda recorrer sus textos de manera anacrónica y nos permita ver lo que de actual guarda su pensamiento<sup>50</sup>. Lo que observamos insidiosamente es que, de la misma forma en que el *blasón* familiar que conformó su vida y del que trató de salir re-escribiéndose en sus diarios<sup>51</sup>, Althusser cuestionó la función de la filosofía como una primera condición necesaria para poder abrir un espacio distinto a la forma común de practicarla. La pregunta por la filosofía, además de ayudar a comprender el tipo de función que le predestinaba el autor, era ya una manera de situarse en otro lugar distinto a la idea común de ella como interpretación del mundo. Fiel a su intento de convertir la filosofía en una práctica de transformación del mundo, desde sus primeros textos hasta los últimos podemos ver una línea continua en la que la pregunta por la filosofía se mantiene como punto emergente de su práctica como pensador, pero que en el camino se va transformando y adquiriendo nuevas complejidades. Hablar de la filosofía fue la manera en la que actualizaba su necesidad, se suscribía a un modo de practicarla y la convertía en un lugar de paso necesario en la conformación de toda práctica. Me detendré en una descripción de los momentos más importantes de esa constitución para revelar cómo, en su tejido, se produce una renuncia a la filosofía como *interpretación* del mundo (idealista) y se va construyendo la idea de la filosofía como una *práctica* que intenta participar de manera directa en la transformación del mundo (materialismo). Situar de manera histórico-evolutiva su reflexión en torno a la filosofía no tiene como fin, marcar las continuidades o superaciones

---

<sup>50</sup> Es también, objeto de reflexión la cuestión del tiempo homogéneo-cronológico un problema que el propio Althusser lo tomará como ruptura de la concepción hegeliana.

<sup>51</sup> Primero una autobiografía llamada *Los Hechos* y luego *El porvenir es largo*. También se encuentran cartas en las que podemos observar el trabajo o ejercicio de lectura sobre sí. Cf., Althusser, Louis (1992), *El porvenir es largo/Los hechos*, Ediciones Destino, Barcelona.

de una a otra, sino marcar el modo en que anacrónicamente se repite, desarrolla, deconstruye y recomienza un problema fundamental para Althusser: la búsqueda de una filosofía materialista capaz de acompañar la teoría científica y la lucha política<sup>52</sup>. De tal manera que la descripción de la filosofía es un intento de subir a un tren en marcha y provocar un desvío que haga posible mirar dicha actividad como una práctica de lucha de clases desde la teoría.

### 1.3 “Todos pueden filosofar”

Escrito en la primavera de 1957, como un comentario crítico a la publicación del libro de Jean François Revel, *Porquoi des philosophes* (¿Por qué [debe haber] filósofos?), donde se discute la finalidad y el fin de la filosofía, Althusser enfoca su escrito a discutir sobre la necesidad de la filosofía, su definición y la posibilidad de ser una práctica para todos. Su propuesta es tratar de explicar qué puede ser, cuáles son sus funciones y quiénes son los que pueden participar en dicha materia. A pesar de ser un texto breve, presenta una carga de contenido importante en la conformación del pensamiento althusseriano acerca de la práctica filosófica, ya que enuncia algunas tesis que serán no sólo ampliamente explicadas en su trabajo posterior, sino que también comienza a discutir el punto de vista que más tarde llamará idealista. De esta manera, el texto nos abre a la pregunta por la filosofía y al mismo tiempo constituye una observación puntual sobre su perennidad. Althusser comienza su práctica filosófica desde un tren donde el vagón de la filosofía está dirigido a un precipicio, su intención es reubicar su lugar y redirigir el camino.

Frente a la acusación de Revel de que la filosofía hace suyos problemas que le llegan de afuera y que, por tanto, es una ciencia de los problemas resueltos en la medida en que no puede intervenir en ellos y no puede tampoco mostrar su pertinencia, *Lui(s)* tratará de renunciar a la definición de la filosofía como la ciencia que se encarga de conocer el origen radical de todas las cosas. La idea de que “el filósofo será el que trata de descubrir cuál es el sentido de toda la realidad”<sup>53</sup> le parece una idea que no necesariamente define dicha práctica, puesto que a sus ojos esa es una definición dada desde un punto de vista filosófico, es decir, define una manera específica de hacer filosofía que no es la única. Para Althusser, la realidad

---

<sup>52</sup> Es importante recordar que nuestro filósofo piensa que el nacimiento de la filosofía guarda la función de acompañar las ciencias y la política. Cf., Althusser, Louis (2016) *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*, Paidós, Buenos Aires.

<sup>53</sup> Althusser, Louis (2016), *Ser marxista en filosofía*, posición 3989.

de la filosofía es que entre “los filósofos, al menos los grandes filósofos, lo notable es que en realidad se definen -y en parte tienen conciencia de ello- en función de los filósofos a los que se oponen”.<sup>54</sup> La filosofía, entonces, se define siempre desde una batalla contra otra, por lo que quererse desembarazar de ella tiene como interés fundar otra.

Ahí es pues donde se desarrolla el drama esencial del problema filosófico: en el momento mismo en que el gran filósofo trata de librarse de la filosofía, para librarse de ella (es decir, para ser fiel al objeto que nos preocupa) funda una nueva filosofía<sup>55</sup>.

La propuesta intrínseca del texto es advertir que toda filosofía es una lucha que se constituye en su distancia con otra filosofía, la fuerza filosófica radica en estar siempre en disputa por diversas formas de hacer filosofía, todo filósofo es entonces un anti-filósofo por antonomasia que, gracias a ello, puede inaugurar una nueva filosofía. De esta manera, Althusser propone dos ideas que acompañarán de manera variable y diferencial todos sus textos: 1) la idea de que la confrontación filosófica es intrínseca a la filosofía, es decir, la filosofía como un campo de batalla y; 2) la idea de que no hay renuncia a la filosofía, puesto que oponerse a la misma es construir otra. La filosofía no es algo que podemos dejar a un lado está siempre como condición humana, la *filosofía perennis*.

Si bien en el contexto histórico enunciado nuestro pensador en cuestión se sirvió de dichas ideas para resistirse a la común idea de poner a la filosofía como interpretadora del sentido de la realidad y oponerse a la afirmación del fin de la filosofía pronunciado por Revel. En la lectura presente también señala un recomienzo de ella donde se devela como un lugar de combate, una lucha de tendencias<sup>56</sup> y, sobre todo, se logra ver la filosofía como algo que está inscrito en la experiencia humana de manera espontánea e inherente.

Para 1965, las “intuiciones-tesis” de esta época comienzan a tomar forma en los textos de *La revolución teórica de Marx* y más tarde en *Para Leer el Capital* donde lejos de tomar distancia de estas afirmaciones, las explicita y las toma como hilo conductor de ambos textos. En el prólogo de la *Revolución teórica de Marx* da cuenta de que un hilo fundamental de su intervención es intentar romper con una lectura idealista de Marx (humanismo, pragmatismo

---

<sup>54</sup> Cf., Revel, Jean Francois (1957), *Porquoi des philosophes?*, Éditions Julliard, France.

<sup>55</sup> Althusser, Louis (2016), *Ser marxista en filosofía*, posición 3999. El entrecomillado es mío.

<sup>56</sup> Cf., Macherey, Pierre (2012) *De Canguilhem a Foucault: la fuerza de las normas*, Amorrortu/editores, Buenos Aires.

e historicismo) y repensar las relaciones entre la filosofía y la política con el fin de hacer de ella una práctica teórica de lucha. La filosofía como un espacio de lucha comienza a identificar los contrincantes filosóficos en la medida en que al idealismo filosófico le contraponen la Dialéctica Materialista. Por lo que el texto se inscribe en la idea de pensar la filosofía como una lucha y así mismo lo comprueba cuando formula todo un conjunto de discusiones que tienen como fin sacar a la luz la nueva problemática inaugurada por el pensamiento marxista. Así mismo, en el Prefacio de *Para Leer el Capital* Althusser anuncia su deseo de hacer de la lectura de Marx una lectura que pueda revelar la filosofía que hay detrás de la ciencia de la historia inventada por Marx, el Materialismo dialéctico. En el prefacio nos dice:

Todos nosotros éramos filósofos. No hemos leído El capital como economistas, historiadores o literatos. No hemos hecho a El Capital la pregunta de su contenido económico o histórico, ni de su simple lógica interna. Hemos leído El Capital como filósofos, planteándole, por lo tanto, otro problema<sup>57</sup>.

Ambos textos sugieren una operación filosófica en la lectura de Marx y nos heredan una problemática a la que el propio autor se suscribe. Con dicha propuesta, la comprensión de la filosofía recomienza contribuyendo con otras determinaciones para su ejercicio. Si Althusser advertía la lucha como centro del ejercicio filosófico, ahora identifica y diferencia los contrincantes de una manera primaria: el idealismo (humanismo, economicismo e historicismo) y la Dialéctica Materialista (materialismo). De esto se deriva un uso constante de palabras como “*intervención*” y “*trazar una línea de demarcación*”, ambos son una prueba formal de su deslizamiento marxista-leninista que le permite tomar distancia de las filosofías idealistas y comprender la forma en que la Dialéctica materialista se sumerge en la lucha. Por otro lado, si como había dicho anteriormente, toda crítica antifilosófica nace en el deseo de fundar una filosofía, nuestro pensador francés cree posible fundar en la crítica de Marx una filosofía oculta detrás de él. Por lo tanto, además de advertir la necesidad de la filosofía trata de extender la idea de que dicha práctica se vive en su espontaneidad, lo que más adelante en su reflexión llama la filosofía espontánea del científico y de la gente. Las conclusiones que se observan son: que hay una filosofía detrás del Materialismo histórico (el Materialismo dialéctico), por lo que se vuelve preciso encontrarla y, además, esta filosofía es algo que permite contraponernos a la forma de trabajo filosófico imperante. Acorde con

---

<sup>57</sup> Althusser, Louis (2010), *Para leer el Capital*, p. 19.

ello, una de nuestras tesis supone que ambos textos problematizan algunas categorías filosóficas para ayudar a construir la filosofía materialista. De tal modo que sugieren un intento por revelar que la filosofía oculta detrás de los descubrimientos de Marx y su trabajo no se circunscribe sólo a explicar lo que se entiende por dicha práctica, sino que se dedica a construir algunas de las categorías dentro de una comprensión filosófica, ya operando, que permitan distanciarse de la filosofía imperante. Por dicho motivo, ambos textos *-Para leer el Capital y la Revolución teórica de Marx-* son más importantes para la comprensión de las categorías de *acontecimiento, sobredeterminación e interpelación* y preferimos discutirlos más adelante.

#### 1.4 “Lenin y la filosofía”

Para 1968, ya con el tren en marcha y en veredas marxistas, Althusser publica un texto que acompaña el trabajo de explicitación de la filosofía desde el Marxismo-leninismo que ya había confesado en sus textos anteriores. La intención del texto es continuar explicando la práctica filosófica que inaugura el Marxismo. Por lo que tomará como eje de reflexión a Lenin, no para circunscribirse solamente a su pensamiento, sino para mostrar las aportaciones que Lenin hace a la filosofía:

Es así como les pediría oír mi título: Lenin y la filosofía. No la filosofía de Lenin, sino Lenin *sobre* la filosofía. Creo en efecto que lo que debemos a Lenin, lo cual quizá ya tiene precedente, pero cuyo valor resulta inestimable, es algo con que empezar a poder pronunciar una especie de discurso que anticipa lo que será tal vez un día una teoría no filosófica de la filosofía<sup>58</sup>.

A ojos de nuestro pensador en cuestión, Lenin permite perfilar algunas de las ideas sobre la filosofía que abren la posibilidad de convertirla en una nueva práctica distinta al *rumiar* filosófico del idealismo<sup>59</sup>. Desde esta apuesta, Althusser se atreve a decir que la nueva práctica debe superar su conformación de rumiadora de saberes para convertirse en una intervención práctico-política. Por dicho motivo, considera que el pensamiento marxista-leninista da seguimiento a la tesis XI de Feuerbach y piensa que la filosofía de la que habla deja de interpretar el mundo para intentar transformarlo. Por lo que, a su modo de ver, el

---

<sup>58</sup> Althusser, Louis (1989), *Lenin y la filosofía*, ERA, México, p. 13.

<sup>59</sup> Cuando Althusser habla del *rumiar* filosófico se refiere a la manera en la que la filosofía se concentra en la reflexión teórica que tiene como fin la interpretación de la realidad. La idea de esta concepción, a ojos del pensador francés, es convertir la filosofía en un objeto de interpretación de la realidad que jamás puede intervenir en ella para transformarla.

dirigente proletario comunista enseña que ella es “sólo política investida en cierta forma, política continuada”<sup>60</sup> desde la teoría, es decir, política hecha desde la teoría. El pensador-revolucionario ruso hereda al pensamiento marxista el intento de hacer de éste, objeto de una práctica política que lo separa de la práctica del rumiar filosófico que le antecede y la convierte en una nueva práctica, la práctica marxista en filosofía que tiene como fin transformar el mundo:

Lo que el Marxismo introduce de nuevo en la filosofía, es una *nueva práctica de la filosofía*. *El Marxismo no es una (nueva) filosofía de la praxis, sino una (práctica) de la filosofía*. [...] Esta nueva práctica de la filosofía puede transformar la filosofía. Y además ayudar de acuerdo con su valor en la transformación del mundo<sup>61</sup>.

Así pues, la función de la filosofía es intervenir en el campo teórico formulando tesis capaces de ayudar a la transformación del mundo. En la tesitura de las aportaciones anteriores, se sigue confirmando que ella misma traza una línea de demarcación, pero ya no sólo entre ciencias e ideologías, sino entre posiciones distintas de clase y que en el fondo esta línea trazada no es más que una toma de postura política llevada al fondo de la teoría. Postura política investida de teoría de lo que el propio Althusser tratará de extraer tres tesis:

1. La filosofía no es una ciencia. Las categorías filosóficas son distintas de los conceptos científicos<sup>62</sup>.

Si la filosofía está comprometida con la política desde su ejercicio primario, entonces, no puede generar un objeto de investigación como el de las ciencias, no maneja un grado de objetividad como ellas, por lo que ella no trabaja con conceptos, sino con categorías y éstas son por completo distintas al concepto científico. De esto se concluye que la filosofía es una práctica distinta a la práctica científica, puesto que no tiene objeto de investigación científica.

2. Si Lenin escribió que, sin teoría revolucionaria, no hay movimiento revolucionario, podría haber escrito también: “sin teoría científica, no hay producción de conocimientos científicos”<sup>63</sup>.

---

<sup>60</sup> Op. Cit., p.23.

<sup>61</sup> Op. Cit., p.78.

<sup>62</sup> Cf., Op. Cit., p. 47.

<sup>63</sup> Cf., Op. Cit., p. 53.

La idea de Althusser es que Lenin descubrió la filosofía como un germen del que se sostienen tanto la práctica política como la práctica científica, ella sería el bastión que ayuda a producir transformaciones científicas y transformaciones políticas. Por lo que la filosofía es una práctica que ayuda a revolucionar la ciencia y la política. No hay práctica revolucionaria sin teoría revolucionaria y no hay práctica científica sin teoría científica<sup>64</sup>. Esta idea acompañará la siguiente producción discursiva y se desarrollará más claramente.

3. La historia de la filosofía puede ser concebida como una lucha secular entre dos tendencias: el idealismo y el materialismo<sup>65</sup>.

La afirmación anterior permite continuar con la identificación que se había hecho de la filosofía como un campo de lucha, a diferencia de los textos anteriores, en éste, nuestro pensador en cuestión identifica esa lucha bajo dos tendencias ya claramente definidas, aunque no explicadas, pero además añade el carácter anacrónico de esa lucha. La lucha entre idealismo y materialismo es una lucha que se actualiza sin fin y por la cual recomienza en el mismo lugar la filosofía. La elección de una de estas tendencias es una elección política que no se sostiene más que en una convicción antes que en una certeza. Nos dice que Lenin:

Declara que no se pueden demostrar los principios últimos del materialismo, como no se pueden demostrar (ni refutar, lo cual irritaba a Diderot) los principios del idealismo. No se les pueden demostrar porque no son objeto de conocimiento, entendamos, de un conocimiento como el de la ciencia que demuestra las propiedades de sus objetos<sup>66</sup>.

Por dicho motivo, podemos decir que la filosofía no tiene objeto y, a diferencia de las interpretaciones que toman esa ausencia de objeto como el vacío que permite reintegrar la organización de saberes, para nosotros esa ausencia de objeto es la condición infundada y contingente de la misma, es decir, el hecho de que no tiene objeto significa que ella no tiene fundamento último sobre el cual poder sostener su verdad y, con ello, definir objetos de investigación. Ella está desfondada desde su origen, por lo que no le queda otra cosa que ser una práctica de *intervención* que más que tener objetos, cumple con objetivos: o bien ayudar

---

<sup>64</sup> Para Althusser la práctica filosófica tiene como fin vigilar y controlar las prácticas científicas para encontrar los cortes epistemológicos, los obstáculos epistemológicos o la separación entre teorías científicas y teorías ideológicas. Esto bajo la intención de generar mayor producción de conocimientos, es decir, seguir fomentando la producción de conocimientos. Cf., Castells, Manuel e Ipola, Emilio (1979) *Epistemología y Ciencias Sociales*, Revista UAM, Ciudad de México.

<sup>65</sup> Cf., Op. Cit., p. 57

<sup>66</sup> Op. Cit., p. 60.

a la producción de conocimientos o a su estancamiento; o bien a ayudar a la transformación del mundo o a su aceptación burguesa. La emergencia de la filosofía está allí, en donde se convierte en una práctica que apuesta por transformar el mundo o sólo por interpretarlo. La lucha de tendencias en filosofía es también la lucha por una forma de comprender y articular la realidad.

### **1.5 Curso de filosofía para científicos**

Escrito unos años después de *Lenin y la filosofía*, el *Curso de filosofía para científicos* continúa en el tren en marcha del pensamiento althusseriano haciendo desvíos y desarrollos de la misma idea de filosofía que venimos hablando. En este texto, Althusser va a preguntarse por las relaciones que la filosofía guarda con las ciencias y tratará de responder lo que cabe esperar de ella en las ciencias. Para hacer esto, Althusser construirá un curso dividido en tres sesiones y un apéndice que tienen como fin mostrar la función de la práctica filosófica en el discurso científico. En la primera sesión produce un conjunto de tesis que le permiten mostrar qué es la práctica filosófica. En la segunda sesión trata de explicar la función de la filosofía en la práctica científica. En la tercera sesión propone la idea de Filosofía Espontánea del Científico (FEC) que nos permite entender el modo en que la ciencia es explotada por filosofías idealistas. Para terminar, el texto construye una ejemplificación de la manera en la que está operando en los pensamientos científicos de Jacques Monod, permitiendo cerrar la idea de que la filosofía es una práctica que traza una línea de demarcación entre lo científico y lo ideológico. Además de llevar a la práctica lo ya enunciado en *Lenin y la filosofía*, el *Curso* también expone y presenta algunas nuevas definiciones que contribuyen a nutrir la práctica filosófica materialista. Haremos una revisión rápida que esboce las aportaciones más relevantes en el camino.

En la primera sesión, el pensador comunista define la filosofía como productora de tesis, es decir, como generadora de proposiciones que tienen qué ver con una postura. Si bien ya había usado la forma proposicional de tesis en *Lenin y la filosofía* en este apartado, no sólo lanza 24 tesis filosóficas, sino que explica el por qué genera tesis. Althusser considera que las proposiciones filosóficas son dogmáticas por antonomasia dado que no provienen de una sustancia o fundamento último, por lo que ya sea materialistas o idealistas las proposiciones filosóficas son dogmáticas en la medida en que no son susceptibles de

comprobación, ellas son *thesis*, es decir, posiciones o posturas ante la realidad. De esto, se deriva que, si no hay comprobación alguna, las tesis no pueden ser verdaderas o falsas son en última instancia correctas o incorrectas. Dicho esto, concluye que las proposiciones filosóficas son tomas de postura con respecto a una manera de pensar la realidad. Por dicho motivo, las tesis no tienen objetos reales de investigación, sino únicamente objetivos, es decir, sirven de acompañamiento a la producción de conocimientos científicos, más no enuncian una verdad que debe seguir la ciencia. De esta forma, Althusser radicaliza la idea política de la filosofía aportada por Lenin y la insta en el terreno de la ciencia para tratar de articular una función distinta de la filosofía.

En la segunda sesión, se continúa con esta presentación de la práctica filosófica, pero ahora se concentrará en tratar de ver su función en el desarrollo de la práctica científica. Dado que el conjunto de proposiciones filosóficas no puede comprobarse, una tesis siempre está en lucha contra otra que se le opone, esto termina por mostrar que en filosofía trazar una línea de demarcación es inherente a su práctica dado que no hay una filosofía en general, sino posiciones en particular que se contraponen con tesis específicas. Toda proposición filosófica, entonces, es correcta no en la medida en que se acerca a la verdad de la cosa —eso está desechado de la práctica propuesta, sino en el sentido en que se ajusta a las otras proposiciones filosóficas o científicas dándole unidad y sentido a la comprensión del objeto. De esto proviene la idea althusseriana de que una proposición filosófica no interpreta la realidad, sino interviene en el campo teórico dando una orientación determinada al discurso, en este caso, científico:

La filosofía actúa modificando palabras y sus conexiones, pero se trata de palabras teóricas y es precisamente esta diferencia de palabras lo que hace aparecer, lo que permite ver algo nuevo en la realidad, algo que antes estaba recubierto<sup>67</sup>.

Lo que se reconoce de fondo en esta práctica es su función inconsciente dentro del ejercicio científico. Ella está operando de manera invisible en los conceptos científicos, inscribiendo en ellos tesis que los apoyan y/o los ajustan a postulados de orden materialista o idealista. La filosofía invisible o inconsciente de los científicos es lo que Althusser optará por llamar Filosofía Espontánea de los Científicos (FEC). De esta forma, la emergencia de

---

<sup>67</sup> Althusser, Louis (1982), *Curso de filosofía para científicos*, p.43

1957 que se pregunta por la filosofía y su necesidad vuelve a surgir, pero ahora revelando que no sólo cuando uno critica la filosofía emerge una nueva filosofía, sino en el trabajo inconsciente de la ciencia ya hay operaciones o prácticas filosóficas inherentes a la práctica científica, de tal forma que detrás de toda ciencia la filosofía perennis está actuando.

Después de haber advertido el carácter proposicional-ajustador de la filosofía y su práctica inconsciente en el discurso científico, de haber mostrado el carácter conflictivo en el que aparece una tesis, y de evidenciar la manera en que toda ciencia es acompañada de proposiciones filosóficas que le dan una orientación a la producción de conocimientos. Lo interesante de este curso para la presente investigación es la forma en que se observa una tendencia hegemónica a la que se suscribe la ciencia: la idealista o espiritualista. Si por FEC entendemos las ideas filosóficas que tienen los científicos en la cabeza cuando están practicando ciencia, el pensador francés advierte que la regularidad de esas ideas es de orden espiritual/idealista y tienen como consecuencia explotar a la ciencia para hacer uso de ella y “sostener verdades más allá de la mera ciencia y su descubrimiento”<sup>68</sup>. Con esto el autor descubre que la filosofía idealista no sólo opera en la ciencia haciendo uso de ella para mostrar verdades extra-científicas, sino que ese modo de operar termina por obstaculizar la producción de conocimientos. Las tesis idealistas no ayudan a la reproducción de conocimientos científicos, sino más bien a construir obstáculos epistemológicos que detienen la empresa científica de producción de conocimientos. Sin esfuerzos de ligadura argumentativa, el intento althusseriano de descubrir una filosofía acorde al descubrimiento marxista era el deseo de no ligar el descubrimiento de Marx a tesis idealistas (humanismo, historicismo, economicismo, etc.) que detuvieran la gran transformación del conocimiento que estaba produciendo el materialismo histórico. Es decir, la búsqueda de la Dialéctica materialista afín al Materialismo histórico buscada en *La Revolución y Para Leer* era un intento de acompañar y develar los presupuestos filosóficos materialistas ocultos que había en la ciencia de la historia y que permitían continuar el proceso de producción de conocimientos inaugurado por la ciencia descubierta por Marx.

El *Curso* le sirvió para ahondar en las explicaciones que venía produciendo en *Lenin y la filosofía* y, también, le permitió llevar a la práctica la concepción de la filosofía esbozada

---

<sup>68</sup> Op. Cit., p. 67.

a lo largo de este trayecto recorrido mostrando, entre las cosas más importantes, a la filosofía como: producción de tesis correctas o incorrectas; trazado de líneas de demarcación entre dos posiciones que se contraponen; la lucha entre las tendencias idealista y materialista; el carácter dominante de la filosofía idealista; el uso inconsciente de tesis filosóficas en la ciencia en lo que termina llamando Filosofía Espontánea de los Científicos y, sobre todo, la actualidad y necesidad de la práctica filosófica como práctica de intervención en el espacio teórico que, o bien, obstaculiza la ciencia, buscando justificar con ella verdades extra-científicas, o bien, acompaña la ciencia para seguir generando conocimientos. Por tanto, la lucha entre idealismo y materialismo es inmanente a la práctica científica, puesto que la práctica filosófica lo es a la experiencia humana.

El materialismo y el idealismo no tienen una historia diferente, sino que mantienen una sola y misma historia... [...] La lucha de tendencias en filosofía es el desarrollo en el plano de la teoría de la lucha de clases en la existencia misma.<sup>69</sup>

### ***1.6 Ser Marxista en Filosofía***

¿Queréis ser filósofos? Recordad: un filósofo es un hombre que lucha en la teoría y cuando comprende las razones de ese combate necesario, se une a las filas de la lucha obrera y popular.

**L. Althusser**

Escrito entre los años 1976-1977, publicado póstumamente en Francia en 2015 y traducido al español en el año 2017, el texto de *Ser Marxista en Filosofía* se presenta como un texto inédito que ayuda a comprender la forma en que siguió construyendo la comprensión de la nueva práctica de la filosofía a la que se suscribía desde sus primeras reflexiones. El texto pretendía fungir como Introducción al escrito, recientemente también publicado, *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*, pero dada su complejidad y aportaciones al conjunto de su ideario, el editor ha terminado por hacerlo aparecer en una publicación de manera aislada. Evitaremos tratar de discurrir si el texto presenta una verdadera *Kehre* del pensamiento althusseriano que permite entender lo que más tarde llama “materialismo aleatorio o del encuentro” y nos suscribiremos a la idea, propia, de que el texto fue una forma de continuar el tren en marcha sin saber su fin ni su principio, precipitándose tan sólo en los

---

<sup>69</sup> Althusser, Macherey, Balibar (1980) *Filosofía y lucha de clases*, Akal, Madrid, p. 52-53.

desvíos. A nuestro modo de ver, la propuesta discursiva del texto se presenta como un modo de continuación del camino ya trazado desde un principio, revalorando sus alcances, presentando explicaciones más detalladas, amplificando ideas entorno a la filosofía y dando pie a la consolidación de la nueva práctica afín al Marxismo y su descubrimiento. Un recomienzo, emulando torpemente el mote althusseriano, que no “supera” el pasado a modo hegeliano para producir una nueva figura de la filosofía, sino que reabre las condiciones de emergencia en las que se produce anacrónicamente dicha práctica al hacer que del presente emane la explicación del pasado, y el porvenir sea a su vez un reingreso en el pasado. No es curioso observar, por ejemplo, que, al principio del texto, el autor inventó un espacio sin tiempo en el que los filósofos viven y disienten. Dicho espacio es una forma de encuentro entre lo ya dicho y lo que está por decirse, una manera de confirmar que las cosas no andan por el camino de la teleología y la necesidad, sino por el de la aleatoriedad y ocurrencia, es decir, el de la anacronía y el azar.

Las aportaciones ineludibles y reiterativas del texto desembocan en una renovada insistencia en dar cuenta de la función que tiene la filosofía, la afirmación de su condición conflictiva y al mismo tiempo la caracterización de las dos tendencias en lucha eterna y, por último, en un encuentro de la filosofía marxista con la tendencia materialista que descubre la práctica filosófica (marxista-leninista-materialista) como lucha de clases en la teoría.

Sobre la función de la filosofía, el pensador marxista recomienza la idea de que la filosofía tiene como función crear *tesis*, es decir, *posiciones* con respecto a la realidad que, al ser siempre dogmáticas por no sostenerse en fundamentos últimos, terminan siempre en conflicto con otras tesis. Además, de las *tesis*, el teórico francés sugiere que la filosofía también crea términos que tienen como fin el “engarce” o “encuentro” de dichas proposiciones con proposiciones científicas o políticas, dichos términos son llamados *categorías*, ya que son *condenas* o términos que *juzgan* la forma en que la realidad se articula y cobra sentido. Toda filosofía produce *Tesis* que son una toma de postura ante la realidad, por ejemplo, decir que la filosofía crea tesis es ya una tesis filosófica, es decir, que no se sostiene de nada más que de la propia postura que se tiene y, también produce *Categorías* que tienen como fin juzgar o condenar la realidad de la que se pretende hablar, por ejemplo, la *categoría de Ataraxia engarza* perfectamente la idea de la resignación ante el mundo con

la espera de un estado del alma superior, es decir, era una apuesta política que asociaba su falta de compromiso político con la posibilidad de un estado mejor en la renuncia a todo compromiso con el mundo. Otro ejemplo bien puede ser la categoría de *cogito* en Descartes que se convierte en el fundamento de todo conocimiento sin la cual la realidad científica e individual no puede tener acceso a conocimientos verdaderos<sup>70</sup>. El pensamiento althusseriano define de manera más detallada lo que ya había sido objeto de definiciones en los textos analizados anteriormente y, al hacerlo, esclarece el modo de operación filosófico sobre la realidad.

Sobre la naturaleza conflictiva y su caracterización, el autor será enfático al enunciar que en tanto tesis y categorías sin fundamento último posible, las tesis se contraponen a otras tesis que luchan por intervenir u ocupar un espacio en el engarce de la realidad. Producir tesis y categorías es también luchar contra otras tesis y categorías, y dicha lucha nos lleva a una lucha primigenia en el fondo de la filosofía, la lucha entre idealismo y materialismo. El aporte en este tema radica en la caracterización que hace de cada una de las tendencias, mostrando las consecuencias a las que orientan cada una.

En la tendencia idealista se cree firmemente que la filosofía tiene un comienzo, que ella es el comienzo absoluto de las cosas. El filósofo es aquél que se preocupa por el origen o fundamento del mundo y su función radica en develarlo, la consecuencia de dicha postura es que el mundo se divide en dos, el de quienes pueden filosofar y quienes no, el de lo filosófico sustancial y el de lo no filosófico circunstancial, el de la verdad y de la falsedad. La filosofía se convierte entonces en la ciencia de los primeros principios y, en tanto tal, tiene como fin distinguir lo verdadero de lo falso, el origen necesario de lo circunstancial azaroso, lo bueno de lo malo, el filósofo del no filósofo:

[...] frente a esta tradición que quiere que la filosofía tenga un comienzo absoluto, existe otra tradición filosófica que declara que la filosofía no tiene ningún comienzo absoluto y que, en consecuencia, puede, y hasta debe, empezar por cualquier cosa<sup>71</sup>.

La tendencia materialista comienza en cualquier parte, sube al tren en marcha sin conocer su origen o fin, antes de dividir el mundo se desembaraza de la idea de cualquier

---

<sup>70</sup> Cf., Kant, Immanuel (1995), *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, México.

<sup>71</sup> Althusser, Louis (2016), *Ser marxista en filosofía*, posición 820.

origen o fin y termina por aceptar que cualquier cosa puede ser un inicio para el filosofar, la consecuencia es que no hay un mundo dividido ni una verdad buscada. No hay tampoco un filósofo y un no filósofo: “Todos somos filósofos”, cualquier cosa puede ser el inicio del filosofar y no hay verdad o falsedad que hallar, porque no hay un mundo cierto o falso al que llegar. La filosofía no puede ser ciencia, no tiene objeto (su objeto no es el origen): tiene objetivos y desafíos. Sus objetivos se definen por las posturas que uno toma ante la realidad. El filósofo hace tesis y categorías que tienen como fin “ajustar” los conceptos científicos y las nociones ideológicas con el fin de darles una orientación. Su objetivo es proponer una determinada manera de orientar la realidad. De esta forma, enunciar que “Todos somos filósofos” es advertir que todos ajustamos nuestras nociones o conceptos a proposiciones filosóficas con el fin de darles una orientación, un sentido. Todo hombre se ve afectado por los ajustes filosóficos de la realidad y en ese sentido está capacitado para filosofar. La lucha entre las tendencias descubre una lucha política por defender, o bien, una posición idealista, Althusser la llama la posición burguesa en filosofía, o bien, una posición materialista, aquella que busca ser una posición proletaria en filosofía.

Otra característica de la tendencia idealista es que en su afán de dividir el mundo se ve forzada a diferenciar el conocimiento científico sobre el conocimiento práctico, la teoría de la práctica. El idealismo privilegia la teoría sobre la práctica advirtiendo una facultad diferente en el acercamiento de la realidad, la facultad racional en la teoría y la facultad sensible en la práctica. Distribuye el mundo entre lo racional y sensible para privilegiar el primero sobre el segundo. Hace del conocimiento científico un saber superior y del filósofo, en tanto científico de los primeros fundamentos, el dueño de un saber que controla, calcula y distribuye lo sensible<sup>72</sup>. La realidad queda subsumida a la teoría y la epistemología queda impuesta como ontología, pues todo conocimiento producido en la ciencia es la forma verdadera del ser.

El idealismo está interesado pues en mostrar que, de derecho, el conocimiento científico es de otra naturaleza muy diferente del conocimiento práctico, en

---

<sup>72</sup> Althusser habla de que eso se puede ver en la idea de Filósofo Rey de Platón, quien al diferenciar en su teoría de las ideas lo sensible de lo inteligible, se permite exaltar la teoría sobre la práctica. De esta manera comienza a distribuir lo sensible sobre lo inteligible y a privilegiar uno sobre otro. La intención de Althusser es comprender la forma en que la tendencia idealista produce una manera de comprender lo sensible y lo inteligible que si bien no es la manera en que Rancière comprenderá la forma de producción de lo sensible si ayuda a entender la herencia que este último tiene de la filosofía de Althusser.

mostrar que es el objeto de una facultad muy diferente que el objeto práctico (entendimiento o razón) infinitamente elevada por encima de las de las simples facultades empíricas o sensibles<sup>73</sup>.

La finalidad del idealismo es suscribir la realidad a la teoría para poder controlarla y regularla, algo que en el *Curso de filosofía para científicos* llamaba explotación de las ciencias por la filosofía. La práctica idealista es una práctica de dominación del conocimiento siempre en beneficio de algo extra-científico (Dios, la Verdad, el Bien). La tendencia materialista privilegia la práctica sobre la teoría, considera que no hay una división del mundo, sino la articulación de distintos procesos. “La tesis materialista de la primacía de la práctica sobre la teoría se opone a la tesis idealista de la primacía de la teoría sobre la práctica”<sup>74</sup>. Frente a la idea de facultades cognoscitivas y su división, el materialismo habla de procesos múltiples. La idea de proceso contrapuesta a la idea de facultad nos revela un modo de operar de la realidad que no depende de una racionalidad, sino de múltiples procesos. La práctica pasa a ser una forma de articulación de un proceso por lo que la epistemología deja de ser una ontología y se vuelve un proceso más en la producción de realidad:

El materialismo de Marx estriba también en la pseudo teoría del conocimiento, en el monismo. No hay sino una única realidad, un sólo proceso que es a la vez, real y de conocimiento, y nada más, todo dualismo es idealista<sup>75</sup>.

El filósofo en cuestión considera que la idea de proceso sin sujeto heredada del pensamiento marxista nos permite entender la realidad desde un plano puramente práctico, puesto que todo está condicionado a formar parte de un proceso, no hay diferencia entre facultades, todas forman parte de un sólo proceso. La filosofía no controla ni calcula ni distribuye la realidad, es una intervención práctica dentro de las diversas prácticas (la científica, la política, la psicoanalítica) que las redirecciona, o bien, para dominarlas, controlarlas y dirigir las (obstaculizarlas epistemológicamente), o bien, para producir transformaciones o revoluciones científicas (rupturas epistemológicas). Ella ya no puede ser más la madre de todas las ciencias, sino un campo de batalla, una forma de intervención desde la teoría para discutir lo que se quiere o entiende por realidad.

¿Qué es entonces la filosofía? Lucha, combate perpetuo y preventivo, pues es universal. Y la filosofía es el campo de batalla donde se libra esta guerra de

---

<sup>73</sup> Op. Cit., posición 1823.

<sup>74</sup> Op. Cit., posición 2113.

<sup>75</sup> Op. Cit., posición 2215.

múltiples combatientes, pero que, por su aprovisionamiento, por el sostén que prestan o por los objetivos que tienen en mente, se sitúan en uno de los campos que agrupan a todos los filósofos del mundo, el campo idealista y el campo materialista<sup>76</sup>.

El filósofo ya no es un personaje desinteresado del mundo, su práctica no es una práctica neutral, se suscribe a un campo determinado con intenciones detrás de ello. Su elección deberá comprender los objetivos a los que se suscribe y reconocer a detalle el campo al que se opone. Esto es lo que Althusser y Lenin entienden por *tomar partido* en filosofía, hacer de ella un modo de intervención en la realidad y, de ese modo, un punto de vista político desde la teoría. Hemos dejado al hombre desinteresado del mundo que vive en los cielos y hemos descubierto que detrás de él se escondía una toma de partido que nos hace creer en la inutilidad y neutralidad de la filosofía para dejar de activar su fuerza revolucionaria. Lenin sería el contraejemplo a esa versión del filósofo que está fuera del mundo, dirigente político revolucionario y filósofo marxista nos enseña que el campo de batalla del filósofo puede comprometer una acción directa para transformar la realidad concreta. O el hombre desinteresado que vive en el cielo de las ideas o el político comprometido en hacer la revolución.

Por último, en el texto se nos habla sobre la filosofía marxista como tendencia materialista, la intención del autor es mostrar la manera en que el Marxismo *toma partido* por el materialismo y el significado que guarda dicha toma. Para hacer esto, el autor hace una ejemplificación que nos permite observar la forma en que ambas tendencias operan en la realidad.

La ejemplificación la hace con Platón, de quien nos recuerda que en la entrada de su academia se leía: “No entre nadie que no conozca la geometría”. La alocución no era sólo declaratoria de un tipo de ejercicio practicado, era una línea de demarcación, una división entre los que saben y los que no, entre los que hacen teoría y los que hacen práctica, entre los que usan la razón y los que usan su sensación (los poetas). Pero su objetivo no era sólo seleccionar, que ya por sí sólo es un ejercicio de poder violento, Platón tenía como fin someter a las matemáticas a un tratamiento filosófico, tratar de garantizar su saber dominándolo con tesis y categorías filosóficas que tratan de unificar la ideología dominante con los postulados

---

<sup>76</sup> Op. Cit., posición 3209.

científicos. “En nombre del Bien, es decir, de la política (el bien de la ciudad)”<sup>77</sup> pretendía poner al servicio de la clase dominante el saber de las matemáticas, en nombre de la Verdad, pretendía afianzarse un lugar en la política donde él fuera el rey y no se pudiera poner en cuestión. Platón intervenía en la realidad para justificar la idea de un Rey, para justificar la división del cuerpo y la división del Estado, en suma, para perpetuar el estado de cosas reinantes. Era un filósofo pequeño burgués que no pretendía transformar la realidad, sino perpetuarla. La expulsión de los poetas se acompaña de estas ideas, quería que todo saber no dominado fuera exterminado, quería que todo individuo no controlado fuera exiliado. La lucha entre las tendencias buscaba que la tendencia idealista unificará el saber y, al hacerlo, invisibilizará la lucha de clases que se vive en la teoría (lucha de tendencias).

Frente a la intención del pensamiento idealista de perpetuar el mundo, la filosofía marxista como dice Rancière: “se une a la tendencia materialista con el fin de tomar partido en el campo teórico por las clases proletarias o los que no participan dentro de la cuenta”<sup>78</sup>, tratar de eludir las trampas del idealismo y reconocer que la división fue producto de una clase que pretendía perpetuarse. El pensador marxista combate el idealismo formulando tesis y categorías nuevas que tienen como fin romper con las jerarquizaciones del idealismo, unirse a las filas de la lucha obrera y popular con el fin de no volver a interpretar el mundo, sino buscar transformarlo. Todos pueden y practican la filosofía, pero si queréis ser marxista en filosofía es necesario unirse a las luchas que la clase dominada enfrenta contra el estado de cosas reinante y extender esa lucha al plano de la teoría para buscar su emancipación. Anacrónicamente la lucha entre tendencias es consustancial a la filosofía, puesto que todos practican una tendencia.

### ***1.7 Iniciación a la filosofía***

El texto de *Iniciación a la filosofía para los no filósofos* continúa el trabajo del texto anterior y es, a nuestros ojos, la forma más acabada de explicación de la filosofía para todo público. Escrito a modo de manual para la gente no especializada en la temática, su publicación en 2016 ha sido motivo de controversia para su ubicación en el mapa intelectual

---

<sup>77</sup> Op. Cit., posición 3610.

<sup>78</sup> La alusión a Rancière pretende hacer enfática la idea de una toma de postura adoptada en filosofía y en esa derivación afirmar un legado de Althusser a su filosofía que, si bien se distancia sustancialmente, la adopción de la tendencia materialista puede observarse entesis como la citada.

althusseriano. Algunos intérpretes consideran que éste y *Ser marxista* son textos que funcionan como gozne para relacionar el pensamiento del materialismo aleatorio con el pensamiento anterior. Otros consideran que son los últimos textos producidos desde el pensamiento marxista antes de llegar a su pensamiento final, nosotros consideramos que es un texto que continua el trabajo de dilucidación de lo que en un principio fue su modo de intervención en filosofía para desviarse del *blasón* al que lo condicionaba la historia y creemos que lejos de ser engarce o final es un modo de intervención continuo que se permitió para seguir trabajando sobre la realidad. De esta forma, la *Iniciación* funciona como una parada dentro del tren en marcha al que se subió desde su decisión por estudiar la filosofía y que no paró de asediarlo hasta el final de su vida. Verlo así, nos permite no discutir sobre su relación con la práctica filosófica anterior del pensador, sino entender la forma en que se integra a una práctica organizada por el desvío. *Iniciación* es una parada más que ayuda a entender la complejidad sobredeterminada del pensamiento althusseriano.

Dedicado a los lectores considerados, con o sin razón, no filósofos, el texto de *Iniciación a la filosofía para los no filósofos* continúa el trabajo de explicación que había comenzado en su breve texto *Todos podemos pensar*, pero a diferencia de sus anteriores paradas, Althusser toma como centro de explicación la fundamental división de la filosofía entre filosofía académica y filosofía espontánea, la situación de la filosofía y su práctica en el desarrollo actual, la relación que guarda con otras prácticas, para por fin anunciar la Universalidad de la filosofía y su perennidad. En las intenciones del autor se encuentra el deseo de revelar dicha práctica como arma para la Revolución y reunir los elementos indispensables para confirmar la idea de que todos filosofamos para hacer con ello una invitación a repensar la filosofía espontánea de la que participamos y así comenzar a participar en la filosofía que nos permite actuar para la revolución.

La división del mundo fomentada por la dominación de la tendencia idealista ha generado una visión dividida de su práctica: por un lado, existe una filosofía académica que hemos llamado filosofía verdadera y; por otro, una visión espontánea que se contrapone a dicha forma anterior y que terminamos por llamar no filosofía o filosofía espontánea. Esta división ha generado, por una parte, un grupo de personas concentradas en el estudio de los textos filosóficos para su enseñanza llamados filósofos y, por otra parte, un grupo de personas

que usan la filosofía como un modo de orientación en el mundo llamados personas comunes. De los primeros se considera un ejercicio grandilocuente sobre textos filosóficos que los aísla de la realidad y los convierte en seres encerrados en problemas de poca importancia para la realidad social, de los segundos se ha revelado un uso de la filosofía como su forma de *orientarse en el mundo*, es decir, su forma de encontrar justificaciones ante las crisis o desgracias que padecen, unos están fuera del mundo y otros lo aceptan sin ninguna condición. La división vuelve inoperante la práctica de los primeros y una forma de conformismo en los segundos, otra forma de inoperancia. Lo que intenta descubrir el pensador es que ambos grupos provienen de la dominación idealista que ha vuelto a la filosofía absolutamente pasiva e inactiva. Los hombres comunes representan a los filósofos como seres extraños y los filósofos representan a los hombres comunes como seres vacíos y sin sentido:

...en la representación popular (y Platón ya lo dijo) se encuentra encarnada la idea del filósofo que vive en las nubes o en la distracción y que se cae en los pozos porque no tiene los ojos en la tierra, sino en el cielo de las ideas<sup>79</sup>...

La representación popular se ha forjado en la experiencia de la tendencia idealista que ha separado al filósofo de los demás y, a diferencia de esta representación, el trabajo del filósofo materialista consiste en desembarazarse de la división fomentada por dicha tendencia y revelar que, por un lado, la tendencia separó al filósofo profesional para volverlo un siervo del estado de cosas reinante, un teórico de profesión que enseña la inutilidad de la filosofía misma, su acuerdo con lo que sucede y, por otro lado, volvió a la filosofía espontánea de los no filósofos: una filosofía engarzada a la religión que la nutre de conformismo y resignación antes que de cualquier intento de transformar el mundo, es decir, hizo de la filosofía espontánea una no filosofía:

Y esa filosofía, transformada, bien podría llegar a ser algún día el instrumento de los poderosos y servir a su causa predicando la *resignación* en esta vida que sería compensada en el más allá y reducirse casi a esta función de sometimiento ideológico<sup>80</sup>.

La operación no es gratuita, si hemos dicho que la filosofía idealista es la filosofía pequeño burguesa que pretende legitimar el estado de cosas reinante, su efectividad radica en estas consecuencias: detentar la verdad y contraponerse a todo quien no la acepte. De tal modo que los filósofos se aislaron para no tomar postura política en su actividad (que a

---

<sup>79</sup> Althusser, Louis (2015), *Sobre la reproducción*, Akal, Barcelona, p. 43.

<sup>80</sup> Althusser, Louis (2016), *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*, p. 50.

nuestros ojos es ya una postura política que está de acuerdo con dicho estado de cosas) y los no filósofos suscribieron la filosofía a la religión para aceptar lo que les pareció entregado como necesario y natural, y, esperar una redención por encima de la experiencia mundana. De este modo, se hizo de la actividad filosófica una forma de pasividad y de toda actitud una forma de resignación<sup>81</sup>.

La propuesta de Althusser es “alejarse de la filosofía de los filósofos para analizar las prácticas concretas de las personas”<sup>82</sup> con el fin de comprender cómo la filosofía es una operación inmersa en el fondo de ellas. Privilegiar la práctica sobre la teoría para vislumbrar la forma en que la filosofía está operando y su función. Descubrir que la filosofía espontánea está hecha de pensamiento idealista y que ambas son circulaciones de una tendencia dominante que nos invita a no modificar las cosas. Para esto, el autor hace un rodeo por las diversas prácticas para después regresar a la filosofía y confirmar la relación que guarda con otras prácticas, la forma de salida de esa dominación y recomenzar la idea de que la filosofía es lucha de clases desde el plano de la teoría. Una lucha que la convierte en arma para la Revolución.

Para comenzar el rodeo sobre las diversas prácticas, el autor advierte el trabajo de la abstracción sobre la realidad como fundamento de toda práctica. “La abstracción es separar una parte de la realidad del resto de la realidad. La abstracción es, pues, esta operación y este resultado. Lo abstracto se opone a lo concreto como la parte separada del todo se opone al todo”<sup>83</sup>. Esto le permite concluir que todo ejercicio humano está atravesado por la abstracción, pues el uso del lenguaje (primera forma de relación humana y abstracción) condena a todo ser humano al uso de la abstracción como condición necesaria. Lo propio de la abstracción es generar un orden más allá del mundo concreto (idealismo), o mejor dicho, intervenir en el mundo natural para desviar su orden generando un orden humano (materialismo), dicho orden sea cual sea su versión es el orden de las generalidades que terminan por condicionar nuestra experiencia en el mundo. El plano de la abstracción es el modo en que el hombre se inscribe en la realidad, pero de una manera desviada, es decir, redefiniendo el orden natural e insertándolo en el orden cultural. La abstracción es un núcleo

---

<sup>81</sup> Cf., Op. Cit., p. 38.

<sup>82</sup> Op. Cit., p. 64.

<sup>83</sup> Op. cit., p. 68.

fenoménico de la realidad humana, por lo que los filósofos y los no filósofos, los científicos y los no científicos están operando con ello. Por eso en esta parte es fundamental para el filósofo marxista establecer las diferencias entre los distintos fenómenos de abstracción. En el orden de la abstracción técnica hallamos una abstracción que se ejercita en la práctica técnica, una abstracción que encadena la relación directa de los hombres con la naturaleza a las generalidades producidas por lo abstracto, encontramos que el conocimiento empírico puro con el que se supone convive el hombre técnico sólo se encuentra posibilitado en la medida en que hay detrás de ello una abstracción que sirve de vehículo, por ejemplo, el martillo para poner clavos ya está atravesado por la abstracción martillo y clavo que en su asociación permiten la práctica del martillero. En el orden de la abstracción científica hallamos una abstracción que gobierna las generalidades concretas bajo leyes de dominio de los fenómenos, a diferencia de la abstracción técnica, la abstracción científica busca encontrar la forma de dominar lo abstraído para establecerlo en ley, por ejemplo, de la caída continua de objetos el científico extrae una abstracción que le permite dominar las subsecuentes caídas de objetos. En el orden de la abstracción filosófica hallamos una abstracción que busca totalizar, si el científico buscaba Universalizar en su abstracción para encontrar las leyes de la realidad, el filósofo intenta totalizar para extraer el sentido de la realidad. La abstracción filosófica pretende explicar la totalidad de la experiencia humana por lo que se acompaña de las dos abstracciones anteriores para relacionarlas con sus fines. En este primer paso, descubrimos que todos abstraemos, que todos podemos hacer práctica, que todos podemos hacer ciencia y que todos podemos filosofar pues todos poseemos la misma capacidad de abstracción<sup>84</sup>. Si una abstracción sirve para focalizar la realidad y actuar en ella, otra para establecer tendencias que controlan la realidad, la filosofía no hace más que relacionar o concatenar las abstracciones anteriores para darles una dirección o justificación última en su ejercicio, es decir, trata de guiar el camino que deberá tomar cada una de esas prácticas con la intención de alcanzar una totalización.

Visto lo anterior, queda justificada con claridad la frase gramsciana “Todos podemos filosofar” que toma Althusser como hilo conductor de su subida al tren, es decir, todos abstraemos la realidad y en tanto lo hacemos nos capacitamos para poder filosofar. La

---

<sup>84</sup> Op. Cit., p. 89.

universalización de la abstracción nos permite también salir de la división entre teoría y práctica fomentada por la tendencia idealista. La división que hace ésta procede de un tipo de experiencia que distingue en los modos de abstracción, que toma la abstracción científica y la filosófica como aquellas que guardan la mayor distancia del mundo con respecto a la abstracción técnica, dicha tendencia privilegia esa distancia, distinguiendo entre teoría y práctica. La teoría será ese ejercicio de *contemplación* de la realidad para poder comprenderla y, en un momento después, dar los esquemas de aplicación para que la práctica pueda comenzar a actuar. La teoría será entonces una actividad de la razón que nos distingue de la animalidad, ella construye el orden social y lo organiza. De tal modo que su privilegio sobre la práctica también puede explicar la distinción entre el trabajo intelectual y el trabajo manual. La jerarquización del trabajo atañe a la jerarquización de la abstracción y dicha verticalidad en su organización es también el fruto de una división social entre los que son filósofos y los no filósofos. Las separaciones anunciadas establecen un orden de separación ontológico de la realidad, separar los tipos de abstracción es comenzar la distribución del ser y, con ello, iniciar la distribución y organización política de la realidad:

Al afirmar la primacía de la teoría, la filosofía idealista sostiene que la contemplación y la actividad de la razón es lo que, en última instancia, determina toda práctica. Al afirmar la primacía de la práctica, el materialismo sostiene que la práctica es la que, en última instancia determina todo conocimiento<sup>85</sup>.

La tendencia materialista rompe esta constitución cuando entiende cualquier tipo de abstracción como un modo de intervención en la realidad, cuando eso sucede la abstracción deja de mostrarse como un proceso intelectual-selectivo de la experiencia humana y se muestra como un fenómeno universal. Dicho fenómeno en el que descansa la fenomenalidad humana puede ser entendido como uno de los componentes fundamentales de la práctica, pues ésta podría ser la manifestación originaria de la misma. En *Iniciación* el pensador nos dice que “la palabra *práctica* indica, pues, una relación activa con lo real”<sup>86</sup>. Dicha relación es constitutiva de lo humano en tanto que es un ser activo. La práctica se desvía de su explicación idealista como algo contrapuesto a la teoría y pasa a ser el fenómeno constitutivo de la experiencia humana. La primacía de la práctica sobre la teoría es también la disolución de la división jerárquica entre ambas. Hay práctica teórica y práctica técnica y ambas se

---

<sup>85</sup> Op. Cit., p. 101.

<sup>86</sup> Op. Cit., p. 100.

ofrecen como fenómenos constitutivos de la experiencia humana. Los impulsos por explicar la producción del conocimiento como un tipo de práctica teórica que efectúa en *Para leer el Capital*, quizá puedan leerse bajo esta tesitura de ruptura con el primado de la Teoría. La primacía de la práctica organiza una nueva forma de entender la realidad filosófica y no filosófica. Ella designa el proceso social en el que los sujetos se ponen en contacto con la realidad y producen resultados de utilidad para la sociedad. “Práctica designa el contacto activo con lo real que es propio del ser humano”<sup>87</sup>. Pero queda aún por saber la forma de intervención de la práctica filosófica en el conjunto de prácticas que organizan la realidad.

Si la práctica científica se define como una forma de práctica que tiene objetos definidos de investigación (materia, vida, economía, historia) que por medio de conceptos le permiten producir leyes o postulados que pueden transformar o producir conocimientos sobre la realidad. Si la práctica ideológica se define como práctica que tiene por objetos definidos a los individuos que por medio de una determinada concepción del mundo convertirá en sujetos ideológicos que actúan como si todo marchara en orden. Si la práctica artística es una práctica que se revela como una intervención en la realidad que produce “una *huída* hacia adelante para encontrar en ella una solución imaginaria a los problemas reales en la sociedad”<sup>88</sup>. Si todas las prácticas, psicoanalítica, política, etc., tienen un objeto y un modo de intervención específico. ¿Qué hace la práctica filosófica y cuál es su función? Habíamos dicho anteriormente y Althusser lo seguirá sosteniendo: la filosofía no tiene objeto, sino objetivos y fines; no crea leyes, sino que da proposiciones dogmáticas, postulados o tesis con respecto a la realidad; no hace conceptos ni nociones, sino categorías que condenan a la realidad a cierta forma específica de mirarla. La filosofía elabora o crea dichas tesis y/o categorías en la medida que su intención es intervenir en las prácticas unificando el conjunto de ellas bajo la óptica del sistema que engendra. ¿Cómo es esto? Ejemplifiquemos para dar más claridad a la subsiguiente respuesta.

Cuando Kant funda la Categoría de *sujeto trascendental* condena el conocimiento, la acción humana y su finalidad al proceso de explicación filosófico del mismo. El conocimiento científico se suscribe a las condiciones de posibilidad del sujeto, la acción

---

<sup>87</sup> Op. Cit., p. 100.

<sup>88</sup> Op. Cit., p. 188.

humana se sostiene en el Imperativo de ese sujeto y la determinación última de la existencia se engarza en una finalidad que se alcanza en el control de dicha Categoría. Kant no sólo fincaba las bases de lo que serían las prácticas filosóficas de la Ilustración, sino que en ello invitaba a los hombres no filósofos a seguir el estado de cosas reinante bajo los imperativos del conocimiento, del deber y de la política que el propio sistema había engendrado, no en vano jamás renuncia a la religión y, aunque la suspende del saber práctico científico, entiende una función específica en el ordenamiento humano. Kant ordenaba el saber Newtoniano, la espera teológica en un más allá y el ascenso de la burguesía a los ideales del *sujeto trascendental* con el fin de orientarlos hacia la paz perpetua. Algo similar hace Platón con las categorías de *mundo de las ideas* (topos uranus) y *demiurgo* pues inscribe los conocimientos producidos en la época -la aritmética y la Democracia griega- al saber filosófico que es capaz de unificarlos y orientarlos hacia la verdad del Espíritu que descubren dichas categorías, de esa forma también inventaba la Verdad y el Error, la división entre los filósofos y los no filósofos y un mundo donde la desigualdad social era algo común y natural. La división del *alma* y la división de los ciudadanos en funciones específicas determinadas cuasi-naturalmente no es gratuita, quería que las cosas no cambiaran de estado y que la discusión sobre quién debe gobernar quedará en manos de quienes detentaban el saber.<sup>89</sup> La categoría de *Rey Filósofo* emanada de todas las conjeturas proposicionales (Tesis), que venimos diciendo, condensa el ideal político de dicha organización filosófica del sistema de Platón: Excluir lo ajeno al proyecto político (la exclusión de los poetas y el incendio de los libros de Demócrito), darle regularidad al orden social reinante (en el mundo hay una división de hombres como una división del alma) y legitimar el sistema dictatorial del Imperio Griego (seguir sosteniendo que hay esclavos y que un Rey siempre será el Rey)<sup>90</sup>. Platón era un filósofo pequeño burgués que le interesaba tomar posiciones pequeño burguesas para seguir manteniendo las cosas tal y como estaban. Su filosofía unificaba los saberes de las ciencias y la política para producir una armonía en donde una crisis se estaba gestando, él quería que las cosas siguieran estando tal y como estaban, filósofo reaccionario que nos legó el primer rumiar en filosofía que la condenó a su inoperancia y a su resignación inherente.

---

<sup>89</sup> Cf., Platón (1988), *La República*, “Libro X”, Gredos, Madrid.

<sup>90</sup> Cf., Althusser, Louis (2015), *Sobre la reproducción*, Akal, Barcelona, p. 47.

Para explicar la operación que vuelve eficaz dicho proceso de la práctica filosófica, Althusser toma una Categoría del filósofo J. L. Austin: la performatividad. La audacia de dicha apuesta permite entender una de las aportaciones althusserianas que han sido vedadas y que han permitido que en consonancia con su pensamiento, Derrida y Butler se ocupen de ello con un interés especial, además permite comprender el modo de operación filosófica de la que venimos hablando. Las tesis, categorías y justeza filosófica se posibilitan en el hecho de que toda proposición y categoría filosófica son *performativas*, es decir, hacen cosas o producen efectos por el mismo hecho de ser pronunciadas.

Para darnos una idea de la naturaleza de las proposiciones filosóficas, al menos aquellas en que toda filosofía resume sus pensamientos últimos, podemos partir de esta proposición *performativa*. Cuando un filósofo (Descartes, por ejemplo) escribe: “Dios existe”, obra un poco como el presidente del tribunal que declara: “queda abierta la sesión”, con la diferencia de que Descartes no provoca por ser pronunciada la existencia de Dios, salvo en el mundo propio de la filosofía: de alguna manera abre un mundo, el de la filosofía<sup>91</sup>.

La *performatividad* es la forma de hacerse espacio de la propia filosofía y ese espacio le permite intervenir en las demás prácticas unificándolas al nuevo mundo creado por el filosofar. La filosofía enuncia tesis performativas que producen una manera de entender y dar forma a la realidad. Si bien nuestro pensador no desarrolla perfectamente la cuestión de la *performatividad* si comprende el carácter materializante<sup>92</sup> de la acción enunciativa y la suscribe al ejercicio filosófico mostrando que las proposiciones filosóficas son *activas* en tanto producen cierto efecto de existencia que apoya o sostiene determinadas prácticas sin lo cual la unificación y organización de las prácticas como un todo complejo estructurado no sería posible y la idea de un mundo articulado tampoco. La filosofía entonces es una postura en el mundo que unifica las prácticas dándoles determinadas orientaciones políticas, ideológicas y demás, todo a través del principio performativo de su enunciar. Regresando a *Ser marxista en filosofía* y acompañándonos de estas tesis, la tendencia materialista busca crear categorías y Tesis afines a la transformación del mundo. Un filósofo materialista es por tanto un individuo “que piensa en la filosofía las condiciones teóricas de la lucha de clases y un teórico que se comporta como un militante, no sólo en la filosofía, sino también en la

---

<sup>91</sup> Althusser, Louis (2016), *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*, p. 192.

<sup>92</sup> Cf., Butler, Judith (2018) *El género en disputa*, Paidós, Buenos Aires. La propuesta de Butler de pensar el género como algo que se produce performativamente es quizá afín a la propuesta de performatividad Althusseriana y sería una interesante veta a desarrollar en próximas investigaciones.

práctica política”<sup>93</sup>. La filosofía es una práctica performativa que ayuda a sostener el sistema reinante o se convierte en un arma para hacer posible la Revolución:

¿Qué es pues un filósofo? Yo le diría: *es un hombre que se debate en la teoría*. Y para debatirse hay que aprender a batirse como un combatiente...<sup>94</sup>

¿Participáis de la lucha de la clase obrera y popular? Recordad que la lucha de clases necesita de la filosofía, de esa lucha de clases en la teoría.<sup>95</sup>

### **1.8 La nueva práctica del filosofar**

La intervención y búsqueda de transformación de la práctica filosófica no cesó de ocurrir en ese tren en marcha que tomó Althusser en su vida, sus dos últimos textos *Para un materialismo aleatorio* y *Filosofía y Marxismo. Entrevista con Fernanda Navarro* son prueba de ello. En ellos no para de preguntar por el significado de la filosofía y su función. En el primero, que trataremos a detalle más adelante, podemos observar el desarrollo de la tendencia materialista bajo el nombre de *materialismo aleatorio*. Bajo tres textos breves surgidos de manera contingente, el pensador en cuestión no hace sino suscribir el pensar desarrollado a una nueva *problemática* que nosotros llamamos: la problemática del acontecimiento, de la sobredeterminación y de la interpelación o del materialismo aleatorio. El segundo, hecho de un material de entrevista con la filósofa mexicana Fernanda Navarro condensa las definiciones y conclusiones que venimos esgrimiendo y más que un texto conclusivo resulta ser re-ordenador de su práctica filosófica. Una forma de recomienzo que nos devuelve al principio, pero de una manera ya desviada.

Una de las razones por las que accedí a la publicación de esta entrevista por Fernanda Navarro es porque allí subraye la importancia que le concedo a la filosofía como fundamento y centro de toda estrategia política e ideológica<sup>96</sup>.

La nueva práctica materialista *encuentra* su determinación y se abre a la necesidad de generar aquellas tesis y categorías afines a la lucha de clases para hacer de esa lucha la posibilidad de una transformación real. Por eso, más allá de sus encuentros o distancias con lo que había pensado en su recorrido resulta ser un texto que apoya las ideas anteriores y les da sentido. Si la filosofía es una toma de postura, se puede concluir que ella sirve como

---

<sup>93</sup> Althusser, Louis (2016), *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*, p. 233.

<sup>94</sup> Op. Cit., p. 237

<sup>95</sup> Althusser, Louis (2016), *Ser marxista en filosofía*, posición 3916.

<sup>96</sup> Althusser, Louis (2010), *Filosofía y Marxismo. Entrevista por Fernanda Navarro*, Siglo XXI, México, p. 19.

escudo o arma para la revolución, sus tesis y categorías sirven para acompañar el estado de cosas reinante, o bien, para intervenir en el estado de cosas y generar una transformación. De esta forma, la filosofía puede suscribirse a la Revolución como una de sus armas, pues en ella se “encuentran” algunos medios adecuados para que se transforme el mundo. Ella es una práctica que tiene como fin continuar la lucha de clases en la teoría. En ese texto Althusser concluye:

¿Qué hace la filosofía? Produce todo un dispositivo de categorías que permiten pensar y asignar un lugar determinado a las diferentes prácticas sociales, bajo las ideologías. *La filosofía produce una problemática general*, es decir, una manera de plantear los problemas que puedan surgir. La filosofía produce, en fin, esquemas teóricos, figuras teóricas que sirven como mediadores para superar las contradicciones y de vínculo para ligar y cementar las ideologías<sup>97</sup>.

Por tanto, la filosofía inventa *performativamente* la *problemática* en la que se debate la forma en que se articulan las distintas prácticas. Ella es el lugar donde se dan las posturas políticas en la teoría que nos permiten, o bien, transformar el mundo, o bien, mantenerlo como está. Hablar de la problemática althusseriana entonces es hablar de las categorías que hereda al pensamiento contemporáneo que sirven de clivaje para un pensamiento revolucionario, no sólo dándole herramientas de acción, sino núcleos que posibilitan un pensamiento transformador. Por lo que la práctica filosófica althusseriana en su definición de filosofía no sólo intervino transformando su forma de percibirse, como el árbol que Groucho desata del asno en la anécdota de Lenin, la filosofía althusseriana cambió los términos de reflexión, es decir, introdujo una problemática distinta que cambió el orden de la filosofía y permitió repensarla de nuevo ahí en el lugar de la lucha y deseo por transformar el mundo. Dicha problemática pensamos que se inaugura con tres categorías que a nuestros ojos son centros nucleares para el pensar contemporáneo: *acontecimiento*, *sobredeterminación e interpelación*. La categoría de *acontecimiento* abre la realidad a la contingencia por encima de la necesidad, inaugura la necesidad inapelable de la contingencia que abre el mundo a su posibilidad pura, rompe con todo principio, abre una nueva lógica temporal y análisis de la realidad que permite quebrar todos los esencialismos en la historia y cualquier otra práctica que se impregne de esencialidad última o estructuras

---

<sup>97</sup> Op. Cit., p. 73.

determinantes.<sup>98</sup> La categoría de *sobredeterminación* es aquella que permite pensar más allá de la determinación última y de un sustrato sustancial, abre espacio a la pluralidad y complejidad como principio de la realidad, abre el mundo a una condición aleatoria donde la trama teleológica se resquebraja y la intervención para la transformación se vuelve posible, la sobredeterminación inaugura la posibilidad de una intervención en el plano de las estructuras que permita quebrar la totalidad o brinda un espacio para repensar la totalidad como una totalidad compleja sobredeterminada.<sup>99</sup> Y la categoría de *interpelación* permite pensar la operación mediante la cual el individuo y la realidad se construyen sobredeterminándose recíprocamente, es decir, nos permite entender la manera en la cual se interioriza la práctica ideológica con el fin de hacer marchar normalmente a los individuos como sujetos de una ideología, pero, a su vez, ella permite entender las relaciones inherentes entre estructura y sujeto que hacen posible la búsqueda de una transformación y su realización.<sup>100</sup> Sin dichas categorías, la práctica de resignación ante el mundo capitalista y su beligerante trama de crisis civilizatoria se hubiera insertado en la Academia como una forma de la que no se puede hablar ni pensar su salida. Estaríamos condenados a repetir los intentos balbuceantes de aquellos que se creen fuera de preocupaciones políticas por el simple hecho de filosofar como vacas rumiadoras dentro de un pasto seco. Althusser nos interpela a pensar advirtiendo la disputa política que hay ahí diciéndonos: ¿Quieres ser filósofo marxista-leninista-materialista? Un filósofo materialista es aquél que se bate en la teoría queriendo

---

<sup>98</sup> Sostengo incluso que el pensamiento francés de mitad del siglo XX (Derrida, Foucault, Deleuze, etc.) y particularmente el pensamiento de los discípulos de Althusser guarda una relación primordial con el pensamiento del acontecimiento (Badiou, Žižek, por citar algunos ejemplos)

<sup>99</sup> Este concepto se ha convertido en objeto de reflexión de teóricos como Ernesto Laclau que encuentran en dicho concepto una manera de rearticular un pensamiento de izquierda más allá del proyecto del marxismo clásico. Cf., Laclau, E. (2008) *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, F.C.E., Buenos Aires.

<sup>100</sup> Dicha categoría es objeto central en algunas de las teorías del sujeto. Entre las más sugerentes reflexiones herederas del pensamiento althusseriano de la interpelación se encuentran: Un interesante estudio de Butler sobre la importancia de la interpelación y la relación que guarda con las reflexiones de Foucault, Freud, Nietzsche entre otros. Cf., Butler, Judith (2010) *Mecanismos psíquicos de poder. Teoría de la sujeción*, Catedra, Madrid; El interesante desarrollo y crítica que realiza Žižek a la interpelación como mecanismo que obnubila la posibilidad de un sujeto revolucionario. Cf., Žižek, S. (2001) *El sublime Objeto de la ideología*, Siglo XXI, México; También se encuentran las reflexiones del pensador Argentino Ernesto Laclau que permiten entender la forma en que se construye la posibilidad de una hegemonía populista. Cf., Laclau, E. (1978) *Política e ideología en la teoría marxista*, Siglo XXI, Buenos Aires; y también existe en el plano de la fenomenología una interesante reflexión sobre la interpelación que brinda la posibilidad de cruce entre fenomenología y marxismo. Cf., Marion, J.L. (2008) *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, Editorial Síntesis, Madrid.

transformar el mundo. Filósofos de todo el mundo: filosofar es comenzar una práctica real en búsqueda de esa transformación y resistencia al mundo tal como nos es impuesto.

## Capítulo 2

### *El Acontecimiento-Encuentro*

¿Cómo comenzar por el principio si las cosas suceden antes de suceder?

**Clarice Lispector, *La hora de la estrella***

Toda la lucha de clases puede, a veces, resumirse en la lucha por una palabra contra otra palabra. Ciertas palabras luchan entre ellas como enemigos.

**Louis Althusser, *Para Leer el Capital***

El camino recorrido hasta aquí nos ha puesto en el centro de una forma circular anacrónica de pensar. El desvío, la transformación de la problemática, el filosofar materialista, etc., fueron las formas en que comenzamos a circunscribirnos en un lugar distinto del que padeciera Althusser, la filosofía y la actualidad. El esfuerzo por pensar desde otro marco de estructuración filosófico era una demanda que lo hacía revirar al pensamiento moderno y poner sus ojos en el pensamiento actual para con ello vislumbrar el desvío que produjera un acontecimiento en filosofía que pudiera transformarla. Su encuentro con la filosofía materialista tejió una de esas posibilidades, pero en ese encuentro, se articuló también una de las categorías que dan forma y sentido a la problemática althusseriana: la del *encuentro* o *acontecimiento*. Palabra enunciada de forma siempre tangencial, provisional o circunstancial dentro de los trabajos críticos de su obra, el *acontecimiento/encuentro* es algo que nos parece inscrito en su pensamiento desde que comienza y va adquiriendo diversas finalidades, dependiendo de la situación personal, filosófica y política del momento. A título de descubrimiento o redescubrimiento quisiera enunciar que dicha categoría toma forma en el camino hasta llegar a convertirse en el núcleo de su materialismo, al final de su obra, por eso termina por llamarlo: el materialismo del encuentro o aleatorio. Presa del intento de recomienzo de su filosofía como búsqueda de una salida del *blasón intelectual* al que había sido condenado, sostengo que la categoría de *acontecimiento/encuentro* pululo en el interior de la obra althusseriana como una dimensión inédita en la lectura que se ha hecho de su trabajo intelectual y también como una categoría que permite pensar la condición aleatoria de toda estructura, de toda condición originaria y la posibilidad de salida o ruptura del lugar

en el que estamos. Ella es la categoría que nos permite pensar la necesidad de la contingencia, pero también la contingencia de la necesidad, es decir, abre espacio para el devenir y cambio constante, así como para comprender la permanencia dentro de ese cambio. Sin ella, el advenir de la revolución no es posible, pero tampoco la posibilidad de un marco de replanteamiento científico, histórico e incluso psicoanalítico. Si la filosofía crea categorías y tesis que unifican las diversas prácticas que hay en la realidad, la categoría de *acontecimiento/encuentro* unifica las prácticas diversas bajo el primado de la aleatoriedad y la dimensión de transformación contingente como su origen. No hay núcleos finales ni originales, sino sólo acontecimentales. De esta forma, Althusser se sale del planteamiento estructuralista en el que se lo ha puesto en toda la historia de la filosofía y nos hace situarlo fuera de ese marco, pues no es la estructura lo que le interesa, sino la forma en que ésta encuentra su estabilidad en la contingencia y la posibilidad misma de quebrarla, su toma de consistencia o quiebre. La filosofía de Althusser se convierte en arma para la Revolución porque ella inscribe la posibilidad como centro de la necesidad y hace del encuentro aleatorio su fundamento, por lo que su función no es explicar la realidad, sino tomar postura para abrir la necesidad a la posibilidad de transformación. Sin el *acontecimiento/encuentro* como categoría unificadora no es posible pensar entonces el lugar de inscripción para lo nuevo en política, psicoanálisis, ciencia, arte, etc., como lo indica en *Iniciación a la filosofía*: Ella sería la condición sin la cual no puede establecerse una salida o ruptura con el estado de cosas reinante, pero tampoco puede explicarse la forma en que ese estado alcanza consistencia y uniformidad.

La categoría de *acontecimiento/encuentro* se convierte en uno de los lugares donde se confrontan y toman partido el idealismo y el materialismo. Ella indica lo que la filosofía tomará por trabajo y función, la toma de postura que se tiene en filosofía. Para iniciar la reflexión de ésta, tomaré uno de los textos programáticos de Jean Luc Nancy, donde éste hace una cita de Hegel que bien puede servir de eje para comprender la decisión del filosofar que se teje al aceptar o no dicha categoría:

La filosofía no debe ser un relato de lo que sucede sino un conocimiento de lo que, en esto, es verdadero, y a partir de lo verdadero debe además concebir lo que aparece en el relato como puro acontecimiento<sup>101</sup>.

---

<sup>101</sup> Nancy, Jean-Luc (2010), *Ser singular plural*, Arena Libros, Madrid, p. 174.

La cita constituye una de las maneras de observar el trabajo de la filosofía en general. A ojos de Nancy, dicha tesis se sostiene bajo un ambivalente juego que define el trabajo filosófico de lectura. Dicho juego podría ser el que Althusser encontraba entre la lucha idealista y materialista, los amigos de las ideas y los amigos de la Tierra. Con ello, se confirma que en toda filosofía las tesis idealistas están confrontadas con las materialistas y esto hace que en cualquier momento uno pueda realizar un giro idealista cuando se pretende materialista y viceversa. A continuación, propondré la interpretación de la cita hegeliana desde las dos posiciones filosóficas mencionadas para poder darnos cuenta del proyecto filosófico que se teje con la toma de postura que se haga con respecto a la categoría de *acontecimiento/encuentro*.

La primera propuesta de lectura, la idealista, considera que el pensamiento se abre a sí mismo como reflexión en torno a lo verdadero del Acontecimiento, es decir, como un intento de extraer la verdad en lo que aparece y convertir el acontecimiento en un fenómeno más del despliegue del espíritu. La posición idealista encuentra como motor la búsqueda de una verdad que subyace en lo que sucede para enaltecerla como principio fundante de la realidad. De tal modo que la filosofía idealista se plantea como tarea encontrar la verdad o esencia de lo que sucede como algo más allá de lo que sucede. “Para la filosofía, hay, ante todo, la verdad contenida en lo que sucede, y después de esta verdad, la concepción de su producción misma o de su ejecución”<sup>102</sup>. Dicha concepción presentaría a la filosofía como el trabajo dialéctico en busca de síntesis del ser y en el que, por ejemplo, la filosofía hegeliana será su versión acabada. Así, la intención de esta postura lleva a la extracción de una verdad que está más allá de lo que sucede y esa verdad se convierte en la esencialidad del Ser. Por lo que el encuentro de esa verdad en el orden fenoménico cancelará el valor del acontecimiento, pues éste se mostrará como un fenómeno más en el recorrido del espíritu. El acontecimiento no se piensa, más que como un corte en la esencialidad del ser del cual podemos rastrear una verdad que precede lo que sucede<sup>103</sup>. Una postura así suprime el *acontecimiento* por la de Verdad y principios esenciales, abre la esfera de la necesidad y

---

<sup>102</sup> Nancy, Jean-Luc (2010), *Ser singular plural*, Arena Libros, Madrid, p. 174.

<sup>103</sup> Althusser le llama a ese corte “corte de esencia” y entiende por ello un corte continuo en el ser que no cancela su despliegue, sino sólo le permite verse en su desarrollo. Dicho corte, el propio Althusser lo asocia con el pensamiento hegeliano que en la descripción del camino del espíritu hacia el saber Absoluto va relatando por medio de cortes la forma en que se está desplegando la verdad del Ser.

corrompe la posibilidad de quebrarla. Dicha postura hace del filosofar una práctica donde el *acontecimiento* existe siempre en favor de una sustancialidad más alta, un fundamento. Por eso, la descripción primaria de la filosofía como “ciencia de los primeros principios y las primeras causas”<sup>104</sup> enmarca el olvido del *Acontecimiento* por el principio que recorre inherentemente todo acontecer. A esto, en algún momento Althusser llamó “envoltura mística”, éste la explica como el momento en que se suprimen los hechos por una verdad más alta que la materia y que contiene cada conocimiento de la materia. De esta forma, el idealismo olvidó las condiciones materiales de toda filosofía, posibilitó la primacía de la teoría sobre los hechos, la primacía de la teoría sobre la práctica, de la verdad sobre las tesis y terminó por poner el interés del filosofar en las condiciones de posibilidad que explican la necesidad, de ahí se explica la necesidad del fundamento (sujeto, Dios, estructura, etc.). Puso en orden de prioridad la sustancia y la necesidad sobre el azar y la aleatoriedad. Inventó la sustancialidad y justificó todo el aparatejo que dividió el filosofar y la humanidad en su totalidad. La filosofía idealista terminó poniendo la categoría de “esencia” o “sustancia” por sobre la de “encuentro” o “acontecimiento” y, con ello, generó una finalidad al filosofar: rumiar la realidad antes que actuar en ella.

La propuesta de lectura materialista ya no pondría como objeto de reflexión a la verdad ni al fundamento, sino al *suced* mismo. Suspende la esencialidad del ser, para tratar de pensar “qué llega –la llegada, o más bien, el llegar mismo”<sup>105</sup>. Por eso, su objeto de reflexión ya no es rastrear los fundamentos que posibilitan la verdad del acontecimiento, sino el *tener-lugar* mismo de lo que sucede en ellos, para después poder tomar una postura. En suma, busca “concebir el tener-lugar como tal”<sup>106</sup> y en ese levantar acta, tomar partido. Por eso, su objeto de reflexión ya no es la verdad o el fundamento, sino el “hay” en el que adviene todo el ser en su mismidad de ser. En palabras de Althusser: el *encuentro* de átomos que hace un mundo. La categoría de *encuentro* nos pone en el lugar de lo que llega en su aleatoriedad. No se trata entonces de pensar el sustrato de lo que llega, sino las condiciones siempre aleatorias que le dan lugar y que permiten su transformación. Si la filosofía idealista siempre puso las condiciones trascendentales en un sujeto (Dios, mundo, conciencia), la filosofía

---

<sup>104</sup> Cf., Aristóteles (1982), *Metafísica*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires.

<sup>105</sup> Nancy, Jean-Luc (2010), *Ser singular plural*, Arena Libros, Madrid, p. 176.

<sup>106</sup> Op. Cit., p. 175.

materialista pone atención a elementos siempre *ya dados* que sólo se conocen a través de sus efectos y que, como los átomos de Epicuro –que se encuentran gracias al clinamen- hacen posible el llegar de la realidad. De esta manera, el pensamiento se abre a una nueva problemática donde lo que importa no es el origen o fin del suceder como tal (la función teleológica del pensar), sino la posibilidad de pensar las condiciones de todo suceder y, con ello, establecer las condiciones siempre aleatorias para su pasar y para su ruptura. La filosofía materialista pone en el centro la categoría de *acontecimiento/encuentro* para escenificar una producción aleatoria de estructuras de las que emana la necesidad, pero en tanto que, originadas por la contingencia, también emana su desestabilización y ruptura. Ella da fin al filosofar sustancial y abre espacio al filosofar acontecimental, ese que perfora la necesidad para abrir a la posibilidad, o en palabras de Althusser: el filosofar que se convierte en un arma para la Revolución.

Muchos de los analistas del pensamiento althusseriano han hablado del *acontecimiento/encuentro* como parte de las últimas reflexiones de Althusser. Nos han dicho que este pensar se orienta a un replanteamiento de todo su pensamiento, han considerado que coincide con las crisis personales como la muerte de Hélène, la salida de todo panorama intelectual y político, pero no la observan como uno de los elementos importantes de su filosofía por lo que su emergencia es considerada como un intento de renuncia a dejar de pensar cuando todo estaba ya acabado para él. Por ejemplo, la interpretación de García del Campo, que acompaña de Epílogo al texto de *Para un materialismo aleatorio*, defiende una continuidad del pensamiento althusseriano bajo la idea de *encuentro*, pero revela una caída en pensamientos postmodernos de poco alcance y emergencia para darle una filosofía adecuada al Marxismo. Si bien reconoce que hay en ella algunos puntos de continuidad con su proyecto anterior, advierte que Althusser ha caído “en el relativismo o la nueva sofística profesados por Deleuze y compañía”<sup>107</sup>. Dicha interpretación lo hace hijo de un pensamiento en ciernes del *acontecimiento* y lo reduce a un espectador pasivo del mismo. Otro ejemplo de estas lecturas es la que lo vuelve presa de una seducción por el pensamiento de Jacques Derrida, dicha interpretación intenta resumir la propuesta de Althusser como un coqueteo sumiso a un discurso que lo excede y que, en tanto superior a él, sólo le quedó

---

<sup>107</sup> Althusser, Louis (2010), *Para un materialismo aleatorio*, p. 112.

rendirle pleitesías. A ojos de esa lectura que se le hace, los conceptos derridianos de la *huella*, *diseminación* o *differance* son más adecuados para expresar una crítica a la filosofía de la presencia y desplazan a Althusser de un terreno productivo hacia un terreno de admiración de los pensamientos más innovadores de su época. Como si en ello se descubriera la admiración profunda a Derrida del que escribe por encima de una seriedad discursiva. Desde esta perspectiva, Althusser sólo intenta dar testimonio de un proceso de pensamiento que le supera y del cual pasó de ser maestro a simple admirador. Así, la preocupación sobre lo que se piensa es suplementada por el quién fue primero y la profundidad del pensamiento se oculta en una supuesta *herencia invertida*<sup>108</sup>. Estos ejemplos revelan la poca importancia del *encuentro* como categoría filosófica y hacen de ésta una categoría de una preocupación irrelevante para el pensamiento de Althusser. Otra lectura sugerente es la promovida por Vittorio Morfino<sup>109</sup> pues escapa a ese trazado de interpretación improductiva y muestra las relevancias de ese pensar último, el problema con esta lectura es que no promueve los encuentros verificables con su pasado y se dedica al análisis -más tarde lo analizaremos- del descubrimiento del materialismo sin hacer revisión del pasado de donde emerge. Esta tesis defiende la idea de que dicha categoría se inscribe como eje de reflexión en los últimos textos de Althusser de los que nos hablaban los comentarios críticos de García del Campo, María Celia Labandeira y Morfino, pero no consideran que también recorre de manera anacrónica el pensamiento althusseriano durante toda su vida intelectual, haciendo que en cada momento o preocupación intelectual de Althusser aparezca de manera intermitente como lo pensado espontáneamente e incluso lo analizado indirectamente en su trabajo. Para esta lectura nuestra, las palabras de encuentro, ruptura epistemológica, corte, emergencia, acontecimiento, bosque, fortuna, azar, etc. son usadas en su trabajo para indicar algo que expone la posibilidad de pensar desde la aleatoriedad lo que sucede y, con ello, abrir espacio para reflexionar el presente y en él la posibilidad de lo nuevo producido de azares de elementos siempre ya dados. Por lo que dicha categoría es posible ubicarla dentro del

---

<sup>108</sup> Labandeira, Maria Celia (2009), “Derrida/Althusser. Una herencia invertida”, en Revista Adversus, abril-Agosto, Buenos Aires.

<sup>109</sup> Cf, Morfino, Vittorio (2014) *El materialismo de Althusser*, Editorial Palinodia, Santiago/Buenos Aires.

recorrido althusseriano desde sus inicios hasta el final y hacerlo así nos permitirá dar cuenta de su emergencia y necesidad.<sup>110</sup>

## 2.1 Del encuentro con la Categoría de *encuentro*

En la obra filosófica de *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología del don*<sup>111</sup> Jean-Luc Marion presenta algunos de los requisitos por los que el *acontecimiento* puede funcionar como una categoría que acerca al fenómeno en cuanto tal bajo su pura presencia fenoménica donada, lo que él va a llamar bajo su pura presencia *acontecimental*. Dichos requisitos coinciden con el argumento que recorre la problemática del propio Althusser desde el inicio hasta el final de sus trabajos. Acercarnos desde Marion nos permite hilar algunos puntos que hacen ver la preocupación real. Él nos dirá que los fenómenos dados en cuanto tal se entregan a la experiencia bajo una ruptura con el principio de causalidad, es decir, ellos preceden a su causa y organizan su realidad en la donación pura. Nos dice que su *acontecimentalidad*, en tanto no tiene causa, rebasa la medida y el entendimiento poniendo en crisis cualquier causa adecuada. Por lo que el ser en su fenomenalidad se presenta como donación pura, es decir, la fenomenalidad en su totalidad es producto de lo *acontecimental*: “La rosa es sin por qué porque todo es acontecer”<sup>112</sup>. La idea que pretende poner en la mesa el autor es una crítica al pensar sobre lo originario o al inicio que guarda en sus fines la más alta idea de la filosofía idealista: el fundamento. Inmediatamente, el pensador católico francés conectará la cuestión de la fenomenalidad dada o donada como una ruptura con el pensamiento de la historia, pues no habiendo principio originario ni fin último: ¿Cómo hacer o pensar la historia? Nos dirá que mientras el historiador común busca un elemento presente y/o transhistórico (trascendente) en toda la línea de la humanidad analizada que pueda explicar la historia para darle una orientación y un fin. Desde el *acontecimiento* el historiador toma lo complejo y sobredeterminado como su condición, la causa última como algo que tendrá que declinar y

---

<sup>110</sup> En algún sentido parecido, Emilio de Ipola se dedica a tratar de trazar esta postura, pero la diferencia con nosotros es que no pone como punto de relevancia la idea de Acontecimiento. Cf., Ipola, Emilio (2007) *Althusser, el infinito adiós*, Siglo XXI, Buenos Aires. Es también una tesis y propuesta de lectura tratar de entender la preocupación por el Acontecimiento como una herencia del pensamiento bachelardiano al pensamiento francés en general y al pensamiento althusseriano en particular la problemática del acontecimiento. Cf., Bachelard, G. (2002) *La intuición del instante*, FCE, México. La idea de pensar la historicidad desde la discontinuidad que propone en dicho texto permite abrir el pensamiento hacia la idea de Acontecimiento.

<sup>111</sup> Mariòn, Jean-Luc (2008), *Siendo dado. Ensayo sobre la fenomenología de la donación*, Editorial Síntesis, Barcelona.

<sup>112</sup> Mariòn, Jean-Luc (2008), *Siendo dado*, p.123.

el advenir de los fenómenos siempre bajo una forma de encuentro y sorpresa que, más tarde, alcanzan cierta estabilidad como su condición. La realidad de la historia no está en lo que encuentra de elevado y eterno sino en levantar el hecho en su donación pura como fenómeno acontecimental. Lo interesante en este bosquejo es la relación inmediata que Marion encuentra con la práctica histórica. La *acontecimentalidad* de la que nos habla parece romper con la idea de la historia teleológica, esa que se orienta en un origen y en un final, y abre la pregunta por la propia práctica histórica y su función.

Los primeros trabajos con el *acontecimiento/encuentro* de Althusser toman esta dirección, focalizan la categoría a la práctica histórica y tratan de problematizar sus consecuencias.<sup>113</sup> El intento entusiasmado de su periodo de reflexión que data de 1955 a 1962 por analizar la filosofía de la historia de la modernidad es para ver allí la fundación de una práctica histórica distinta a la historia dominante que indiferentemente o, en sus palabras, espontáneamente asocia la idea de principio a su proceder y trata de abrir la cuestión de la historia hacia la categoría de *Acontecimiento/encuentro*. La necesidad de abordar los aportes que han hecho a la práctica histórica autores como Montesquieu, Voltaire, Maquiavelo, Helvetius y Rousseau<sup>114</sup> se convierte en una forma de renunciar a la categoría de principio o fundamento y apelar a la categoría de *encuentro* como el elemento que opera en sus reflexiones para repensar la historia. El pensador marxista-leninista considera que detrás de este planteamiento se comienzan los bosquejos de una problemática histórica nueva que no perderá de vista en ningún momento de su carrera. De hecho, al final de sus trabajos vuelve a reparar en ello y traza una línea de investigación que orientó la emergencia de dicha categoría. En *Filosofía y Marxismo* éste nos dice:

Una verdadera concepción materialista de la historia implica el abandono de la idea de que la historia está regida y dominada por leyes que basta conocer y explicar para triunfar contra la Anti-historia<sup>115</sup>.

Dicho abandono se presenta como el núcleo de su problema a desarrollar y reflexionar en esta primera etapa de su pensar. Por lo que podríamos advertir que el interés de esos primeros años no se sumerge a un mero análisis del pensamiento y de la historia, la

---

<sup>113</sup> Y es quizá esta necesidad de pensar la temporalidad histórica la que lo hace heredero de la preocupación de Gastón Bachelard por pensar la discontinuidad como elemento configurador de la historia.

<sup>114</sup> Cf., Althusser, Louis (2007) *Política e Historia. De Maquiavelo a Marx*, tr. Sandra Gazornio, Akal, Madrid.

<sup>115</sup> Althusser, Louis (2010), *Filosofía y Marxismo*, p. 22.

problemática althusseriana no es la historia en su especificidad y su forma de operar, sino las categorías filosóficas en las que se sostiene la historia y cómo ellas pueden abrir espacio a una contingencia que dé vuelcos a la manera tradicional de percibir la historia. Los análisis breves que encontramos de Voltaire que lo ponen como el fundador de un método donde “todo acontecimiento histórico lleva a otro que no se esperaba”<sup>116</sup> nos hacen recordar el *acontecimiento/encuentro* dentro de la eficacia de producción histórica como condición de lo histórico mismo. Asimismo, la discusión con Helvetius por hacer operar al filósofo francés bajo una reflexión de los hechos desde la diversidad y ya no bajo un principio de razón, atraviesa lo necesario por el principio contingente en que esa diversidad se sostiene<sup>117</sup>. Tal parece que a partir de aquí y con los ojos puestos en el proceder histórico, nuestro pensador considera que se abre la historia a una verdad que se debe juzgar desde ella misma y no desde un principio externo que la determina. La historia guarda sus intereses y explicación en su propio tener lugar y ya no más en principios trascendentes o transhistóricos que la posibiliten. Hablando de Montesquieu nos dice:

Para Montesquieu, el juicio de la historia está en la historia misma: pero apela a lo menos histórico: la geografía, el clima, etc<sup>118</sup>.

La historia comienza a dejar los principios trascendentes y se convierte en la evaluación del propio tener lugar de los acontecimientos como tal. La realidad del principio histórico consistía en que guardaba una relación directa con la necesidad y el fin y hacía de los cambios un movimiento justificado del espíritu, la historia se convertía en una única mirada que percibe su propia realización (Hegel). La atención a la multiplicidad, a los hechos y sus relaciones azarosas de las que sólo damos cuenta en su consumación abre el devenir histórico a una posibilidad inédita. En ello se divide la práctica de la historia para dar paso a una nueva vertiente que alcanza su máxima exploración en el Materialismo histórico de Marx. La tesis de Althusser es que los pensadores del siglo XVIII cuando comienzan el replanteo de la historia duplican la percepción de la historia y nos entregan dos formas de concebirla: la materialista y la idealista. Dicha entrega compromete una visión del mundo: la del que pretende legitimarse en la historia y la de aquél que busca en la historia la posibilidad

---

<sup>116</sup> Op. Cit., p.34.

<sup>117</sup> Op. Cit., p. 73.

<sup>118</sup> Cf., Op. Cit., p. 46.

de salida de las condicionantes que lo atan. En *Filosofía y Marxismo* nos hace explícita esta duplicación:

Podemos decir que hay dos tipos de historias. Hay dos historias: por un lado, la Historia de los historiadores, etnólogos, antropólogos y sociólogos clásicos que pueden hablar de *las leyes de la Historia* porque consideran el hecho consumado bajo una ley o un dominio externo a la propia historia. Y, por otro lado, la Historia que se refiere ya no al hecho consumado sino a la Historia en presente. La historia viva que no obedece más que a una constante o ley tendencial, la lucha de clases<sup>119</sup>.

La orientación hacia la práctica histórica de estos primeros años descubre la categoría de *Acontecimiento/encuentro* como una herramienta de ruptura con el principio de razón, hace de la historia una práctica en devenir y cambio. Su ideal no es explicar la esencia de lo humano y, por consiguiente, narrar el modo de constitución de lo que debe ser. Su trabajo consiste en mostrar la contingencia que posibilitó lo que somos y que por lo mismo puede en cualquier momento cambiar. Si la historia de los historiadores contenía en sus entrañas un principio de razón que gobernaba y dominaba los hechos para integrarlos al proceso del Espíritu, desde este momento, la historia en presente es una forma de explicar la superación del pasado y el advenimiento de lo nuevo en la historia como una necesidad para entender el devenir real de la historia, es decir, la práctica histórica se convierte en búsqueda insondable de lo que está porvenir, sin origen y sin previsión alguna<sup>120</sup>. Y si como lo dice Althusser en su último texto “la historia obedece sólo a una ley tendencial, la lucha de clases”<sup>121</sup>, es innegable que la categoría de *Acontecimiento/encuentro* se vea ya ligada en esos años inevitablemente a la práctica de la política. La historia está atada a un proceso político en su emergencia, su práctica pone en juego el tener-lugar y posicionamiento político en ese tener-lugar.

La integración de nuestra categoría en cuestión a la práctica histórica organizó en esos años una crítica a la filosofía de la historia y abrió la posibilidad de otra manera de hacer historia que pudiera quebrar con la noción de naturaleza humana y de necesidad. Hizo posible una contraposición a la historia dominante para con ello abrir una esfera de disputa política

---

<sup>119</sup> Althusser, Louis (2010), *Filosofía y Marxismo*, p. 36.

<sup>120</sup> Es imposible no hallar un encuentro con la figura de la *Genealogía* que años más adelante Foucault pondrá como punto de articulación de su proyecto filosófico. La *Genealogía* sería la forma en que el propio Foucault quiso salir de esa historia de los historiadores para revelar un principio de contingencia en la necesidad y la posibilidad de salida o ruptura de esa necesidad. Cf., Foucault, Michel (1987) *Nietzsche, genealogía e Historia*, Pre-Textos, Madrid.

<sup>121</sup> Althusser, Louis (2010), *Filosofía y Marxismo*, p. 45.

atravesando la historia. Nada gratuito es que en estos años también conectó la práctica política con la dimensión acontecimental, pues si la historia no define lo necesario o la naturaleza humana que recorre la realidad, ésta se convierte en un centro de disputas políticas donde se juega la forma de actuar en el mundo. Por eso, el pensador francés toma de vehículo a Maquiavelo y Montesquieu, lo que ve en ellos es un pensamiento político que pudo salir de las redes de la necesidad y del principio de razón natural que dominaba la práctica de la historia. Ellos sumergieron el dominio de lo político al azar, encuentro o fortuna. Signaron el *acontecimiento/encuentro* como una de las condiciones necesarias para el pensar filosófico.

En el trabajo de 1959 *Montesquieu: la política y la historia*<sup>122</sup>, su primer texto publicado, Althusser abre la cuestión sobre la necesidad de la política como contracara articuladora de la historia. De forma análoga que en su discurso sobre la Filosofía de la Historia somete a Montesquieu a un encuadre con la categoría de *acontecimiento/encuentro* y descubre en él una nueva fuente de crítica a la primacía del principio sobre los hechos. La práctica teórica del pensador en cuestión es considerada como inauguradora de una problemática distinta que privilegia los hechos sobre los principios:

Si Montesquieu no es el primero en concebir una física social, si es el primero que quiso darle al espíritu de la física una novedad, es decir, partir de los hechos, en vez de las esencias, y deducir las leyes basándose en esos hechos<sup>123</sup>.

Reconocer únicamente los hechos es evitar extraer principios de los prejuicios y comenzar a pensar el tener-lugar de lo que se da (el encuentro de átomos que dan lugar a la realidad). La problemática que se dibuja es la que acompaña la categoría de *Acontecimiento/encuentro*, en ella se teje la ciencia de los hechos como tal en su donación pura y la negación de someter los hechos de la historia y de la política a principios religiosos o morales, es el intento de buscar las condiciones de aparición del hecho en los elementos que lo configuran (la estructura dada por sus efectos) y renunciar a los conceptos “abstractos de la teoría del derecho Natural que no son más que juicios de valor disfrazados”<sup>124</sup>. De esta manera, se encara una revolución teórica radical: comenzar a explicar el nacimiento de las

---

<sup>122</sup> Althusser, Louis (1979), *Montesquieu: la política y la historia*, Ariel, México.

<sup>123</sup> Althusser, Louis (1979), *Montesquieu: la política y la historia*, p. 16

<sup>124</sup> Op. Cit., p. 43.

instituciones humanas desde sí mismas y pensar la diversidad como condición necesaria de su unidad. No hay principios o leyes últimas de la humanidad, sino una diversidad de elementos (clima, territorio, cultura, etc.) que se encuentran y tienen lugar en su devenir:

Montesquieu fue, sin duda, el primero que, antes de Marx, haya emprendido una reflexión sobre la historia sin prestarle un fin, es decir, sin proyectar en el tiempo de la historia la conciencia de los hombres y sus esperanzas. Fue el primero que expuso un principio positivo de explicación universal de la historia. Un principio no solamente estático; la totalidad explicando la diversidad de las leyes e instituciones de un gobierno dado; sino dinámico; la ley de la unidad de la naturaleza y del principio que permita pensar sobre el devenir de las instituciones y su transformación en la historia real<sup>125</sup>.

La formación del *Espíritu de una nación* depende de esos encuentros azarosos de elementos que condicionan su formación, no hay origen ni final, sino una totalidad de elementos *ya siempre dada* que posibilita la sociedad. No hay principios últimos de explicación, sino relaciones acontecimentales que tienen lugar. No hay elementos omniabarcantes de la totalidad social, sino una totalidad compleja que en su devenir sin predisposición alguna constituye a la sociedad. Por eso, Montesquieu inaugura un continente nuevo en tanto que abre puertas de explicación del presente en su mismidad y lo pone en la condición de lo nuevo como su porvenir. La política y la historia no son lo que debería ser, sino lo que falta aún por hacer; son la posibilidad siempre abierta de renunciar a la estabilidad siempre preferida por el estado de cosas reinante y los filósofos burgueses; son la imaginación inaudita de apostar por la aleatoriedad de un devenir que contenga la revolución siempre preferida por los filósofos que se circunscriben a la lucha de clases en la práctica teórica: El idealismo y el materialismo siempre en disputa.

De la misma forma que con Montesquieu, pero ahora tomando como centro la práctica política, el pensador franco argelino toma a Maquiavelo para someterlo a la categoría de *Acontecimiento/encuentro*. En un curso de 1962, y en casi la totalidad de su vida reflexiva, Althusser toma al pensador italiano para revelar la trascendencia de una política que se pueda pensar desde su condición infundada, es decir, la posibilidad de pensar el comienzo de un nuevo orden político en su radicalidad. Para Althusser, Maquiavelo introduce en política la condición de posibilidad de la política desde un vacío, es decir, desde un carácter infundado

---

<sup>125</sup> Op. Cit., p. 62.

o desde la nada. Lo que define y posibilita la política es siempre un desfundamiento del que nace la posibilidad de su propio ejercicio:

[...] la materia italiana es puro vacío de forma, pura espera informe de forma. La materia italiana es una potencia vacía que espera se le atraiga y de forma. En otras palabras, la necesidad de la nueva forma tiene como condición la contingencia radical de su comienzo y de su nacimiento<sup>126</sup>.

La condición infundada de la política es la posibilidad de poner en el centro de la práctica política la renuncia a principios últimos y la aparición de la contingencia como fundadora de la propia necesidad. Para nuestro autor, el pensador de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*<sup>127</sup> tiene como fin dar una explicación del tener-lugar del espacio político y, a su vez, como perpetuarlo o renovarlo. Así, *El Príncipe* se convierte en un manifiesto de intervención para poder hacer que lo nuevo advenga y *Los Discursos* son su forma de perpetuarlo. La política se revela como lo que siempre está en juego en su aleatoriedad, no hay comienzo ni fin, sino intervención continua. Por eso Maquiavelo organiza su pensamiento bajo la idea de *fortuna* y *virtú*<sup>128</sup>. Siendo la primera causa primigenia siempre azarosa e impredecible de la condición humana (un fundamento siempre desfundado, la aleatoriedad de los elementos) y la segunda la forma en que el hombre trabaja bajo ese plano de contingencia. La fundación de la política está en la forma que adoptan en el vacío esas dos condiciones, su lugar de ocupación -como en Epicuro, el modo en que los átomos en su caída forman mundo. El autor de *El príncipe* es vislumbrado como un pensador que introduce la categoría de *acontecimiento/encuentro* en el centro de la politicidad. Maquiavelo se convierte en el pensador del comienzo absoluto producido de un vacío informe en el que el encuentro entre fortuna y virtud llenan el espacio. Funda una política de los hechos consumados y por consumarse, y no de lo que debería ser bajo la ley de lo humano. Se convierte en el filósofo que le permite abrir un espacio para pensar las condiciones de posibilidad para situaciones revolucionarias en la práctica de la política en la medida en que sostiene la práctica de la política en una categoría que le permite vislumbrar las situaciones fuera del principio o causa, y también, más allá de leyes y orígenes primigenios:

Si no encontramos en Maquiavelo los conceptos clásicos de la formalización de lo político como objeto, encontramos otros, que son sólo de Maquiavelo, o casi; el

---

<sup>126</sup> Althusser, Louis (2006) *Política e Historia*, p. 202.

<sup>127</sup> Cf., Maquiavelo, Nicolas (1973) *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, tr. Luis Navarro, Alianza Editorial, Madrid.

<sup>128</sup> Cf., Althusser, Louis (2008), *La soledad de Maquiavelo*, Akal, Madrid.

par *fortuna-virtud*, la teoría del comienzo del Estado, una teoría general de la historia etcétera<sup>129</sup>.

Maquiavelo contrapone un estudio de la singularidad de la situación política frente a la política moderna que busca los principios en el estado natural humano y, frente a las condiciones trascendentes de la política antigua, el pensador italiano contrapone una política abierta a nuevas posibilidades en su desfondamiento. De ahí también su soledad, que no era más que el principio de su novedad, el florentino estaba cargando sobre sus espaldas la posibilidad de un pensar que renuncie a todo principio o fin, por un pensamiento del tener-lugar y de lo que puede cambiar. Frente al campo de la política de la necesidad, Maquiavelo ponía el campo de la política revolucionaria siempre por venir, de lo inédito:

Ahí se halla quizá el punto extremo de la soledad de Maquiavelo: haber ocupado este lugar único y precario en la historia del pensamiento político entre una larga tradición moralizante religiosa e idealista del pensamiento político, que él ha rechazado radicalmente, y la nueva tradición de la filosofía política del derecho natural, que iba a negar todo y en la cual la burguesía se ha reconocido<sup>130</sup>.

A la filosofía política clásica que trata de establecer los principios naturales que hacen posible la constitución de la sociedad, Althusser contrapone a Maquiavelo como un precursor o iniciador del pensamiento político materialista, pensador de la coyuntura y emergencia de la política y no de su origen. La filosofía política que se preocupó por un dominio de los principios que hacen posible lo social, es puesta en cuestión por Maquiavelo que no inicia ahí, sino en lo *ya siempre dado* bajo un orden social y la determinación constante de trabajar sobre ese orden, la singularidad de lo que es el caso (la coyuntura). De tal manera que su reflexión pondrá en la palestra la búsqueda de las condiciones de posibilidad que permitan abrir a un Estado o Principado nuevo. Maquiavelo es entonces un pensador del comienzo absoluto, del acontecimiento, de la forma en que irrumpe lo nuevo y se organiza produciendo leyes tendenciales que permiten estabilidad, una estabilidad endeble que a su vez es posible afianzar o cambiar. Su análisis se convierte en el camino para poder abrir la práctica política a situaciones revolucionarias. No hay una ley o dominio de la práctica política, ella está puesta en juego en su indecidibilidad, en su encuentro entre fortuna y virtud. El par *fortuna-virtud* se contraponen al par *necesidad-fin* revelando que la política no tiene un comienzo, o mejor, ella es el lugar donde se deciden los comienzos que hacen posible la forma o tener-

---

<sup>129</sup>Althusser, Louis (2006) *Política e Historia*, p. 193

<sup>130</sup> Althusser, Louis (2008), *La soledad de Maquiavelo*, p.159.

lugar de un reino. La fuerza del análisis de Maquiavelo nos lleva a entender el modo en que la categoría de *acontecimiento/encuentro* toma forma en la práctica política y abre las condiciones para una práctica sostenida no en principios, sino en posibilidades siempre abiertas a la transformación. Sin ella, el príncipe no puede ocupar un reino, pero tampoco la clase oprimida en la historia podría destituirlo. En la práctica política la disputa por el poder está en juego continuamente y luchar por otra realidad se vuelve posible:

Toda su teoría se resume en el pensamiento de este *acontecimiento*, todos sus conceptos propios no es más que el pensamiento impotente de este *acontecimiento*, del advenimiento de este *acontecimiento*<sup>131</sup>.

## **2.2 La invisibilización del *Acontecimiento/encuentro* en la idea de ruptura epistemológica.**

Llegados a la mitad de los sesentas, el pensamiento de Althusser toma un viraje distinto, alcanza su centro de reflexividad que no dejará jamás y lo convertirá en uno de los pensadores marxistas más importantes del siglo XX. La publicación de *La revolución teórica de Marx* en 1965 irrumpirá en la escena del pensamiento francés como un nuevo aire que le permitió afianzarse en la práctica filosófica como pensador marxista-leninista y la publicación en conjunto con sus discípulos de *Para leer el Capital*, lo consolidó en la escena filosófica mundial como el más grande teórico del pensamiento marxista de esos momentos. Inicia entonces el tiempo de mayor producción y estabilidad teórica-emocional en tanto que ha adquirido un nombre y una posibilidad de ser alguien. Lugar donde quizá su *blasón familiar e intelectual* comenzaron a desvanecerse por un nombre propio adquirido en la reflexión repetida de un pensar, el marxista. Las reformulaciones en *Para una crítica a la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*<sup>132</sup> y *Elementos de autocrítica*<sup>133</sup> convierten la reflexión de Althusser en el trabajo constante de repensar las condiciones actuales por las cuales el Marxismo se convierte en el pensamiento que vuelve posible la transformación de la realidad. La aparición del artículo *Ideología y Aparatos ideológicos de Estado* (que más tarde trabajaremos con detalle), no sólo orienta la reflexión en torno al Marxismo, sino que

---

<sup>131</sup> Althusser, Louis (2006) *Política e Historia*, p. 238. Las cursivas son mías.

<sup>132</sup> Cf. Althusser, Louis (1974) *Para una crítica a la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, Siglo XXI, México.

<sup>133</sup> Cf., Althusser, Louis (1975) *Elementos de autocrítica*, tr. Miguel Barroso, Editorial Laia, Barcelona.

pone en el centro del problema la cuestión de la ideología recomenzando los estudios sobre ésta y posibilitando un espacio donde se haga posible desuturar la idea de los determinismos económicos y abrir las puertas para salir del economicismo promovido por algunas escuelas marxistas. La publicación póstuma de *Ser marxista en filosofía, Iniciación a la Filosofía para los no filósofos* y *Sobre la Reproducción* revelan lo que de importante y necesario se encuentra en la mirada marxista de la que no se desvinculará jamás. Tal parece, que allí, en la búsqueda de la filosofía adecuada al descubrimiento revolucionario de Marx, Althusser destruye la categoría de *acontecimiento/encuentro* y no volverá a tocarla hasta el final de su vida, ahí en donde el materialismo del encuentro o aleatorio reencuentra la dimensión sepultada de lo acontecimental, pero en ocasión de darle marcha a la tesis que proponemos, sostenemos que ella es afín al estudio de Marx y lo atraviesa de manera sustancial en toda su reflexividad. Es en el trabajo sobre Marx donde dicha categoría opera de manera espontánea, posibilitando verlo como un teórico revolucionario en la teoría que afianza las condiciones de una filosofía materialista, análogo al descubrimiento producido por Marx.

Los ensayos filosóficos que componen *La revolución teórica de Marx* si bien se concentran en *intervenir* en la coyuntura filosófica de ese momento y tratan de trazar una línea de demarcación que permita visualizar los verdaderos fundamentos teóricos que propone la teoría marxista sobre las diversas variantes del Marxismo que lo habían condenado a la inoperatividad o al determinismo, dicho intento no puede entenderse si no es bajo la suposición confesada por el propio autor de que ahí se intentan elaborar las verdaderas aportaciones del pensamiento marxista y, con ello, las nuevas problemáticas que inaugura. Es cierto que Marx funda una ciencia, el Materialismo Histórico y que detrás de ello inaugura una nueva manera de hacer filosofía, el Materialismo Dialéctico. Todo ello no tiene sentido sin la condición de entender que en esa transición aparece una ruptura con todo lo que se había hecho antes, y que dicha ruptura no sólo abre las condiciones de posibilidad para la ciencia marxista y la teoría filosófica de Marx, sino que hace posible el cambio de problemática de la filosofía y la ciencia en su totalidad, un acontecimiento. Un proceso de aislamiento que ocurre en dicho texto no permite ver todo lo que de sustancial atrapa este conjunto de ensayos, pues abren la problemática de la que se hará dueño el Marxismo althusseriano, develan indirectamente en el centro mismo de los ensayos el punto filosófico

del que provienen: la *ruptura epistemológica*.<sup>134</sup> En el inicio del prefacio pone especial énfasis en dicha categoría para señalar las aportaciones de Marx bajo esa tesis:

El problema de la diferencia específica de la teoría marxista tomó de esta manera la forma de la pregunta de saber si, en el desarrollo intelectual de Marx, existe o no una *ruptura epistemológica* que marca la aparición de una nueva concepción de la filosofía, y el problema correlativo del lugar preciso de esta ruptura<sup>135</sup>.

De tal modo que, aunado a las aportaciones esenciales del Marxismo, el pensador franco argelino invita a repensar todos los ensayos escritos para ese libro como el intento de vislumbrar una *ruptura o corte epistemológico* con la tradición. Es en Marx donde se haya una novedad que atañe a la manera científica de producción del conocimiento, pero que también atañe a los presupuestos que unifican dichos conocimientos. Althusser se apoya de la idea de *ruptura* para problematizar la manera en que emerge una ciencia y con ella la filosofía que le corresponde tratando de hacer espacio para entender la transformación científica como un corte discontinuo que cambia radicalmente las condiciones en las que una ciencia procede. La atención especial que se configura en el término vuelve visible lo que de espontáneo tiene el pensar la *ruptura epistemológica* como condición general para que el Marxismo se abra como ciencia verdadera. La *ruptura epistemológica* vuelve posible lo que de novedoso tiene el Marxismo y sin ella no se puede pensar la novedad como tal, ni las revoluciones científicas que encara. Nada gratuito es la analogía que Althusser realiza con la revolución de la física de Galileo y la revolución o ruptura de Marx, ambos consideran la posibilidad de la novedad gracias a que toman -sin saberlo- la idea de ruptura como guía que ordena su comprensión científica de la realidad. Ella nutre la posibilidad, desde fuera, evidenciando el cambio radical y, desde dentro, posibilitando que los conceptos y el conjunto de problemas cambien de viraje y nos entreguen la problemática marxista. De tal forma que *corte epistemológico* no es sólo un nombre para enunciar un modo en que el Materialismo Histórico inaugura un campo nuevo de problemáticas en las que la filosofía será transformada, al mismo tiempo, es una operación filosófica que permite ver un gesto de discontinuidad o irrupción de la continuidad que posibilita lo nuevo en el contenido de una

---

<sup>134</sup> Concepto que rearticula el pensamiento de Bachelard, la *ruptura epistemológica* es para nosotros una muestra más del replanteamiento de la discontinuidad como centro de la continuidad. Se piensa incluso que dicho concepto fue un intento de articular el pensamiento del acontecimiento con la comprensión de uso de la práctica científica.

<sup>135</sup> Althusser, Louis (2010) *La Revolución teórica de Marx*, p. 23.

ciencia. Lo que se trata de sostener es que la categoría de *Ruptura epistemológica* es una forma filosófica de llamar a la idea de *Acontecimiento/encuentro* que antes había configurado su pensamiento de la práctica histórica y política. Y es la forma de percatarse de los cambios directos de la propia ciencia inaugurada por Marx. Dicha categoría es utilizada como presupuesto básico que confronta y posibilita una nueva organización del saber y de la filosofía en su totalidad. En el *Prefacio* de la *Revolución teórica de Marx* Althusser no se cansa de advertir la línea de trabajos ejercidos en dicho texto como una *ruptura epistémica* con la problemática científica anterior. Parfraseándolo nos dirá que hay puntos de ruptura que atender en dichos textos y que todos ellos confluyen para posibilitar la vigencia y novedad del descubrimiento marxista y la filosofía que es puesta en práctica:

- 1) La *ruptura epistemológica* que hay entre la obra del joven Marx y su madurez en el *Capital* vislumbra la posibilidad de una filosofía desarrollada en la práctica. La intención es revelar el *salto* que irrumpe en la formación primaria de Marx y la madurez del mismo que nos permiten pensar la novedad de *El Capital*. Distinguir los escritos de juventud de la madurez de Marx es poner entre él una discontinuidad que produjo la transformación.
- 2) La *ruptura epistemológica* que se desarrolla en la fundación de una nueva ciencia (el Materialismo Histórico) y su acompañamiento filosófico (el Materialismo Dialéctico). Dicha *ruptura* nos permite pensar la fundación como producto de un desvío en el orden de las ciencias que posibilita engendrar lo nuevo. La revolución científica está acompañada de un corte que renuncia a las coordenadas de saber anterior para poder abrir un nuevo espacio de conocimientos o saberes.
- 3) La *ruptura epistemológica* ejercida contra la contradicción hegeliana por la sobredeterminación marxista posibilita un nuevo espacio de discusión sobre la comprensión de la totalidad social y su configuración. El corte o cambio de problematicidad no sólo se encuentra en la mirada sobre el trabajo sino en la acción misma de cambiar los términos. La ruptura que se establece cambia las condiciones de necesidad para aplicar una necesidad sobredeterminada que poco a poco revelará más bien la necesidad de la contingencia.
- 4) La *ruptura epistemológica* marxista ocurrida en la nueva comprensión de la temporalidad y espacialidad frente a la temporalidad linealidad y espacialidad

homogénea que ocurría en el pensamiento idealista. Crítica a la comprensión teleológica de la realidad y al principio de razón dominando la experiencia de la historia.

- 5) La *ruptura epistemológica* entre las diferentes posiciones marxistas que pasan de una problemática kantiano-fichteana, a una problemática hegeliana para poder por fin llegar a la problemática marxista real. Revisión de las distintas etapas del proceso de pensamiento de Marx para develar ahí un trabajo construido por medio de saltos y discontinuidades.
- 6) La *ruptura epistemológica* que existe entre las diferentes versiones del Marxismo que enarbolan la bandera del humanismo, para abrir espacio a un Marxismo sin humanismo o que rompe con la categoría de sujeto como condición irreductible para la producción de conocimiento. La ruptura con el sujeto como centro para inaugurar un centro siempre configurado por sus efectos y una nueva problemática entorno al sujeto y su constitución (la teoría materialista del sujeto).

Todas ellas, de manera aislada o interconectada en cada capítulo, se hallan en el proyecto del libro que intenta trazar la idea de que la *Revolución teórica de Marx* sólo puede darse como *ruptura* y como llegada de una ciencia que inaugura nuevas condiciones de posibilidad para el conocimiento bajo un trazado de distancia con lo anterior. Por lo que de manera espontánea o reflexiva la idea de *ruptura* no sólo es un elemento en la trama de reflexiones sobre Marx, sino que además se convierte en la categoría que nos permite pensar la novedad de Marx, sólo hay novedad en la medida en que hay ruptura. Como bien lo dice Balibar:

...lo que ante todo Althusser piensa hacer es aplicar el concepto bachelardiano de la “ruptura”, rebautizándola como “corte epistemológico”, en un campo nuevo, el del materialismo histórico, disciplina inaugurada por Marx y Engels<sup>136</sup>.

Bajo un desvío del concepto de *obstáculo epistemológico* propuesto por Bachelard para indicar el momento en que aparece una frontera irrebasable en el campo de conocimiento que impide la renovación o la conquista de nuevos conocimientos científicos<sup>137</sup>, Althusser

---

<sup>136</sup> Balibar, Etienne (2001) *Ensayos sobre Althusser*, Nueva Visión, Buenos Aires, p. 21.

<sup>137</sup> Cf., Bachelard, G. (2000) *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, Siglo XXI, México.

ocupa el corte o *ruptura epistemológica* para indicar el momento de aparición de un nuevo saber sin que éste sea posibilitado por un saber anterior que le da lugar, sino que depende de una nueva orientación en la estructuración del propio saber científico. La categoría entonces, se vuelve una forma de indicación del momento en que ocurren las Revoluciones científicas, de esta forma inaugura una nueva percepción del saber científico fuera del marco de acumulación y continuación en el despliegue del espíritu. La realidad de las Revoluciones científicas radica en un nuevo ordenamiento de los conocimientos que propicia nuevas problemáticas y nuevos efectos en la sociedad. La *Revolución teórica de Marx* es considerada como una nueva organización del campo de saber y las problemáticas acuciantes tras ese descubrimiento. Por eso, en el fondo expositivo de los textos que contiene la obra está operando espontáneamente la categoría de *acontecimiento/encuentro*, su intento es vislumbrar las formas en que se produce una renovación de la problemática científica tras dichas rupturas. Ella hace posible entender los cambios epistemológicos producidos por las aportaciones de Marx y le da rienda suelta a una visión distinta en la esfera de la teoría a la realidad como tal.

Otro tanto de esta transformación ocurre en el texto de *Para leer el Capital* que, de una manera más espontánea, hace confluir el conjunto de problemas tratados por el autor con la problemática entorno al *acontecimiento* o *corte epistemológico*. En el *prefacio* del libro, Althusser nos invita a un tipo de lectura que se hallaba inmersa en la lectura tradicional y que no era más que el principio por el cual se domina y constituye la posibilidad de inauguración de una nueva ciencia propuesta por *El Capital*. La lectura sintomal, ya bosquejada anteriormente, nos ponía en la entrada de la nueva problemática inaugurada por Marx y su filosofía correspondiente. De tal forma que, pensar la inauguración de esta nueva ciencia es también pensar las categorías afines a esta preocupación científica por lo que el autor tratará de buscarlas para poner en crisis la lectura tradicional de Marx. Desde aquí se abre la dimensión de ruptura epistemológica de la que veníamos hablando, no es la lectura tradicional la que nos permite ver lo no visto en el ver, sino un corte que posibilita la fundación de una nueva mirada que permite ver eso mismo que la mirada incapacitaba para ver. Por eso, el texto no es una lectura económica o histórica del Capital, sino filosófica. Lectura que busca en los vacíos y recovecos de la ciencia las categorías espontáneas que sostienen esta nueva ciencia y su porvenir:

Todos nosotros éramos filósofos. No hemos leído El capital como economistas, historiadores o literatos. No hemos hecho a El Capital la pregunta de su contenido económico o histórico, ni de su simple lógica interna. Hemos leído El Capital como filósofos, planteándole, por lo tanto, otro problema<sup>138</sup>.

La lectura sintomática hará confluír y criticar ciertas tesis de la tradición filosófica de la que Marx se deslinda (idealista), pero a su vez permite asociar la categoría de *corte o ruptura epistemológica* a dichas críticas. Así que tomaremos algunos de los ejemplos donde la intervención althusseriana hace evidente la categoría de corte o ruptura con el fin de señalar la manera en que opera detrás de la ciencia inaugurada por Marx. Uno de los momentos ejemplares donde Althusser quiebra la comprensión tradicional de las aportaciones de Marx se encuentra en el capítulo cuatro donde, por medio de la crítica a la visión de los economistas clásicos que, al analizar las relaciones de producción burguesa, la división del trabajo, la moneda, el crédito, optan por convertirlas en relaciones o términos ya dados y constituidos de manera cuasi-eterna, para Althusser, el descubrimiento de Marx consistió en historizar dichos procesos<sup>139</sup> y convertirlos en momentos aleatorios, es decir, en sus estudios de economía política Marx terminó por mostrar que el error de los economistas clásicos radicaba en no poner la contingencia sobre la necesidad convirtiendo lo que de suyo sólo era una emergencia en un principio articulador de la realidad:

Los economistas nos explican cómo se produce en estas relaciones dadas, pero lo que no nos explican es cómo estas relaciones se producen, es decir, el movimiento histórico que las hace nacer... Estas categorías son tan poco eternas como las relaciones que expresan. Son productos históricos y transitorios<sup>140</sup>.

Confirmaban, sin saberlo, la idea de un principio último articulador de la realidad que contribuye a la idea de un mundo en continuo proceso de desarrollo de dicho principio, la categoría idealista de la necesidad estaba en su fondo y nutría la imposibilidad de un cambio o transformación. El hecho de que, para Althusser, Marx intervenga con la intención de historizar los procesos de producción es poner la cuestión de la contingencia sobre la base de todo ordenamiento económico, abrir el plano de la aleatoriedad como condición de todo proceso y, en ello, revelar la condición infundada de su tener lugar, así como también, su posibilidad misma de cambiar. En uno de los últimos textos escritos, Althusser nos explica que el modo de producción capitalista “ha nacido del *encuentro* entre el “hombre de los

---

<sup>138</sup> Louis Althusser (2010), *Para Leer el Capital*, p. 19.

<sup>139</sup> Cf., Op. Cit., 102

<sup>140</sup> Op. Cit., p. 104.

escudos” y el proletario desprovisto de todo menos de su fuerza de trabajo”<sup>141</sup>. Que ese encuentro debe entenderse como un momento en que “algo” ha tenido lugar tomando consistencia y generando leyes tendenciales que producen estabilidad y necesidad, pero que lejos de entenderlo bajo la lógica de una consumación última donde la “estructura precede a sus elementos y los reproduce para producir estructura”<sup>142</sup>, debemos entender que dicho encuentro mostraría el carácter “aleatorio de la forma de consistencia de este encuentro que da lugar al hecho consumado del cual pueden enunciarse leyes”<sup>143</sup>. Dichas afirmaciones, evidencian lo que de suyo ya era el objetivo de su lectura del Capital: abrir en el plano de un nuevo saber (el Materialismo Histórico) las categorías afines a la posibilidad de un pensamiento de la Revolución o ruptura con el orden reinante. Pensar los conceptos económicos de la economía clásica como conceptos sostenidos en un plano de contingencia es ya estar pensando en categorías afines a la filosofía inaugurada por Marx (el Materialismo Dialéctico). Por lo que la historización de los modos de producción y en específico del capitalismo es abrir en el interior de su presupuesta necesidad, su origen infundado y su posibilidad de ser transformado, la ruptura epistemológica indica ese quiebre en el ver de la problemática Marxista que posibilita la contingencia y apertura hacia otra posibilidad.

La atribución de eternidad a diversos conceptos de la economía política y al modo de producción capitalista tiene como consecuencia consolidar una *práctica histórica* que apuesta por la idea de un tiempo continuo y homogéneo. La totalidad histórica se convierte en un proceso de continuo desarrollo del espíritu y la realidad de una época en un corte particular de la esencia humana en su despliegue. Lo que Althusser descubrirá como otro fondo de la crítica que viene sosteniendo el pensamiento marxista es la crítica a una temporalidad que procede por cortes esenciales en el desarrollo del espíritu. Las características del tiempo histórico del que hablamos serán: 1) La continuidad homogénea del tiempo y 2) la contemporaneidad del presente. En la primera, el tiempo es tratado como un continuo en el cual se manifiesta el desarrollo de la idea o espíritu en su totalidad. En la segunda, la revelación del tiempo siempre se verá articulado con su pasado y un corte temporal para su análisis, no es más que un corte en la esencialidad del despliegue del espíritu

---

<sup>141</sup> Althusser, Louis (2010) *Para un materialismo aleatorio*, p. 64.

<sup>142</sup> Op. Cit., p. 70.

<sup>143</sup> Op. Cit., p. 65.

que permite ver la articulación continua del mismo<sup>144</sup>, es decir, se revela la idea de “corte de esencia” como categoría que se contrapone al “corte epistemológico” donde la primera es una parte del todo que se integra en su desarrollo y la segunda es un corte discontinuo que hace aparecer una nueva dimensión de problemas. Lo que sintomáticamente Althusser está proponiendo es que a la filosofía espontánea del Marxismo se le deberá añadir un nuevo concepto de temporalidad que vaya más acorde al “*corte epistemológico o acontecimiento/encuentro*”. Dicho tiempo que se contrapone a la cronología y teleología del espíritu (Hegel) podría pensarse como tiempo kairológico, hecho de saltos y discontinuidades. De esta forma, la ruptura epistemológica inaugurada por Marx es también la ruptura con la temporalidad que acompaña a la categoría de la necesidad o principio descubriendo que no hay otro tiempo del espíritu más que el que tiene lugar en su acontecimentalidad<sup>145</sup>. El tiempo de la historia en presente se da a saltos, se reinicia y se desvía incansablemente, su objetivo es repetir lo inédito incansablemente:

...la verdadera historia no tiene nada que permita leerla en la continuidad ideológica de un tiempo lineal del que bastaría señalar las cadencias y cortar; posee, por el contrario, una temporalidad propia extremadamente compleja y, desde luego, perfectamente paradójica con respecto de la simplicidad sorprendente del prejuicio ideológico<sup>146</sup>.

Vemos que la reflexión en torno a Marx está atravesada por la constitución de la categoría que más adelante se volverá foco de su atención primordial. Sin ella, el trabajo de dilucidación sobre la filosofía de Marx no podría evidenciar su complejidad y valor real. Ella atraviesa la filosofía espontánea del Capital y le da sentido. Con Marx asistimos a la instauración de una problemática distinta que rompe radicalmente con la ciencia, historia y filosofía como se habían pensado, es ahí donde Marx se descubre como el lugar de un acontecimiento profundo que revoluciona la práctica teórica en su totalidad<sup>147</sup>. De esta

---

<sup>144</sup> Cf., Althusser, Louis (2010), *Para Leer el Capital*, p. 107.

<sup>145</sup> Para ver algunas reflexiones sobre el Kairós y la ruptura con la temporalidad puede revisarse los estudios de Marramao y el estudio sobre el instante de Gastón Bachelard, ya citado anteriormente. Ambos apelan a la idea de un tiempo discontinuo que atraviesa y da sentido al tiempo cronológico. Cf., Marramao, G. (2009) *Kairós. Apología del tiempo oportuno*, Gedisa, Barcelona.

<sup>146</sup> Althusser, Louis (2010), *Para Leer el Capital*, p. 114.

<sup>147</sup> “Con Marx estamos frente a una ruptura histórica de primera importancia, no solamente en la historia de la ciencia histórica, sino también en la historia de la filosofía, más precisamente, en la historia de lo teórico. Esta ruptura (que nos permite resolver un problema de periodización de la historia del saber) coincide con el acontecimiento teórico que representa la revolución de la problemática instaurada por Marx en la ciencia de la historia y de la filosofía.” Cf., Althusser, Louis (2010) *Para Leer el Capital*, p. 167.

manera, Althusser en *Lire Capital* no hace más que procurar hacer evidente lo que de espontáneo está operando en el trabajo de Marx y cómo dicha espontaneidad corrompe la percepción común sobre la realidad que opera en las diversas prácticas. Un último ejemplo que tomamos del texto del pensador franco argelino pone a prueba la categoría de sujeto moderna y la suscribe a su pensamiento materialista, develando con ello la posibilidad de una teoría materialista del sujeto que no lo tome como principio, sino como un efecto de las condiciones determinantes del propio modo de producción:

Marx rechaza al mismo tiempo la concepción positivista de un campo homogéneo de fenómenos económicos dados y la antropología económica del *homo economicus* que está en su base. Rechaza pues con esta unidad, la estructura misma del objeto de la economía política<sup>148</sup>.

Al rechazar la categoría de *homo economicus* de la tradición económica y antropológica del pensamiento idealista tradicional, rechaza la visión humanista y economicista que pone en el orden de principio la categoría de sujeto y le contrapone la categoría de modo de producción que permite entender la aleatoriedad de la producción del sujeto que siempre se había pensado como una necesidad. El *sujeto* que se imponía como fundamento es puesto en crisis y se revela como contingente. Althusser no escamotea la idea de que el sujeto es una construcción que tiene lugar en el *encuentro* entre diversos modos de prácticas (económica, ideológica, histórica), el sujeto entonces pierde su condición determinante y se convierte en el efecto de una problematicidad determinada, o lo que es lo mismo, efecto de una determinación estructural fabricada por el espaciamiento que produjo el *acontecimiento/encuentro* de un determinado modo de producción. En suma, la categoría de *corte o ruptura epistemológica*, opera en el trabajo de *Lire Capital* de manera espontánea mostrando que la filosofía, afín al Marxismo, se apoya en la categoría de *acontecimiento/encuentro* para sostener la forma en que insidiosamente se hace posible la renuncia con el pasado y la apertura de la novedad como condición de toda práctica. La realidad no es más que una suma de encuentros que al tener lugar pueden tomar consistencia y fabricar leyes tendenciales o no pueden hacerlo y desvanecerse en el aire<sup>149</sup>.

---

<sup>148</sup> Althusser, Louis (2010), *Para Leer el Capital*, p.178.

<sup>149</sup> “Todo lo sólido se desvanece en el aire, todo lo sagrado es profano y los hombres se ven forzados al fin a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas”. Citado por Marshall Berman en: *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Siglo XXI, México, 1988

Dando continuidad a la idea sostenida en unos párrafos atrás, Althusser seguirá mostrando indirectamente la función espontánea que puede tener la categoría de *Acontecimiento/encuentro* en la ciencia estricta o discurso científico. Lo que él llama la Filosofía Espontánea de los Científicos (FEC) es algo que inconscientemente opera en todo proceso científico. Por lo que, la práctica científica de la misma forma que la histórica y la política son apoyadas bajo categorías filosóficas que las unifican y les dan sentido. Para comprobar dicha suposición y mostrarnos cómo en dicha práctica operan categorías filosóficas en el texto de *Curso de filosofía para científicos*<sup>150</sup> el pensador franco argelino apelará a la práctica científica de la biología para mostrar dicha suposición. En el apéndice a los cursos dirigidos a los científicos, Althusser se concentrará en mostrar la FEC de la que parte el conjunto de investigaciones del Biólogo Jacques Monod. A partir de dicha FEC establece un conjunto de Tesis que dominan su producción científica. Lo interesante de dicho análisis para nuestra investigación es la forma en que, a ojos de Althusser, Monod articula la categoría de “*emergencia*” análoga a la categoría de *Acontecimiento/encuentro* que le posibilita una idea de contingencia en el espacio biológico. La categoría de *emergencia* que articula Monod permite señalar un proceso de la naturaleza que le hace posible su producción, reproducción y multiplicación desde su propia nada. La *emergencia* a ojos de nuestro pensador brinda la estructura contingente o aleatoria que posibilita la perduración o fenecimiento de la propia vida. Es la emergencia de la que precede a la vida y su función no es focalizar un origen o fundamento, sino destituir toda idea de origen o causalidad:

El concepto de emergencia está muy ligado al azar. En biología el azar es algo así como el índice preciso de las condiciones de posibilidad de la emergencia. Desde Epicuro el azar juega un papel muy preciso en las explicaciones finalistas de la biología<sup>151</sup>.

La *emergencia* coincide con la categoría de *acontecimiento/encuentro* en la medida en que es de la contingencia donde nace la necesidad, no hay origen o principio en la vida, sólo su emergencia. Más adelante, el biólogo asocia la categoría de *emergencia* con la de *noosfera* que se convertirá en principio racional de dominio de lo que la naturaleza fabricó aleatoriamente. El fondo materialista es subsumido a un principio idealista que termina por esconder lo que de novedoso tenía la filosofía espontánea de Monod: la idea del azar y

---

<sup>150</sup> Althusser, Louis (1985), *Curso de filosofía para científicos*, La Nación, Buenos Aires.

<sup>151</sup> *Op. Cit.*, p. 95.

aleatoriedad como principio. Lo interesante de lo dicho hasta aquí es la forma en que se produce un acercamiento a la biología de Monod que nos permite ver la manera en que la ciencia se apoya de categorías filosóficas para su desenvolvimiento, pero también la forma análoga en que fue perseguida la manera de leer el Capital en otra práctica científica diferente a la de la práctica histórica. La preocupación althusseriana por la ciencia marxista y el conjunto de ciencias en su totalidad se puede apoyar entonces de la idea de *acontecimiento* como una categoría que las atraviesa y les da forma, sin ella no se puede abrir su novedad y posibilitar sus cambios. Ella posibilita las distancias en las que se hace posible una nueva problemática y un nuevo ejercicio científico, las revoluciones científicas dependen de ella y ella las anima.

En esta época, además de concentrarse en la Revolución teórica de Marx, es decir, en las aportaciones del pensamiento marxista para el pensamiento de su época y perfilar su pensamiento a la tradición marxista-leninista de una manera profunda, la producción althusseriana no dejó a un lado su producción de análisis de pensadores distintos a Marx y en unas conferencias de 1972 sobre Rousseau nos brinda de nuevo este acercamiento con la categoría de *acontecimiento/encuentro* que regresará más claramente al final de su práctica filosófica. Ahí, en el curso, se logra ver en ciernes la categoría en cuestión como uno de los nudos fundamentales de su lectura de Rousseau. El conjunto de las tres conferencias fabricadas para ese curso reúne algunos de los elementos que harán participar a Rousseau dentro de esta tradición materialista que se sostiene en la categoría de *acontecimiento/encuentro*.

Althusser propone pensar a Rousseau como un crítico de la reflexión moderna sobre el origen. Rousseau critica al movimiento de reflexión sobre el origen y abre espacio para pensar el *acontecimiento/encuentro*. A esta crítica de la posición moderna la llama “el círculo de los teóricos”. Ésta no es más que la búsqueda de un origen falso. Dicho círculo se compone de tres momentos falsos: 1) El momento subjetivo; que termina por tomar el efecto por la causa (suponer un estado de naturaleza extraído de la sociedad), es decir, al querer enunciar un principio que origina lo social éste lo extrae de la cultura y lo presupone como anterior: “Todos llevaron al estado de naturaleza ideas que habían aprendido de la sociedad. Hablaban

del hombre salvaje y pintaban al hombre civil”<sup>152</sup>; 2) el segundo momento será el objetivo-científico; donde se revela que dicho principio está originado con fines políticos (suponer ese estado natural como origen político de lo social), es decir, que la idea de un principio que gobierna lo social tiene fundamentalmente fines de regulación social y; 3) el momento estructural, donde dicho principio nos lleva a estar sumidos a la alienación reinante, el principio adquiere la forma de estructura, y de este modo alcanza su sentido como determinación social, el círculo se cierra y obliga a la sumisión. Los tres momentos del círculo adquieren consistencia en el olvido de su originariedad como tal, por eso Rousseau critica dicho principio y se convierte en el pensador del pensamiento del *origen por sí mismo*,<sup>153</sup> lo que halla entonces no es un principio, sino la condición aleatoria del encuentro que posibilita un mundo. En la necesidad de pensar algo que dé cuenta de la posibilidad del mundo incluso antes del principio, Rousseau propone la categoría de “bosque” como lugar o condición por la cual se puede fabricar en el vacío un *encuentro*, así, los hombres nacen solos y con todas las posibilidades en potencia, pero un desvío de la naturaleza los hace encontrarse y reunirse:

Los hombres viven dispersos, solitarios, pero ocurre que se encuentran por casualidad y, por definición la casualidad no tiene mucha duración, por definición nunca ofrece consecuencias, no tiene continuidad<sup>154</sup>.

El bosque como lugar vacío e infundado donde en algún momento los elementos *ya siempre dados* de los hombres (sus fuerzas, su piedad, su amor a sí mismo, etc.) coinciden y forman la sociedad es una metáfora similar a la epicúrea donde los átomos en el desvío se encuentran y forman mundo. De esta manera, Rousseau critica al origen y pone el mundo en su condición contingente que produce necesidad, es decir, el origen del mundo tiene lugar en su propia posibilidad ya devenida posible. Los hombres y el mundo tienen lugar en la posibilidad siempre aleatoria de su encuentro. El círculo de los teóricos es un círculo entregado a su contingencia, no hay principio de lo social, sino sólo encuentros aleatorios. Lo interesante del mundo no es su principio, sino su tener lugar y la posibilidad de cambiar, es decir, su encuentro y su toma de consistencia:

¿Qué hacen en el origen? Están en el origen a la expectativa, en reserva, para más adelante, intervenir en el proceso de sociabilidad y de desnaturalización y

---

<sup>152</sup> Althusser, Louis (2013), *Cursos sobre Rousseau*, Nueva Visión, Buenos Aires, p. 49.

<sup>153</sup> *Op. Cit.*, p. 49.

<sup>154</sup> *Op. Cit.*, p. 129.

sobre todo, para intervenir en el acto de la desnaturalización de la desnaturalización<sup>155</sup>.

### ***2.3 El encuentro final con el materialismo del encuentro***

La línea temática que hemos venido configurando nos ha señalado la importancia de la categoría en cuestión en el trazado total del pensamiento althusseriano, ella no sólo pululaba en el pensamiento de sus inicios, sino que recorría la totalidad del pensamiento del filósofo marxista. Sin ella no puede ser pensado el materialismo dialéctico que trataba de rastrear en Marx y ni lo que al final de sus textos termina por llamar la filosofía para el Marxismo o materialismo aleatorio, pero es sólo hasta el final de su vida que se toma como objeto de análisis directo. Los textos finales de Althusser recopilados en *Para el materialismo aleatorio y Filosofía y Marxismo* se convertirán en el análisis y bosquejo de las consecuencias filosóficas de dicha categoría en la práctica filosófica. Desde lo visto hasta aquí, dicha práctica inaugura una lógica distinta de análisis de la realidad que pone en el centro la contingencia, la ley tendencial, el desvío y el vacío como condiciones para la posibilidad del tener lugar como tal. No hay principio ni estructura última de la realidad sólo acontecimientos que al tener-lugar y tomar consistencia producen una estabilidad que tiende hacernos pensar en una necesidad, su necesidad es producto de un encuentro contingente<sup>156</sup>.

Según Vittorio Morfino “el 22 de septiembre de 1984 Althusser le da nombre a esta nueva lógica como teoría del encuentro o conjunción”<sup>157</sup>, para el autor italiano el pensador franco argelino pone en la palestra de análisis lo que en su pensamiento sólo circuló como núcleo evanescente, como tema irrelevante y aleatorio. El materialismo del encuentro, desde su punto de vista, permite focalizar los conceptos de Vacío, encuentro, facticidad, conjunción/conjura, necesidad/contingencia como núcleos de ordenamiento de esta nueva práctica filosófica<sup>158</sup>. De ello deduce que el vacío o nada se convierte en la distancia que

---

<sup>155</sup> *Op. Cit.*, p. 136.

<sup>156</sup> En un texto sobre Heidegger y Levi-Strauss, Catherine Malabou hace una interesante sugerencia sobre pensar las estructuras como formas plásticas que se transforman y se originan bajo dicha plasticidad, de tal modo que pensar la estructura y su carácter natural sólo es una forma disimulada del devenir contingente dado por la plasticidad. Pensar la estructura desde aquí nos acercaría a la propuesta althusseriana de que la estructura no es otra cosa que lo que acontece, toma forma y después se desvanece. Cf. Malabou, Catherine (2010), *La plasticidad en espera*, “Una diferencia de distancia”, *Palinodia*, Santiago, p. 51-68.

<sup>157</sup> Morfino, Vittorio (2014), *El materialismo de Althusser*, p. 29.

<sup>158</sup> Morfino, Vittorio (2014), *El materialismo de Althusser*, p.47-95.

permite explicar la manera en que el mundo infundadamente tiene lugar; el *encuentro* lo toma como categoría explicativa del fenómeno que posibilita la creación del mundo; del *factum* dice que es el hecho presentado sin ningún elemento externo; de la coyuntura/conjunción dice que es un binomio que presentan la práctica siempre tensada por su unión y al mismo tiempo su fisura; de la necesidad/contingencia nos dice que Althusser está pensando establecer una explicación del binomio que dé cuenta de la contingencia de la necesidad y de la necesidad de la contingencia<sup>159</sup>. A sus ojos, el trabajo de ese texto es vislumbrar un conjunto de conceptos que permiten evidenciar lo que es el materialismo del encuentro. A nuestros ojos, dichos conceptos no son más que efectos producidos por la categoría de *acontecimiento/encuentro* que no sólo atraviesa el espacio de reflexión de los textos, sino que, en especial en el texto de *La corriente subterránea del materialismo del encuentro*, Althusser se esfuerza por explicar y predecir de manera detallada los efectos de esta categoría sobre la práctica filosófica. De tal manera que una lectura directa de dicho texto nos permitirá precisar el contenido promovido por dicho texto, su caracterización y las múltiples consecuencias. Pasaré a dar una lectura de esos últimos textos que nos permitan evidenciar los contenidos propositivos de su pensamiento en torno al materialismo y nos permitan unificarlo con lo ya anticipado en los párrafos anteriores de este capítulo.

#### *La corriente subterránea del materialismo del encuentro*

<<Llueve>><sup>160</sup>. Así comienza el texto de Althusser de *La corriente subterránea del materialismo del encuentro*. En una lectura primaria, la palabra sólo anuncia lo que más adelante será el “verdadero” objeto de reflexión: la lluvia de átomos de Epicuro y el *vacío* en el que tiene lugar. Pero <<llueve>>, en alguien que se esmeró en enseñarnos a *leer sintomáticamente*, es también una forma verbal -impersonal en presente de indicativo- que señala un <<hay>> del que quizá todo el texto no hace sino pensar. <<Llueve>> es entonces, no el gesto recurrente para empezar a hablar, sino la *ocurrencia* por la cual se puede hablar: el *acontecimiento/encuentro*. <<Llueve>> no es lo que inicia, sino lo que recorre el texto. Por eso, enfatizando tal problema a trabajar, nos dice en la oración siguiente: “Que este libro sea pues, para empezar, un libro sobre el simple llueve”<sup>161</sup>. En este sentido, lo que anima la

---

<sup>159</sup> Cf., Morfino, Vittorio (2014), *El materialismo de Althusser*, p.47-95.

<sup>160</sup> Althusser, Louis (2002) *Para un materialismo aleatorio*, p.31.

<sup>161</sup> *Ibidem*

colocación de ese <<llueve>> no es sólo el pensamiento sobre la lluvia de átomos de Epicuro, sino el espaciamiento en el cual se produce la necesidad de pensar y que, sólo una corriente subterránea –de la que participa Epicuro- ha podido traer a su pesaje. El materialismo del encuentro o aleatorio se convierte en esa corriente por medio de la cual Althusser cree que es posible pensar el <<hay>> o formular una categoría que nos permita pensarlo. El pensador francés nos dice:

Diremos que el materialismo del encuentro no se dice materialismo más que provisionalmente, para llamar su atención sobre todo idealismo de la conciencia, de la razón, sea cual sea su empleo. Diremos a continuación que el materialismo del encuentro se basa en cierta interpretación de una única proposición: <<hay>> (Es gibt, Heidegger) y sus desarrollos o implicaciones<sup>162</sup>.

Suponiendo que todo texto rebasa la intencionalidad del autor, se puede descubrir a esta última práctica filosófica de Althusser desde el *acontecimiento/encuentro* que, en su reflexión histórica, abre su posibilidad de tener-lugar. Categoría que ya no busca el carácter originario del ser; su fundamento, sino la eventual contingencia en la que se funda toda necesidad. Categoría que revela las condiciones contingentes de toda necesidad y el carácter necesario de toda contingencia. Categoría que, no busca pensar la esencia de lo que acontece, sino el intersticio por el que se hace posible su *acontecimiento/encuentro*. Así pues, lo que nos invita a pensar no es el fundamento o esencia de las cosas, sino el espacio que abre la posibilidad de que ellas acontezcan: su tener-lugar. Es por eso que Althusser con vehemencia defendió que la filosofía es una disciplina que no tiene objeto, sino objetivos, pues es una disciplina que piensa el intersticio que hace posible el <<hay>> en el cual se tomará una posición. Lo que se manifiesta en el texto es un intento de llegar a un pensamiento que sea a sí mismo el encuentro con la fisura que hace posible el tener-lugar de las cosas y, en ello, permite pensar las implicaciones que este <<hay>> tiene en nuestras maneras de pensar la historia, la política, la ideología, etc... Pensamos entonces que los últimos trabajos de Althusser tienen la orientación de seguir construyendo la problemática que hace posible pensar de otra manera y, que permite encontrar lo que fervientemente se dedicó a buscar durante toda su vida: una filosofía adecuada a las aportaciones teóricas de Marx. Lejos de ver esta última reflexión como una persuasión y ruptura radical con su preocupación filosófica anterior, vemos que el *materialismo* del *encuentro* se convierte en el último intento

---

<sup>162</sup> Althusser, Louis (2002) *Para un materialismo aleatorio*, p. 42

de generar una posición filosófica capaz de hacer una *ruptura* real con el idealismo hegeliano y, darle un verdadero lugar a una filosofía *para* el Marxismo o una práctica materialista de la filosofía.

Lo que nos atrevemos a pensar en esta parte es que podemos ver estas últimas reflexiones de Althusser como reflexiones sobre la categoría de *acontecimiento/encuentro* y las implicaciones de este pensar para la filosofía actual. Creemos que sólo en la caracterización de los elementos constituyentes de esta categoría podremos terminar por advertir una preocupación distinta al orden de la filosofía de la presencia y, con ello, la fundación de una nueva problemática que ya desde sus inicios pululaba en su espontaneidad. Nuestra lectura pretende arribar los textos en lo que de complejos tienen y levantar acta de lo que reprimido *ocurre* en ellos. Lejos de suponer un discurso en regresión o progresión buscamos el hilo medular en lo que ellos emanan no intencionalmente. Como lo mencionamos al principio, creemos que Althusser pretende reflexionar sobre las condiciones de posibilidad para una filosofía que descubra la preocupación primera de la filosofía como preocupación segunda, es decir, que entienda que, sólo suscribiendo la pregunta sobre el ser a una pregunta sobre el tener lugar o acontecimiento, abre puertas para refundar los problemas filosóficos y volver inteligible la imposibilidad de una filosofía primera. Dicha filosofía la enmarca en el materialismo y en el texto de *La corriente subterránea del materialismo del encuentro* caracteriza rápidamente con una pequeña historia de los pensadores que participan de dicho materialismo. Pasaré a puntualizar algunas características que terminen por comprender nuestra categoría que ya había sido pensada en su anterioridad.

La primera que sale a cuestión de esta corriente es una preocupación fundada en Epicuro. A ojos de Althusser, en su lluvia de átomos y el *clinamen* como condición necesaria para la posibilidad del mundo, Epicuro organiza la crítica radical a la filosofía de la presencia. Del pensador griego advertirá que éste:

Nos explica que antes de la formación del mundo, infinidad de átomos caían en paralelo en el vacío. No paraban de caer. Lo que implica que antes del mundo no había nada, y al mismo tiempo que todos los elementos del mundo existían por toda la eternidad. Lo que implica también, que antes de la formación del mundo, no existía Sentido, ni fin, ni razón ni sinrazón. Sobreviene el *clinamen*<sup>163</sup>.

---

<sup>163</sup> Althusser, Louise (2002) *Para un materialismo aleatorio*, p. 33

De esta tesis, el pensador marxista deriva dos rasgos fundamentales de una filosofía sostenida sobre el *acontecimiento/encuentro*: la cuestión del *desvío* como carácter originario del mundo y al mismo tiempo del desfondamiento en el cual se constituye. La aparición del Materialismo del Encuentro es la ruptura radical con un ordenamiento regular del mundo. El mundo se presenta siempre en su *diferencia* sobre sí, por lo que no podemos capturar ninguna esencia. En el principio de las cosas el principio no está dado y no lo estará jamás, pues en el origen de las cosas está el desvío. De las tesis epicúreas podríamos extraer “1) que antes de que hubiera mundo no existía nada formado, y al mismo tiempo 2) que todos los elementos del mundo estaban ya siempre constituidos desde toda la eternidad”<sup>164</sup>. De esta manera, el primer rasgo que teje la *ruptura* con el pensamiento idealista (tradicional o dominante) es la crítica a la cuestión del Origen. Para Althusser:

Uno de los rasgos que permiten reconocer el idealismo es el hecho de estar atrapado en el *principio de razón* que se desdobra en dos: Origen y fin o finalidad (telos en griego). El Origen refiere de manera natural al fin o al Telos: el sentido del mundo, de la historia, la finalidad de ambos, etc., siempre se proyecta en y sobre la cuestión del Origen<sup>165</sup>.

Una filosofía materialista debe partir siempre de que la condición determinante de lo que existe es su carácter desfondado y, por tanto, su imposibilidad de apropiarse de un Sentido, un Fin, una Razón última. La filosofía “ya no es el enunciado de la razón u origen de las cosas, sino teoría de la contingencia y reconocimiento del *hecho*”<sup>166</sup>. Del hecho de ver el mundo como un *don* en el que ocurren encuentros. En Epicuro, la desviación originaria (Clinamen) en la cual los átomos caen, hace posible que ocurran encuentros y son estos encuentros los que hacen mundo. De esta aseveración se deduce que la filosofía, en tanto que ha perdido la pregunta sobre el Origen, “no hace más que *levantar acta*: ha habido encuentro y toma de consistencia”<sup>167</sup>. Toma el tren en marcha y diagnóstica las condiciones de posibilidad que pudieron dar lugar a los encuentros, con el fin de revisar su emergencia y su posible renovación. No busca la verdad transhistórica de lo que sucede, sino cómo tiene lugar lo que sucede. Si bien la filosofía se consagró en el ideal de un conocimiento de la verdad que guarda el tener lugar de las cosas. Para Althusser, la tesis de Epicuro despliega una nueva

---

<sup>164</sup> Althusser, Louis (2005) *Filosofía y Marxismo*, p. 23.

<sup>165</sup> Op. Cit., p. 52

<sup>166</sup> Althusser, Louis (2002) *Para un materialismo aleatorio*, p. 35.

<sup>167</sup> Op. Cit., p. 55.

forma de filosofía que busca *el concebir de los encuentros, el tener lugar como tal*. ¿Qué filosofía ha tomado como gesto la suspensión del origen por el concebir mismo de lo que llega? ¿Dicho venir no es la forma en la que el *acontecimiento/encuentro* se abre en su contingencia y simplicidad?

De ahí que las últimas reflexiones de Heidegger sean tomadas por el filósofo marxista para relacionarlas con Epicuro y los *encuentros*. El <<*es gibt*>> heideggeriano en el que intenta reflexionar al final de su vida parece “ajustar las cuentas a toda filosofía idealista”<sup>168</sup>, pues el ser es su acontecimiento sin fundamento. El ser no es más que su propio *envío*, un hecho de hecho que se abre a sus propias posibilidades y las engendra. No hay pues origen, sino contingencia trascendental del mundo al cual hemos sido *arrojados*. La categoría de *acontecimiento/encuentro* produce como efecto la condición infundada del mundo y su tener lugar desde la nada como condición.

El segundo punto de desarrollo se encuentra en su reflexión en torno a Maquiavelo. Ya revisado en sus primeros años de trabajos y en todo su trabajo intelectual, para nuestro pensador, si bien Maquiavelo tuvo como eje reflexivo “pensar en las imposibles condiciones de Italia del siglo XVI, las condiciones para una constitución del estado italiano”<sup>169</sup>, éste sólo puede evidenciar su propuesta política en una teoría filosófica que descubre que es en la nada donde se funda el encuentro de la fortuna y virtud que harán propicio al Príncipe y la constitución de un Estado. Mucho se ha leído sobre la habilidad de Maquiavelo para describir los elementos que posibilitarían que la virtud y fortuna en un príncipe hagan posible la solidez de un reino, pero poco se ha reflexionado sobre la fundamentación filosófica que lo sustenta. Para Althusser, Maquiavelo descubre que el lugar donde se finca la posibilidad de que el Príncipe nazca es una Nada, pues es preciso que el príncipe sea “un hombre de nada, salido de nada y que parte de un lugar inasignable”<sup>170</sup>, solo ahí, en la fisura con la determinación teleológica es posible que los cambios aparezcan y, en ello, su contingencia pueda dar lugar a que el reino tome consistencia o deje de tener lugar. De esta afirmación, se descubren dos tesis más: que el *acontecimiento/encuentro* se funda en su propia nada y que el hecho de que las cosas tomen consistencia y produzcan leyes no significa que no puedan cambiar y

---

<sup>168</sup> *Op. Cit.*, p.35.

<sup>169</sup> *Op. Cit.*, p. 37.

<sup>170</sup> *Op. Cit.*, p. 38.

transformarse, la toma de consistencia puede producir leyes o puede producir nuevas tomas de consistencia. Por eso, para Maquiavelo, el Príncipe no es un hombre con ideales fijos a seguir, sino aquel capaz de transformarse con respecto a la fortuna que le advenga. Su virtud no es saber dar leyes y gobernar, sino saber moverse en el devenir<sup>171</sup>. De esta manera, la filosofía no piensa la esencia de las cosas, sino el vacío que tiene lugar para que ellas acontezcan, los puntos de partida en los que emerge una posición, el modo en que toma forma y la manera en que ésta puede destruirse. Las preguntas como ¿por qué hay algo en lugar de nada?, ¿cuál es la esencia de las cosas? dejan de tener sentido. Es la nada la que funda y es lo desustancializado lo que tiene lugar. La filosofía no tiene un objeto específico de estudio, sino que gracias al *acontecimiento/encuentro* es ese vacío en el cual advienen las cosas el que posibilita tomar partido. En el infinito, los átomos siempre están cayendo y su encuentro, que dará leyes, se hace posible en un espacio vacío en el que, por desviación, algún día se encuentran y toman consistencia. ¿Habrás visto algún día una filosofía que *comience por evacuar todo problema filosófico sobre el fundamento*, que renuncie a hablar de la esencia de las cosas y se mantenga en la contingencia trascendental del *acontecimiento/encuentro*?

El tercer autor que utiliza para evidenciar las consecuencias de un pensar desde el *acontecimiento/encuentro* es Spinoza. Para Althusser, el pensador del *Tratado teológico político*<sup>172</sup> es un pensador del vacío. Su comienzo por Dios y no por el mundo o por el alma humana nos pone, ya de suyo, en una caracterización filosófica distinta. Si Dios no es más que naturaleza, esto quiere decir que Dios no ocupa un espacio trascendente y mucho menos se encuentra fuera del espacio inmanente en que tiene lugar. Dios es la inmanencia pura que de la nada se hace lugar, cada cosa es un atributo de Dios y Dios se piensa en cada cosa. Por tanto, una filosofía sostenida sobre el acontecimiento no busca más el elemento trascendente que condiciona lo real, mira el acontecimiento en su propia auto-afección. De Spinoza se asimila este carácter autofundante e inmanente del acontecimiento; es en la nada y por la nada que *ocurre* el <<hay>>. Haciendo un pequeño paréntesis. En la reflexión derridiana sobre *Khora*<sup>173</sup> éste nos dice:

---

<sup>171</sup> Cf., Maquiavelo, Nicolas (1999), *El príncipe*, Espasa-Calpe, Madrid.

<sup>172</sup> Cf., Spinoza, B. (2010) *Tratado teológico político*, Alianza Editorial, Madrid.

<sup>173</sup> Cf. Derrida, J. (2012) *Khora*, Amorrortu/editores, Buenos Aires.

La *khora* es un abismo; un vacío desprovisto de espacio; es también un juego desprovisto de afirmaciones en el cual los paradigmas producen sus imágenes, tan sólo reflejando las cosas sensibles como en un espejo el cual no altera la imagen que refleja<sup>174</sup>.

La analogía no es tan grave, tanto Derrida como Spinoza miran la auto-afección pura que da lugar al tener lugar de las cosas. El <<hay>> del que siempre hacemos referencia aquí no es creado, sino autocreado, por sus condiciones contingentes y la potencia positiva de engendrarse. Por eso como bien lo vaticina Agamben explicando *khora*:

La *khora* es el lugar (o más bien el tener lugar), qué es el nombre que él le da a la materia; se sitúa entre lo que no puede ser percibido (la idea) y lo que puede ser percibido (lo sensible perceptible con la *aisthesis*); ni perceptible ni imperceptible, ella es percepción con ausencia de sensación. La *Khora* es entonces, la percepción de una impercepción, la sensación de una anestesia, de un puro tener lugar (en el que realmente nada tiene lugar más allá de su lugar)<sup>175</sup>.

*Khora* es entonces la potencia pura de fundación. Como el Dios de Spinoza no está después ni antes, sino es el espaciamento mismo que da lugar al antes y al después, al sujeto y al objeto. Como el ojo en la tiniebla que no ve nada, sino sólo su potencia de ver, es principalmente la visibilidad de nada como condición de posibilidad de toda visibilidad de algo. La *khora* en Derrida o el Dios en Spinoza son estructuras *siempre ya dadas desde sus efectos*, es decir, que son advenidas por el acontecimiento (encuentro), fuera de él, como los átomos de Epicuro, se desvanecen en el aire. Por eso, como lo venimos diciendo, no hay sujeto de la historia pues esto sería extraer un ser más allá de esta auto-afección pura, lo que hay son sujetos en la historia determinados contingentemente por el *acontecimiento/encuentro* que les dio lugar y que siempre puede dejar de ser.

El cuarto punto de este texto lo verá en Rousseau de quien tomará sus reflexiones para atisbar otro elemento que compone esta categoría. De Rousseau nos dice que su reflexión del *Segundo Discurso* y el *Ensayo sobre el Origen de las lenguas*<sup>176</sup> tienen un importante descubrimiento; el estado puro de naturaleza:

---

<sup>174</sup> Derrida y Caputo (2010) *La deconstrucción en una cascara de nuez*, Arena Libros, Buenos Aires, p. 131.

<sup>175</sup> Agamben, Giorgio (2008) *La potencia del pensamiento*, trad. Flavia Costa y Edgardo Castro, Anagrama, Barcelona, p. 374.

<sup>176</sup> Cf. Rousseau, J. (2008) *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, Universidad Nacional de Córdoba (UNC), Córdoba.

Rousseau es el único que piensa el *estado puro de naturaleza*, y al pensarlo, lo piensa como un estado sin ninguna relación social ni positiva ni negativa<sup>177</sup>.

Su reflexión nos dirige anacrónicamente a sus cursos del 74 sobre Rousseau y es este estado lo que se convierte en condición de posibilidad del hombre en sociedad, pero es un estado en el que nada está caracterizado, sólo un brillo de posibilidades infinitas. En su crítica a las anteriores propuestas de Locke y Hobbes, Rousseau advierte que en su intento por caracterizar el estado de naturaleza estos proyectaron lo que vieron en la sociedad y lo plasmaron como necesario. No dándose cuenta de que tomaron el efecto por la causa, hicieron de lo político una tendencia necesaria y rompieron el carácter contingente de todo hecho, incluso político. El estado puro de naturaleza debe contener elementos fundantes, pero no determinantes. Es lo que, haciendo alusión a Kant llamaremos: lo trascendental. Aunque a diferencia de lo trascendental kantiano que explica y determina los límites de la experiencia humana en condiciones de posibilidad siempre necesarias, en Rousseau, dichos trascendentales son trascendentales en apertura que, si bien articulan el tener lugar de las cosas, no son ni determinantes ni unívocos, estos pueden tomar consistencias diferentes, son elementos *siempre ya dados* que toman forma después de su encuentro o tener-lugar. Por eso, en el ensayo sobre *Origen de las lenguas* Rousseau explica que los elementos que caracterizan el estado puro de naturaleza no deben valorizar al hombre en tanto que son elementos puros que en su relación pueden dar lugar a cosas totalmente distintas. Por ejemplo, la *perfectibilidad* humana como condición de que el hombre busque siempre las mejores condiciones de vida no necesariamente nos conduce a las mismas, pues este elemento enlazado con otro producirá un efecto distinto, es decir, cada elemento trascendental en su encuentro con otro puede producir cosas distintas. Como los átomos de Epicuro, en su caída pueden encontrarse dando lugar a algo y, en otro lugar, a algo distinto<sup>178</sup>. Los trascendentales de apertura son los elementos *siempre ya dados* por los cuales ocurren hechos, pero dichos elementos son constituyentes, pero no determinantes, se conocen en la potencia de fundación de la que ellos emanan, pero fuera de ella no son sino un vacío. En

---

<sup>177</sup> Althusser, Louis (2002) *Para un materialismo aleatorio*, p. 51.

<sup>178</sup> Es esta situación la que permite pensar la aleatoriedad del modo de producción capitalista, dado que sus elementos son siempre sobredeterminados y abiertos es posible pensar otra forma de tener lugar de los elementos constituyentes, pues estos no son determinaciones, sino condiciones aleatorias que permiten un tener lugar. La categoría de *sobredeterminación* comienza a descubrir su importancia pues esta ayudaría a comprender la forma en que en algunos momentos ciertos elementos son dominantes y en otros no.

reiteradas ocasiones, Althusser enfatiza en la condición *siempre ya dada* de la realidad del sujeto, de la ideología, de los modos de producción dicha condición es lo que venimos llamando condición trascendental abierta. A la manera foucaultiana, su trascendentalidad está condicionada históricamente y sus consecuencias se encuentran indefinidas temporalmente.

En síntesis, la mirada rousseauiana permite entender que hay elementos *siempre ya dados*, pero *todavía no* configurados ni determinados en la existencia, es decir, *cuasi-trascendentales* que abren la experiencia a un sinfín de posibilidades. Otro de los aportes que se derivan de esta reflexión es el permitirnos entender que la categoría de *acontecimiento/encuentro* nos hace ver que todo hecho es el juego plural de estos múltiples elementos que se conjugan para hacer mundo, es decir, nos conecta directamente con la categoría de *sobredeterminación* que más adelante analizaremos. Detrás de la simplicidad se esconde la complejidad, detrás de lo uno lo plural. De tal manera que la simplicidad de un hecho es configurada por una complejidad de la que procede. ¿Habrás visto una filosofía que celebre lo plural como condición *siempre ya dada* y que hace que el ser no sea más que el *acontecimiento* complejo de estos elementos plurales que se encuentran?

El último punto de esta caracterización lo ocupa Marx quien, a ojos de este pensador, en su concepto de *modos de producción* da cuenta de un bosquejo de la manera de usar la categoría. En la interpretación de Althusser el concepto no dice nada de no ser la relación que existe para que se produzca algo. En el concepto *modo de producción* subyace la explicación de cómo se relacionan elementos distintos y producen algo. Así pues, *modo de producción* no es un objeto que expliquemos, sino un concepto que señala un *entre* que hace posible que algo suceda. Así, cuando nos dice que:

Marx nos explica que el modo de producción capitalista ha nacido del encuentro entre “el hombre de los escudos” y el hombre desprovisto de todo excepto de su fuerza de trabajo<sup>179</sup>.

Bajo la mirada de Althusser, Marx trata de identificar que la categoría *modo de producción* es la que explica y enfatiza la relación entre dos elementos y no la esencia de una entidad. La categoría no tiene por objeto un objeto, sino una relación y en este sentido naturalmente serían categorías sin objeto que pretenden salirse del plano de la filosofía idealista donde la categoría es identificada con la esencia o el sentido. De esta manera, la

---

<sup>179</sup> Althusser, Louise (2002) *Para un materialismo aleatorio*, p. 64.

filosofía se precipita a romper con la esencia o sentido e intenta abrir la posibilidad de un pensamiento del entre, que no busque el sentido de la realidad, sino que en ella explique cómo los elementos de ésta se relacionan para que el mundo se produzca<sup>180</sup>.

Desde lo aquí visitado someramente, podemos reconocer las pautas de una filosofía que, desde la mirada de Althusser, intenta ejercer una *ruptura* radical con la postura idealista. Dicha propuesta parece configurarse en una posibilidad de que el hecho sea pensado en su acontecer y no se busque la prueba originaria que lo funda. Es de Hegel de quien podemos concluir que el trabajo de la filosofía se encamina a una concepción de la verdad que se esconde detrás de los acontecimientos, ver lo que sucede como mero fenómeno de lo que en el espíritu se manifiesta como verdad. El intento del materialismo del encuentro sería concebir el tener lugar como tal de lo que sucede, ir hacia la experiencia de posibilidad del acontecer, pero en este *ir* parece dar rienda a la posibilidad de pensar de otra forma, esa donde la práctica materialista busca transformar la realidad. En palabras de Althusser:

Esta filosofía restituye una especie de contingencia trascendental del mundo, al cual hemos sido arrojados, así como del sentido del mundo, que nos orienta hacia la apertura del ser más allá del cual no hay nada que buscar ni nada que pensar. De esta manera, el mundo se nos presenta como un “don”. Un darse gratuito que se repite en todas las cosas<sup>181</sup>.

---

<sup>180</sup> El proyecto de poner en escena la categoría de *transindividual* por parte de Balibar es, a nuestros ojos, algo que está puesto en juego en este punto y su desarrollo pone en juego esta tesis althusseriana. Mas adelante se defenderá algo con respecto a esta situación.

<sup>181</sup> Althusser, Louise (2002) *Para un materialismo aleatorio*, p. 45.

## Capítulo 3

### 3. *La sobredeterminación*

La categoría de *acontecimiento/encuentro* nos descubre un mundo entregado como un “don”, sin destinatario y sin destinador que no hace más que repetir en cada instante su contingencia y su aleatoriedad, que no hace otra cosa que reiterar en cada “toma de consistencia” el vacío del que proviene y la potencia en la que se sostiene, que no busca su origen ni su verdad, sino la posibilidad misma de su transformación. En suma, hemos visto la posibilidad de pensar la totalidad desde una experiencia que renuncia a la trascendencia explicativa de la idea y se asoma a la complejidad contingente de los elementos ya siempre dados. De ella hemos revisado la forma cómo se desarrolla en todo el trabajo de Althusser y la manera en la que alcanza su complejidad al final de su recorrido filosófico. Con la categoría de la *sobredeterminación* pasa algo distinto, pues no la observamos en la totalidad del recorrido de la obra, ya que ella es fruto de su análisis específico de la filosofía marxista y condensa la mirada que distancia el pensamiento de Marx con el de Hegel. Para el filósofo marxista, dicha categoría permite entender la ruptura radical con el pensamiento idealista hegeliano y nos abre a la pluralidad o complejidad de un todo siempre ya dado, quiebra el efecto de causalidad metafísica (donde el principio se desenvuelve en la totalidad) y nos permite entender a la determinación, en última instancia, como un principio metafórico de estructuración de la realidad desde un todo plural (“la hora de la última instancia nunca llega”). Si bien la categoría de *sobredeterminación* permite entender el modo de concebir la contradicción y su unidad en la Dialéctica marxista, ésta no se contrapone a la de *acontecimiento/encuentro*, sino que la supone y le da vida en un espacio que la piensa espontáneamente. La categoría de *sobredeterminación* se asocia entonces a la categoría de *acontecimiento/encuentro* para fundar el espacio en el que el discurso materialista alcanza su objetividad y posibilidad. Ella pone la unidad de la pluralidad por encima del origen simple, rompe la idea de causalidad transformándola en causalidad metonímica y abre un pensamiento sobre la realización de las prácticas bajo el principio de su complejidad. La potencia del pensamiento althusseriano nos abre a un campo donde la intervención de la práctica política, de la práctica ideológica, de la práctica filosófica y otras más, acompañadas y unificadas crean espacios para la transformación.

Para Althusser y sus lectores, la trascendencia de la categoría radica en que sin ella no puede ser comprendida la diferencia que existe entre la dialéctica idealista de Hegel y la dialéctica materialista de Marx. Ésta nos permite entender los deslizamientos teóricos por los que, por ejemplo, el propio Ernesto Laclau toma un rumbo diferente en su teoría política y cómo a partir de ella se establece una dimensión de comprensión de la práctica política desde un pensamiento crítico del fundamento. También nos permite abrir al pensamiento político postfundacionalista donde la decisión y cierre de lo político no es posible en tanto que lo político es lo que siempre está en juego<sup>182</sup>. Otra de las aportaciones de la categoría es la de permitir la crítica a la versión economicista o humanista de Marx, así como a las versiones sustancialistas o causalistas de la realidad que se derivan de ello. La categoría inaugura la revisión marxista de la realidad desde su complejidad y el “momento histórico” desde su estructura metonímica, es decir, estructura posibilitada desde sus efectos.

Hablando textualmente, el origen de la categoría se puede rastrear en su libro *La revolución teórica de Marx* ahí, en dos artículos “Contradicción y sobredeterminación” y “Sobre la Dialéctica Marxista”<sup>183</sup> ahonda en la explicación de la categoría y demuestra la emergencia de la misma en la Teoría de las prácticas teóricas (filosofía marxista). A continuación explicaré brevemente cada uno de los artículos con el fin de suscribirlos a la problemática althusseriana. Hacerlo así nos permitirá entender el problema en cuestión desde su núcleo, las aportaciones que brinda a la filosofía materialista, pero a su vez, la manera en que éste teje su relación con la categoría anterior y con la posibilidad de unificar la práctica política, la práctica ideológica en una práctica que para el filósofo en cuestión se terminó por convertir en la práctica de la lucha de clases llevada al plano de la teoría, la filosofía materialista.

### **3.1 ¡La “inversión” marxista no era una inversión!**

El primer artículo en que discute la categoría y la pone en juego es el titulado: “Contradicción y Sobredeterminación”. Allí, bajo la comprensión del propio Marx como una “inversión” a la crítica que le hace a Hegel, nuestro pensador en cuestión ahondará y definirá

---

<sup>182</sup> Cf., Marchat, Oliver (2009), *El pensamiento político postfundacional. La diferencia política en Nancy*, Lefort, Badiou y Laclau, F.C.E., México.

<sup>183</sup> Althusser, Louis (2011), *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México, pp. 71-115 y 132-181.

el significado incompleto y desviado de dicha “inversión” y, con ello, nos internará a lo que se juega realmente con la concepción de la contradicción en el pensador de *El Capital*. A ojos del propio Marx, el cometido de su empresa filosófica y científica era tratar de continuar el pensamiento de la “inversión” de Hegel iniciado por Feuerbach, pues concibe que sólo ahí se descubre la verdad de la Dialéctica y su verdadero núcleo. Marx nos dice:

La Dialéctica en Hegel, estaba cabeza abajo. Es preciso invertirla para descubrir el núcleo racional encubierto en la envoltura mística<sup>184</sup>.

La propuesta de Althusser comienza por hacer una crítica a la idea de “inversión” para afirmar que esto no puede ser más que una metáfora equivocada de lo que realmente sucede en la propuesta de Marx. La concepción de la contradicción en Marx no sólo invierte los términos de la dialéctica hegeliana y su forma de operar, sino que libera la dialéctica de su “núcleo racional” mistificador, transformando el núcleo mismo de la Dialéctica como tal. De esta forma, no es una inversión lo que está en juego en la propuesta marxista, sino una transformación de las estructuras mismas de la Dialéctica por lo que su importancia de explicación no está sólo en esclarecer el contenido dialéctico que se toma por núcleo en la dialéctica marxista, sino la crítica misma a la idea de que hay un núcleo racional por tomar. A ojos del pensador franco-argelino, el descubrimiento de la “envoltura mística” que encubre la dialéctica hegeliana pone en juego un conjunto de problemas en los que la dialéctica se sostiene. El desarrollo filosófico materialista de Marx, y del materialismo en su generalidad, depende entonces de no confundir el programa de la dialéctica materialista (filosofía marxista) con una simple “inversión” de los términos usados por Hegel. Depende de que dicha operación abra la posibilidad de una transformación de la dialéctica en su núcleo racional y en el conjunto de problemas que emanan de ella.

La dificultad con la que se encuentra Althusser al tratar de esclarecer dicha concepción es que ni Marx ni Lenin, su continuador directo a ojos del francés, realizaron un tratado sobre la contradicción ni una teoría profunda sobre la dialéctica que permita dar cuenta de la forma en que es pensada y utilizada en las prácticas específicas (por lo menos así lo cree en este artículo). Lo único que tenemos para su descripción son algunos pequeños bosquejos producidos por las prácticas específicas de cada uno (la científica y la política). La

---

<sup>184</sup> *Op. Cit.*, p. 71.

apuesta de explicación del texto depende de la forma en que podamos aprehender la concepción de la contradicción elaborada en la práctica científica del Materialismo Histórico de la que Marx nos trata de dar cuenta y en la práctica política de la Revolución Rusa de la que Lenin nos trata de hacer comprensible. Así lo hace Althusser en la segunda parte del ensayo que analizamos, y lejos de dar una conciencia clara del sentido de la contradicción, menciona la forma en que opera en cada una de dichas prácticas para indicar su función. Pareciera que suscribiéndose a la idea de que toda práctica está dominada de categorías filosóficas que las unifican y les dan sentido (como lo vimos anteriormente), el intento de nuestro pensador es desenredar la Filosofía Espontánea del Científico (FEC) y la Filosofía Espontánea del Político (FEP) que inconscientemente producen una forma específica de pensar y que permite acercarnos a la elaboración de la posición materialista que debería estar anidada en el centro de toda práctica humana.

El tema leninista del “eslabón más débil”<sup>185</sup> le sirvió a nuestro pensador para comenzar a descubrir el sentido de la contradicción marxista. Para Lenin, el control político de una situación dada depende de controlar que “ningún punto de la cadena de relaciones políticas sea tan débil, que haga vulnerable el conjunto del sistema político en su totalidad”<sup>186</sup>. Y para poder atacarlo o destruirlo basta con descubrir el eslabón más débil que termine por hacer posible la desarticulación de la totalidad del sistema. Un punto débil afecta el todo en su totalidad y lo quiebra, por lo que lo débil también puede ser lo fundamental o decisivo para la permanencia o desintegración de un todo. La metáfora del “eslabón más débil” comienza a desatar el nudo de complejidad de la categoría en cuestión. Lo que Lenin insinúa es que la explicación de un todo no depende de un punto central que le dé forma y al cual se supediten los demás, sino que depende de la totalidad del conjunto que le da vida. La práctica revolucionaria entonces no es una apuesta por rastrear un elemento que disloca la totalidad, la posibilidad de esa dislocación dependió de la totalidad quebrada, por lo que la práctica revolucionaria disloca el todo en su totalidad y no sólo un elemento débil. La respuesta que da Lenin a la pregunta sobre la Revolución Rusa lo deja más claro: ¿Por qué fue posible en la Rusia, país de los más atrasados de Europa, la Revolución? ¿A qué se debe la excepcionalidad inexplicable de que en un país de Europa de los más atrasados del

---

<sup>185</sup> Cf., Lenin, V. (2004) *Tesis de Abril*, Fundación Federico Engels, Madrid.

<sup>186</sup> *Op. Cit.*, p. 73.

continente se alcanzó lo que era esperado en los países desarrollados (Francia, Alemania o Inglaterra)? La respuesta que da Lenin es la siguiente:

*La acumulación y exasperación de todas las contradicciones entonces posibles en un sólo Estado. Contradicciones de un régimen de explotación feudal reinante bajo la impostura de los popes, sobre una masa campesina “inculta”, al comienzo mismo del siglo XX, tanto más feroz cuanto más aumentaba la amenaza, circunstancia que acercaba singularmente la rebelión campesina a la revolución obrera. Contradicciones de la explotación capitalista e imperialista desarrollada en gran escala en las grandes ciudades y en los barrios suburbanos, las regiones mineras, petroleras, etc. Contradicción gigantesca en el grado de desarrollo de los métodos de la producción capitalista y el estado medieval del campo. Exasperación de la lucha de clases en todo el país, no solamente entre explotadores y explotados, sino aun en el seno de las clases dominantes mismas<sup>187</sup>.*

La peculiaridad de la respuesta es que la Revolución Rusa se ve como producto de un conjunto acumulado de contradicciones que aisladas no hubieran podido tejer su posibilidad, sólo la relación inmanente entre todas las contradicciones pudo generar la situación revolucionaria. De esta manera, la contradicción se revela siempre asociada con una infinidad de contradicciones más, es decir, *sobredeterminada*. No hay un centro de explicación último de la realidad política, ella se organiza en la suma compleja de todas sus contradicciones. Para explicar un acontecimiento político no es suficiente ni posible hallar el conjunto de elementos simples de los que se produce el acontecimiento, en la medida en que se halla sobredeterminado, sólo es posible explicarlo descifrando la relación inherente que cada contradicción guarda con la totalidad del sistema en cuestión. La dimensión de la práctica política revolucionaria descubre en el seno de la organización de la Dialéctica materialista (la filosofía materialista) un “núcleo complejo y plural” que la organiza y que lejos de definir el contorno esencial de elementos necesarios para la revolución permite entender la suma de elementos que deben confluir y en los cuales se debe reparar para la transformación revolucionaria real. La contradicción pasa a ser un acontecimiento complejo del que sólo podemos dar cuenta en la suma total de las relaciones que acontecen en un fenómeno que ha sucedido, de ahí la novedad irreplicable de un acontecimiento revolucionario, pues no es que venga de una nada a poner algo nuevo, sino que procede de un conjunto sobredeterminado ya siempre dado que no puede darse de otra manera más que en la novedad de la acción política revolucionaria.

---

<sup>187</sup> *Op. Cit.*, p. 77.

Por el lado de la práctica científica, Althusser practica una respuesta similar bajo la declaración que hacen Marx y Engels acerca de que la historia progresa por su “lado más malo”<sup>188</sup>. Aquí, el “lado más malo” ocupa el lugar del “eslabón más débil” en Lenin, la práctica del Materialismo histórico descubre entonces que la historia no se realiza en su lado *bueno* o en el lado de los grandes acontecimientos o desarrollos sociales. Por ejemplo, en Alemania donde la contradicción más importante o determinante (la del Capital-Trabajo) se había exacerbado por ser uno de los lugares más desarrollados del proceso del Capital, los economistas e historicistas se olvidaban de que la historia progresa por el *otro lado* donde la contradicción Capital-Trabajo se asocia a un conjunto de contradicciones más que aunque absolutamente irrelevantes dentro del *lado bueno* terminaron por *fusionarse* y dar paso a la “situación revolucionaria”. De esta manera, la contradicción general (determinada por la situación económica) pone la revolución “a la orden del día” definiendo la posibilidad de una transformación ahí donde la contradicción general revela un punto de *ruptura*, pero esto no es suficiente para provocar una “situación revolucionaria”, dado que depende de un conjunto más de contradicciones que *fusionadas* en una unidad compleja estructural generan la ruptura con la realidad dada. De esta forma, el “lado más malo” confiesa su situación sobredeterminada que hace posible aparecer las condiciones para hacer de la contradicción algo activo que permita romper con el estado de cosas reinante y abrir la posibilidad de un advenir revolucionario. La unidad compleja estructurada que propicia la ruptura con el estado de cosas está sobredeterminada en su principio, no es la contradicción general la que en última instancia posibilita la situación o ruptura revolucionaria, sino un *todo complejo estructurado, sobredeterminado*.

La situación de la categoría *sobredeterminación* alude a una complejidad y pluralidad de la que no se puede dar cuenta bajo la dialéctica especulativa hegeliana, pues ésta está posibilitada por un “núcleo racional” que la *sobredeterminación* pone en cuestión. La práctica política de Lenin y la práctica científica de Marx nos descubren un modo de operación filosófico espontáneo, en sus prácticas, que pone en juego la contradicción hegeliana y, en la medida en que toda contradicción está sobredeterminada, pone en juego la Dialéctica hegeliana en su totalidad. De tal manera que circularmente repetimos que no es la

---

<sup>188</sup> Althusser, Louis (2011), *La revolución teórica de Marx*, p. 72.

“inversión” lo que está en juego en la Categoría de *sobredeterminación*, sino el conjunto de categorías filosófico-idealistas en su totalidad en el que se sostenía dicha contradicción. La filosofía materialista que venimos buscando desde un principio construye la categoría de *sobredeterminación* para minar la Categoría de contradicción hegeliana y, con ella, un conjunto de categorías que se presuponen detrás (instancia determinante, Espíritu, trascendencia de la idea, etc.). Pero, queda por saber de qué manera la contradicción hegeliana no puede dar cuenta de este todo complejo plural dado. ¿Cómo piensa Hegel la contradicción que hace inevitable la ruptura y transformación de Marx?

En una lectura somera de la *Fenomenología del espíritu*<sup>189</sup> de Hegel, Althusser establece los errores comunes que hacen incomprendible la ruptura real de Marx. Se dice que Hegel ha desarrollado una explicación del fenómeno de la complejidad del que parte el espíritu en su singularidad hasta llegar al Saber Absoluto como su condición. Se nos dice que el recorrido no sólo está plagado de una complejidad de determinaciones y contradicciones que debe superar, sino que de ello saca su verdad y alcanza su gloria. De tal forma que se nos obliga a pensar a Hegel como el filósofo de la complejidad que termina por hacer brillar el espíritu en su infinitud después del recorrido trágico en la especificidad de cada figura que recorre. Lo que no se nos dice, desde el punto de vista de nuestro pensador franco-argelino, es que su complejidad no es una contradicción sobredeterminada donde múltiples instancias se fusionan y dan paso a la realidad, sino una complejidad de una “interiorización acumulativa” que tiene como objetivo descubrir que el centro de todas esas contradicciones complejas era la conciencia que las recorre y de las que, en su superación, adquiere su finalidad y verdad. El principio interno que recorre todas las contradicciones termina por convertirse en el principio de unidad que le da sentido a la totalidad de ellas. Las contradicciones quedan engarzadas y suprimidas por un principio de identidad de la contradicción que gobierna y recorre la totalidad de contradicciones, la idea o espíritu. De tal manera que nos aparece la “envoltura mística” en la que se absorben todas las contradicciones, ésta es la conciencia mistificada que las recorre como parte de su desarrollo identitario. La contradicción no es nunca sobredeterminada, sino una simple complejidad acumulativa que, en su camino, el espíritu absorbe y termina por superar (*Aufhebung*). Lo

---

<sup>189</sup> Cf. Hegel, G.W.F. (2002), *La fenomenología del Espíritu*, C.F.E., México.

que en un momento fue complejidad se descubre al final que era una contradicción simple del espíritu que en su apogeo o brillo último puede reconocer su origen contradictorio simple e idéntico a su final. La “astucia de la razón” no fue salir airosa de todo el recorrido ataviante de la conciencia, sino descubrir bajo las apariencias de complejidad que la ley que es el fin de su vida (la Idea) estaba inscrita en un principio desde su simplicidad (lo sensible). Volviendo enigmáticamente al círculo de la razón que venimos destruyendo, no es la “inversión” de esta Dialéctica lo que hace Marx, pues éste no sustituye el principio simple de la Idea con el que empieza y termina Hegel por el principio simple de la economía (como dicen algunos) con el que se propondría empezar desde la materialidad sobre la idealidad hegeliana. Marx depone el principio de contradicción simple hegeliano y con ello depone la totalidad de la Dialéctica hegeliana realizando una “transformación” en lugar de una simple “inversión”, la “inversión” era en realidad una “Revolución”.

Lo que venimos observando con la contradicción sobredeterminada marxista es la *ruptura* con la totalidad del sistema hegeliano, un *acontecimiento* o *tener-lugar* de algo nuevo. Los términos en los que hablan ya no pueden ser los mismos puesto que han sido transformados, hemos llegado en realidad a la *Revolución teórica de Marx*, donde lo que cambia es la problemática misma en la que se sostiene la teoría. Ya no es entonces la interioridad acumulativa la que explica el orden de las cosas y su posible quiebre, sino su condición sobredeterminada. Ya no hay un principio que recorre la realidad, sino una lluvia de átomos que se encuentran. A la Sociedad Civil hegeliana, Marx contrapone la estructura y superestructura como tópicos de explicación de la sociedad. A la relación esencial sublimada de la idea hegeliana, Marx contrapone la complejidad de un todo sobredeterminado, no hay principios, el todo está siempre ya dado, no hay finales lo interesante es la situación presente (subirse al tren sin origen ni final). A la determinación teleológica de la idea hegeliana, Marx contrapone la determinación en última instancia de lo económico que en su especificidad y realidad nunca llega, pues siempre se encuentra sobredeterminada:

Ni en el primer instante ni en el último suena jamás la hora de la última instancia<sup>190</sup>.

---

<sup>190</sup> Althusser, Louis (2011), *La revolución teórica de Marx*, p. 89.

Lo que Marx y Althusser querían afirmar con esta acepción era que siempre hay un principio determinante en las transformaciones sociales, pero que éste siempre llega *sobredeterminado*, es decir, que nuestro principio nunca es puro y simple es siempre plural y complejo. La realidad no se devela en su simplicidad ni en sus determinaciones específicas, sino en su pluralidad y su condición siempre compleja. No hay una instancia última determinante en el seno de la realidad, sólo hay, quizá, instancias dominantes que operan como centros de la transformación, pero estos siempre actúan bajo la forma del desplazamiento y la condensación<sup>191</sup>. Por lo que “determinación en última instancia” ha sido una metáfora errónea para denunciar lo que siempre adviene bajo un carácter complejo y sobredeterminado. De ahí emana la confusión y la crítica que unos años más tarde Ernesto Laclau denuncia en *Hegemonía y Estrategia Socialista*<sup>192</sup>, pues al no salirse de dicha metáfora, Althusser sigue cayendo en sustancialismos -en la lectura que hace el pensador argentino- que la propia categoría nos permite criticar. De esta forma, como la metáfora de “inversión” en Marx nos condiciona a quedar atrapados en la esencialidad de la filosofía idealista sin permitirnos abrir a la contingencia de la que emana toda necesidad, la metáfora de la “última instancia” nos obliga a quedar atrapados en la necesidad y esencialidad de un principio sin dejar advenir los elementos ya siempre dados como una forma en la que la pluralidad de átomos toma forma, es decir, *se encuentran*. Sería necesario entonces pensar en la transformación advenida por la aportación marxista junto con la posibilidad de pensar de otra forma una metáfora sobre la manera en la que opera la determinación en la construcción sobredeterminada del Marxismo, dicho cometido es uno de los elementos claves del segundo texto donde Althusser problematiza nuestra categoría en cuestión llevándola a la esfera específica de su influencia.

---

<sup>191</sup> Es interesante la apropiación que Althusser hace del discurso psicoanalítico para hablar de la cuestión filosófica y política. La idea de recuperar conceptos psicoanalíticos para hablar de cuestiones sociales, creemos que fue una de las elecciones althusseriana para comenzar a fijar una relación de homología entre los procesos psíquicos y los procesos sociales, homología que permitirá establecer el modo en que la estructura social opera en la estructura psíquica y viceversa. Es quizá incluso el primer acercamiento para repensar el psicoanálisis desde un punto de vista social y que en la actualidad se ha convertido en una de las líneas de pensamiento más interesantes.

<sup>192</sup> Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe (2011), *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, C.F.E., Buenos Aires.

### 3.2 Lo que se juega realmente en la categoría de *sobredeterminación*

La Dialéctica Materialista es la teoría capaz de plantear la cuestión previa de la validez de las disciplinas

Louis Althusser, *La Revolución Teórica de Marx*

La crítica que hemos venido realizando nos ha descubierto la *sobredeterminación* como categoría que pone en crisis la Dialéctica hegeliana y con ello la totalidad de su sistema. A nuestra manera de ver, la contradicción marxista descubre una categoría afín al proyecto de construir una filosofía materialista capaz de romper el carácter rumiador de la filosofía y hacer de ésta un arma para la Revolución. La Categoría, en tanto que depone la contradicción simple que supone el pensamiento hegeliano; renuncia a un principio ontológico que dé cuenta de la realidad; disuelve la idea teleológica de desenvolvimiento de la idea o de la materia (su inversión) en la propuesta de un proceso sin sujeto ni fines al que se circunscribe toda complejidad; abre el mundo a su pluralidad contingente en la que la suma condensada de todos los elementos produce una unidad compleja que permite dar cauce a la estructuración de lo real y abre espacio para pensar las transformaciones científicas y políticas desde la novedad que producen. La *sobredeterminación* ayuda a pensar el *encuentro* como condición de posibilidad de que se pueda producir lo nuevo, una transformación. De esta forma, no estamos más en la actualización de la idea o de la verdad del Ser, sino en un tren en marcha que en cada parada ha cambiado el lugar en el que estamos parados y nuestra pisada depende de esa liviandad en la que nos sostenemos sobre el tren.

El descubrimiento althusseriano de la *sobredeterminación* en Marx es planteado de nuevo en el capítulo “Sobre la Dialéctica Materialista” ahí, el autor ahonda sobre la problemática constituida en la Categoría y, además de reiterar en la necesidad de romper la metáfora errónea de la “inversión”, nos invita a comprender los alcances reales de la contradicción marxista y la dialéctica materialista en su totalidad. Para el pensador marxista, la apuesta teórica de revisión de una categoría que ya está trabajando en la práctica política y científica no es un deseo de dilucidar lo que sucede en dichas prácticas, sino producir una transformación radical en la suma de todas las prácticas en su totalidad. La dilucidación permite ver lo que de esencial guarda la teoría con la práctica o la forma en que la primacía

de la práctica (tesis materialista que ya hemos explicado anteriormente) resuelve los modos en que toda teoría es una forma de práctica específica que ayuda al proceso de intervención sobre la realidad:

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<sup>193</sup>.

La modificación sustancial que ha terminado por romper la dicotomía entre teoría y práctica no sólo descubre la pertinencia de que la teoría misma debe dar paso a su *sobredeterminación* y explicarla en los procesos de producción de conocimientos, sino que ahí se funda la filosofía materialista que nos hereda Marx. Hacer una Teoría de la contradicción marxista es imprimir en la práctica teórica de la filosofía<sup>194</sup> una toma de postura que termina revelando a la teoría como una práctica que extiende la “lucha de clases” en el plano de la Teoría, es decir, que inscribe en el plano filosófico la posibilidad de una articulación con la revolución teórica del pensamiento marxista. De ello resulta el por qué de la necesidad de una Teoría de la Dialéctica materialista, Lenin lo decía claramente: “Sin teoría revolucionaria no hay práctica revolucionaria”<sup>195</sup>, es decir, sin el elemento de la práctica teórica que marca un posicionamiento político en la teoría y descubre el modo de articulación de las categorías en una práctica específica seguimos condenados a repetir el círculo de la razón hegeliana, su astuta envoltura mística que nos hace regresar al pensamiento idealista y conformarnos con el estado de cosas reinante, el rumiar de la filosofía. Por dicho motivo, se replantea la cuestión de la *sobredeterminación* tratando de escenificar teóricamente lo que ya antes había hecho explícito desde la práctica de Lenin y Marx.

Al dejar a un lado la interpretación de la práctica política y científica de Lenin y Marx que hace en el texto de “Contradicción y Sobredeterminación” y tratar de afirmar que ambos

---

<sup>193</sup> Althusser, Louis (2011), *La revolución teórica de Marx*, p.137.

<sup>194</sup> En este momento teórico Althusser llama a la filosofía Teoría en mayúscula con la finalidad de distinguirla de las prácticas teóricas de las ciencias y la entiende como la “Teoría de las prácticas teóricas” o Práctica teórica que tiene como fin analizar las prácticas teóricas en general. Sostenemos que esto se diferencia mínimamente a lo que entendió más tarde como “la práctica de la filosofía que unificadora de las diversas prácticas en su totalidad.” Cf., Althusser, Louis, *La Revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México; Althusser, Louis, *Ser Marxista en Filosofía*, Akal, España, y; Althusser, Louis, *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*, Paidós, Buenos Aires.

<sup>195</sup> Althusser, Louis (2011), *La revolución teórica de Marx*, p. 136.

autores no sólo ensayaron en su práctica determinada la especificidad de la contradicción marxista, sino que elaboraron un conjunto de reflexiones teóricas sobre la contradicción,<sup>196</sup> Althusser apuesta en este ensayo por centrarse en la posibilidad de una explicación puramente teórica del modo de afectación de la *sobredeterminación* de la dialéctica materialista en la totalidad de la realidad. Para dicha apuesta ya contempla la teoría como una determinada práctica de producción de conocimientos, por lo que nuestro teórico nos informa sobre la manera en que procede la práctica teórica para, a partir de ahí, señalar y puntualizar el modo en que se construye la contradicción marxista. El pensador franco-argelino nos advierte que el modo de operar de la práctica teórica consiste en producir conocimientos (que este llama Generalidades III) desde una materia prima (que llama Generalidades I) sostenido en un conjunto de teorías o métodos que las posibilitan (que llama Generalidades II). La práctica teórica, como toda práctica, parte de una materia prima GI (conjunto inicial de elementos con los que se trabaja) que gracias a los medios de producción GII (herramientas, métodos o teorías científicas) termina por producir algo nuevo GIII (una teoría o un conocimiento). De tal forma que las GI por medio de la interacción con las GII termina por producir las GIII. La conclusión que se extrae de dicho proceso es que entre las GI y las GIII no existe una relación de esencia o superación, sino una transformación real del contenido de la materia prima por el producto resultante. El trabajo de GI a GIII plantea un producto nuevo hecho de la transformación posibilitada por GII. La desigualdad y diferencia entre las Generalidades nos permite entender la práctica teórica como un proceso de transformación del conjunto de elementos ideológicos en conocimientos científicos. La necesidad de entender la distancia irreparable entre GI y GIII nos lleva a no confundir la práctica teórica de producción de conocimientos, como lo hizo Hegel, con el autodesarrollo del espíritu en su manifestación real. A ojos de Althusser, el filósofo alemán confundió el proceso de producción de conocimientos con el proceso de la génesis de la realidad misma y terminó tomando por Universal lo que la práctica realizaba en su especificidad, creyó que la GI era evidencia primaria de la contradicción simple de la realidad y que su producto final (la GIII) estaba en su principio (GI) sin desarrollarse. De tal modo que terminó por comprender la GI como esencia y motor del proceso de desarrollo del espíritu, es decir, tomó el conjunto de

---

<sup>196</sup> Marx escribiendo en la *Introducción de...* algunas ideas teóricas y Lenin dándose un tiempo para escribir las *Tesis de Abril* que más tarde Mao Tse Tung reunirá en un volumen.

Generalidades I como la materia prima simple con la que inicia el espíritu su desarrollo y en su interiorización acumulativa (unión con las siguientes generalidades GI, GII, GIII...) terminó por comprender la realidad como la suma de determinaciones del espíritu. De esta forma, la GIII dejó de ser una transformación de la GI para pasar a ser un desarrollo del espíritu que en su principio (GI) contiene su despliegue (GIII):

Lo que equivale a decir, para usar una comparación tomada legítimamente de otra práctica, que el carbón sería el que por su autodesarrollo produciría la máquina de vapor, las fábricas y todo el aparato técnico, mecánico, físico, químico, eléctrico, etc., que permite hoy en día su extracción e innumerables transformaciones<sup>197</sup>.

Hegel confundió la materia prima (GI) como esencia o motor unívoco de la teoría y al hacerlo cayó en la ilusión de haber encontrado en la GI el despliegue de la realidad en su totalidad. A ojos de Althusser, Hegel no entendió que la GI era emanada de una compleja trama de contradicciones (*sobredeterminación*) de las que no podemos encontrar su origen y la tomó como una contradicción simple que iniciaba la filosofía y la realidad. ¿Qué hizo entonces? Asumió que toda Generalidad procede de una contradicción simple de la que sólo comprendiendo su desarrollo puede alcanzarse su verdad. Hizo que las diferencias cualitativas de toda contradicción se convirtieran en algo que subyace a la contradicción simple por lo que al convertir la GI en el principio motor del autodesarrollo de la Idea terminó por suprimir la complejidad de la que emanaba la propia materia prima. El filósofo del Saber Absoluto confundió la GI como el elemento más simple de la realidad sin entender que éste era emanado ya de una complejidad. Mientras que para Hegel la GI “carbón” es un elemento simple del que nace la máquina de vapor y su propia extracción, para Marx la GI “carbón” es ya un elemento sobredeterminado en la medida en que su abstracción está posibilitada por una complejidad de elementos que en el desarrollo de la práctica seguiremos produciendo para poder llegar a un conjunto de conocimientos que nos permitan más adelante producir la máquina de vapor y las subsiguientes extracciones de la GI. En el principio no está el fin, sino que éste es producto de una transformación del principio, GIII es siempre lo que adviene de la contingencia de un encuentro entre lo “ya dado” (por decirlo de algún modo, más adecuado sería: “lo ya dado complejamente”) y su transformación continua, el carbón no da necesariamente la máquina de vapor ni su posible extracción siguiente, carbón y sus

---

<sup>197</sup> Althusser, Louis (2011), *La revolución teórica de Marx*, p. 155.

subsiguientes transformaciones son producto de encuentros aleatorios que al suceder producen o dan consistencia a lo real<sup>198</sup>.

La especificidad de la contradicción marxista revela la posibilidad de quiebre con el monismo hegeliano y su autodesarrollo, la ruptura con el carácter teleológico de la misma y la posibilidad de llegada de una transformación radical del orden. Nos permite pensar la totalidad como un todo complejo estructurado. Un todo en el que encontramos que no hay un principio simple de unidad, sino la unidad producida por la complejidad<sup>199</sup>. Una complejidad donde no encontramos la esencia o motor del desenvolvimiento del espíritu, sino los elementos siempre ya dados de una pluralidad que se unifican desigualmente. Una desigualdad en la que las contradicciones se revelan distribuidas diferencialmente. Una diferenciación de las contradicciones que permite pensar: 1) que existe una diferencia entre contradicciones primarias y secundarias; 2) que existe una diferencia entre el aspecto principal y secundario de una contradicción y 3) que en la contradicción se genera un desarrollo desigual donde unas se vuelven dominantes sobre otras<sup>200</sup>. En suma, que la “totalidad social” (término que sirve para denotar a la unidad de todas las prácticas en una sociedad) no es producto de la unidad de la contradicción simple originaria (el espíritu de un pueblo), sino de “*lo siempre-ya-dado de una unidad compleja estructurada*”<sup>201</sup>:

Entonces las categorías que ya no tienen nada que decir se callan, o son reducidas al silencio. Por ello, en las solas prácticas marxistas realmente constituidas, las categorías hegelianas se han callado hace mucho tiempo. Son categorías ausentes<sup>202</sup>.

Pero queda por saber lo esencial de esta práctica sobredeterminada que pone la complejidad por encima de la simplicidad, la ley del desarrollo desigual por encima del autodesarrollo unívoco de la Idea. Para saberlo, es necesario volver a las consecuencias de la ley del desarrollo desigual. Si como lo veníamos diciendo, en los aspectos de una contradicción pueden diferenciarse los primarios de los secundarios, si en una totalidad

---

<sup>198</sup> Desde nuestro punto de vista, es inevitable la relación que se produce entre la categoría de *sobredeterminación* y la de *acontecimiento/encuentro* puesto que en el entramado sobredeterminado se tocan inherentemente.

<sup>199</sup> Habría que añadir que la GI no es un principio, sino una unidad producida desde su complejidad. A ésta le antecede una construcción sobredeterminada de la que los elementos dominantes invisibilizan su origen complejo.

<sup>200</sup> Cf., Tse-Tung, Mao (2010) *Sobre la practica y la contradicción*, Akal, Madrid.

<sup>201</sup> *Op. Cit.*, p. 164.

<sup>202</sup> *Op. Cit.*, p. 165.

pueden diferenciarse las contradicciones primarias de las secundarias es porque en esas relaciones se articula una relación que le es esencial a la totalidad: el carácter de dominación y subordinación en la estructura, es decir, la ley de la desigualdad que Mao dice que gobierna la realidad entera genera una relación entre aspectos y contradicciones en las que unas serán dominantes y otras subordinadas, como modo de darse la desigualdad esencial<sup>203</sup>. Esto produce una unidad en la que una de las contradicciones o varias se vuelven dominantes por efecto esencial en la estructura de la ley de la desigualdad. De no ser así renunciaríamos a la unidad compleja y nos situaríamos en el pluralismo desarticulado de las contradicciones donde, al no haber diferenciación y dominantes, no podría existir una comprensión de la forma de articulación de la propia totalidad. La regla de la desigualdad entonces genera la diferenciación y la dominación entre las contradicciones que producen el todo complejo estructurado, por eso, nuestro autor afirma que “el todo complejo posee la unidad de una estructura articulada a dominante”<sup>204</sup>.

La consecuencia de dicha formulación no debe entenderse a la forma hegeliana de una determinación última de la realidad que alcanza su unidad por la contradicción simple, que es su esencia. El hecho de que exista una *unidad articulada a dominante* no significa que la complejidad esté sacrificada a un principio esencial que le brinda unidad. Por el contrario, el hecho de que exista, significa que la contradicción dominante (cualquiera que sea) no es esencial y no puede serlo de no ser por el conjunto de contradicciones con las que se compone, es decir, que la ley de la unidad de los contrarios depende de todos los contrarios y sus diferenciaciones, que no hay un todo acabado que expresa su principio, sino que lo que hay es una totalidad que sólo alcanza su unidad en la diferenciación perpetua y la dominante que se genera en ello<sup>205</sup>. La dominación de una contradicción por encima de las demás no procede de su carácter originario, sino de la misma totalidad compleja en la que está puesta

---

<sup>203</sup> Cf., Mao Tse Tung (1976), *Textos escogidos*, “Sobre la contradicción”, Editorial del Pueblo, Pekín.

<sup>204</sup> Althusser, Louis (2011), *La revolución teórica de Marx*, p. 167.

<sup>205</sup> Consideramos que de este resultado nacerá la crítica a la metáfora marxista de descripción del Estado como un “edificio” que se compone de Infraestructura y Superestructura que, a ojos de Althusser, sigue manteniendo la percepción de la determinación en última instancia por la infraestructura como un núcleo determinante en realidad social sin tomar en cuenta la eficacia de la Superestructura en su mantenimiento y su posible transformación. Sólo en la medida en que la totalidad está articulada bajo estructura a dominante podemos acercarnos a la idea de que la dominancia de una contradicción puede ser *desplazada* por la *condensación* de múltiples contradicciones que pueden tomar el papel Hegemónico y transformar las condiciones del Estado. Cf. Cosa que también intuimos que el propio Laclau comprendió muy bien y le permitió llevar a cabo su teoría política.

en juego. En suma, la determinación en última instancia no proviene de una instancia esencial que determina la realidad entera, sino del conjunto de instancias que en su diferenciación han producido su dominancia<sup>206</sup>. Comenzamos a estar parados en una realidad donde reina la desigualdad como principio, donde se vuelve necesario distinguir a toda costa las contradicciones principales de las secundarias que nos permita dar cuenta de su forma de articulación y dominancia, al mismo tiempo que de su forma de mantenimiento y transformación (desplazamientos y condensaciones). En palabras que el filósofo franco-argelino cita de Mao Tse Tung:

[Que nos permita comprender:] 1) el paso, en condiciones determinadas, de un contrario al lugar del otro, el cambio de papeles entre las contradicciones y sus aspectos (llamaremos a este fenómeno de sustitución *desplazamiento*); 2) “la identidad” de los contrarios en una unidad real (llamaremos a este fenómeno de fusión” *condensación*)<sup>207</sup>.

La diferenciación que existe entre la contradicción marxista y la contradicción hegeliana nos abre entonces a otra forma de comprender el proceso de construcción de toda práctica en la realidad. Toda práctica debe abrirse a un proceso donde la contradicción *sobredeterminada* alcanza un estado de equilibrio por su diferenciación en el estado de dominancia (desplazamiento), llega a un estado de condensación de las contradicciones o fusión de las contradicciones subordinadas rompiendo el equilibrio (condensación) y habilita la posibilidad de un nuevo desplazamiento que posibilita la transformación radical de la estructura en su totalidad (revolución). El papel de la categoría de *sobredeterminación* en el desarrollo de un proceso determinado ya no es el de ser una categoría que nombra el despliegue del espíritu para alcanzar su forma final contenida en el principio, sino que su papel radica en nombrar el *desplazamiento o condensación* que operan dentro de ella y que nos permite comprender la forma en que evolucionan las cosas y se transforman. El ejemplo que alude Althusser es más claro: ¿Cómo entender la práctica política leninista y la Revolución? ¿Qué debemos entender cuando en la práctica política se nos dice que “*la lucha de clases es el motor de la historia*”? Lo que sugiere el autor es que gracias a la *sobredeterminación* la lucha política halla lugar en la escena de transformación del mundo. Al derribar toda idea de determinación en última instancia esencial (económica, humanista o

---

<sup>206</sup> Por eso, la hora de la determinación en última instancia nunca llega, pues nunca llega sola una determinación última que termine por ser constitutiva y ajena a la constitución compleja de la que se encuentra atravesada.

<sup>207</sup> *Op. Cit.*, p. 175.

de cualquier otra índole), la *sobredeterminación* abre la posibilidad de que la *lucha política* se convierta en el punto estratégico nodal de articulación de todas las prácticas para su transformación, abre la posibilidad de que la historia sea el lugar donde se escenifica la lucha de clases como el modo de desarrollo de la misma historia, abre las vías para entender la Teoría o filosofía materialista como lugar de concentración teórico de la lucha de clases llevada al plano de la teoría. La *sobredeterminación* permite pensar que la realidad está puesta en juego en todos sus momentos, que tomar una postura en el proceso nos lleva a identificar la posibilidad de engendrar una Revolución (en la práctica política), una producción de nuevos conocimientos (en la práctica científica), o una dialéctica materialista que transforme la forma en que se unifican todas las prácticas (la práctica filosófica de la posición materialista). De tal manera que decir que *la lucha de clases es el motor de la historia* no es otra cosa que decir que en el centro de un todo complejo diferencialmente estructurado lo que está siempre en juego es la forma en que la dominancia establece la unidad, la forma en que se desplaza, se condensa y se transforma. La manera en que surge un acontecimiento, toma consistencia en su historia y da pautas que permiten pensar el quiebre del mismo e inaugurar otro. Por eso, en la práctica política es posible definir los momentos de la lucha política leninista como: “no antagónico”, “antagónico” y “explosivo”. El primero se refiere al momento en que el *desplazamiento* de la ley de la desigualdad de contrarios revela que la *sobredeterminación* existe de manera estable y dominante (“momento en que la *sobredeterminación* existe en la forma dominante de desplazamiento”<sup>208</sup>); el segundo momento que se refiere al punto en que la *sobredeterminación* aparece en la forma de condensación y genera una *fusión* de las contradicciones que se contraponen a la dominancia (o donde la agudización de contradicciones permite condensarse en una nueva contradicción) y, el tercer momento, donde acontece la *explosión* sobredeterminada, es decir, momento en que en un desplazamiento de la dominancia de la contradicción se abre la posibilidad de una nueva estructuración totalmente distinta al estado de cosas (o donde se alcanza la transformación de las contradicciones y una nueva formación política). Algo análogo debería suceder con todas las prácticas y es materia de investigación heredada que el propio Althusser pone como

---

<sup>208</sup> *Op. Cit.*, p. 180.

invitación<sup>209</sup>. La decisión de ejemplificar con la práctica política el proceso sobredeterminado es porque en ella se encuentra un punto estratégico de encuentro de las demás prácticas en pro de su transformación, de la misma manera que la práctica filosófica articula y orienta la unificación de las prácticas teóricas y de las prácticas en su totalidad, la práctica política es el lugar de posible transformación eficaz de las mismas.

Así, la sobredeterminación ayuda a salir del monismo de la contradicción simple hegeliana, monismo que unifica la totalidad a un principio estructurador que subyace en la complejidad. La sobredeterminación permite entender la forma en que la totalidad se estructura de manera compleja dominante desde la ley de la desigualdad y nos ayuda a hacer espacio para que ocurran los *encuentros/acontecimientos*. Sin ella lo nuevo no puede ser pensado, pero tampoco siquiera la “toma de consistencia” de lo viejo. La *sobredeterminación* es la categoría althusseriana para nombrar la forma en que el todo advenido por el *encuentro* toma consistencia y se funde encontrando regularidad, pero al mismo tiempo permite nombrar cómo ese todo se desvía y modifica permitiendo la revolución o transformación (Acontecimiento). El *acontecimiento/encuentro* es posible sólo porque está atravesado de la sobredeterminación, en ella se hace posible, alcanza regularidad o dominio, pero también encuentra un desenlace que transforma y posibilita el acontecimiento que sigue. Si la Categoría de *acontecimiento/encuentro* define el marco de posibilidades en el que se abre desde la contingencia la necesidad, lo nuevo de lo viejo, la Categoría de *sobredeterminación* define la forma en que se unifica, toma consistencia y se permite transformar las condiciones que se abrieron como necesarias. La práctica filosófica de nuevo halla sentido, pues es un espacio donde la *lucha de clases se juega en la teoría*, es decir, un lugar donde se puede fabricar la posibilidad de un antagonismo que condense las contradicciones que el sistema ha engendrado, las unifique y les abra puertas para una transformación radical:

La diferencia específica de la contradicción marxista es su “desigualdad”, o “sobredeterminación”, que refleja en sí su condición de existencia, a saber: la estructura de la desigualdad específica del todo complejo siempre-ya-dado, que es su existencia<sup>210</sup>.

---

<sup>209</sup> En el texto Althusser sugiere analizar las prácticas en su totalidad bajo la Categoría de sobredeterminación para descubrir su posible renovación. Cf., *Op. Cit.*, p. 181.

<sup>210</sup> *Op. Cit.*, p. 180.

La Categoría de la *sobredeterminación* abre a la posibilidad de interacción entre prácticas teóricas y prácticas políticas, ella posibilita el lugar de una apertura de la ciencia a sus nuevos descubrimientos y de la política a la posibilidad de transformación del mundo. Teje la posibilidad de que lo teórico y lo práctico se articulen para poder unificar todas las prácticas en pos de su transformación. La categoría es entonces una condición de posibilidad, de no sutura de las prácticas, por la que ellas toman forma, pero también por la que ellas pueden transformarse. Nos acercamos insidiosamente cada vez más a una realidad suturada por una infinidad de prácticas que se superponen unas sobre otras, en la que se atraviesan y cancelan los centros unívocos de producción de sentido y se abre la posibilidad de quiebre del círculo de la razón, de esa tentación al cierre y a la astucia de encontrar un fundamento. Nos acercamos a un mundo donde todo está complejamente estructurado, pero por eso mismo todo está abierto a su contingencia. Con la categoría de *sobredeterminación* Althusser permite entender la contingencia como condición de la necesidad y desutura el nudo que hacía imposible las transformaciones de la realidad, ella muestra un plano complejo que se hace posible siempre en su fragilidad. Es en la *sobredeterminación* donde no todo está puesto en juego como determinante último y ese no todo se juega en la práctica teórica como en la práctica política. En el todo complejamente estructurado siempre hay posibilidades inéditas que permiten recomenzar de nuevo siempre ya desde otro punto, recomienzo de la filosofía, recomienzo de la práctica teórica, recomienzo de la revolución, recomienzo de la historia de Althusser, en suma, recomenzar el círculo de la razón desde otro lado. Como bien lo anota Natalia Romé es la *sobredeterminación*: “el ingreso a una urdimbre determinada se realiza desde cualquier punto”<sup>211</sup>, pero se definen en campos donde se ponen en juego las prácticas en su totalidad, el campo de la política y la filosofía.

Por el lado de la práctica filosófica la postura idealista nos orienta a una contradicción simple y especulativa que no permite pensar el cambio, mientras que la postura materialista toma el tren en marcha y se juega en ella todas las transformaciones, la *sobredeterminación* nos arrastra fuera de un centro y de una determinación simple. Por el lado de la práctica política, la postura burguesa (idealista) quiere mantener todo en orden y seguir perpetuando las relaciones de explotación de los sujetos como relaciones de producción, mientras que la

---

<sup>211</sup>Romé, Natalia, *La posición materialista*, p. 86.

práctica política leninista-marxista (materialista) toma el nombre de la lucha proletaria como su bastión y afianza la posibilidad de la revolución en el ideario comunista que la entreteje. Ya lo decíamos unas líneas atrás, ser marxista en filosofía es sembrar un campo teórico para que la batalla de la clase oprimida pueda tener voz y ser marxista-leninista en el campo de la práctica política es intervenir en la coyuntura política haciendo posible la transformación de las condiciones de los sujetos. De esta forma, la práctica política y la filosófica se articulan como nudo estratégico que hace posible el advenir de la revolución, ambas prácticas se permiten un espacio en la medida en que esa complejidad les da la posibilidad de interferencia e intervención. Una vez más, tener postura en filosofía importa, pues ella dice de dónde somos y hacia dónde vamos, ella marca constitutivamente la posibilidad de hacer emerger los sujetos teóricos de la revolución y ayuda a entrelazarlos con los sujetos políticos que hacen la revolución. Ya lo decía Althusser unas líneas atrás: *Ser marxista en filosofía es generar las armas teóricas que acompañen la revolución.*

## Capítulo 4

### 4. *La interpelación*

La categoría de la *sobredeterminación* nos ha abierto a un todo complejo estructurado donde la intervención de la práctica política y filosófica es posible en la medida en que atraviesa el conjunto de todas las prácticas. La filosofía como punto estratégico de la práctica teórica en la lucha de clases permite entender lo que de contingente guarda un sistema, lo que de posible se halla inmerso en el mismo y lo que se requiere para dar un salto hacia algo nuevo. La política como punto estratégico de la práctica política en la lucha de clases permite intervenir en la realidad sembrando las condiciones que se requieren para un quiebre del sistema y el modo de producción hegemónico. De esta forma, la lucha filosófica comienza horadando el discurso reinante con la contingencia revelada de la propia necesidad, el *acontecimiento/encuentro*. La lucha política comienza cuando la hacen los sujetos que, comprometidos con un ideario de transformación del mundo horadan las condiciones supuestamente legítimas de la realidad que vivimos interviniendo en ella para su transformación.

Sobre esta categoría Badiou nos termina diciendo:

La *sobredeterminación* pone lo *posible* a la orden del día, mientras que el lugar económico (objetividad) es el de la estabilidad reglada. La *sobredeterminación* es el lugar de lo político<sup>212</sup>.

El cambio de viraje que viene haciendo la *sobredeterminación* pone de manifiesto la necesidad de los sujetos en la práctica política y filosófica, y aunque es muy tildada la interpretación de que nuestro pensador renuncia al sujeto, Althusser comprendía que la lucha política se hace por y para los sujetos, por lo que no se puede renunciar al sujeto. A lo que se renuncia es a un tipo específico de Sujeto productor del sentido, es decir, se renuncia al Sujeto de la metafísica y no a los sujetos que marchan solos o hacen las transformaciones posibles, las masas. Pues son las masas las que hacen la revolución o las que se mantienen en el estado de cosas reinante<sup>213</sup>. De tal forma que el punto de articulación de ese desarrollo son los

---

<sup>212</sup> Badiou, Alain (2009), *Compendio de metapolítica*, Prometeo Libros, Buenos Aires, p. 57.

<sup>213</sup> A diferencia de una versión donde se pone a Althusser como un pensador del no sujeto, nosotros creemos que este considera que la práctica científica desvanece al sujeto, pero no por eso destruye la necesidad del mismo. Lo que está en juego en realidad es la idea de un Sujeto último determinante de la realidad. En ese sentido puede leerse la idea de que la historia es un proceso sin sujeto ni fines, de no hacerlo así desvanecemos

efectos de sujeto que se producen en la *sobredeterminación*, pues en ellos se materializa lo que sucede en la práctica política y sólo por ellos es posible desatar la posibilidad de una transformación radical de lo que como proceso se ha pretendido eterno (el modo de producción capitalista).

La categoría de *interpelación* encuentra su posibilidad en este recoveco o en este proceso como mecanismo u operación que permite que el proceso constituya lo subjetivo, eso que más adelante genera la posibilidad de una transformación del mundo (revolución) o de una estabilidad del mismo (perpetuación del modo de producción). Es ella la categoría que enuncia la manera en que el Sujeto (de la metafísica) es suprimido como lo constitutivo del sistema y nos habilita para hablar del sujeto como un efecto de la estructura (lo subjetivo sin Sujeto de Badiou). Si bien la constante crítica de Althusser al Sujeto de la historia nos hacía pensar en que este pensador había renunciado al Sujeto, la propuesta es pensar que ha renunciado a la idea de una entidad siempre presente que determina el curso de sus acciones o de las acciones, pero no ha roto con la idea de un proceso que singulariza y subjetiviza a los cuerpos que después podrán marchar solos dentro del Sistema o pueden terminar por transformarlo. La práctica política es posible en la medida en que está engendrada por y para los individuos convertidos en sujetos como efectos de un proceso, es decir, en la práctica política los individuos marchan solos o buscan subvertir las condiciones de sometimiento en las que se encuentran. Por eso creemos que la categoría de *interpelación* no sólo da cuenta del efecto sujeto producido por el sistema y que permite entender la relación entre la totalidad y la singularidad, sino que permite pensar a los sujetos como producto de un proceso que se constituye en un ejercicio constante de interpelaciones, es decir, el sujeto ya no es más el origen y fin, sino un proceso en perpetuo devenir. De tal forma que la categoría sirve a Althusser para enunciar la manera en que los individuos terminan marchando solos en la ideología reinante, o buscan la transformación en la ideología revolucionaria. Sujeto ya no es entonces la condición trascendental de la experiencia, sino un efecto que produce la totalidad complejamente estructurada, efecto-sujeto que toma el tren en marcha sin principio y fin asignables originariamente, pero que ahí decide tomar postura. El sujeto entonces no

---

lo que de innovador guarda la reflexión althusseriana. Objeto de este trabajo, en “Tres notas sobre la Teoría de los discursos” el autor evidencia que todo discurso produce una forma determinada de sujeto y creemos que, en ese sentido, su apuesta no es por renunciar al sujeto, sino por tratar de elaborar una teoría materialista de la subjetividad que pueda ser capaz de explicar la forma en que éste se constituye y constituye al mundo.

está antes ni después del tren (no sube, ni baja), sino sólo aparece en el trayecto mismo por medio de las interpelaciones en las que se identifica/reconoce/desconoce.

En la complejidad producida por la *sobredeterminación*, la *interpelación* aparece entonces como la posibilidad de intervención en la contingencia. Ella brinda una posibilidad de encuentro entre el sujeto o individuo concreto y las estructuras permitiendo que éstas a su vez sean relacionadas con aquéllos. “Su objetivo es vincular la matriz socioeconómica (estructural) que define las relaciones sociales capitalistas con una antropología del sujeto moderno”<sup>214</sup>. De tal forma que la *interpelación* se convierte en una de las categorías centrales de Althusser -Bidet le llama Meta-estructural<sup>215</sup>- porque ella revela el carácter relacional de la estructura y el individuo, a su vez que permite su encuentro y permanencia o cambio. Es en ella donde la estructura alcanza su consistencia produciendo efectos de sujeto, pero es también en ella donde se abre otro *acontecimiento/encuentro* que cambia el orden de lo que ya estaba dado. La práctica política encuentra que sólo es posible en esta filiación en la que la *sobredeterminación* abre lo posible del *acontecimiento/encuentro* y la *interpelación* produce los efectos-sujeto que luchan por ese cambio. *Acontecimiento, Sobredeterminación e Interpelación* se convierten en categorías engarzadas en el proyecto filosófico de nuestro pensador, en ellas se hace posible hacer del pensamiento materialista un pensamiento de intervención. El nudo está reunido y el recomienzo que venimos haciendo es salida del círculo de la razón y de sus blasones. Mientras que la posición idealista en filosofía *interpela* en las condiciones sobredeterminadas para encontrar su simplicidad y perpetuar lo dado -que alguna vez fue un acontecimiento, la posición materialista en filosofía *interpela* en las condiciones sobredeterminadas del mundo para buscar que un nuevo acontecimiento advenga, la revolución.

La idea de la propuesta que venimos señalando es entender que en la Categoría mencionada se juega la configuración anudada entre estructura y sujeto que los vuelve inseparables e indisolubles. Por lo que pensar la transformación requiere el trabajo de comprensión de la forma de interferencia en la interpelación de ambos procesos (estructural

---

<sup>214</sup> Bidet, Jacques (2015), “The Interpellated Subject: Beyond Althusser and Butler”, in *Crisis and Critique*, vol.2, issue 2. p.2.

<sup>215</sup> Bidet, Jacques (2015), “The Interpellated Subject: Beyond Althusser and Butler”, p. 4.

y subjetivo). Siguiendo este proyecto, por ejemplo, en “Tres conceptos de lo político”<sup>216</sup> Etienne Balibar elabora una propuesta de pensamiento político que no sólo es afín a la propuesta althusseriana sobre la interpelación que venimos enmarcando, sino que considero que es extraída del mismo. En el texto, Balibar promueve una forma de pensar la política fuera de la reducción de la práctica política como la intención de destrucción del sistema y de sus estructuras de sujeción (heteronomía de la política) o de la práctica política que se concentra en el mero cambio en la decisión individual que llevaría a una transformación real (autonomía de la política). El pensador francés propone pensar una forma de la política que teje una relación intrínseca entre la exterioridad/interioridad del sujeto y la estructura que propone llamar la “heteronomía de la heteronomía de la política”<sup>217</sup>. Dicha forma política designaría la práctica que trata de dar cuenta de la implícita relación existente entre la estructura y el sujeto, aquella que vuelve posible que en la deconstrucción de las prácticas individuales (sujetos) y de las estructuras políticas devenga la posibilidad de transformación del mundo. Para este pensador (y eso es justo una herencia del pensamiento althusseriano), *son los sujetos y las estructuras los que hacen el cambio*, su relación intrínseca no hace posible pensar que hay preponderancia de una sobre otra<sup>218</sup>. La relación entre ambas es constitutiva de la totalidad sobredeterminada. Lo que a nuestros ojos se observa es que el discípulo de Althusser está proponiendo una práctica de la política donde el sujeto es productor y al mismo tiempo es efecto de la estructura y de la misma forma sucede con la estructura, de tal modo que la “heteronomía de la heteronomía de la política” convoca a una práctica donde el sujeto es proceso o efecto y al mismo tiempo es productor o dislocador de la estructura<sup>219</sup>. Lo que nos parece importante en este recorrido es que la Categoría de

---

<sup>216</sup> Cf., Balibar, Etienne (2005), *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global*, “Tres conceptos de lo político”, Gedisa, Barcelona.

<sup>217</sup> Cf., *Op. Cit.*, p.125.

<sup>218</sup> El concepto de *transindividual* extraído de Simondon parece anticipar y funcionar como concepto relacional de dicho proceso. Cf., Balibar, Etienne (1993), *Spinoza. De la individualidad a la transindividual*, tr. Anselmo Torres, Editorial Encuentro, Córdoba.

<sup>219</sup> En un breve texto titulado “Althusser: lo subjetivo sin Sujeto” Badiou señala una dimensión similar a la explicada por Balibar, aunque a diferencia de este último, Badiou asegura que la práctica revolucionaria cancela el Sujeto de la ideología por un proceso subjetivo sin Sujeto (ideológico). Me parece que la propuesta de Badiou no revisa los alcances de la interpelación como mecanismo que convoca a la institucionalización del Sujeto de la ideología dominante, pero también permite pensar la posibilidad de un Sujeto en contra de esa ideología. Es ejemplar la manera en que este pensador deslinda al sujeto de la revolución de la interpelación en este texto, porque permitirá entender la manera en que él construye la idea del Sujeto vacío que se halla en el fondo de su teoría del sujeto. Cf. Badiou, Alain (2009), *Compendio de Metapolítica*, “Althusser: lo subjetivo sin Sujeto”, Prometeo Libros, Buenos Aires, pp. 51-56. Por otra parte, y dado que es objeto de investigación subsiguiente,

*interpelación* en Althusser está poniendo en juego desde un principio dicho cometido, ya que pensar esta posibilidad nos inserta en una reflexión donde el sujeto retoma significación no como constitutivo ni constituido sino como un nudo de los dos rostros de Jano (sujeto agente y sujeto sujetado)<sup>220</sup>. Es el lugar de un efecto de estructura y al mismo tiempo la posibilidad de intervención en la estructura.

En la propuesta althusseriana que venimos desplegando defendemos que la *interpelación* juega el papel de ser la Categoría que engarza al individuo y la estructura dando una explicación de la manera en que la estructura produce al sujeto, pero también ofreciendo una respuesta a la posibilidad de que el sujeto producido pueda intervenir en la estructura y cambiarla, es decir, en la medida que la totalidad compleja estructurada no guarda un centro de organización y producción, la operación de la estructura fabrica sujetos, pero éstos a su vez fabrican estructura. Por lo que el sujeto y la estructura están anudados por una categoría que los explica en su eficacia. Pensarlo de este modo nos permite entender la forma en que Althusser se propone buscar un quiebre de la “reproducción de las relaciones de producción” por la ideología, tema de su ensayo más importante sobre la constitución de la sociedad y su perpetuación.

Como bien lo anota Mariflor Aguilar, si bien “fue en el posestructuralismo francés donde sentó sus reales el nombre de “interpelación” para designar la manera específica de entrar en relación el yo y el tu” el sujeto y la estructura, “su origen es sin embargo

---

Judith Butler reflexiona la Categoría de *interpelación* como uno de los núcleos fundamentales en la formación del sujeto, a partir de dicha apuesta, consideramos que la autora se permite dar una interpretación del sujeto, de la forma en que es construido por los discursos y la manera en que puede actuar y construir políticamente un mundo. Con ello termina por producir una propuesta política fincada en las relaciones anudadas entre sujeto y estructura de la que Althusser nos anima a pensar. Cf., Butler, Judith (2013), *Dar cuenta de sí mismo*, Amorrortu, Buenos Aires. De manera desigual y con algunas desviaciones defendemos, objeto de la tesis en páginas más adelante, que la indicación y reflexión de Ernesto Laclau sobre “interpelaciones de clase e interpelaciones popular democráticas” le permitirá comenzar a desarrollar su propuesta de “populismo” y que si no es tomada en cuenta no se puede pensar la diferencia que hay entre populismo (necesariamente de izquierda) y fascismo. Sostenemos que la *interpelación* en su desvío teórico es una de las claves de comprensión del populismo de Laclau y su crítica al fascismo y a todos los populismos de “derecha” (si se me permite el término). También creemos que tampoco puede ser pensado o explicada la dimensión donde la lógica de equivalencia conjuga la posibilidad de un nuevo discurso hegemónico. Cf. Laclau, Ernesto (2001), *Política e Ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo y populismo*, Siglo XXI. Buenos Aires. Página

<sup>220</sup> La metáfora la tomo de un ensayo de la filósofa Mariflor Aguilar que más adelante se toma en cuenta, pero que señala eficazmente la naturaleza ambivalente del sujeto en tanto constituido y constituyente de las relaciones sociales. Cf., Aguilar, Mariflor (2008) “Sujeto, Simbólico, Interpelación”, en *Limite*, vol.3, núm. 18, Universidad de Tarapacá, Chile.

fenomenológico”<sup>221</sup>. La autora mexicana en una breve y enriquecedora síntesis de la experiencia de la escucha y el llamado en Heidegger, de la experiencia de la síntesis pasiva como elemento interpelante en la constitución del yo Husserliano, de la experiencia del adonado o interpelado como el sujeto que viene después del sujeto propuesto por Jean Luc-Marión nos marca la tesitura de un problema acuciante desde la fenomenología y que se prolonga al discurso posestructuralista. A nuestro modo de ver, el trasfondo que se discute en dicha categoría es la reivindicación de un sujeto efecto de su afuera y ya no más un sujeto originario. Por lo que la sugerencia de la filósofa mexicana guarda la intención de revelar que el problema de la *interpelación* aparece en la crítica al sujeto que la fenomenología ya realizaba y es un punto nodal para comprender la transformación que tendrán las teorías del sujeto en el pensamiento contemporáneo, fijándolo como un producto de las condiciones estructurales, discursivas, etc. Al dar seguimiento a esta tesis, lo que aquí sugerimos, en la radicalización a la que apostamos de la propuesta que venimos desarrollando es que bajo un efecto deconstructivo podríamos revisar que la llamada, la convocación o la *interpelación* (la categoría cambia de nombre dependiendo la tradición) como objeto de reflexión filosófica es algo que puede ser encontrado desde los griegos hasta la actualidad como uno de los posibles problemas invisibilizados por la práctica de la posición filosófica idealista que siempre opto por el Sujeto en mayúsculas de la Metafísica de la presencia. Si esto es así, ella es la categoría que nos permite recomenzar nuestra historia de la filosofía deconstruyéndola y, con ello, reasignando un papel importante a la relación intrínseca entre individuo y estructura en pro de sus transformaciones, ella permitiría enlazar y condicionar los cambios de una manera relacional y sobredeterminada (¿transindividual?) y ya no unilateral y determinante. Si esto es así, de la misma manera que Derrida encontró en la *escritura* un objeto de investigación vedado de la filosofía<sup>222</sup>, nosotros consideramos que el llamado o la *interpelación* deconstruye la metafísica en su totalidad para encontrar las filiaciones de todo proceso social y todo proceso individual, ella es la Categoría que interviene en la historia y la hace recomenzar de otro modo (otra vez el círculo de la razón encuentra sus salidas). Con esto, queremos terminar por afirmar que la categoría de la *interpelación* debe ser un problema extensivo a toda reflexión entorno a las formaciones sociales en tanto que ésta permite pensar

---

<sup>221</sup> Aguilar, Mariflor (2012), “Interpelación y subjetividad”..., p. 3.

<sup>222</sup> Cf., Derrida, J. (1989) *De la Gramatología*, Siglo XXI, México.

la manera en que se constituyen los sujetos en su relación con el Otro (estructura o institución o afuera) e incluso en la interiorización del afuera que conforma la intimidad o espacio personal de los sujetos particulares (estructura psíquica)<sup>223</sup>.

Comúnmente se establece el ensayo de 1969 “Ideología y Aparatos ideológicos de Estado”<sup>224</sup> como el lugar en que se concentra la reflexión de Althusser sobre la *interpelación*. Se dice incluso que es ahí donde la categoría cobra sentido y realidad en su relación con el Aparato ideológico que termina por hacer marchar sólo a los sujetos constituidos por la ideología. A diferencia de ello y con la intención de descubrir la manera en que se va tejiendo la complejidad e importancia de la categoría, nosotros sugerimos que ésta está siendo discutida un poco antes, específicamente en 1966, en un texto titulado “Tres notas sobre la teoría de los discursos”<sup>225</sup> en el que no sólo hace uso de la interpelación, sino que propone en la línea de su investigación una relación de afinidad entre la práctica ideológica y psicoanalítica que descubre la forma en que ambos discursos se “cuajan” (encuentran) para dar forma a los sujetos que marchan sólo en el desconocimiento/reconocimiento. El texto permite entender la función sobredeterminada de la interpelación al conformar al sujeto ideológico, pero a su vez nos da cuenta de los elementos que posibilitan la formación del inconsciente que más adelante puede convertirse en *Trager* (soporte) de los sujetos ideológicos. Además, dicho texto, permite entender sus primeros acercamientos con la noción de discurso como productor de sujetos y las relaciones intrínsecas entre los mismos. De hecho, consideramos que el texto permite entender las primeras aportaciones sobre la interpelación como productor del sujeto y del aparato psíquico que, a diferencia de otras interpretaciones en las que consideran que Althusser está discutiendo sólo su relación con el psicoanálisis, la interpelación no sólo crea al sujeto ideológico, sino el mecanismo de

---

<sup>223</sup> Es poca la reflexión sobre la interpelación y su historia como objeto de filosofía, pero consideramos que es necesario y posible hacer una lectura de la historia de la filosofía persiguiendo la convocatoria como punto arquimédico de reflexión. Desde los griegos hasta la actualidad la interpelación ha funcionado como operación que relaciona al sujeto con su mundo. Cf. Marion, Jean Luc, *Siendo dado. Ensayo sobre la fenomenología del don*, Sígueme, Salamanca. En este texto Marion le dedica un libro al fenómeno del *interpelado* o *adonado* tratando de articular la relación de este con el fenómeno de donación. También Cf., Chretien, Jean Louis, *El llamado y la respuesta*, Caparrós. En el texto Chretien hace una reflexión histórica sobre los usos del llamado en la práctica religiosa.

<sup>224</sup> Cf., Althusser, Louis (1989), *La filosofía como un arma para la Revolución*, “Ideología y Aparatos ideológicos de Estado”, Siglo XXI, México. Desde ahora llamaré AIE.

<sup>225</sup> Althusser, Louis (1996), *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*, “Tres notas sobre la teoría de los Discursos”, Siglo XXI, México.

ocultamiento (inconsciente) que más tarde se convertirá en el soporte que permite el reconocimiento o identificación de los individuos con la ideología<sup>226</sup>. Con esto, sugerimos que la preocupación por el psicoanálisis y la búsqueda de la Teoría general que determine y explique las Teorías regionales no va en el deseo de completar su teoría filosófica con algo que falta<sup>227</sup>, sino agrupar la práctica dentro de una complejidad en la que la *interpelación* permite comprender la interiorización de la estructura creando una estructura interior (*psique*). De esta forma, la aportación de la presente tesis consiste en reunir los aportes de “La tres Notas...” con los de “Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado” ayudando a mostrar la manera en que la categoría permite dar una explicación sobre la determinación del sujeto por la estructura y viceversa. Pretendemos también acercarnos a sus aportaciones en relación a la forma en que opera el mecanismo y al final, relacionarlas con el recién publicado texto *Sobre la reproducción* en el que se encuentra un análisis de la forma en que se estructura una interpelación disidente o subversiva que el propio Althusser no había permitido pensar y que de manera indirecta y sugerente Mariflor Aguilar ya había articulado<sup>228</sup>. Con este recorrido lo que se pretende mostrar es: *que hay una relación entre sujeto y estructura que hace que el sujeto sea un pliegue interiorizado de la estructura y que esa interiorización explica la estructura de desconocimiento/reconocimiento del sujeto ideológico*; que en el texto de AIE publicado en 1970 se nos explica el modo de operar de la Categoría para que los sujetos marchen solos, pero en la que aún, como bien lo sugiere Mariflor Aguilar, no logra dar cuenta de los sujetos revolucionarios (los malos sujetos) que se suscriben a la filosofía y política marxista-leninista haciendo de ellas el arma para la revolución y que sólo

---

<sup>226</sup> En el texto *Mecanismos psíquicos de poder* Judith Butler discute dicho proceso como parte de la constitución interrelativa, es decir, para poder pensar al sujeto producido en la interpelación es necesario no presuponer un aparato psíquico constituido que cobra sentido después de la interpelación, sino más bien éste o bien es producto de la interpelación como estructura de desconocimiento o bien se sigue promoviendo la idea de un sujeto sustancial. La apuesta de Butler es considerar que la interiorización de la ley produce la subjetividad y en ello el núcleo de relaciones primordiales de su aparato psíquico. A su vez, Jacques Bidet es de los primeros que sugiere que en este texto Althusser ya está realizando una propuesta similar a la de Butler donde la interpelación es generadora del sujeto ideológico y al mismo tiempo constituye la base de la formación inconsciente, o cuando menos organiza las relaciones psíquicas ante el mandato. Cf., Bidet, Jacques, “The Interpellated Subject: Beyond Althusser and Butler”, in *Crisis and Critique*, vol.2, issue 2.

<sup>227</sup> Es en esta interpretación donde nos separamos de un determinado discurso filosófico actual que ancla su condición de posibilidad en la relación directa con el psicoanálisis. La idea de Althusser es que el psicoanálisis ayuda a entender la condición sobredeterminada de lo social y no es su determinante explicador último.

<sup>228</sup> Cf., Aguilar, Mariflor (1984), *Teoría de la ideología*, UNAM, México.

hasta el texto *Sobre la Reproducción* es donde se hallan los vínculos necesarios para abrir la interpelación a una lucha ideológica que busca transformar el mundo, de tal forma que se renuncie a pensar la categoría como un mecanismo de Estado para reproducir las relaciones de producción y se abra a este mismo a su posibilidad de ser una categoría relacional abierta también a la posibilidad de una revolución. Sólo cuando comprendemos de ese modo el recorrido de la categoría podemos dar cuenta de la explicación que el filósofo nos da del todo social y el papel que juega para que los sujetos actúen en la posibilidad de un mundo distinto. La *interpelación* entonces es una categoría abierta que permite explicar la manera en cómo el sujeto se mantiene en el sistema y al mismo tiempo la forma en que éste puede transformarlo.

#### **4.1 “Interpelación en las “Tres notas sobre los discursos””**

Las “Tres notas sobre la teoría de los discursos” es un texto construido por tres notas breves, apenas comentarios, sobre un proyecto de investigación no realizado por parte de Althusser y un supuesto grupo de trabajo (Badiou, Balibar, Macherey, etc.) con el que intentaba explorar la necesidad de una comprensión de la forma de constitución de los discursos, de sus efectos, de su función y de la manera en que se articulan para construir el todo social. Escritas a finales del año 66 y en mutua relación con las investigaciones realizadas sobre la dialéctica materialista y el materialismo dialéctico en el libro *Para Leer el Capital*, el valor de las notas puede hallarse en el intento de llevar a la práctica lo descubierto en el texto teórico que nombramos, por lo que desde un principio el pensador argelino está tratando de ligar la teoría y la práctica en una realidad consistente.<sup>229</sup> En la percepción de la investigadora Luisiana Bolla, si bien las notas tienen como objeto fundamental de reflexión el discurso psicoanalítico con el fin de mostrarlo como una teoría regional (TR) que deberá acompañarse de una teoría general del significante (TG) y una teoría general de los discursos (TG) que pueda explicar su articulación con los demás discursos y, a su vez, la manera en que los demás discursos se articulan entre si formando

---

<sup>229</sup> Es de fundamental importancia reconocer que en estos momentos Althusser no logra establecer la teoría como una práctica y por ende no puede entender los discursos como una práctica de transformación de la realidad. Por eso, al final de las notas distingue la idea de Discurso como espacio de producción de significación de la idea de Práctica como transformación de la realidad. Aunque en sus efectos el texto de Althusser está promoviendo una forma de intervención del Discurso, el texto aún presenta una distinción entre órdenes de producción que no tematizaremos tratando de sostener que los efectos, las funciones y las delimitantes discursivas son formas de prácticas.

una realidad compleja, las notas también se configuran como un intento de delinear las bases para poder entender la forma en que cada discurso produce su efecto-sujeto específico y, a su vez, nos ofrece un análisis de la manera en que la interpelación influye en la conformación del sujeto ideológico<sup>230</sup>. Para nuestra investigación, además de lo ya precedido por la investigadora argentina, las aportaciones de las notas radican en que en ellas también se encuentra; en primer lugar, una reflexión sobre la categoría de interpelación como un componente básico en la producción del sujeto ideológico; en segundo lugar, una relación intrínseca de dicha categoría con las formaciones del inconsciente que nos atreveríamos a decir que produce o induce, es decir, en esta parte de la investigación consideramos que el pensador franco-argelino da una vía para entender la forma en que se articulan las formaciones del inconsciente (inconsciente) como producto de la relación diferencial con el afuera dado por la interpelación -es de vital importancia la forma en que Althusser concibe la formación del inconsciente como fruto de “situaciones” ideológicas, pues permite pensar más allá del pensamiento originario las formaciones del inconsciente mismo- y; en tercer lugar, las relaciones intrínsecas que tendrán el inconsciente y el sujeto ideológico para permitir sostener la función de reconocimiento/desconocimiento del discurso ideológico. Lo que aparece en las notas de manera indirecta o sintomática es un desarrollo sobre las formaciones inconscientes que las pone de lado del surgimiento social y no como sustancia intrínseca a la naturaleza humana, además de que bajo las *delimitantes* del discurso analítico la formación inconsciente termina por producir el *Trager* (soporte) en la que el sujeto de la ideología se reconoce/desconoce. Aunque no volverá a ser objeto de una explicación exhaustiva en sus reflexiones sobre el psicoanálisis, Althusser anticipa la posibilidad de entender la formación inconsciente en su relación diferencial y necesaria con el discurso ideológico para que éste pueda operar de forma adecuada cumpliendo su función de crear/identificar los soportes de los sujetos que la interpelación ideológica necesita. Pasaré a la explicación de cada una de las temáticas de nuestro interés para acentuar sus aportaciones.

Después de brindar un panorama amplio sobre la situación del psicoanálisis en la teoría y advertir la necesidad de comprender la teoría analítica como teoría regional (TR) a

---

<sup>230</sup> Cf., Bolla, Luisina (2015). “Discurso e interpelación ideológica: análisis de la teoría de los discursos de Louis Althusser”, XI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

la que le falta alcanzar una teoría general que le permita su realización diferencial en conjunto con otras teorías regionales (ideológica, lingüística, científica, etc.), Louis Althusser propone que para pensar dicha teoría general (TG) del Discurso analítico será necesario buscarla detrás de una teoría general del significante. El autor esclarece un poco el cometido tratando de mostrar que una de las emergencias de los discursos es comprender el tipo de efecto que producen, ya que partiendo de ello se podrá descifrar el tipo de mecanismo que opera, la función que sostienen y la materia o elemento de desarrollo del mismo. De tal forma que conjugando una necesidad de explicación del discurso psicoanalítico desde su diferenciación con los demás discursos (el ideológico, el estético y el científico), el filósofo franco-argelino pondrá énfasis en mostrar que en ellos se puede poner en “evidencia un *efecto común: todo discurso produce un efecto de subjetividad*”<sup>231</sup>. Los discursos, en tanto encargados de organizar la realidad desde la teoría, producen o inducen un *efecto de subjetividad* que reparte las formas en que se organizan y se diferencian. Así, el *efecto* o producto del discurso ideológico será el efecto sujeto ideológico quien “*forma parte en persona, está presente en persona* en el discurso ideológico”<sup>232</sup>, es decir, en el discurso ideológico el efecto se produce de manera inmediata tomando posición el individuo de carne y hueso como el significante que absorbe el contenido de la enunciación. En el discurso científico, el efecto sujeto está ausente en “*persona, pues ningún significante lo designa*”<sup>233</sup>, es decir, se encuentra determinado como *sujeto evanescente* en la medida que su cualidad tiende a desaparecer en la cadena de significantes científicos, si no fuera así, la ciencia se convertiría en ideología. En el discurso estético el efecto de subjetividad está presente por *interpósitas personas*, es decir, hay un efecto de subjetividad múltiple que se desplaza según las determinadas posiciones de sujeto que convoca. En el discurso psicoanalítico el efecto de subjetividad “es representado en la cadena de los significantes por *un* significante que *tiene-lugar*, que es su *lugartenencia*”<sup>234</sup>, es decir, el sujeto se inscribe como lo que no está presente más que representado por otro significante<sup>235</sup>. La importancia de las afirmaciones radica en

---

<sup>231</sup> Althusser, Louis (1996), *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*, p. 115.

<sup>232</sup> *Op. Cit.*, p. 115.

<sup>233</sup> *Op. Cit.*, p. 115.

<sup>234</sup> *Op. Cit.*, p. 115.

<sup>235</sup> Su acercamiento a Lacan y la definición del sujeto como representación de un significante para otro significante se vuelve evidente. Y además, permite entender lo que más adelante varios teóricos podrán llamar el sujeto vacío como elemento estructural de la organización de la realidad.

que pone el acento en la producción de subjetividad que detentan los discursos y, con ello, en la manera material en que un discurso se hace efectivo produciendo algo directamente.

La evidencia específica de cada producción o efecto de subjetividad permite preguntarse por la estructura que acompaña cada discurso y el elemento o materia prima de los mismos. Esto hace posible diferenciarlos y más adelante entender el modo de articulación entre ellos. En el discurso ideológico (DI), el autor nos informa que la estructura que se posee es de *centrado especular*, es decir, una estructura que a manera de espejo reproduce la forma determinada de un sujeto productor (Dios, sujeto trascendental, ser humano) y su elemento o materia prima resulta ser diversa o aleatoria, ya que gestos, conductas, palabras o cualquier elemento -incluso de los otros discursos- puede funcionar como organizador especular del discurso, la clave explicativa es que produce un sujeto específico en la medida en que es espejo de un Sujeto portador de la enunciación primera. En el discurso científico (DC) la estructura se constituye como *descentrada* dado que sus significantes o materia prima son los *conceptos*, la estructura descentra al sujeto desapareciéndolo del discurso, haciendo que éste se ausente por falta de operación con los conceptos. En el discurso estético (DE) la estructura se constituye como *equivoca de remisiones* que al tener distintos centros o elementos de organización (palabras sonidos, colores, formas, etc.) fabrica el efecto de multiplicidad de sujetos que hemos enunciado. En el discurso psicoanalítico o del inconsciente (DP) la estructura es designada como “falsa estructura de centrado, sustentada por una estructura de *fuga o de abertura*”<sup>236</sup>, es decir, dado que su elemento o materia prima son los *fantasmas*<sup>237</sup>, la estructura realiza una constitución siempre en fuga o abierta. Los

---

<sup>236</sup> Cf., *Op. Cit.*, p. 116-117.

<sup>237</sup> Y aquí lo interesante es el uso del *fantasma* psicoanalítico como la clave de producción de los impulsos hacia el objeto, la posibilidad misma de relación con el objeto y su inevitable transferencia social. La propuesta althusseriana es tratar de explicar la forma en que se estructuran los deseos inconscientes como producto de una experiencia social de la que no podemos apropiarnos y se aloja como un fantasma. Para nuestro autor el concepto de *fantasma* articula una experiencia metafórica de la estructura del deseo del sujeto, éste (el fantasma) presenta el deseo bajo la figura de un objeto (petit a) (significante) que inevitablemente tiende a dirigir a otro objeto (petit a) (significante) produciendo la falsa estructura de centrado. La clave de lectura de Miller que diferencia entre el fantasma y el síntoma aludiendo a que el primero dirige a una zona de lamentación e insatisfacción de la que tendemos a hablar y hablar (mucho) y el segundo dirige a una zona de placer que obtura nuestra capacidad de hablar y en la que se genera una especie de apego o impulso a la dominación permite entender la manera en que se producen ciertos reconocimientos en el poder como subyugado y que de manera general permitirían entender la forma en que se construye la subjetividad en el sometimiento. Aunque no sea objeto en este apartado se logra ver claramente una explicación indirecta al papel de la norma en el proceso de subjetivación que explicitara en el Ensayo de Aparatos Ideológicos de Estado. Cf. Miller, Jacques Alain (2007), *Dos dimensiones clínicas: Síntoma y fantasma*, Manantial, Buenos Aires.

discursos encuentran su diferencia, sus elementos o materias primas y sus efectos. Lo interesante de dicha diferenciación es que también permite distinguir las funciones específicas de cada discurso y en ello encontrar nuestro punto de interés. Althusser dice que la función del DC es la de conocimiento, por tanto, busca siempre una verdad o un cálculo, la ciencia tiende a un proceso de abstracción en el que las generalizaciones (cosa que antes hemos expuesto) son su finalidad. La del arte (DE) sugiere que puede ser reconocimiento-percepción, por tanto, tiende a producir la experiencia estética que inmediatamente se diluye en tanto *interpósitas*<sup>238</sup>. La del DI es de reconocimiento-desconocimiento y la del DP nos sugiere que es la de ser el *Trâger* (soporte) que permite la posibilidad de hallar un lugar para la requisición del sujeto ideológico. Lo interesante de dicha propuesta, para nosotros, se encuentra en lo que se sugiere o puede inferir de las articulaciones entre DI y DP que si bien Althusser no ahonda, da las claves para una explicación del mismo. El autor nos dice:

La ideología se articula sobre las estructuras económicas y políticas por el hecho de permitir funcionar a la función “*Trâger*”, transformándola en función-sujeto<sup>239</sup>.

Bajo lo entendido por el teórico marxista-leninista, la ideología produce el efecto de sujeto ideológico en la medida en que existe un soporte que sostiene la estructura especular, la ideología brinda las *razones-sujeto* que encuentran lugar en donde afianzarse y producir su modo de centramiento en persona en el individuo de carne y hueso gracias a que están amparadas por un *Trâger-fantasma*, es decir, en la medida en que el sujeto ideológico está apoyado por el *Trâger* podemos decir que su posibilidad sólo encuentra sentido por la labor de ese soporte. La distinción abstracta entre individuo y sujeto que Althusser usa, de manera retórica, para describir el fenómeno de la interpelación ideológica es aquí clarificado en toda su operación: Dado que la ideología *interpela* individuos para hacerlos *sujetos*, ésta lo hace gracias a la identificación entre los fantasmas del inconsciente y las creencias ideológicas que interpelan produciendo de primera instancia un efecto de reconocimiento ideológico inconsciente (este cuerpo desestructurado se identifica con la imagen del Sujeto en la medida

---

<sup>238</sup> Quedaría por explorar en qué medida ese “reconocimiento/percepción” no es otra forma de interpelación y producción de subjetividad específica. Creemos incluso que el proyecto del reparto de lo sensible, su reorganización o redistribución en Rancière tiende a reconocer este punto como nodal en la construcción de los sujetos políticos e incluso lo lleva a apropiarse de la idea de que el discurso estético produce una ontología política de lo sensible que se convertirá en uno de sus proyectos de investigación.

<sup>239</sup> Althusser, Louis (1996), *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*, p. 118.

en que el *fantasma* se reconoce ahí)<sup>240</sup>, pero a su vez en la medida en que dicha identificación no pasa por una zona de conciencia (aún no existe el sujeto de conciencia) la ideología oculta la forma en que el soporte-fantasma (*Trâger*) permite reconocerse como interpelado desde siempre, es decir, fábrica una zona de desconocimiento ideológico que le hace pensar al sujeto la posibilidad de estar fuera de la ideología. De este modo, lo que sugiere Althusser es que la eficacia de la estructura de la interpelación es posible en la medida en que hay algo “anterior” (quizá anacrónico) que se reconoce inconscientemente y al mismo tiempo se oculta como *desconocido* para el sujeto. Las conclusiones como muchos teóricos lo aceptaron, pasando desapercibido otra parte de este texto, es que el sujeto del inconsciente o *Trâger* es originario y punto de nacimiento de toda interpelación.

Si bien hay una lectura teórica que se ha permitido pensar ese *Trâger* en tanto “anterior” (metafóricamente) a la categoría de *interpelación* -que constituye los sujetos ideológicos- y que posibilita una esfera de no *interpelación ideológica* que permite hablar de un “más allá de la interpelación”<sup>241</sup> o un sujeto que se resiste a la interpelación esto nos parece que es el intento de renunciar a la complejidad de la articulación sobredeterminada de los discursos de la que el propio Althusser está hablando. Para él, el hecho de que suceda esto no significa un antes o un después en el proceso sino una acción sobredeterminada de los discursos en el todo social y un descubrimiento de distinto alcance de la propia categoría de *interpelación*. El hecho de que la *interpelación* “necesite” la función de *Trâger* para producir la función de reconocimiento-desconocimiento en la que los sujetos ideológicos se amparan, no significa que el *Trâger* sea anterior al proceso de constitución ideológica, lo interesante más bien es que la *interpelación produce, induce o requiere el efecto de inconsciente*:

...la *interpelación como sujetos ideológicos* de los individuos humanos produce en ellos un efecto específico, *el efecto inconsciente*, que permite a los individuos humanos asumir la función de *sujetos ideológicos*<sup>242</sup>.

Postularé entonces la siguiente idea: que la *función-sujeto* que constituye el efecto propio del discurso ideológico requiere, a su vez, produce o induce... un efecto propio, que es el efecto inconsciente, o el efecto *sujeto del inconsciente* es decir la estructura propia que permite el discurso del inconsciente. Esta última función permite asegurar la función sujeto en el desconocimiento<sup>243</sup>.

---

<sup>240</sup> Y esto nos acerca al estadio del espejo lacaniano, pero también a la imaginación spinoziana como primera forma de reconocimiento y conocimiento. Más adelante trabajaremos en ello.

<sup>241</sup> Cf., Mlader Dollar (1993), “Beyond Interpellation”, Qui Parle, vol. 6, No. 2.

<sup>242</sup> *Op. Cit.*, p. 122.

<sup>243</sup> *Op. Cit.*, p. 119.

La complejidad de la *interpelación* como inductora, requisitoria o productora del efecto inconsciente indica que: en tanto inductora ésta no sólo es una operación o mecanismo de lo ideológico para hacer sujetos, sino que es una categoría que influye de manera importante en la formación del inconsciente, ella es la que pone en juego la posibilidad del fantasma; en tanto requisitoria ésta está obligada a que se produzca su efecto ideológico siempre que haya el efecto inconsciente, es decir, no hay *interpelación* efectiva si no está sostenida por un efecto inconsciente y, por último, en tanto productora ésta construye o ayuda a formar el efecto inconsciente que más tarde (si se me permite el término cronológico) será requisito de la misma. La *interpelación* entonces produce sujetos ideológicos, pero al mismo tiempo da las pautas para la formación de los significantes específicos de conformación del sujeto del inconsciente que permite que los individuos se conviertan en *Trâger* de la función de reconocimiento-desconocimiento. Esto es mucho más complejo de lo que parece, Althusser está apelando a que la estructura del inconsciente y sus elementos son formaciones producidas en su articulación con otros discursos y no guardan nada originario, por lo que el sujeto del inconsciente está también producido en una operación social forcluída:

En efecto, comprobamos que el inconsciente se articula sobre el sujeto ideológico y, a través de él sobre lo ideológico<sup>244</sup>.

Y más adelante añade:

El inconsciente es un mecanismo que funciona masivamente con lo ideológico. ¿Qué significa esta expresión? Señala el hecho de que la repetición de los efectos del inconsciente en “situaciones” en las que el inconsciente produce sus efectos, es decir, existe en las formaciones típicas<sup>245</sup>.

Nuestro pensador trata de señalar que la formación del inconsciente depende de “situaciones” que en última instancia son formaciones ideológicas que le dan sustento a la existencia particular, el inconsciente no es antes ni después de la ideología, sino una operación que se hace en el empalme con lo ideológico, es decir, no se puede ver cronológicamente, de no ser por la relación de ambos discursos que realiza la operación *interpelativa*. Ella hace que el sujeto de la ideología y el sujeto del inconsciente circulen en el mismo proceso bajo una función distinta. De este modo, lo que se afianza en la interiorización e iteración de las “situaciones” ideológicas es una *formación inconsciente* que

---

<sup>244</sup> *Op. Cit.*, p. 122.

<sup>245</sup> Althusser, Louis (1996), *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*, p. 124.

se empalma con la producción ideológica transformando los significantes ideológicos en *fantasmas* inconscientes -significantes- que inevitablemente producirán la conminación para “voltear” o “identificarse” con el Sujeto de la ideología. La *interpelación* no sólo llama al individuo a ser sujeto, sino produce el conjunto de “situaciones” sedimentadas o “fantasmáticas” que le permiten identificarse por siempre como sujeto del llamado. La ideología interpela siempre ya a sujetos porque siempre ya hay un *Trâger* soporte de las identificaciones y desconocimiento. Esto permite entender más claramente la afirmación sobre la eternidad de la ideología y el inconsciente que en AIE el pensador enuncia como una de las tesis fundamentales de la ideología. Si bien en ese texto la relación que establece sólo parece una analogía, en realidad está apelando a una eternidad co-origenaria que no radica en una existencia sustancial o suprasensible de ambas, sino en una existencia inherente a todo proceso de articulación discursiva, pues todo proceso interpela generando las condiciones para lo imaginario-fantasmático y la relación especular del DI. Ambas son eternas en tanto que se producen en cualquier época e historia y sin embargo su contenido puede variar en tanto que depende de las “situaciones” ideológicas que le dan sustento y vida a los sujetos y sus *fantasmás*<sup>246</sup>.

Lo interesante de este discurrir y que sólo aparece de manera velada en las demás reflexiones en torno a la interpelación es que Althusser advierte el carácter no esencialista de su comprensión del inconsciente y con esto invita a entender su producción como efecto de una historia en la que se observa el ocultamiento de su centro de organización dispar. El inconsciente no guarda una esencia ni siquiera podría llamarse como algo ajeno a las formaciones sociales sino producto o efecto sobredeterminado de ellas. Si el inconsciente y la ideología son producto de un proceso articulado, su complejidad sobredeterminada desplaza, condensa y abre espacio para determinaciones fantasmáticas distintas y, al mismo tiempo, sujetos ideológicos diferentes a los que el sistema reinante está produciendo. Lo que debería pensarse es la formación inconsciente suprimida en las dominaciones fantasmáticas que organizan la estructura ideológica reinante y con ello la posibilidad de sujetos ideológicos que emanen de una “situación” ideológica distinta. Sin quererlo o sin enunciarlo directamente

---

<sup>246</sup> Esto nos hace sugerir que el imaginario del sujeto en el que se afianzaran puede ser explicado de manera freudiana-lacanianiana o spinoziana puesto que en ambos podría circular como un elemento constitutivo del sujeto producido por una forma inmediata con la realidad que al no ser racionalizada totalmente pasa a convertirse en *imago* o *fantasma*.

Althusser está pensando una formación inconsciente revolucionaria y un sujeto ideológico de la revolución acompañando esa formación. ¿Por qué puede ser así? Digámoslo a modo de tesis: Porque el motor de las relaciones sociales y su historia es la lucha de clases. Si esto es así, haría falta recurrir de manera metafórica y manera literal (si eso es posible) al fantasma que acecha Europa y que como tal posibilita otro modo de producción que engendra un modo distinto de relaciones sociales. Quizá el círculo nunca estuvo cerrado y el compromiso comunista de Louis Althusser encuentra un recoveco donde situarse como un fantasma que haría posible la salida del círculo antes profesado. Marx no se equivocaba al decir que un fantasma acecha Europa, a la civilización, a la teoría, a los sujetos y al propio Althusser<sup>247</sup>.

¿Qué significa todo esto para nuestra investigación? En primera que en las tres notas hay una fuerte necesidad de entender el psicoanálisis porque se confía que a través de ello se puede explicar la construcción del *imaginario* (inconsciente) que más tarde sostiene la posibilidad del sujeto ideológico, esto también más allá del psicoanálisis permite entender la construcción del imaginario que permite la vuelta de los sujetos. En segunda que hay en la *interpelación* una función por encima de la mera forma de producción de sujeto ideológico que le permite articular la relación entre DI y DP, por lo que se entiende la Categoría como mecanismo de articulación del inconsciente y de las *razones-sujeto* que más tarde (y otra vez abusando de la narrativa cronológica) formaran los sujetos de la ideología<sup>248</sup>. Si esto es válido también sería posible ponerla como centro de articulación de toda relación discursiva con sus efectos, es decir, si todo discurso produce un efecto de subjetividad específico, lo hace en la medida en que lo hace interrelativamente, llama a los sujetos a ser producto de su discurso. En tercera que dichas observaciones nos abren espacio para repensar la situación de una contingencia inmersa en la necesidad que haga posible el espacio para un *Acontecimiento/encuentro* donde se articule la posibilidad de un sujeto distinto al del sistema

---

<sup>247</sup> Cf., Marx, Karl (1978) *EL manifiesto comunista*, Editorial del Pueblo, Pekín.

<sup>248</sup> Y quizá, aunque materia de otra investigación, la interpelación sea categoría de enlace y posibilidad entre los demás discursos restantes. A nuestros ojos, y materia de una investigación con más profundidad, la *interpelación* es la categoría que encuentra la posibilidad de que todo efecto de sujeto se pueda producir como tal puesto que ella es la indicación del mecanismo que permite relacionar el todo y sus partes de tal forma que éstas se sostenga sobre el todo y este último sobre sus partes, a manera Spinoziana: ella es la que haría posible entender que “los atributos diferentes son los atributos de una sola y misma sustancia.”<sup>131</sup> Por éste lado oscila la postura de Jacques Bidet quien entiende la interpelación como una “meta-estructura” que determina la condición de relación de todas las estructuras y les brinda unidad. Cf., Bidet, Jacques (2015), *The interpellated Subject: Beyond Althusser and Butler*, en Crisis a Critique, Vol 2.

reinante, es decir, si la formación inconsciente depende de las “situaciones” ideológicas para su emergencia y el motor de la historia es la lucha de clases como ley de desigualdad social quizá sea posible rastrear “situaciones” ideológicas que reorganicen el imaginario y sus fantasmas para funcionar como soporte de sujetos ideológicos revolucionarios. El hecho de que el inconsciente y la ideología se produzcan en la historia, aunque sean eternas significa que la contingencia domina sobre su necesidad, que la batalla nunca está ganada y que es posible recurrir a la historia anacrónicamente para ver ahí algo que nos llama a salir del círculo de dominación de las relaciones de producción dominantes. Quizá el texto sea la clave introductoria a lo que en Aparatos Ideológicos de Estado se configura de manera manifiesta y clara.

Como lo apunta Althusser, el resultado anterior no debe hacernos inferir la *génesis* del inconsciente, sino “ 1) tratar de comprobar la existencia de un efecto inconsciente que constituye una estructura autónoma y 2) de pensar la articulación de esta estructura sobre la estructura de lo ideológico”<sup>249</sup>. De esta manera, la reflexión althusseriana de estas notas brindaría los primeros aportes para pensar la manera en que opera la interpelación para producir los sujetos ideológicos que ya siempre han sido sujetos, pero a su vez brinda un posible empalme en el que el discurso psicoanalítico se articula con el discurso ideológico para permitir la identificación en el reconocimiento-desconocimiento. En dicho ejercicio, el pensador en cuestión organiza una explicación de la forma en que participa el discurso ideológico en la formación del inconsciente y la manera en que éste último posibilita al primero. Lo interesante entonces radica no en el privilegio del psicoanálisis, sino la forma en que se organiza detrás de una categoría puramente filosófica que ayuda a entender los procesos en los que la totalidad está íntimamente relacionada con sus particularidades y viceversa<sup>250</sup>. La filosofía como lucha de clases en la teoría vuelve a hallar sentido, pues ella prepara las categorías que unifican las prácticas para salir del círculo de la razón dominante y excluyente.

Si bien los análisis de Luisiana Bolla permiten comprender la forma en que el discurso ideológico en Althusser produce su efecto sujeto por medio de la interpelación y la manera

---

<sup>249</sup> Althusser, Louis (1996), *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*, p. 132.

<sup>250</sup> Es importante recordar que las categorías son los modos de operación de la filosofía que permiten intervenir en las prácticas para unificarlas y darles orientación. Cf, paginas anteriores.

en la que ésta se constituye, como mecanismo indispensable en la formación ideológica, es importante, desde nuestro punto de vista, repensar la manera en que Althusser está organizando la posibilidad de entender la emergencia del inconsciente como producto de las diversas “situaciones” que en su latencia fantasmática producen la libido o las pulsiones reinantes en los individuos humanos y que lejos de ser constitutivas se organizan constituyéndose y constituyendo socialmente, es decir, la co-implicación entre contingencia y necesidad es lo que “cuaja” al inconsciente que más tarde (y otra disculpa por la metáfora de nuevo) permite “cuajar” la ideología en sujetos que atienden a la interpelación. A manera Epicúrea: *todo se juega en el encuentro aleatorio entre átomos que caen. La contingencia sobredeterminada que se encuentra forma la necesidad, pero al mismo tiempo forma la posibilidad de su quiebre.*

Aunque al final del texto de “Tres notas sobre los discursos” Althusser se rehúsa a pensar la productividad material de los discursos en toda la formación de la realidad social y los aísla para identificarlos con una productividad en un espacio de mera significación, en lo que se vino haciendo en el presente texto fue dar los primeros indicios de la forma en que la totalidad social depende de la producción material de los discursos y en ello romper la dicotomía entre teoría y práctica, al mismo tiempo que mostrar cómo Althusser contradice en su explicación la supuesta “mera significación” de los discursos a la que apela. Lo que vemos nosotros antes de una contradicción es la forma en que la posición materialista en filosofía va construyendo una teoría materialista del sujeto que permite entender los procesos que lo hacen atender a la interpelación ideológica y aún más, los mecanismos que aparecen como núcleos evanescentes para que dicha interpelación se produzca de manera efectiva. De esta manera, las bases para que emerja una teoría materialista de la subjetividad encuentran su asidero fundamental aquí y permiten afianzar los retos que tendrá el Ensayo del 70 del que hablaremos a continuación.

#### ***4.2 “Los sujetos del Aparato Ideológico de Estado.”***

*Ideología y Aparatos ideológicos de Estado* es un ensayo derivado de una investigación que Althusser realizaba en los 60’s con un grupo de estudiantes cercanos<sup>251</sup>.

---

<sup>251</sup> Probablemente las investigaciones a las que se hacen referencia se derivaron del proyecto de investigación de las “Tres notas sobre los discursos”, pues si bien no hay una conexión clara, lo que si podemos observar es

Bajo la solicitud hecha a su amigo Marcel Cornu, el ensayo fue publicado en 1970 en la Revista *La Pensée* bajo el subtítulo de “Notas para una investigación”, advirtiendo su carácter fragmentario e inacabado. En dicho ensayo, nuestro autor volvía a la escena de la vida intelectual (después de un internamiento breve por crisis maniaco depresivas)<sup>252</sup> y, con ello, trataba de abrir una discusión en la que se pudieran entrelazar indirectamente tres objetivos: 1) los problemas políticos de ese entonces (las revueltas obreras y estudiantiles del Mayo del 68)<sup>253</sup>, 2) las investigaciones marxistas-leninistas que realizaba (la relación entre Dialéctica materialista y Materialismo histórico, la función o relación entre la teoría y práctica y, sobre todo, la elaboración de una teoría de la ideología)<sup>254</sup> y 3) la oportunidad de regresar a la escena intelectual con un nombre propio (después de una temporada breve de aislamiento debido a la enfermedad que constantemente lo separaba de su vida)<sup>255</sup>. En este sentido, el texto era a todas luces una intervención personal en la medida en que buscaba adquirir importancia como intelectual orgánico del Marxismo, una intervención teórica ya que buscaba proponer nuevas herramientas teóricas para pensar las condiciones sociales y una intervención política en la que intentaba proponer líneas de acción a las revueltas gestadas en el 68 francés (es decir, en ello había un intento de atravesar los blasones que constituían su vida (familiar, intelectual y político)). El texto era entonces una recuperación del nombre

---

una tendencia a investigar la forma en que la teoría influye en la realidad. Además, son los mismos discípulos los que son invitados a participar en este proyecto. Cf., Bolla, Luisiana, “La interpelación en las Tres notas para los discursos”.

<sup>252</sup> Es el propio Bidet el que nos recuerda el momento personal en el que Althusser escribe AIE en su introducción, pero también puede ser rastreado en las distintas biografías y autobiografías del autor. Cf., Althusser, Louis (1992), *El porvenir es largo/Los hechos*, Destino, Barcelona.

<sup>253</sup> Es importante señalar que dentro de la investigación actual defendemos la idea de que AIE fue al mismo tiempo una reflexión teórica marxista sobre el modo de producción capitalista y un intento de articulación de las revueltas estudiantiles con la lucha obrera haciendo de la Huelga General del Mayo del '68 un “Ensayo General” para poder alcanzar la Revolución Proletaria siempre buscada por Althusser. En el camino discursivo trataremos de articular indirectamente dicha propuesta. Cf. Bensaid, Daniel y Henri Weber (1989), *Mayo 68: Un Ensayo General*, Ediciones Ancho Mundo, México. También Cf., Althusser, Louis, Althusser (2014) *Carta a María Antonietta Macciocchi del 15 de Marzo de 1969*, en [www.democraciasocialista.org](http://www.democraciasocialista.org). En este último texto es el propio Althusser quien muestra sus intenciones de generar desde la teoría una articulación entre lucha obrera y lucha estudiantil que puedan ayudar a desposeer el poder de Estado y, con ello, el aparato de Estado a la clase capitalista que ha producido las relaciones de explotación capitalistas.

<sup>254</sup> El intento de reformular la teoría marxista del Estado, la intención de proponer los AIE como núcleo articulador de la lucha de clases y la teoría de la ideología que constituye a los sujetos que harán perpetuar un modo de producción es algo que el autor pone en discusión teórica.

<sup>255</sup> El editor de *Sobre la reproducción* Jacques Bidet expresa este punto en el prólogo al texto mencionado y lo tomamos para enlazarlo con los círculos que se repiten en la experiencia de Althusser y la nuestra de las que tentativamente se busca una salida. Además, en el texto hay una reiterada denuncia del Aparato familiar como mecanismo de construcción del sujeto en el que parece invocar el trauma personal en el que se instauro su génesis como sujeto.

propio, una recuperación de la función práctica de la filosofía y una recuperación o posicionamiento político frente a los hechos del Mayo Francés. Además, en tanto fragmentario, era a su vez una invitación para recomenzar una práctica filosófica que fuera capaz de hacer de la filosofía una forma de lucha de clases desde la teoría que generara armas teóricas para la revolución. El destino de dicho ensayo no sólo le permitió *intervenir* en la escena brindando un punto de vista marxista sobre la situación social, le confirió una larga historia de lecturas, comentarios y críticas que hicieron del texto el más leído e importante en la escena del pensamiento filosófico de Althusser y que aún ahora se sigue leyendo y tomando como referente indispensable en todas las carreras de Ciencias Sociales y Humanidades del mundo para el acercamiento a las teorías marxistas de la sociedad.

Construido bajo “dos desarrollos fundamentalmente discontinuos, uno centrado en la cuestión de la *Reproducción de las relaciones de producción*, el otro, sobre el mecanismo ideológico de la interpelación”<sup>256</sup> que termina constituyendo sujetos, el ensayo permite adentrarnos en una teoría de la sociedad desde el punto de vista marxista-leninista aparejada con una teoría materialista de la ideología que en su *encuentro* permiten identificar la forma en que el modo de producción y el subsecuente sistema capitalista “toman consistencia” y se perpetúan en la medida en que perpetúan las relaciones de producción (que son en última instancia relaciones de explotación). Así, el texto tiene como función explicar o dar cuenta de los elementos que permiten que un modo de producción pueda afianzarse como hegemónico y determinante de todas las relaciones sociales y en paralelo generar una teoría de la ideología capaz de explicar el modo de operación que genera la consistencia entre estructura e individuo que más tarde permitirá la reproducción del modo de producción. Lo interesante desde este recommienzo de lectura de nuestro pensador franco-argelino es que el texto también presenta una reinterpretación de las tesis producidas en las “Tres notas...” pues ahonda en ellas desde su función específica dando cuenta de la forma en que la teoría no sólo es un discurso de producción de significación, sino que ésta nutre y constituye la realidad. El cambio de viraje que realiza nuestro filósofo francés lo hace renunciar a la idea de discurso y recomenzar sus análisis de la sociedad desde la categoría de “aparato” (dispositivo) que tuvo la intención de convertir el discurso en un instrumento que transforma materialmente la

---

<sup>256</sup> Althusser, Louis (2015) *Sobre la reproducción*, Akal, Barcelona, p. 111.

realidad y no sólo significativamente.<sup>257</sup> Además, el texto presenta una reinterpretación de las formaciones sociales desde el punto de vista marxista que hace que la tópica descriptiva de la sociedad (aquella donde la metáfora del edificio compuesto de infraestructura y superestructuras domina las explicaciones) ceda su paso a una teoría compleja donde se supriman los puntos de vista deterministas de la sociedad y se generen condiciones para una teoría donde la posibilidad de la intervención contingente pueda ser posible. De esta forma, el ensayo presenta una reinterpretación de la teoría marxista de la sociedad que le permite dar cuenta de la relación inherente entre estructura y sujetos para la perpetuación de un modo de producción y, al mismo tiempo, presenta una reinterpretación de la ideología como mecanismo que garantiza la posibilidad de que los sujetos aparezcan en la escena social como cuerpos que perpetúan las condiciones de producción por las cuales el sistema se legitima y sostiene.

El interés que guarda la primera parte del ensayo para esta investigación radica en que en él se presenta: a) una propuesta de explicación de la manera en que un modo de producción alcanza su eficacia y perpetuación; b) una reinterpretación del modo de operar de la ideología como aparato ideológico de Estado que complejiza la teoría del Estado marxista y que permite entender la función “esencial” de la misma dentro de la “toma de consistencia” del capitalismo y ; c) el carácter político que atraviesa dicha propuesta y que le permite la convocación a la clase proletaria y a la lucha estudiantil como producto de una misma lucha ante un modo de producción. La segunda parte se nos presenta como una propuesta de generar: a) una teoría de la ideología que permite explicar la forma en que los individuos terminan convirtiéndose en un engranaje más del sistema y; b) la presentación de una teoría de la interpelación como categoría filosófica que permite entender la forma en que la estructura se materializa en los cuerpos para que el sistema tome consistencia y se sostenga sobre ella, dicha teoría no puede ser más que un intento de establecer una teoría materialista de la subjetividad que brinde una explicación sobre la génesis del sujeto y sus formas de producción.

---

<sup>257</sup> La relación entre “dispositivo” en sentido foucaultiano y “aparato” en sentido althusseriano puede ser parte de un ejercicio de investigación en el que se encuentren no sólo las coincidencias de trabajo entre ambos autores, sino un análisis que permita entender la manera en que el pensamiento de esa época fue constituyéndose como un espacio de intervención material y modificación de la realidad.

La primera parte del texto, en su intento de ser una teoría descriptiva de la sociedad, se nos presenta como una explicación marxista de cómo se perpetua un modo de producción (el capitalista). El ensayo entonces parece presentar una simple forma descriptiva que a medida que avanzamos se convierte en un intrincado discurso que profundiza la forma de constitución del sistema capitalista en su totalidad con la finalidad de responder una pregunta inicial: “¿En qué consiste, entonces, *la reproducción de las condiciones de producción?*”<sup>258</sup> La respuesta que da a dicho cuestionamiento nos permite entender la manera en que un modo de producción, año con año, alcanza su mantenimiento y la manera en cómo esa conservación depende de la totalidad social que integra el modo de producción. Por lo que, como bien lo explica el autor, la pregunta se convierte en una pregunta medular sobre las condiciones por las que parece reproducirse infinitamente el modo de producción dominante, ya que en ella se sostiene la posibilidad de comprender los elementos que intervienen para su continuación. Situarnos desde el punto de vista de la reproducción y no solo de la producción abre espacio para comprender la manera en que intervienen múltiples instancias en la producción de la sociedad. En palabras del último Althusser, la pregunta permite entender la forma en que se *encuentran* los elementos de un modo de producción (“el capitalismo emerge del “encuentro” entre el “hombre de los escudos y el proletario desprovisto de todo menos de su fuerza de trabajo”<sup>259</sup>), *toman consistencia* (se reproducen posibilitando su perpetuación) y abren su necesidad o la posibilidad de su transformación en la contingencia de la que emergen (el Acontecimiento por venir).

La respuesta inmediata que Althusser aborda es aquella que intenta observar que la reproducción de las “condiciones de producción” o “modo de producción” depende de: 1) la reproducción de las Fuerzas productivas (materias primas, medios de producción y fuerza de trabajo) y; 2) la reproducción de las Relaciones de producción (que, en este caso, es la reproducción de las relaciones de explotación capitalistas). Para el punto número uno, nuestro autor no hace mucho rodeo y explica que aquello que permite la reproducción de las *Fuerzas de productivas* depende de un espectro de acciones dominadas por la clase que detenta el dominio (los capitalistas) de las *Fuerzas productivas*, es decir, que la reproducción de las Fuerzas depende de la compra de materia prima (materiales), del mantenimiento e innovación

---

<sup>258</sup> Althusser, Louis (1989), *La filosofía como un arma para la Revolución*, p. 102.

<sup>259</sup> Althusser, Louis (2010), *Para un materialismo aleatorio*, p. 64.

de los Medios de producción (tecnología) y la conservación y reproducción de la Fuerza de Trabajo (salario). La organización y distribución de un orden que permita la reproducción depende en última instancia de la capacidad del burgués para nutrir con capital las condiciones para la perpetuación de las Fuerzas, es decir, para la repetición de las Fuerzas desde el punto de vista capitalista es necesario una buena administración capitalista que perpetúe los intereses de quien detenta las *Fuerzas productivas*. Lo interesante comienza en la segunda parte, puesto que no es suficiente la reproducción de las *Fuerzas productivas* para la perpetuación del modo de producción, sino que además hace falta la reproducción de las *Relaciones de producción*, es decir, hace falta repetir las formas en que los individuos se relacionan entre ellos para que no haya ninguna disputa que interrumpa la producción en la que los sitúa el modo de producción dominante. Estas últimas dependen de un proceso más complejo en el que el todo social constituido se encuentra implicado, hablar de las *Relaciones de producción* es hablar de la forma en que la sociedad constituyó las relaciones que los individuos tienen desde el trabajo hasta las que habitualmente llamamos relaciones familiares e incluso relaciones sociales de otra índole<sup>260</sup>, el rodeo sobre los elementos que constituyen la Sociedad desde el punto de vista marxista que hace el autor le permite dar cuenta de éstas, pero a su vez nos permite entender la eficacia de la ideología como instancia determinante en la perpetuación o revolución de un modo de producción específico. Daré una breve

---

<sup>260</sup> Es interesante desde este punto de vista, comprender que, si toda relación social es constituida en el modo de producción reinante, la cuestión sexual y la distribución de las dinámicas sexuales entorno al placer ha sido condicionada bajo el modo de producción hegemónico. Esto no está lejos de permitir entender la dinámica de los sexos como una forma de distribución de la organización sexual del trabajo y una organización sexual del placer bajo las dinámicas del modo de producción capitalista. Para la primera observación los trabajos de Silvia Federici son indispensables, pues permiten pensar el espacio que ocupan las mujeres en el desarrollo del modo de producción capitalista, Cf. Federici, Silvia (2010) *El calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Traficantes de Sueños, Madrid. Para la observación sobre la forma en que se organizan las relaciones con el placer es interesante observar la forma en que los estudios de P. B. Preciado redirigen los espacios sexuales entorno al placer, pero nos permiten repensar las condiciones sexuales en el modo de producción capitalista. Cf., Preciado, P. B. (2011) *Manifiesto contrasexual*, Anagrama, Barcelona. También Cf., Preciado, P. B. (2000) *Terror anal*, Editorial Melusina, Madrid. Con esto quiero remarcar las condiciones que legitiman las revueltas sexuales y de género desde el punto de vista althusseriano y dar pie para entenderlas como una manifestación necesaria para un proceso de lucha y ruptura con el modo de producción reinante. Defendemos que de este modo se pueden hacer acercamientos a las relaciones de raza y sin fin de relaciones sociales condicionadas por la producción capitalista. De esta manera, los primeros estudios de Judith Butler entorno al género y a las condiciones de su producción pueden leerse como intentos de explicación de los modos de reproducción de las relaciones de género en una sociedad y ayudaría a suscribirla a problemáticas marxistas de una manera indirecta. Cf., Butler, Judith (2000) “El Marxismo y lo meramente cultural”, en *New Left Review* No. 2.

explicación que permita acercarnos a la respuesta propuesta por Althusser para la reproducción de las *Relaciones de producción*.

Para dar respuesta, el escritor argelino aborda la teoría descriptiva clásica del Marxismo sobre la sociedad. El pensador franco-argelino comienza explicando el modelo marxista de la sociedad y sus instancias de eficacia<sup>261</sup>. Nos dice que en el modelo clásico marxista de la Sociedad la tópica del edificio ha sido el punto arquimédico de reflexión puesto que nos revela el modo en que se constituye el todo social. En este modelo teórico, la infraestructura económica como el sostén de la metáfora del edificio y como instancia determinante guarda un índice de eficacia superior a las demás instancias (superestructuras) en la perpetuación y reproducción del modo de producción. Más adelante, el autor cuestiona la tópica clásica marxista, apelando a que su carácter descriptivo e inicial es insuficiente para esclarecer la dinámica social, esta teoría descriptiva ha llevado incluso a defender ciertos determinismos como el economicista, por lo que nuestro autor no sólo renuncia, sino intenta completar la teoría descriptiva con una concepción ampliada del Estado<sup>262</sup>. Tratando de hacer explícita su propuesta, al mostrar un índice de eficacia real en el plano de la superestructura, Althusser propone que la determinación económica y su índice de eficacia no es suficiente para que un modo de producción emerja, se mantenga o pueda ser modificado. Lo que el autor sugiere es que la perpetuación o destrucción de un modo de producción depende de la articulación de las demás instancias con la estructura supuestamente determinante, es decir, las instancias que intervienen en el modelo teórico de la sociedad se encuentran *sobredeterminadas* y funcionan todas bajo una articulación que las hace posibles, por lo que la tópica del edificio es rebasada por un modelo teórico de explicación más complejo.

En dicho modelo hace participar en esas instancias de eficacia al Estado como garante y regulador de las estructuras sociales (por lo menos en el modo de producción capitalista). El Estado entonces se vuelve “aparato de Estado” en la medida en que es instrumento de la clase dominante para la perpetuación de la forma en que las estructuras sociales se reproducen y es el lugar de un “poder de Estado” que hace que la fuerza de quienes detentan el “aparato de Estado” sea legítima y justificada. “Poder de Estado” y “Aparato de Estado”

---

<sup>261</sup> Cf., Althusser, Louis (1989), *La filosofía como un arma para la Revolución*, p. 108-113.

<sup>262</sup> Cf., Aguilar, Mariflor, *Teoría de la ideología*, p. 85.

son entonces las dos divisiones del Estado para la reproducción del modo de producción, la primera es el lugar de disputa y lucha política (lucha de clases) que, al obtenerse, legitima el dominio de clase y el segundo es la maquinaria que permite la perpetuación de ese poder obtenido por la lucha. De este modo, las estructuras sociales alcanzan su reproducción no sólo en la infraestructura o determinación económica que detentaba la explicación clásica del Marxismo, sino en las formas en que el Estado en tanto “poder de Estado” se legitima y reproduce y en las formas en que el Estado es usado como “aparato” para mantener el dominio de la clase dominante. Así pues, la realidad social alcanza su estabilidad cuando el “Poder de Estado” encuentra los instrumentos básicos que garantizan su perpetuación en el “Aparato de Estado”, dichos instrumentos son los constituidos por los “Aparatos Represivos de Estado” (ARE) y los “Aparatos Ideológicos de Estado” (AIE).

De esta forma, la reproducción de un modo de producción se encuentra alejada de una visión economicista y nos sitúa en la disputa por el “poder de Estado” como elemento clave de la reproducción o transformación de las condiciones de producción. ¿Cómo se reproduce o mantiene el “poder de Estado”? Mediante los “Aparatos de Estado” que le brindan consistencia mediante la represión (ARE) y/o mediante la ideología (AIE). Las características y diferencias entre cada uno de ellos nos permitirán asomarnos a la realidad de la sociedad en su totalidad:

1. La pluralidad sobre la unicidad. Los distintos AIE tienen como determinación de su eficacia la de pertenecer a una pluralidad que los hace que se deslinden entre sí, mientras que los ARE guardan sentido en dicha univocidad que les permite actuar de manera directa, organizada y escalonada en el ejercicio de su producción (primero la instancia administrativa –construcción burocrática, luego la jurídica –construcción legal- y por último la vía carcelaria o policial –violencia física directa-)<sup>263</sup>.

2. La privacidad sobre lo público: Los AIE tienden a ser instituciones privadas, mientras que los ARE son instituciones públicas que en su univocidad pretenden coercionar

---

<sup>263</sup> En la situación mexicana leída en clave althusseriana haría falta un último elemento de ese ejercicio que sería la vía de la desaparición forzada como violencia directa ya no sobre el cuerpo, sino sobre la vida. Y es esta forma el paradigma de la política neoliberal que en el nuevo marco de constitución capitalista suspende ontológicamente la vida de los individuos para desperdigar una situación de horror que legitima mediante la violencia la perpetuación del poder.

la acción de los individuos vía la represión de sus intereses en favor siempre del poder de Estado. La presunta privacidad de los AIE disimula la relación con el “Poder de Estado”, de esta forma los AIE nos persuaden de no pertenecer a ningún interés político y operan en el desconocimiento de su eficacia instrumentalizada en beneficio de la clase dominante.

3. La ideología sobre la violencia: ARE funciona masivamente con la violencia o coerción mientras que los AIE funcionan masivamente con la persuasión ideológica. Unos efectúan el “poder de Estado” por medio de la acción directa coercitiva mientras que los otros invisibilizan el “poder de Estado” en una acción que termina por hacer de las acciones en favor de la reproducción de las condiciones de producción acciones elegidas y permitidas. La idea de un aparato que reprime y otro que convence son las dinámicas que están detrás de la distinción entre ambos.

¿Qué hay detrás de esta descripción de las condiciones que permiten la reproducción de la sociedad en la reproducción del “poder de Estado” y los “aparatos de Estado”? La respuesta a dicha cuestión se encuentra en una pregunta dejada en suspenso unas líneas atrás y que permite capturar la liminaridad de la propuesta althusseriana entorno al todo social. Regresemos a ella: ¿Qué es lo que permite la reproducción de las *Relaciones de producción*? Los “aparatos de Estado” que hacen por una parte que quien no obedezca a las relaciones entre individuos sea castigado o reprimido (ARE) y, por otra, generan que los individuos actúen de manera voluntaria creyendo que sus acciones son la mejor forma de perpetuar los deseos, condiciones y proyecciones de vida personales (AIE). En palabras del propio autor, la reproducción de las *relaciones de producción*:

se asegura, en gran parte, por el ejercicio del poder de Estado en los aparatos de estado, en Aparatos Represivos de Estado (ARE) por una parte y en Aparatos Ideológicos de Estado (AIE) por otra<sup>264</sup>.

Así pues, la reproducción de *las relaciones de producción* depende de la forma en que el “poder de Estado” utiliza los “aparatos” para su perpetuación. Aunque los dos Aparatos participan indiscutiblemente en la reproducción, el autor nos dice que los ARE, que mantienen el orden por la fuerza constrictiva, se legitiman también en la idea de una regulación “armónica” de lo social que se nutre de la ideología dominante, ya que ésta le

---

<sup>264</sup> Althusser, Louis (1989), *La filosofía como un arma para la Revolución*, p. 120.

brinda su autorización. Por lo que los AIE que disfrazan u ocultan la lucha por el “poder de Estado” son el centro de las relaciones sociales y con ello un núcleo sobredeterminado que ha adquirido un papel determinante en la perpetuación o toma de consistencia del modo de producción reinante. De este modo, Althusser nos dice:

...los Aparatos Ideológicos de Estado (AIE) pueden no sólo ser *la piedra de toque*, sino también el lugar de la lucha de clases y a menudo, de formas encarnizadas de la lucha de clases<sup>265</sup>.

De esta forma, el rodeo althusseriano sobre la teoría social marxista y su versión ampliada le permite intervenir de forma personal, adquiriendo un nombre filosófico propio reformulando la teoría marxista clásica de la sociedad. Le permite intervenir filosóficamente promoviendo en esa teoría las tesis que hacen pensar la ideología como mecanismo clave en la consumación y conservación de un modo de producción específico y le permite intervenir políticamente desde la teoría, invitando a la articulación política de la lucha obrera y la lucha estudiantil del 68 en pro de una revolución de las condiciones de producción.

Poco ha sido estudiado el papel de intervención política que se descubre en este ensayo como propuesta de lectura de esta investigación, pero la denuncia de Althusser del “aparato escolar” como aparato hegemónico ideológico en las relaciones de producción capitalista nos permite asomarnos y comprender dicha intervención<sup>266</sup>. Para nuestro teórico marxista, en virtud del espacio otorgado a la escuela (espacio en un sentido político y territorial), la universalidad que hace presuponer su necesidad (todo individuo debe pasar por la escuela) y el tiempo en que se mantiene uno en ella (5 días a la semana, 8 horas al día, durante alrededor de más o menos 15 años de vida aproximadamente) la escuela ha pasado a ser el AIE dominante que articula las relaciones sociales y uno de los AIE fundamentales que permite perpetuar o reproducir las *relaciones de producción*, ya que ahí se enseña la función que uno deberá cumplir en las relaciones de producción (explotado, agente de explotación, agente de represión, agentes profesionales de la ideología y ejército industrial de reserva) Para Althusser, la universalidad, la espacialidad y la temporalidad del “aparato escolar” regula las condiciones de existencia de los individuos, por lo que nada escandaloso resulta entonces una invitación indirecta a la revuelta estudiantil para trazar líneas de

---

<sup>265</sup> *Op. cit.*, p. 119.

<sup>266</sup> *Cf.*, *Op. cit.*, p. 124-128.

acompañamiento con la revuelta obrera y provocar una misiva de ataque en conjunto en pro de la revolución. La escuela prepara al sector explotado para que reproduzca la fuerza de trabajo y las relaciones de producción, por lo que los estudiantes y los proletarios están intrínsecamente implicados en el proceso de perpetuación de un modo de producción, su invitación a la unificación *encuentra* un punto de articulación claro y justificado, ya que ambos son producidos por el aparato escolar o ambos pasan por éste en su práctica como sujetos<sup>267</sup>. Por lo menos un año antes en la misma Revista y con los mismos fines, se publica una carta dirigida a María Antonieta Macchionni en la que recalca la necesidad de encontrar la manera de hacer de la lucha estudiantil un vehículo más para la Revolución, con lo que el final de la primera parte parece entonces una intervención política de carácter instigador y provocador. A nuestros ojos, era una intervención política desde la teoría para ayudar a la avanzada de la lucha y promover la revolución como fuente de una verdadera transformación social:

Se puede entonces afirmar que la crisis sin precedentes que conmueve hoy en todo el mundo al sistema escolar de tantos estados adquiere un carácter político si se considera que la escuela constituye el aparato ideológico dominante, aparato que desempeña un papel decisivo en la reproducción de las relaciones de producción de un modo de producción que la lucha mundial de clases mantiene hoy amenazado<sup>268</sup>.

Para la segunda parte del ensayo que venimos desenmarañando, el autor del texto ya ha producido una reinterpretación de la teoría social marxista y ha puesto en el centro de dicha teoría la ideología como aparato que permite por medio de la persuasión, el desconocimiento y el reconocimiento, la perpetuación de las *relaciones de producción*. Falta ahora adentrarnos al funcionamiento de la ideología que nos permita entender el por qué de su eficacia y nos ayude a alcanzar la categoría de *interpelación* como categoría fundamental en el proceso de construcción material de las subjetividades que se generan para mantener el sistema o para revocarlo. El autor entonces pasa a la revisión de varias tesis acerca de la

---

<sup>267</sup> La propuesta althusseriana que sostiene el “aparato escolar” como hegemónico en el modo de producción capitalista puede ser un punto a discusión e investigación en los actuales procesos de desarrollo del capitalismo actual. La “universalidad”, “espacialidad” y “temporalidad” atribuidas al “aparato escolar” parecen superadas por las nuevas formas del “aparato comunicativo” (medios de comunicación masiva y ahora las hipermediaciones) que en virtud de esos tres elementos constituyen la forma más omniabarcante de producción, organización y regulación del “poder de Estado”. En este sentido sería un objeto de investigación la forma en que las hipermediaciones se han convertido en el “aparato ideológico” hegemónico de las sociedades actuales. Cf., Castells, Manuel (2015) *Comunicación y poder*, Alianza Editorial, Madrid.

<sup>268</sup> *Op. cit.*, p. 128.

ideología para poder dilucidar la efectividad del mecanismo ideológico, su condición sobredeterminada y su relación inherente con la *interpelación* como categoría determinante en la constitución de las relaciones de producción. Antes de comenzar es importante resaltar que cada una de las tesis presentadas no son pasos o momentos de un procedimiento temporal que comienza en la primera, pasa a las subsiguientes tesis y termina en la última, ellas juntas forman el mecanismo ideológico en su carácter sobredeterminado, de tal modo que presentarlas de manera numerada y cuasi-temporal sólo es producto de un intento de trabajar cada una de ellas como las trabajó Althusser y del inevitable carácter temporal de la escritura (la trampa retórica de la escritura radica en su condición de producción siempre temporal). La forma de operar de la ideología no es temporal o continua, sino que es acontecimental, es decir, todos los procesos confluyen o se *encuentran* al mismo tiempo para poder operar de manera efectiva, por lo que la retórica gramatical que nos sitúa en una descripción temporal debe ser tomada en cuenta como un obstáculo inevitable en la constitución de la propia teoría (no tomarlo en cuenta podría provocar la ontologización de un momento del proceso y con ello los errores sustanciales que ha recorrido la teoría de la ideología y la teoría del sujeto)<sup>269</sup>.

Tesis I “La ideología no tiene historia”.

Según lo que hemos venido bosquejando ninguna clase que detente el “poder de Estado” podrá mantener o reproducir las *relaciones de producción*, de no existir el “aparato ideológico de estado (AIE)” que posibilita que los sujetos se relacionen reconociendo su lugar en el modo de producción y aceptando (¿libremente?) el papel que le tocó jugar en el mismo. De lo anterior, se puede concluir que la ideología depende por una parte de la forma en que ha sido constituida históricamente por la clase que detenta el “poder de Estado” y por otra parte que la ideología no tiene historia puesto que todo dominio y conservación del “poder de Estado” depende de la forma en que se usan los AIE para su conservación<sup>270</sup>. Hablar de la

---

<sup>269</sup> Entre los errores más notorios que podemos observar es la construcción de la teoría del sujeto que no habiendo tomado en cuenta el carácter acontecimental de la teoría termina sustancializando algún momento del proceso de constitución de la subjetividad. Entre los ejemplos más destacados tomamos la propuesta de sujeto barrado de Žižek o la de sujeto que se resiste a la interpelación que en otro capítulo problematizamos. Cf., Žižek, Slavoj (2010), *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, México. El mismo hecho es problematizado a profundidad en el capítulo 2.

<sup>270</sup> En este sentido en las sociedades de clase resulta inevitable la ideología puesto que la clase dominante necesita de los AIE para su perpetuación. La sugerencia de Mariflor Aguilar de que esto se puede extender a toda sociedad puesto que los AIE sirven para construir los sujetos que marcharan y perpetuaran cualquier modo

ideología como el mecanismo que produce la perpetuación del “poder de Estado” no significa asignarle un lugar histórico preciso en el que una vez destruida la clase dominante se acaba la ideología, más bien significa anticipar que todo proceso de mantenimiento, disputa y obtención del “poder de Estado” depende de la forma de desplegar sus AIE. En esta parte, Althusser es muy suspicaz en todas sus precisiones pues, por un lado, dice que las ideologías guardan un carácter histórico preciso que depende de la clase dominante que las detenta (no son los mismos AIE en el siglo XVIII que en el siglo XX ni mucho menos los AIE de la clase burguesa o la del proletariado) y, por otro lado, habla de la Ideología como el mecanismo que atraviesa la historia de toda constitución social de clases. Para no caer en trampas gramaticales que terminen por confundirnos, Mariflor Aguilar acertadamente sugiere entender que hay “dos sujetos gramaticales distintos. La primera tiene como manifestación a las “ideologías” en sus manifestaciones y efectos concretos: particulares, específicos y exclusivos; el sujeto gramatical de la segunda, en cambio, es la “ideología en general”, es decir, una teoría abstracta”<sup>271</sup>. Puesto que por un lado se habla de la especificidad de las ideologías en su producción concreta y por otro de la ideología como un mecanismo (abstracto) podemos afirmar que el primer sujeto gramatical habla del contenido de la ideología y el segundo del “mecanismo” siempre existente en las relaciones sociales. Así que las ideologías son temporales y su existencia depende de la clase en el poder, pero por otro lado la ideología es *omnipresente* o sin historia, ya que dicho mecanismo atraviesa todos los procesos de obtención y lucha por el poder.

Afirmar que la ideología no tiene historia, no es una tesis negativa, no es proponer que la ideología en tanto puro sueño no afecta la realidad tal como es, ni mucho menos es entender su carencia de historia como carencia de un sentido o finalidad propio en el desarrollo de las sociedades de clases. Para el pensador marxista dicho enunciado es una tesis positiva puesto que advierte la ideología como un mecanismo dotado de una “estructura y funcionamiento tales que la convierten en una realidad no histórica, es decir, *omnihistórica* en el sentido en que esta estructura y este funcionamiento están en la historia entera”<sup>272</sup>.

---

de producción es una tesis que podríamos aceptar tentativamente. Cf., Aguilar, Mariflor (1985), *Teoría de la ideología*, p. 66.

<sup>271</sup> Aguilar, Mariflor (1985), *Teoría de la ideología*, p. 57.

<sup>272</sup> Althusser, Louis (1989), *La filosofía como un arma para la Revolución*, p. 130.

En los últimos párrafos de este apartado, el autor sugiere una relación inherente entre la ideología y el inconsciente que le permite afirmar el carácter *eterno* de la ideología tal y como se presenta la eternidad del inconsciente. La relación parece tomada como una relación de similitud que invita al estudio de la sociedad y sus aparatos como se hace en la práctica psicoanalítica, debido a ello, la afirmación ha sido vena de amplias investigaciones que han tomado el estudio psicoanalítico como eje de explicación de las formaciones ideológicas, de los sujetos y la realidad social e incluso se ha tomado como bandera de una nueva vertiente filosófica-política-psicoanalítica de izquierda que intenta articular la relación entre filosofía, política y psicoanálisis para poder generar una práctica de transformación de la realidad<sup>273</sup>. Para nosotros, la relación afirmada no es una relación de similitud ni de primacía en el proceso de constitución, sino una relación quiasmática en la que ambos procesos se constituyen uno sobre otro indefinidamente bloqueando la posibilidad de comprender la supremacía o preponderancia de uno sobre otro. Pensarlo así nos hace renunciar a la liminaridad del psicoanálisis y nos obliga a entenderlo como una práctica discursiva que se articula dentro de otras más y que si bien nos permite entender ciertos procesos de constitución social no es la panacea de explicación de los procesos de producción ideológica, subjetiva o social<sup>274</sup>. Además nos evita caer en la sustancialización de procesos históricos que el propio psicoanálisis presupone (el sujeto o el inconsciente, por ejemplo) y que lo constituyen, por lo que, lejos de deslindarnos de él, tratamos de contribuir en su formación o explicación histórica. La *eternidad* del inconsciente y de la ideología es entonces una eternidad articulada y relacionada orgánicamente en la medida en que el inconsciente necesita la ideología para su producción y la ideología necesita al inconsciente para su ejercicio<sup>275</sup>.

---

<sup>273</sup> Cf., Stravakakis, Yannis (2011) *La izquierda lacaniana*, F.C.E., Buenos Aires.

<sup>274</sup> En consonancia con la reflexión del próximo libro de Mariflor Aguilar, creemos que es posible pensar a un lado, más allá, o más acá del psicoanálisis. Y mas que desecharlo como practica de explicación de la realidad política actual, creemos que es posible pensar paralelamente a él sin necesidad de convertirlo en un núcleo determinante para la explicación de lo social, Cf., Aguilar, Mariflor (2019) *El persistente sujeto. Interpelación/identificación de Althusser a Butler*, en prensa.

<sup>275</sup> La tesis ya ha sido planteada unas secciones atrás cuando afirmamos que las formaciones inconscientes eran producto de formaciones ideológicas sedimentadas que se han terminado por convertir en significantes (fantasmas). De esta forma seguimos defendiendo que Althusser no sólo trata de invitarnos a reflexionar sobre la relación entre ideología e inconsciente, sino que detrás de dicha invitación se encuentra un intento de explicar el propio inconsciente o el aparato psíquico como una construcción históricamente producida en la que lo único que guarda de eternidad es el mecanismo y no sus contenidos o características presupuestas. En este sentido podemos afirmar que hay inconsciente en la medida en que hay un mecanismo histórico que lo produce y no

Tesis II. “La ideología representa la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia”.

Esta segunda tesis guarda un conjunto de problemas teóricos de los que el propio Althusser sólo indica su posible salida. Dichos problemas ponen en el centro la eficacia del mecanismo ideológico, ya que permiten entender la forma en que los individuos participan en las condiciones de producción bajo el dominio “imaginario”, de no hacerlo así lo que se incapacita es la función de reconocimiento/desconocimiento propia de la ideología, por eso el autor, aunque lejos de resolverlo -puesto que la teoría marxista es insuficiente para dicha respuesta- indica las posibles maneras de dar una respuesta adecuada, aquí trataremos de proponer algunas respuestas teóricas, a través de la revisión de algunos análisis de diversos autores sobre la misma.

Una de las cosas en las que pone énfasis el pensador marxista es la de renunciar a la interpretación de que “la relación *imaginaria* con sus condiciones reales de existencia” sea una tesis que tenga que ver con una manera de vivir deformadamente la realidad. La tesis no significa que los individuos viven de manera imaginativa sus condiciones reales de existencia, pensarlo así es presuponer una conciencia falsa –engañada por ciertos hombres perversos que buscan deformarle la realidad- que puede descubrir el modo real de sus condiciones de existencia una vez que descubre los modos en que ha sido engañada, es decir, la tesis no indica una forma de representación imaginaria de las condiciones de existencia, no dice que los hombres tendemos a representar los golpes como caricias ni los látigos como nuestra libertad, sino lo que dice es que “representamos *imaginariamente* la relación” con la realidad, es decir, la tesis significa que lo que imaginariamente vivimos no es el golpe como una caricia, sino nuestra relación con ese golpe. De esta forma, la propuesta invita a renunciar a la idea de que la Ideología es una construcción imaginaria de la realidad que producimos para no ver la realidad tal como es, más bien, ella es la forma en que nos *imaginamos* nuestra relación con dicha realidad. Nadie en su sano juicio (si se me permite la expresión) dirá que un golpe es una caricia, pero lo que si puede decir es que se le pega porque se le quiere -por ejemplo, de este modo lo que imaginariamente vive el individuo es su relación con el golpe

---

podemos afirmar el inconsciente como una estructura con contenidos siempre esenciales a su constitución (esto implica pensar al sujeto del inconsciente como una construcción histórica), la hiancia, por ejemplo, no es un elemento constitutivo sino el producto de un proceso.

y no el golpe como caricia<sup>276</sup>. Por tanto, Althusser propone separarnos de esta interpretación y aunque no da respuesta directa de cómo entender dicha naturaleza imaginaria si brinda una serie de preguntas que indirectamente sugieren los caminos de solución:

¿Por qué es necesariamente imaginaria la representación que se les da a los individuos de su relación (individual) con las relaciones sociales que gobiernan sus condiciones de existencia y su vida individual? ¿Y cuál es la naturaleza de este imaginario?<sup>277</sup>.

Con el fin de dar una respuesta a dichas preguntas y con la perspectiva de generar avances teóricos que permitan seguir completando la teoría de la ideología encontramos dos posibles respuestas: la primera propuesta por la filósofa mexicana Mariflor Aguilar y la segunda siguiendo una pequeña nota de Althusser nos atreveremos a proponer mínimamente.

La primera respuesta que retomamos ante dicho escollo fue la que Aguilar produjo en los 80's bajo una clave de articulación entre el discurso psicoanalítico y el discurso marxista<sup>278</sup>. Dicha respuesta ha dominado la escena de la filosofía política y ha generado enormes discusiones dentro del contexto teórico marxista<sup>279</sup>. Siguiendo la idea de que la relación del psicoanálisis con la teoría marxista es una relación de complementación que permite comprender los obstáculos heredados por la teoría marxista, la autora sugiere releer el imaginario desde la perspectiva psicoanalítica lacaniana y desde ahí dar respuesta al conjunto de preguntas sugeridas por Althusser.

Bajo una interpretación del término “imaginario” desde Lacan, Mariflor Aguilar nos propone que éste funciona como uno de los tres registros fundamentales en el que opera la realidad, según el campo psicoanalítico lacaniano. El “imaginario” es uno de los registros con que nos relacionamos con la realidad (simbólico, imaginario y real), por lo que no es algo que podamos elegir o utilizar para deformar la realidad, sino que es una “dimensión

---

<sup>276</sup> Althusser indica que en este sentido las propuestas teóricas de Marx y Feuerbach no han podido superar ni comprender la naturaleza real del imaginario puesto que ya sea bajo la idea de que los déspotas y curas deforman la realidad para mantenernos en el engaño (Marx) o la idea de que las mismas condiciones alienantes construyen una representación alienada (imaginaria) con sus condiciones reales de existencia (Feuerbach) siguen convirtiendo lo imaginario en una dimensión contraria a la realidad de la que hay que salir.

<sup>277</sup> Althusser, Louis (1989), *La filosofía como un arma para la Revolución*, p. 134.

<sup>278</sup> Es en los discursos sobre el psicoanálisis donde Althusser propone dicha articulación o acompañamiento que podría generar una resolución a los obstáculos de la teoría de la ideología y es dicha sugerencia la que Aguilar toma como eje de su propuesta. Cf., Aguilar, Mariflor (1984) *Teoría de la ideología*, p.62. y también cf., Althusser, Louis (1985) *Escritos sobre el psicoanálisis*, “Freud y Lacan”, Siglo XXI, México.

<sup>279</sup> Es de todos sabido la importancia que toma dicha articulación en gran parte de la filosofía contemporánea que en ejemplos como Žižek, Badiou y Laclau pueden encontrarse referentes directos a dicha articulación.

esencial de lo humano que estructura toda la vida fantasmática: el sujeto proyecta y sus objetos le son regresados”<sup>280</sup>. De este modo, a la pregunta de “¿por qué es necesariamente imaginaria la relación del individuo con sus condiciones?” La autora propone una respuesta implícita en su explicación: si la dimensión imaginaria es un registro elemental para la constitución del Yo, no hay Yo que no pase o no deba pasar por el registro de lo imaginario. Hasta aquí, lo *imaginario* deja de ser un conjunto de seres o entes suprasensibles o irreales y comienza a entenderse como un mecanismo en el que los hombres producen las formas en las que se relacionan con la realidad. Cabe entonces preguntarse por la naturaleza de este registro.

En continuidad con las coordenadas lacanianas trabajadas en su investigación, Aguilar menciona que una de las características esenciales del registro de lo imaginario es “el predominio de la relación con la imagen del semejante (yo especular) a partir de la cual se constituye el yo del pequeño ser humano”<sup>281</sup>. El imaginario es el registro que preponderantemente ayuda a la producción del Yo haciendo que éste se identifique con las diversas imágenes de sí mismo o de otro que encuentra como imágenes para autoconstituirse. Es el registro donde se conjuga el yo-ideal con el ideal del yo para dar cabida a los sujetos como una unidad centrada sobre sí. Dicho registro proporciona las herramientas básicas que brindan la posibilidad de unidad a un Yo que antes de su presentación ante sí o los demás (el espejo) no puede saber quién es ni mucho menos verse como unidad. El imaginario entonces funciona como dimensión que permite constituir al yo brindando las imágenes con las que más adelante uno puede mirarse e identificarse. No es nada gratuito que la autora enlace el desarrollo de esta investigación sobre la conformación del Yo con el texto del *estadio del espejo* que Lacan escribe en 1936, pues lo que presenta dicho texto es una propuesta de explicación de la forma en que el Yo encuentra su posibilidad identificándose con la imagen producida por el espejo<sup>282</sup>. Dado que el registro es la dimensión o lugar donde los individuos

---

<sup>280</sup> Aguilar, Mariflor (1985) *Teoría de la ideología*, p. 63.

<sup>281</sup> Aguilar, Mariflor (1985) *Teoría de la ideología*, p. 63.

<sup>282</sup> No me detendré en la explicación del estadio del espejo porque creo que es ampliamente estudiado, pero puede revisarse: Cf., Lacan, Jacques (1990), *Escritos*, “el estadio del espejo”, Siglo XXI, México. También puede revisarse la explicación de Mariflor Aguilar en el texto mencionado en las páginas 63-66. Para una respuesta más detallada e introductoria también puede verse: Stavrakakis, Yannis (2007) *Lacan y lo político*, “El sujeto lacaniano: la imposibilidad de la identidad y la centralidad de la identificación”, Prometeo Libros, Buenos Aires, p-11-67.

alcanzan su Yo como prueba de su ser idénticos a sí mismos y con funciones dentro del desarrollo social. “Es a través del registro de lo imaginario que se realizan las identificaciones (relaciones imaginarias) de los individuos con sus condiciones materiales de existencia”<sup>283</sup>. La naturaleza del imaginario entonces es brindar la posibilidad de obtener unidad como sujeto ideológico. De este modo, el registro de lo imaginario tiene la naturaleza de posibilitar las identificaciones que el sujeto hace de sí y le permiten alcanzar unidad, por lo que su necesidad no radica en ser algo inherente a la experiencia humana (conocimiento o síntesis de ideas y percepciones en sentido kantiano) por el simple hecho de estar ahí, sino que en él se lleva a cabo la posibilidad del Yo y, con ello, la posibilidad de toda experiencia humana (no hay experiencia humana sin Yo en el sentido específicamente kantiano).

La propuesta sobre lo imaginario que Aguilar ofrece fue de los primeros intentos de dar respuesta al escollo en que se encontraba la teoría althusseriana en este punto, incluso podríamos decir que enriqueció los trabajos sobre la teoría de la ideología, brindando una explicación eficiente sobre lo imaginario como instancia de la ideología que permite comprender la eficacia de la interpelación para constituir sujetos, al mismo tiempo que explicaba dicha función abría el campo para una teoría materialista del sujeto. Sin la explicación psicoanalítica del imaginario que ella aporta, no puede explicarse la forma en que los individuos se dan unidad y se miran a sí mismos como sujetos centrados, puesto que hay imaginario que produce o contiene imágenes en las que el Yo puede identificarse, se puede decir que hay interpelación, ya que los individuos interpelados se identifican con las imágenes o elementos producidos por dicho imaginario y sólo por ello pueden llegar a ser sujetos sujetados a una ideología. Por otra parte, la propuesta de articulación entre psicoanálisis y Marxismo que la teórica mexicana ofreció fue de las primeras investigaciones fructíferas que se realizaron y marcaron la pauta de las investigaciones sucedáneas entorno a dicha articulación. De hecho, en la actualidad sigue provocando un debate importante, puesto que dicha articulación brinda la posibilidad de entender las formas en que el aparato psíquico se relaciona con la realidad para producir al sujeto y su relación social<sup>284</sup>. Lo que nos parece

---

<sup>283</sup> Aguilar, Mariflor (1985) *Teoría de la ideología*, p. 67.

<sup>284</sup> La actual escena teórica del Marxismo está constituida por una escena de un amplio espectro que comparte la búsqueda de dicha articulación e incluso funda su propuesta en dicha relación. Los ejemplos abundan, pero el propio Slavoj Žižek funda su teoría de la ideología y del sujeto desde su articulación entre psicoanálisis y Marxismo, otro ejemplo bien podría ser la filosofía de Alain Badiou o la propuesta de Ernesto Laclau que es objeto de investigación de la presente tesis.

importante y poco analizado dentro de esta vertiente de interpretación del imaginario es la “causa” o “contenido” de lo imaginario (su materia prima), pues si bien el propio Althusser considera que “no tiene sentido la pregunta por la “causa” de la deformación imaginaria de las relaciones reales en la ideología”<sup>285</sup>, lo que sí tiene sentido es preguntarnos de dónde provienen esas imágenes del Yo con las que alcanza su identificación (sabemos que vienen de una introyección del exterior, pero no sabemos cómo se origina y por qué se produce dicha introyección), es decir, la pregunta que hacemos intenta dar una referencia a la manera en que se produce la instancia imaginaria como una instancia inconsciente que posibilita la sujeción de los sujetos a la ideología reinante, de tal modo que renunciamos a la idea de que dicho origen tenga que ver con una deformación de la realidad para comenzar a hablar de la “formación inconsciente” como la causa de los contenidos del registro de lo imaginario. Con esto, la pregunta por la “causa” de lo imaginario tiene que ver con la forma de entender el inconsciente y su producción, ya que desde esta perspectiva (en ciernes) la forma en que se producen los significantes que más adelante motivan las imágenes con las que el sujeto se identifica es una forma siempre histórica determinada y específica. Por dicho motivo, creemos que la afirmación que hicimos en las “Tres notas...” sobre la formación inconsciente como producto de una relación histórica que se lleva a cabo en la formación ideológica no sólo resulta fructífera para completar lo ya avanzado en la teoría de la filósofa mexicana, sino que nos permite entender un efecto más sobre el por qué uno voltea cuando es interpelado, es decir, la respuesta sobre la génesis del imaginario es una propuesta que trata de ubicar el inconsciente como un fenómeno o formación siempre en construcción, historizarlo significa renunciar a los elementos cuasi-trascendentales de propuestas actuales que terminan sustancializando elementos del inconsciente y al hacerlo terminan por formar una relación mesiánica con el inconsciente en la que ellos (los que descubren la sustancia inconsciente) detentan la verdad sobre la forma en que se constituye la realidad. La idea entonces es descubrir la materia prima del inconsciente que utiliza el registro imaginario como producto de una historia, a su vez, esto descubrirá la manera en que se produce una relación pulsional con las imágenes del registro y ello termina abriendo un punto de explicación entre la identificación, la interpelación y la fuerza que produce o conmina a establecer las identificaciones que hacen que los individuos se conviertan en sujetos. Dar una respuesta

---

<sup>285</sup> Althusser, Louis (1989), *La filosofía como un arma para la Revolución*, p. 134.

sobre la eficacia de la interpelación me parece relevante para entender la manera en que podemos generar una contra-interpelación o interpelación desde un horizonte ajeno a las condiciones de producción capitalista que permita cancelarlas o producir sujetos fuera del orden de consistencia del modo de producción reinante<sup>286</sup>. Además, permite explicar la eficacia de la interpelación como mecanismo de construcción subjetiva.

En el análisis que realizamos de las “Tres notas sobre los discursos” habíamos advertido que la propuesta de Althusser sobre el inconsciente era haberlo pensado como un producto de formaciones históricas determinadas en las que el discurso ideológico confluía para generar las huellas mnémicas que más adelante operan como fenómenos repetitivos que condicionan las acciones de los individuos. El inconsciente era entonces un conjunto de “formaciones inconscientes” producidas por una historia particular antes que un fenómeno dado. También decíamos que dichas huellas mnémicas operan como fantasmas dentro del inconsciente haciendo que éste trabaje de manera indirecta buscando la realización de lo que el fantasma le exige, por dicho motivo y siguiendo al teórico marxista concluíamos que la materia prima del discurso psicoanalítico era el *fantasma*, que éste era producido en la historia personal específica de los individuos y que sólo a través de él el individuo podía conformar su realidad de manera coherente y clara. Lo que podemos decir continuando esa digresión dejada a la deriva es que el fantasma es entonces el resultante de las relaciones entre el deseo propio (que siempre es deseo del Otro) y el criterio de realidad del sujeto, es decir, el fantasma es una forma en que el sujeto construye la relación con su deseo (el deseo del Otro) y la realidad circundante, “el fantasma es una máquina que se pone en juego cuando se manifiesta el deseo del Otro”<sup>287</sup>. Su cualidad radica en que presenta un objeto (*objet petit*

---

<sup>286</sup> En este punto, Aguilar explora una lectura de los “malos sujetos” como sujetos constituidos por la interpelación de una ideología dominada. La propuesta permite entender la manera en que, en el propio modo de producción reinante, en tanto sobredeterminado, se experimentan otros posibles referentes de identificación que se resisten o luchan contra la ideología dominante. De esta manera, la autora abrió una lectura sobre el rastreo de los AIE de una posible lucha contra el capital que ayuda a pensar dichas contrainterpelaciones como posibles, puesto que es el carácter sobredeterminado el que posibilita un discurso ideológico distinto dentro del discurso dominante. El límite de su propuesta es que no explica el por qué los “malos sujetos” atienden a otra interpelación distinta a la hegemónica capitalista y tampoco por qué los “buenos sujetos” obedecen a la ideología dominante, al no hacerlo queda suspendida la posibilidad de su explicación adecuada y puede posibilitar explicaciones mesiánicas o cuasi-religiosas de la efectividad del llamado (unos iluminados atienden a la interpelación contrahegemónica y otros comunes mortales sólo obedecen el dominio). Hablar de la fuerza que hace voltear es una metáfora para comenzar a abordar este punto límite en la teoría del que quisiéramos tratar de hablar. Cf., Aguilar, Mariflor (1985) *Teoría de la ideología*, p. 68-70.

<sup>287</sup> Miller, Jacques Alain (2007) *Dos dimensiones clínicas: síntoma y fantasma*, Manantial, Buenos Aires, p. 22.

a) como causa del deseo que le brinda al sujeto un placer, pero lejos de tocar el fondo real del deseo es una manera de evadirlo infinitamente, por eso el fantasma guarda una relación directa con la estructura de lugartenencia del sujeto psicoanalítico, pues un significante refiere siempre a otro significante sin poder llegar al significante fundamental. ¿Qué es lo que queremos decir con tanto rodeo?

Lo que queremos advertir es que el fantasma es el eje estructurador de la economía de la identificación que el sujeto hace con la realidad, él está alojado preponderantemente en el registro de lo imaginario como significante-imagen que lucha por encontrar un lugar de cohesión con la realidad. Con esto nos atrevemos a decir que el imaginario trabaja fundamentalmente con el fantasma para cumplir la labor de expresar indirectamente la necesidad de encontrar una relación de cumplimiento del deseo que a la vez es una relación de reconocimiento o autoidentificación, es decir, el fantasma obliga a reconocerse en un objeto (espejo) puesto que es la única forma de salir de la experiencia traumática de estar en falta o fragmentado y alcanzar una zona de placer o superación de la angustia. Un ejemplo freudiano puede explicarnos más claramente la eficacia de éste.

En su texto *Más allá del principio del placer*<sup>288</sup> Freud pone énfasis en tratar de mostrar la forma en que un niño se las arregla para poder soportar el sufrimiento ante la ausencia de la madre. Nos dice que en el descubrimiento de la forma lúdica en que un niño juega con un carrito se encuentra un momento constitutivo de la historia del sujeto, allí se observa la manera en que se las arregla con la ausencia de su deseo y al mismo tiempo con la producción de una sustitución de ese deseo (es interesante decir que esa sustitución no sustituye la ausencia de la madre o de su deseo fundamental, sino sustituye sólo la forma en que inevitablemente tendrá que trabajar con ella). En la observación que hace de un niño de 18 meses (uno de sus nietos), Freud descubre una manera peculiar de juego en la que el niño arrojaba los objetos cercanos lejos de sí enunciando el sonido “o-o-o-o” “que constituía un esbozo de la palabra *Fort* (lejos en alemán)”<sup>289</sup>. Lo más interesante comienza cuando el niño complejiza el juego con un carrito de hilo, pues cuando tenía en sus manos la punta del hilo del carrito, el niño lo aventaba sobre su cuna exclamando el sonido o-o-o-o, ¡pero luego de

---

<sup>288</sup> Freud, Sigmund (1989) *Obras Completas Vol. 18 (1920-1922)*, Amorrortu/editores, Buenos Aires.

<sup>289</sup> Freud, S. (1989) *Op. Cit.*, p. 127.

haberlo lanzado el niño hábilmente lo volvió a traer hacia si enunciando la palabra “Da!” (cerca). El psicoanalista remite directamente este juego a la manera en que el niño trabajaba la ausencia de la madre que, por largas horas de trabajo, lo dejaba sólo. El juego tenía la función de reproducir la ausencia de la madre cuando aventaba el hilo y la presencia cuando lo regresaba, por eso el niño sentía una profunda emoción y alegría al verlo regresar. Su relación con el objeto (el carrete y el hilo) producía “imaginariamente” la posibilidad de tener una relación de disponibilidad con la presencia o ausencia de la madre, su deseo fundamental<sup>290</sup>. Lo interesante a ojos de Freud es que el juego le permitía no expresar ningún sufrimiento (que posiblemente sentía) ante las largas horas sin su madre y además le provocaba cierto placer el jugarlo (ahí imaginariamente tenía el control sobre su deseo). Dicha tesis le permitió descubrir que una de las claves de evolución de los procesos psíquicos es la sustitución de estados desagradables por placenteros, así como seguir elaborando las teorías sobre el trabajo de duelo que más ampliamente trabaja en *Duelo y Melancolía*.<sup>291</sup> Para nosotros y siguiendo las observaciones de Jacques Alain Miller, el juego también expresa la forma de aparición del fantasma como núcleo obsesivo articulador de nuestra experiencia con la realidad. En el juego está la producción de un fantasma que remite indirectamente el objeto de deseo en el juego (el carrete) a una ausencia del deseo fundamental (la de la madre) que es taponada con un fantasma que hace las veces de satisfacer al sujeto (jugando), pero al mismo tiempo remitirlo infinitamente a otro significante que no es el carrete en el juego, sino su deseo fundamental perdido. Miller nos dice:

el fantasma tiene una función semejante a la del juego, y que es, a partir de una situación de goce como de angustia, la de producir placer. No debemos olvidar que la condición necesaria del “fort-da” es la ausencia de la madre. Es porque ese Otro se fue, que el niño queda en una situación angustiosa y de la que obtiene placer gracias a la maquinación lúdica<sup>292</sup>.

Y en otra parte del mismo texto señala:

---

<sup>290</sup> Es interesante la relación de este ejemplo con lo que Lacan llamará *objet petit a* puesto que, a ojos del francés, la liminaridad del carrete radica en que se convierte en el objeto causa del deseo del niño que termina por sustituir el trauma. De tal forma que el fantasma (fantasia) se materializa en el objeto para suprimir la falta en el sujeto. Lacan nos dice: «Este carretel (...) es algo pequeño del sujeto que se desprende, al mismo tiempo que todavía es de él, que todavía está retenido (...) A este objeto daremos luego el nombre de álgebra lacaniana: pequeño a». Cf., Lacan, J. (2001) *Seminario XI. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires.

<sup>291</sup> Cf., Freud, Sigmund (1993), *Obras Completas Vol. XIV*, Amorrortu/editores, Buenos Aires.

<sup>292</sup> *Op. cit.*, p. 28.

El “fort-da” me parece de un valor ejemplar para nuestra cuestión. Es un emblema de cómo el fantasma funciona como maquinación para producir placer<sup>293</sup>.

De esta forma, el ejemplo nos permite mostrar claramente el modo en que el fantasma es el eje estructurador de las identificaciones del sujeto. Su efectividad radica en ser la maquinación que permite que ante un espejo (y recordemos que el propio Lacan dice que para el sujeto todo puede ser un espejo) el sujeto pueda identificarse, ya que gracias a ello alcanza una satisfacción o reconocimiento. Volteamos a una interpelación (espejo) en la medida en que asociamos nuestros fantasmas con dicho llamado y encontramos en ello cierto placer que nos conmina a voltear. Lo interesante en esta observación es que el fantasma imprime la fuerza que nos permite el reconocimiento en el espejo, sin él no habría explicación de por qué uno se identifica con las imágenes del espejo ni mucho menos la eficacia de ese proceso. La identificación que produce el sujeto depende de los fantasmas y cómo estos vinculan la interpelación con la posibilidad de placer en la convocación.

El fantasma se vuelve fundamental en tanto que permite la función de reconocimiento/desconocimiento de la ideología, sin él no es posible *reconocerse* en el espejo (él motiva a voltear), pero tampoco es posible el desconocimiento de que estamos siendo atrapados por la ideología<sup>294</sup>. Por dicho motivo es necesario dar una indicación del modo en que éste se produce en el dominio del aparato psíquico. Esto llevaría a comprender la manera en la que estamos dispuestos a reconocernos incluso en la humillación, es decir, el fantasma no sólo produce un reconocimiento con el llamado, sino que lo hace incluso cuando en ello se produzca una relación de dominación. El ejemplo que nos brinda una explicación más clara lo otorga de nuevo Freud.

En un texto de 1919 *Pegan a un niño*<sup>295</sup> Freud práctica una indagación clínica sobre una fantasía<sup>296</sup> reiterada de algunos de sus pacientes neuróticos, lo peculiar de la indagación es que el psicoanalista austriaco sugiere que la fantasía que tenían sus pacientes no era

---

<sup>293</sup> *Op. cit.*, p. 20.

<sup>294</sup> De hecho, en el Matema lacaniano para identificar el fantasma “( $\$ \diamond a$ )” es el rombo de alienación y al mismo tiempo de separación quien marca la relación de imposibilidad-posibilidad del sujeto con el objeto. Es el fantasma el que inhibe y al mismo tiempo estimula la relación que el Sujeto guarda con el objeto.

<sup>295</sup> Freud, Sigmund (1975) *Obras completas, Volumen XVII. De la historia de una neurosis infantil y otras obras*. “Pegan a un niño”, Amorrortu/editores, Buenos Aires, pp. 173-200.

<sup>296</sup> Con la intención de respetar la traducción del texto que extraigo la presente interpretación, he dejado el termino fantasía para hablar del fantasma. La traducción adecuada y más específica para nuestra investigación sería la de fantasma, pero con la finalidad de tejer una narración adecuada la dejé de esta forma.

exclusiva de ellos, sino que afirmaba que podría ser compartida por personas normales. La fantasía-representación confesada por sus pacientes era “*Pegan a un niño*” y era asociada a una experiencia de autocomplacencia en la que el paciente experimentaba sentimientos placenteros ante dicho acto. Freud ubicaba el origen de la fantasía en una edad de infancia temprana que en la observación de compañeros de escuela golpeados se re-vivificaba y más adelante se convertía en objeto propio de masturbación<sup>297</sup>. La fantasía comenzaba a nutrir la vida del paciente y alimentaba sus deseos de subyugación y placer. Convirtiéndose así en una constante por la que el sujeto experimentaba cierto placer en las escenas de sufrimiento, ya sea de sí o de otro. Lo interesante de esta indagación comenzaba en el momento en que en la confesión de dicha fantasía jamás se reconocía quién era el que ejercía los golpes (podríamos decir que una forclusión o resistencia era lo que prohibía el descubrimiento), más tarde éste se convertirá en el Padre del que contempla la escena o experimentaba la fantasía. En el trabajo analítico con sus pacientes Freud focaliza tres fases de la fantasía que permiten entender la relación con la misma.

1. En la primera fase del descubrimiento analítico, la fantasía de azote es asociada acabadamente bajo el enunciado: “El padre le pega al niño”. La explicación freudiana de dicha fase es que posiblemente el niño al que se le pega es un hermano y la relación de placer que se produce es porque el “Padre le pega al niño que odio” constituyendo así una relación sádica con el deseo<sup>298</sup>. De esta manera, el sujeto representa su relación o vínculo con el Deseo de una manera violenta. En esta primera fase lo que nos interesa extraer es que el vínculo con el Deseo siempre se encuentra sostenido de manera violenta, razón por la cual más adelante el psicoanálisis condicionará la experiencia de la subjetividad y su posibilidad en una violencia constitutiva<sup>299</sup>. La relación del sujeto con su deseo es una relación

---

<sup>297</sup> La masturbación podría decirse desde aquí que es un fenómeno de cumplimiento del placer en dirección de otro fenómeno que lo produce, una especie de goce en la contemplación de un deseo fantaseado que en este caso era le “pegan a un niño”.

<sup>298</sup> En el texto Freud advierte: “En verdad podemos vacilar en cuanto a si ya a este grado previo de la posterior fantasía de paliza debe concedérsele el carácter de una «fantasía». Quizá se trate más bien de recuerdos de esos hechos que uno ha presenciado, de deseos que surgen a raíz de diversas ocasiones; pero estas dudas no tienen importancia alguna.” Cf., Freud, Sigmund (1975) *Obras completas, Volumen XVII. De la historia de una neurosis infantil y otras obras*. “Pegan a un niño”, p. 182. Lo interesante de dicha cita es que Freud asocia el producto de esa formación (fantasma) a un hecho posiblemente traducido en forma fantasiosa, pero que nos hace inscribir la tesis de que dicha fantasía es producida en una relación con la realidad y no es anterior a ella.

<sup>299</sup> Cf., Lacan, Jacques (2007) *Escritos I*, “La agresividad en psicoanálisis”, Siglo XXI, México, p. 94-115.

que tiene como génesis la violencia por lo que las identificaciones fantasmáticas del sujeto dependen de un ejercicio violento en su constitución.

2. En la segunda fase, la fantasía de azote es asociada directamente con la persona que fantasea bajo el enunciado: “Yo soy azotado por mi Padre”. La explicación freudiana resulta ser “la más importante y grávida en consecuencias”<sup>300</sup> puesto que nunca es recordada y reconocida como consciente, en realidad se presenta como una construcción del análisis, ya que en una operación de forclusión el sujeto se resiste a su presentación pues presentaría lo real de su deseo como tal: *un vínculo obsesivo con su dominación o con la humillación*. El hecho de imaginar que “Yo soy azotado por mi Padre” puede significar que en realidad mi Padre me quiere puesto que reconoce mis deseos incestuosos, pero al mismo tiempo me prohíbe el acceso a ellos (el vínculo con mi madre en los hombres y el deseo incestuoso con el Padre en las mujeres). El azote hace las veces de reconocer en la búsqueda de cumplimiento del deseo y a su vez hace saber de su imposibilidad. Por eso, ante el azote del Padre uno experimenta una forclusión que no puede ser presentada (es lo real traumático) en la superficie consciente, pero en la que se experimenta culpa que evidencia una relación erótica con la prohibición, a su vez que se encuentra satisfacción en el azote pues al mismo tiempo estamos habilitados para sabernos con derecho a desear. En esta segunda fase lo que nos interesa extraer es que el vínculo violento con el deseo nos orilla no a ejercer la violencia, sino incluso a ser capaces de humillarnos y recibir la violencia con tal de ser reconocidos como habilitados para desear (aunque nuestro deseo no sea alcanzado). De esta forma, uno responde imaginariamente a una interpelación, aún cuando sea desde el papel de humillado puesto que ahí nos reconocemos capacitados para desear y seguir la fantasía de poder alcanzar el deseo aún cuando no lo realicemos<sup>301</sup>.

---

<sup>300</sup> Cf., Freud, Sigmund (1975) *Obras completas, Volumen XVII. De la historia de una neurosis infantil y otras obras*. “Pegan a un niño”, p. 185.

<sup>301</sup> De manera un poco diferente, pero con ciertas concordancias Judith Butler hablara de un vínculo o apego apasionado al poder y en un capítulo en específico dedicado a Althusser extiende la posible interpretación de este tema. Por dicho motivo consideramos que la pensadora norteamericana abreva del pensamiento althusseriano mucho más de lo que se toma en cuenta. Cf., Butler, Judith (2001) *Mecanismos psíquicos de poder. Teorías de la sujeción*, Ediciones Catedra, Valencia.

3. La tercera fase parece aproximarse de nuevo a la primera fase con la diferencia de que el padre azotador queda indeterminado o reemplazado por una figura investida de dicho valor (maestro, autoridad, Gran Otro), además, la presencia del niño azotado se convierte en la presencia o expectación de muchos niños siendo azotados. Lo que nos permite dicho desplazamiento es reinscribir la escena del azote ya no como escena originaria, sino como emblema de nuestra relación con la Ley. La indeterminación o desplazamiento del padre hacia una autoridad nos hace reconocer la vinculación masoquista con la ley. La reinscripción de los múltiples niños en la escena se convierte en la forma de exteriorizar las múltiples fantasías para la realización del Deseo. Por tanto, nuestros fantasmas están operando efectivamente en cada relación social, lo que están haciendo es mostrarnos la Ley como lo que genera culpa y a su vez la posibilidad de realización en la imposibilidad.

Hasta aquí, el fantasma resulta articulador de la experiencia imaginaria del sujeto, en él se produce: 1) una naturalización de la violencia como algo originario en su constitución como sujeto; 2) una vinculación amorosa con el Poder puesto que el fantasma habilita a pensar la humillación y la violencia ejercida sobre uno como el único modo de ser habilitado para desear o ser reconocido como sujeto deseante y; 3) posibilita que la relación con la norma en su generalidad sea siempre una relación de sumisión ante ella, ya que sólo ahí uno puede ser sujeto. En suma, tomar en cuenta el fantasma nos permite incluso comprender no sólo la fuerza que motiva a la identificación del sujeto en la interpelación, nos obliga también a comprender que dicha identificación es un ejercicio de sumisión al poder, por eso desde esta lectura puede quedar explicada la tesis última del ensayo de Althusser que reza: “*Sólo hay sujetos por y para la sumisión*”<sup>302</sup>.

Para concluir, una de las problemáticas que encuentro en esta propuesta teórica de articulación es haber convertido los descubrimientos psicoanalíticos en naturalizaciones de la experiencia humana, me parece que hacerlo vuelve no sólo natural que siempre estemos en relación de sometimiento, que anticipemos la relación con la violencia como algo

---

<sup>302</sup> Althusser, Louis (1989), *La filosofía como un arma para la Revolución*, p. 148. Esta lectura es la misma que Judith Butler defenderá en su texto *Mecanismos psíquicos de poder*.

constitutivo de las relaciones humanas y que terminemos diciendo que la interpelación sólo es producida desde un Sujeto en mayúscula que no es otro sujeto que la Ley, el poder opresivo o represivo. Para la investigación presente, dichas naturalizaciones obnubilan la posibilidad de una interpelación entre iguales donde la dimensión de un poder subyugante está cancelada y que el propio Althusser sugería como posibilidad<sup>303</sup>, además de que bloquean la posibilidad de una dimensión de la realidad social que no sea constituida por la violencia y, sobre todo, ontologizan una forma de producción del fantasma que proviene de un modo de producción específico (el capitalista). Para nosotros, el hecho de que el fantasma generalizable que domina la relación imaginaria de los individuos con su realidad sea producido en relaciones violentas con el Poder (dominación, humillación o subyugación) no significa que sea natural u ontológicamente necesario, sino que proviene del hecho de haber olvidado la formación histórica del inconsciente. ¿Qué quiero decir con esto? Lo que sugiero es que el hecho de que suceda así es producto de las formas en que el modo de relación capitalista va produciendo los fantasmas de organización e identificación de los individuos, es decir, lo que debemos aprender es que esta conformación psicoanalítica del fantasma es producto de la relación capitalista de explotación en la que se está inserto. Unas líneas atrás habíamos dicho que el inconsciente era “formaciones inconscientes”, es decir, algo construido por una historia específica, lo mismo nos atrevemos a decir con respecto al fantasma, por lo que si el dominio de las relaciones lo tiene el modo de producción capitalista, éste genera indirectamente los fantasmas que dominan el aparato psíquico, y si la relación de explotación que es la forma de relación capitalista se interioriza inconscientemente y se vuelve un fantasma, entonces podríamos decir que la violencia, dominación y sumisión no son estructurales sino construcciones históricas. No historizarla es ontologizar lo que de otra forma siempre ha sido contingente y aleatorio. Vemos la violencia como algo constitutivo, vemos la relación con el otro incluso en la humillación como algo que necesariamente debe ocurrir y vemos la

---

<sup>303</sup> Althusser hablaba de que en el saludo de un amigo uno tiende a voltear y no por un ejercicio de fuerza (en la versión psicoanalítica lo que nos haría voltear es la Ley en tanto que obliga a reconocer los saludos como instancias de sometimiento al orden simbólico), sino por un ejercicio de relación entre iguales en el que la fuerza del llamado radica en su dimensión de encuentro igualitario. También es interesante pensar la posibilidad de un llamado desde el que está siendo excluido, dicha interpelación marcaría una relación con el llamado por encima de un lazo simbólico con la ley, o de un trazo igualitario, sino por un reconocimiento desde el dolor y vulnerabilidad del otro y, por el contrario de seguir la norma, sería un modo de voltear contra la ley. Ambos modos de interpelación deben ser teorizados en tanto hacen posible una relación por encima de las relaciones de explotación.

interpelación como un ejercicio efectivo desde el poder porque las relaciones de producción capitalista (que son necesariamente relaciones de explotación) han naturalizado la práctica violenta que sostiene su organización, por lo que cuando inconscientemente naturalizamos las formaciones inconscientes sin saberlo terminamos por perpetuar el modo de producción dominante. Una propuesta de salida sería revisar la posibilidad de una formación inconsciente no sometida preponderantemente por un modo de explotación como el capitalista y comenzar a delinear las bases de una relación constitutiva desde la no violencia<sup>304</sup>.

Si bien esta propuesta de comprensión y explicación del imaginario se sostiene en los textos de Althusser que invitan a la articulación entre psicoanálisis y Marxismo, la propuesta siguiente se sostiene en algunos comentarios que el propio autor realiza en su texto *El porvenir es largo*, donde reconociéndose heredero del pensamiento de Spinoza éste nos dice:

Pero antes de llegar a Marx mismo, tengo que hablar del rodeo que di a través de Spinoza, Maquiavelo y Rousseau: fueron mi <<camino real>> hacia él. Lo he indicado ya sin dar algunas razones.

Había encontrado en Spinoza (además del célebre apéndice del libro I) una prodigiosa teoría de la ideología religiosa, este <<aparato de pensamiento>> que pone el mundo al revés, tomando las causas por fines y todo el pensamiento entero en su relación con la subjetividad social. ¡Menudo <<levantar velos>>!

*Había encontrado en el conocimiento de primer género (el conocimiento imaginario) el conocimiento a fortiori no una teoría del conocimiento -teoría absoluta, garantía de todo saber-, sino una teoría del inmediatamente vivido (para mí, la teoría del primer género de conocimiento era sencillamente el mundo, es decir, el modo de vida en la inmediatez de la ideología espontánea del sentido común*<sup>305</sup>.

La extensa cita nos evidencia tres aspectos importantes, el primero tiene que ver con la adscripción del pensamiento spinozista a la posición materialista que venimos dibujando, esto fundamentalmente lo pone en el trabajo de pensamiento que privilegia la práctica y hace de la teoría una dimensión práctica, además nos indica la forma en que fue reutilizado constantemente por Althusser<sup>306</sup>. La segunda suscribe al pensador en una tradición del

---

<sup>304</sup> Es innegable en este sentido la propuesta de Butler que desde una lectura propia e innovadora del psicoanálisis trata de tejer esta posibilidad. El actual viraje de la pensadora hacia este problema se puede ver en *Marcos de Guerra*. Butler, J. (2014) *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Paidós, Buenos Aires.

<sup>305</sup> Althusser, Louis (1990) *El porvenir es largo/Los hechos*, p. 289. Las cursivas son mías.

<sup>306</sup> Las referencias a Spinoza pueden encontrarse pululando en gran parte de sus textos y podríamos decir que guardan una significación esencial para el recomienzo de la filosofía que propone Althusser. Para un estudio más claro de toda la importancia de Spinoza para Althusser puede revisarse: Rome, Natalia (2011) "Spinoza en Althusser. Una aproximación a la lectura althusseriana de Spinoza a propósito de la relación entre ciencia, política e ideología" (en línea), *VII Jornadas de investigación en filosofía*, UNLP, La plata. Disponible en *Memoria Académica*: [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab\\_eventos/ev.1322/ev.1322.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.1322/ev.1322.pdf)

pensamiento que nos indica la forma en que será usado para la teoría de la ideología, por lo que Althusser está indicando que Spinoza le sirvió también para poder realizar su teoría de la ideología y la tercera indica uno de los aportes del pensamiento de Spinoza a la teoría de la ideología: el imaginario o primer género de conocimiento. De este modo, defendemos que el *imaginario* también puede ser explicado desde la vertiente filosófica de Spinoza y pensamos que no contradice la explicación psicoanalítica, sino que incluso la completa en el obstáculo final que tratamos de describir. Invitando a la formulación de una teoría a secas que brinde la posibilidad acabada de levantar acta del imaginario en sentido althusseriano desde la herencia de Spinoza brindaré una descripción sobre dicho tema que contribuya a dicho proceso<sup>307</sup>.

La teoría del *imaginario* en Spinoza puede rastrearse en varias partes de su obra. En *El tratado de la Reforma del Entendimiento*<sup>308</sup>, en la segunda parte de la *Ética*<sup>309</sup>, en los primeros capítulos del *Tratado teleológico político*<sup>310</sup> y en sin fin de textos en los que discutiendo la cualidad y distinción entre una idea verdadera y una falsa el filósofo holandés reflexiona sobre el imaginario como una de las condiciones para la elaboración de las ideas e incluso advierte la imaginación como el primer género de conocimiento por el que todo individuo deberá pasar:

Aparece con claridad, por todo lo que se ha dicho anteriormente, que tenemos un numero de percepciones y formamos ideas universales que se originan: 1º, de los objetos singulares que nos representan los sentidos de una manera truncada, confusa y sin orden para el entendimiento; por esta razón acostumbro llamar a tales percepciones conocimiento por experiencia; 2º de los signos, por ejemplo; de que entendiendo o leyendo ciertas palabras, nos acordamos de las cosas y formamos ideas semejantes a ellas por medio de las cuales las imaginamos. Llamaré, por consiguiente, ambos modos de considerar *conocimiento de primer género, opinión o Imaginación*<sup>311</sup>.

La imaginación está destinada a ser el primer modo en que nos relacionamos con la realidad, ya que es el más inmediato y por consiguiente confuso, pero el más universalizable

---

<sup>307</sup> Gran parte de dicha propuesta debe agradecerse a la investigadora Cecilia Abdo Ferez que en sus innumerables artículos sobre Spinoza ha permitido una comprensión mínima del mismo. La revisión del artículo “Imaginación, Vestigia y Repetición en Spinoza. Referencias Políticas” fue imprescindible para lo que mínimamente fue comprendido. Los aciertos en esta propuesta debo dirigirlos a ella y los errores hacia la investigación presente.

<sup>308</sup> Spinoza, Baruch (2014) *Tratado de la reforma del entendimiento*, Alianza Editorial, Madrid.

<sup>309</sup> Spinoza, Baruch (1982) *Ética*, Aguilar, Buenos Aires.

<sup>310</sup> Spinoza, Baruch (2014) *Tratado teológico-político*, Alianza Editorial, Madrid.

<sup>311</sup> Spinoza, Baruch (1982) *Ética*, Aguilar, Buenos Aires, Proposición 40, Escolio II, p. 137.

en tanto que todo cuerpo es afectado por este conocimiento. Es un modo de conocimiento o proceso de producción de conocimiento que involucra el cuerpo de uno y el de otros por lo que como bien lo advierte la cita, la imaginación es un modo de formación de ideas a través de la percepción de otros cuerpos ya sea sensible o visual-auditiva (los signos), dicho proceso no debe ser entendido como una *facultad del entendimiento*, sino como “*un proceso corporal que involucra todos los cuerpos*”<sup>312</sup>. En él intervienen múltiples cuerpos para su conformación, por lo que la imaginación pasa a ser un proceso intercorporal de producción de imágenes en el que Spinoza veía los signos o las afecciones convertidas en imágenes producidas por el cuerpo como una relación con la realidad que se convierte en el primer punto de anclaje en nuestra existencia. En la imaginación participamos de una relación con los otros cuerpos que termina produciendo imágenes que más adelante se convertirán en introyecciones de esa experiencia intercorporal, por lo que antes del Yo y las ideas verdaderas, nos encontramos inmersos en nuestra primera interacción corporal que ya ha producido un conjunto de imágenes con ciertos grados de afectación en el cuerpo. A la pregunta althusseriana de ¿por qué es necesariamente *imaginaria* nuestra relación con las condiciones de producción? Podemos responder diciendo que es así porque todos estamos atravesados en nuestro proceso de constitución de individualidad de ese género de conocimiento que nos hace interactuar obligadamente entre los cuerpos, porque de no ser así no habría posibilidad de una reflexión que nos lleve a las ideas verdaderas, porque estamos en una relación de conformación con los otros que hace que imaginemos necesariamente. Pero la naturaleza de lo imaginario aún no la hemos dilucidado.

Cabe señalar que según Spinoza las imágenes que nos formamos en la interacción con otros cuerpos no las formamos por elección, éstas provienen de la relación y son el “entre” del cuerpo propio y el cuerpo-otro, no son las imágenes de las cosas, sino las imágenes que se hacen de la forma en que nuestro cuerpo ha sido afectado por los otros cuerpos, por lo que lejos de formarnos una imagen de la esencia de las cosas o cuerpos que nos afectan, lo que nos formamos es una imagen de la *relación* que tenemos con dichos cuerpos. El ejemplo de Spinoza lo deja ver más claramente:

---

<sup>312</sup> Abdo Ferez, Cecilia (2010) "Imaginación, vestigia y repetición en el pensamiento de Spinoza", publicado en Revista Conatus, Volumen 4, Numero 8, diciembre 2010, p. 23.

un soldado que haya visto sobre la arena las huellas de un caballo pasara inmediatamente de la idea de un caballo a la de un caballero, y de ahí a la idea de guerra, etc. Por el contrario, un campesino pasará de la idea de un caballo a la de un arado, etc., y así cada cual sea habituado a unir imágenes de las cosas de tal o cual manera, pasará de una misma cosa a tal o cual otra<sup>313</sup>.

El imaginario entonces tiene la función de producir dichas imágenes, el cuerpo estará poblado de esas imágenes confusas en las que asistimos a una primera relación con el mundo. En el grado de fuerza con la que se imprimen las imágenes en el cuerpo podremos encontrar la forma en que persisten selectivamente. Esto produce que una imagen se convierta en un vestigio que nos permite asociar nuestro pasado con el presente. De este modo, nos acercamos a una clave más para la interpretación propuesta, si el imaginario es el lugar donde se producen ciertos procesos inmediatos en el que se vive un cuerpo, es también el primer proceso de *concatenación* de dichas imágenes que puede producir una historia personal individualizada o un proceso de alienación desindividualizante. En el *imaginario* se comienzan los procesos de reconocimiento/desconocimiento propios de la ideología. El Yo proviene entonces de la forma en que se asocian o se concatenan personalmente (en un instante inmediato) las imágenes de un presente con las huellas o vestigios de imágenes de un pasado. La naturaleza del imaginario es producir de nuestra relación intercorporal, por un lado, nuestro primer encuentro con la realidad, distanciarnos de ella y darnos las herramientas mínimas para comenzar un proceso subjetivo, por otro lado, es el lugar primario que nos permite concatenar todas las imágenes para producir nuestra experiencia individualizada y con ello pasar de la experiencia en común originaria a una experiencia personal o identitaria.

El imaginario desde la perspectiva spinozista aquí bosquejada permite entender que en una interpelación el papel del imaginario es concatenar los cuerpos o signos que llaman con los vestigios o imágenes del pasado que retiene un cuerpo<sup>314</sup>. Por lo que el “giro” respondiendo a un llamado no radica en el poder opresivo del llamado, sino en el recuerdo de acomodamiento que tenemos en los cuerpos. El imaginario nos permite acudir a una zona primigenia donde formamos nuestra primera relación corporal y que en el llamado recurrimos a ella para saber si hay un espacio de concatenación para esa nueva afección (el llamado) con

---

<sup>313</sup> Spinoza, Baruch (1982) *Ética*, Aguilar, Buenos Aires, XVIII, Escolio, p. 117.

<sup>314</sup> Me parece que el imaginario de Spinoza funciona como el inconsciente freudiano puesto que las imágenes no son más que huellas anteriores al Yo que posibilitan al Yo, la diferencia es que estas imágenes no son determinadas por un lazo violento, sino por la posibilidad de un mero encuentro. De este modo se destituye la relación de poder y se abre puertas a relaciones en el poder, en la igualdad y desde la resistencia.

el conjunto de imágenes-vestigios almacenados en el cuerpo<sup>315</sup>. La fuerza o eficacia del llamado no está en la relación de dominación y culpa que ejerce sobre nosotros, sino en la posibilidad de seguir potencializando las **concatenaciones** de imágenes que realizamos. Por eso pensamos que en este punto la interpelación se vuelve efectiva desde cualquier relación (opresora, igual o marginal) puesto que a lo que respondemos es a algo de nuestra historia corporal que se concatena con la interpelación actual. Pensamos incluso que el poder y la efectividad de una interpelación radica entonces en la fuerza histórica que demanda y que un cuerpo es capaz de concatenar y siendo la primera fuerza del cuerpo la relación con los otros, el principio de individualidad propio de las sociedades capitalistas puede quedar desplazado y suspendido.

Tesis III. “La ideología tiene una existencia material”.

La tercera tesis que extraemos bien puede ser la consecuencia o efecto de la tesis anterior. Si el imaginario ya no es una *deformación* de la realidad, sino el medio en que se hace posible nuestra identificación con las múltiples imágenes, signos o interpelaciones de la realidad entonces la ideología no está inscrita en una escena ajena a la realidad, sino que su existencia se encuentra materializada en dicha realidad. Mariflor Aguilar une el efecto material de la ideología con “el efecto cohesionante de la ideología, es decir, con el efecto ideológico de ligar a los individuos con sus prácticas”<sup>316</sup>. Ella nos dice que el hecho de cohesionar o hacer que el individuo se sienta en una unificación entre lo que piensa y hace permite a su vez cohesionar su acción y pensar con la acción del sistema social entero, por lo que entender la existencia material sólo se puede, si se comprende la relación material de la ideología como un producto de asociación entre ideas y prácticas. La tesis nos legitima a pensar que el carácter material de la ideología es una evidencia de su participación en la realidad ya no como deformación de la realidad, sino como constitutiva de la realidad, por lo

---

<sup>315</sup> Un amplio estudio explicaría la necesidad de producir dicha concatenación. Para Spinoza las pasiones alegres son uno de los frutos por los que uno desea reunirse con otros cuerpos y las tristes por los que desea separarse. El giro ante una interpelación creo que se podría explicar en esa concatenación que asocia con pasiones alegres, pero eso sería materia de un análisis especializado que prefiero dejar como asunto a tratar en otra ocasión. Cf. Vinciguerra, Lorenzo (2005) *Spinoza et le sujigne: La Genèse de L'imagination*, J.VRin, Paris. También véase, Cf., Kaminsky, Gregorio (1990) *Spinoza; la política de las pasiones*, Gedisa, Buenos Aires. Y Cf., Hart, Michel (2004) *Deleuze un aprendizaje filosófico*, “3. La práctica spinozista: afirmación y alegría”, Paidós, Buenos Aires.

<sup>316</sup> Aguilar, Mariflor (1985) *Teoría de la Ideología*, p. 71.

que se podría advertir que toda relación humana está bañada de ideología en tanto que ella es evidencia del modo en que imaginariamente vivimos el conjunto de relaciones sociales. Su materialidad también nos muestra el hecho omnipresente o eterno de la ideología y al mismo tiempo da espacio para proponer diversos modos de materialidad distintos a la materialidad de una cosa particular.

Diremos entonces, tomando en consideración un sujeto (tal individuo) que la existencia de las ideas de su creencia es material en *cuanto sus ideas son actos materiales insertos en prácticas materiales normadas por rituales materiales definidos por el aparato ideológico material del cual derivan las ideas de este sujeto*. Naturalmente, los cuatro adjetivos materiales inscritos en nuestra proposición están afectados de modalidades distintas: la materialidad de un desplazamiento para ir a misa, de una genuflexión, de una señal de la cruz o de un mea culpa, de una frase, de una oración, de una contrición, de una pena, de una culpa, de una frase, de una mirada, de un golpe de pecho, de un discurso verbal externo y de uno interno, no es una y la misma materialidad<sup>317</sup>.

Recordando que unas cuartillas atrás explicábamos la función práctica de todo discurso, lo que podemos decir es que incluso la ritualidad, la acción, la creencia y el pensamiento son distintas prácticas materiales en la medida en que nos hacen trabajar con la realidad y marcar un posicionamiento dentro de la misma. Es decir, la materialidad se dice de muchas maneras y lo que hace nuestro pensador es invitar a la reflexión sobre la forma en que un ritual, una acción, una palabra o un gesto del rostro pueden funcionar como maneras de realización material de la ideología. La tesis lejos de ser escandalosa contribuye a repensar la situación de las prácticas discursivas y su realización. Si la filosofía es la lucha de clases llevada al campo de la teoría entonces el filósofo se esmera por encontrar condiciones materiales en la teoría para poder acompañar la avanzada revolucionaria que actúa materializando en acción la búsqueda de la transformación del mundo. Unificando la tesis a la función de todas las anteriores se podría decir que un modo de producción depende de la forma de materialización de su ideología, y la salida del modo de producción depende de la materialización ideológica de una ideología en contra. El capitalismo como modo de producción se perpetua por los rituales, prácticas, gestos, modos de vida que la hacen repetirse.<sup>318</sup>

---

<sup>317</sup> Spinoza, Baruch (1982) *Ética*, Aguilar, Buenos Aires, p. 137.

<sup>318</sup> Y es a esta tesis a la que nos parece que se acerca todo el trabajo de Slavoj Žižek sobre la ideología. La intención de mostrar que la ideología no está en lo que pensamos, sino en lo que hacemos es una línea desarrollado por el pensador esloveno que abreva profundamente del desarrollo de esta tesis. Su crítica al

Tesis IV. “La ideología interpela los individuos en tanto sujetos.”

Esta tesis es la última que quisiéramos abordar complejamente en este ensayo porque en ella se condensa la centralidad y eficacia de la ideología. Desde la presente investigación, la *interpelación* es la Categoría sin la cual el aparato teórico althusseriano se desvanece y pierde consistencia, ella permite constituir a los sujetos que *reproducen las relaciones de producción* y al mismo tiempo permite entender la relación con el acontecimiento o toma de consistencia de un encuentro sobredeterminado y la posibilidad de salida hacia otro *Acontecimiento/encuentro* sobredeterminado. Sin la *interpelación* sería imposible repensar la reproducción y la posibilidad misma del sujeto. Ella brinda los elementos que permiten pasar de un todo indiferenciado en el que lo único que existe es un proceso sobredeterminado sin sujeto, al momento en que aparece un sujeto como evidencia de la relación que los individuos guardan con las estructuras. Balibar reclama a la idea de lo transindividual el derecho para explicar la manera en que están intrínsecamente constituidos estructura e individuos<sup>319</sup>. Nosotros sostenemos que la Categoría de *interpelación* presenta la relación transindividual de la que se habla puesto que el todo toma consistencia con sujetos interpelados y los sujetos son sí y sólo sí, a través de un proceso de *interpelación*. Ella entonces es un mecanismo que pone en relación co-constitutiva a ambos, no está en la ideología ni en los sujetos sino es el proceso transindividual en el que se constituye al sujeto y a la estructura. Es en este sentido que Jacques Bidet la llama Categoría “meta-estructural” en tanto que se encuentra más allá de las estructuras y los sujetos, pero quizá la idea de transindividual o transestructural atina mejor a su sentido real ya que ella se encuentra “a través” o “entre” las estructuras y los individuos, haciendo posible su relación constitutiva.

En el ensayo de AIE Althusser advierte la *interpelación* primeramente como una Categoría crítica de la noción de sujeto, debido a que ella no lo toma por supuesto, sino que es la encargada de engendrarlo, sin *interpelación* no hay sujeto. De tal manera que el hecho de que la tesis advierta que “la ideología interpela los individuos en tanto sujetos” significa una crítica radical a la Categoría de sujeto de la filosofía moderna que tomaba al

---

cinismo contemporáneo y a una supuesta era postideología es el intento de recuperar la tesis althusseriana de que la ideología está materializada en lo que hacemos.

<sup>319</sup> Cf., Balibar, E. (2009) *Spinoza. De la individualidad a la transindividualidad*, Editorial Brujas, Córdoba.

“sujeto” como principio trascendental de la realidad y lo circunscribe (al sujeto) a ser una Categoría meramente ideológica, una noción.

La Categoría de sujeto (que puede funcionar bajo otras dimensiones: por ejemplo, en Platón, el alma, Dios, etc.) es la categoría decisiva de toda ideología cualquiera que sea la determinación y momento histórico<sup>320</sup>.

Esto significa que, en la tesis presente, Althusser propuso una discusión sobre los estatutos del sujeto revelando que la ideología no es posible sin un sujeto que la materialice y que no pueden existir sujetos sin que hayan sido interpelados “antes” por la ideología. El funcionamiento de la ideología sólo tiene sentido en ella puesto que por ella se crean los sujetos que la recrean y a su vez los sujetos sólo tienen sentido en la medida que son el medio material para reproducir las relaciones de producción. Lo que sugiere el autor son dos cosas extremadamente complejas de primera vista, por un lado, que el sujeto no es algo anterior a la ideología ni un fundamento de la realidad, sino que él es producto de la ideología (adiós al Sujeto de la Metafísica) y, por otro, en tanto que la ideología depende del sujeto producido por ella para su reproducción, su existencia es *omnipresente* tal y como la de la ideología y el inconsciente (siempre ha habido sujetos). No hay sujeto fundamento de la realidad, pero hay sujetos que siempre están acompañando toda realidad como si fueran su fundamento. Una subtesis sobresale en la cuestión: “*los individuos siempre han sido sujetos*”<sup>321</sup>. ¿Qué significa todo esto?

Lo que defendemos que significa todo esto es que el fundamento último de la realidad no es el sujeto en tanto que es producto de la ideología y, al mismo tiempo, que el sujeto es el lugar último donde se reproducen las relaciones de producción, sin él la perpetuación del “poder de Estado”, la reproducción de las “relaciones de producción” y la perpetuación del modo de producción capitalista resulta imposible. Sujeto agente y sujeto sujetado están en la misma discusión y el propio Althusser lo remarca:

En su acepción corriente, el termino sujeto significa, en efecto: 1) una subjetividad libre, un centro de iniciativas, consciente y responsable de sus actos; 2) un ser sometido, sujeto a una autoridad superior, y, por tanto, privado de toda libertad, salvo de la de aceptar libremente su sujeción<sup>322</sup>.

---

<sup>320</sup> Althusser, Louis (1989), *La filosofía como un arma para la Revolución*, p. 139

<sup>321</sup> Althusser, Louis (1989), *La filosofía como un arma para la Revolución*, p. 143

<sup>322</sup> Althusser, Louis (1989), *La filosofía como un arma para la Revolución*, p. 148

Por dicho motivo se hace necesaria entonces una teoría material sobre el surgimiento del sujeto que sea capaz de explicar cómo emerge el sujeto y cómo en ese proceso se constituye como agente (libre) de la reproducción del modo de producción. En este punto es que aparece la categoría de *interpelación*, ella hace las veces de dar respuesta al origen del sujeto y mostrar a su vez la relación inherente de este con la estructura social. De este modo, la Categoría permite criticar la Categoría de sujeto de la metafísica y a la vez nos da herramientas para pensar la constitución del mismo. Para abordar dicha teoría Althusser sugiere una “escena teórica” donde un hombre es interpelado por un policía y al voltear, “ese giro” físico lo convierte en sujeto<sup>323</sup>. ¿Qué sucede aquí?

Para dar una respuesta teórica, como bien sugiere Aguilar, es necesario volver al registro imaginario y algunos comentarios u observaciones que el propio Althusser brinda. Para entender este proceso, nuestro pensador sugiere que es necesario comprender que la *interpelación* acontece como momento de constitución de sujetos y que pensar su forma de producción obliga a suponer una separación abstracta entre individuo y sujeto. Antes de la *interpelación* (hablando abstractamente porque ese momento no existe) hay individuos de carne y hueso, después sujetos. Por lo que el proceso constitutivo advierte que el individuo es una forma de expresión de un “antes” de la *interpelación*. Para que este “antes” se convierta en un sujeto también es necesario recurrir al registro imaginario. En el sentido psicoanalítico “antes” del sujeto existe una entidad desestructurada (inconsciente) que al ser interpelada o convocada *identifica* la imagen que la ideología le presenta como aquello que quisiera ser o en aquello que podría alcanzar a satisfacer su deseo, que siempre es asociado con un deseo de reconocimiento. El individuo pasa a ser sujeto cuando la imagen de la *interpelación* le permite encontrar unidad y significación como un todo coherentemente ordenado:

Sobre esta imagen el individuo proyecta su Yo constituyéndola como su Yo-ideal, y la introyecta constituyendo su propia unidad como sujeto. Más precisamente: la *interpelación* ideológica es la presentación de una imagen deseada al individuo con la cual este se *identifica*<sup>324</sup>.

Lo que acontece es un juego de reconocimiento entre lo que interpela y el interpelado para que se vean como actores de un mismo proceso. Pero por qué sucede que el individuo se *identifica* con la imagen que le presenta la ideología. En esta parte de la escena el *fantasma*

---

<sup>323</sup> Cf. Althusser, Louis (1989), *La filosofía como un arma para la Revolución*, p. 141.

<sup>324</sup> Aguilar, Mariflor (1985) *Teoría de la Ideología*, p. 73.

puede ser un elemento teórico de respuesta. El individuo *identifica* la imagen que presenta la interpelación porque ya “antes” ha generado fantasmas que lo vinculan a la imagen puesta por la *interpelación* en ese presente, es decir, “antes” de dicha operación el individuo había introyectado escenas o imágenes que terminaron construyendo todas sus “formaciones inconscientes” (inconsciente), luego es interpelado por un presente por lo que dicho individuo *identifica* las imágenes presentadas con las huellas mnémicas de su inconsciente y las asocia terminando por reconocerse como el sujeto que está siendo puesto en la imagen que la *interpelación* presenta. De este modo, el individuo halla en esas imágenes la posibilidad de un reencuentro con su deseo (fantasma) que le llena de placer y al mismo tiempo lo conmina a responder el llamado. Así, el sujeto adviene como producto del juego fantasmático que se inicia en la *interpelación* y, además, como queriendo/eligiendo esa operación puesto que lo reintroduce en su capacidad deseante, es decir, lo reinserta en la posibilidad de re-encontrarse con su deseo perdido. Vayamos ahora al imaginario en Spinoza propuesto por la presente investigación. En el imaginario spinozista es un poco más simple el proceso, el primer género de conocimiento es producto de imágenes que acontecen antes de toda subjetividad, la individualidad sería algo así como el “lugar” de estancia de infinidad de imágenes producidas por la intercorporalidad de la que emanamos, luego la interpelación es el momento en que una imagen es presentada a ese individuo primario y éste *concatena* o *asocia* la imagen presentada con las imágenes que mantiene el cuerpo de su primera constitución, una vez que realiza esa *concatenación* el individuo pasa a ser sujeto. La fuerza de la asociación se encuentra en la capacidad que tienen esas imágenes de hacer creer que uno en ello puede hacer perseverar en el ser su ser. Uno es sujeto cuando la interpelación se asocia o *concatena* imágenes con otras múltiples más que le hacen cobrar unidad o sentido unívoco, de esta manera la ideología alcanza su condición de *estructura de centramiento*, pues sólo mediante ello se alcanza la posición de un sujeto centrado específico, su unidad.

Para la investigación presente, las cosas antes que aclararse aquí alcanzan un nivel de complejidad mayor. La ideología interpela individuos para convertirlos en sujetos, pero ésta (la interpelación) también construye las condiciones por las que los sujetos pueden alcanzar identificación, por tanto, ella genera las condiciones en las que la “formación inconsciente” o el “imaginario spinoziano” producen la posibilidad de la *identificación* o *concatenación*. Por eso no hay un “antes” de la interpelación, ya que su operación nos obliga inmediatamente

a estar ya siendo constituidos psíquica y socialmente por ella. El “antes” es un exceso gramatical para poner en juego lo que no tiene comienzo: uno siempre se sube a la mitad del tren, es decir, ya siempre fue sujeto y, a la vez, guarda una estructura psíquica. Pero lo que sí hay, para evitar la captura en la ideología dominante es un todo complejo estructurado y sobredeterminado, es decir, lo que existe es una totalidad constituida por la ley de la diferencia o la desigualdad donde el principio de contradicción sobredeterminada gobierna los modos de constitución. Lo que viene a significar es que el todo de la totalidad sobredeterminada nos interpela generando múltiples imágenes sobredeterminadas, todas ellas son nuestro “antes” sobredeterminado, es decir, la “formación inconsciente” (inconsciente) o el “imaginario” son una estancia de ese todo sobredeterminado que al interiorizarse produce un aparato psíquico, después aparece la interpelación de la ideología en el Aparato Ideológico de Estado que alienta a unificar todas las imágenes contradictorias en un sólo destino político. Y en ese trayecto se llega a la finalidad del sujeto: reproducir las relaciones de producción. Éste no es más que el producto de la ideología dominante que al tener los “Aparatos Ideológicos de Estado” ha hecho que ese todo sobredeterminado que también es el individuo siga la ley de dominancia que ordena el modo de producción y se convierta en un sujeto que aprende a marchar solo.

De este modo, se abre un espacio para decir: si en el todo sobredeterminado hay una lucha entre contradicciones donde la ley de desplazamiento y condensación gobiernan la posibilidad de ese todo, en la formación inconsciente o imaginaria se repite esa lucha sobredeterminada. “Antes” de que haya sujetos hay individuos sobredeterminados que en su interioridad expresan la lucha de clases manifestada en el exterior (en la totalidad social). Puntualicemos entonces, si la lucha de clases es el motor de la historia puesto que ella se vive como fundamento de la totalidad social, la *interpelación* provoca que esa lucha sea interiorizada y se convierta en motor de una posible sujetividad. Somos individuos que “antes” de ser sujetos expresamos interiormente el antagonismo del que emergemos, luego viene un “aparato ideológico” que unifica en una dirección cuasi-unívoca todas las contradicciones interiores y nos invita a marchar solos convencidos de que todas las contradicciones internas se resuelven. De ahí que la ideología en la interpelación constituye a los sujetos. El individuo entonces es el lugar de la encrucijada de la lucha de clases, es decir, en él anida la condición sobredeterminada del todo social y, por consiguiente, la relación siempre posible de hacer

nacer un nuevo modo de producción o una revolución de las relaciones de producción. Ahí en ese “lugar” se vive la contradicción de manera interna y el “aparato” se encarga de disimularla o invisibilizarla. Al final de esta escena aparece un sujeto que es la consecuencia de la *interpelación* de un modo de producción ideológica específica, con él parece nacer una entidad coherente y consciente de todas las responsabilidades que tendrá en sus manos, entidad que aprenderá a marchar sola, pero también con él y a sus espaldas irradia el fulgor invisible de poder ser un sujeto fuera de esa dominancia (un mal sujeto).

La complejidad de la escena nos permitió distinguir momentos de la constitución del sujeto, pero en la experiencia fáctica todo nos viene encima y tiene lugar sobredeterminadamente y de inmediato, por lo que no hay un “antes” ni un “después”. Todo tiene-lugar al mismo tiempo y lo que tenemos de ello es el momento “final” que reproduce todos esos “antes”. Final en la medida en que el sujeto alcanza en ese trabajo interpelativo una posición y una consciencia, pero final inacabado porque dicha posición y consciencia se juegan en todos los momentos en que la interpelación ocurre. Entonces podríamos decirlo para ir terminando esta parte, la ideología interpela sujetos porque a partir de la exigencia de sujeción a todas las imágenes promovidas por la interpelación de un aparato ideológico, ella termina generando una posición de sujeto en la que éste se ve a sí mismo como entidad unificada que encadenada todas las determinaciones que anticipadamente hicieron posible su sujeción. Somos sujetos porque nos vemos como dueños de todas las imágenes que anticipadamente nos constituyen y porque en ese carácter de propiedad adquirimos la propiedad sobre nuestra propia sujeción. Y aquí emerge el momento final de la interpelación: generar el sujeto consciente que la filosofía pensaba como su origen. Una vez que ha alcanzado unidad, el sujeto puede verse como sujeto responsable, con voluntad y dirigido por sí mismo. Entonces “los sujetos caminan por sí mismos” y se convierten en los instrumentos para reproducir efectivamente las relaciones de producción<sup>325</sup>.

Pero las cosas aún no acaban aquí, el teórico marxista-leninista termina este ensayo advirtiéndole que aquellos sujetos que “caminan por sí mismos” lo hacen en la medida en que se han convertido en destinatarios y dueños de la *interpelación dominante*, es decir, han abierto en la interpelación ideológica un lugar que ellos mismos deciden ocupar convencidos de que

---

<sup>325</sup> Cf., Althusser, Louis (1989), *La filosofía como un arma para la Revolución*, p. 148.

ella es el único lugar para brindarse unidad. La conciencia se vuelve efecto de esa unidad y la responsabilidad asumida es reconocimiento de su lugar, entonces el sujeto se vuelve manso y obediente “elegidamente”, pero Althusser menciona que hay “malos sujetos” que en el plano de la unidad promovida por la interpelación ideológica dominante deciden no voltear y resistir a la demanda de las imágenes promovidas. Su maldad radica no en que pueden ser objeto de algo anterior a la sujeción, sino de que en ellos se ha decidido “antes” otra forma de adquirir unidad, otra forma de interpelación desde otro imaginario. Son “malos” porque no obedecen la ideología dominante, pero resultan buenos porque han permitido mantener la posibilidad de una relación distinta a la que la ideología dominante promueve. Mariflor Aguilar lo dice más asertivamente:

puede también pensarse que la ideología (comunista) ha progresado cuando produce en los sujetos militantes (malos sujetos) el efecto de practicar nuevas formas de relación o de organización social como una actitud natural y no como un deber impuesto desde fuera y bajo amenazas conminatorias<sup>326</sup>.

En este sentido los “malos sujetos” se han convertido en lo otro del sistema que habría que entender, pues ellos han encontrado una forma de interpelación distinta a la dominante y en ella han encontrado su unidad, su fantasma<sup>327</sup>. La ideología dominante ha producido relaciones imaginarias de reconocimiento con la práctica de explotación reinante, incluso ha generado fantasmas que nos vinculan a ver la relación de sumisión como una relación normalizada o natural, además ha producido una materialización de su ideología que, en el desconocimiento opera en nuestras acciones para seguirse reproduciendo, es decir, nos ha interpelado de tal forma que nuestros cuerpos se han acostumbrado a ello, y nuestro yo se ha convertido en su producto. Nuestras relaciones familiares han sido dominadas por ese imaginario, nuestras relaciones escolares no son otra cosa que la reproducción de ese poder

---

<sup>326</sup> Aguilar, Mariflor (1985), *Teoría de la Ideología*, p. 79.

<sup>327</sup> Esa forma de unidad que adquieren los “malos sujetos” puede ser objeto de una reflexión interesante que trataría de observar la finalidad de cada modo de producción. Recordando con Marx que “la finalidad constante del modo de producción capitalista es producir el plusvalor”, esto nos permite señalar el plusvalor o el propio capital como su fin y se redondea por un círculo de producción, consumo y ganancia que nos regresa al principio de una manera más elevada (por eso Hegel era un filósofo idealista (interiorización acumulativa)). ¿Qué nos interpela en última instancia en el modo de producción capitalista? El plusvalor y su círculo de ordenamiento entre producción, consumo y ganancia. La operación que defendemos en la interpelación del “sujeto malo” vendría a romper con ese círculo y buscar en su historia de lucha un lugar para hacer emanar la unificación para transformar el modo de producción del capital. Mientras el capitalismo nos interpela con su fantasma del capital, la historia nos puede hacer voltear hacia otro lado y recuperar la lucha de clases como condición. Mientras el capitalismo interpela en el olvido, “los malos sujetos” son interpelados por una historia suspendida que se repite anacrónicamente.

y todos los llamados en el mundo capitalista (laborales, de consumo, de explotación y desecho) parecen precipitarse a la aceptación de la realidad tal como es. La invitación que indirectamente hacía en este ensayo Althusser a los jóvenes del 68 francés y a los obreros de unificarse en un sólo movimiento que luchará por obtener el “poder de Estado” o por lo menos que buscará la transformación de los “aparatos ideológicos de Estado” (el aparato escolar en especial para los estudiantes) no era algo baladí, sino la intervención práctica desde la teoría para ayudar a materializar un proceso de transformación del mundo que acecha nuestra vida como un fantasma. Era la invitación a ser “malos sujetos” en los que emergiera la posibilidad de la suspensión de los Aparatos Ideológico de Estado dominantes, pues sólo en su suspensión se abría la posibilidad contingente, aleatoria y sobredeterminada de un *Acontecimiento/encuentro*.

Cuando dejan de funcionar, de reproducir la “conciencia” de todos los sujetos las relaciones de producción entonces pasan “acontecimientos”, como se dice, más o menos grandes, como en Mayo, el comienzo de un primer ensayo general. Con al final, un día u otro, tras una larga marcha, la Revolución<sup>328</sup>.

### **4.3 La *revolución* de las relaciones de producción**

Hasta aquí, hemos visto que los AIE son los aparatos que primordialmente usa quien detenta el “poder de Estado” para seguir perpetuando su modo de producción. También observamos que su perpetuación es posible en la medida en que estos aparatos producen a los sujetos que marchan por sí solos para seguir reproduciendo las relaciones de producción. La ideología dominante produce sujetos sujetados a dicha ideología, puesto que con ello reproduce el sistema en su totalidad. La propuesta que inquietantemente sugería en su lectura del ensayo de AIE la filósofa Aguilar era que existía la posibilidad de repensar una interpelación desde la ideología proletaria que no sólo de cuenta de una forma distinta de producción subjetiva, sino con ello que alcance la producción de sujetos (“malos sujetos”) que pusieran en cuestión la ideología dominante desde una ideología ajena al modo de producción reinante que ya ha generado desde siempre rituales, prácticas, discursos y modos de organización que hacen posible pensar la Revolución. El texto de *Sobre la Reproducción* es el texto que completa la propuesta de Aguilar y constituye la obra acabada en su primera parte del proyecto real que el Ensayo de AIE bosquejaba. En él, además de que se puede ver

---

<sup>328</sup> Althusser, Louis (2015), *Sobre la reproducción*, p. 244.

el ensayo fragmentario de AIE completado, también se alcanza a comprender el proyecto final de un intento de intervenir desde la teoría en la lucha de clases desde una posición marxista-leninista materialista, por eso el texto empezará discutiendo ¿qué es la filosofía? y nos terminará exhortando hacia la Revolución. Su importancia en el trayecto es permitirnos llegar de otra forma a esos círculos de la razón de los que hablamos al principio de este capítulo y ahí realizar su suspensión y la salida en una transformación real donde la filosofía deje de ser una intérprete del mundo y comience a comprometerse con transformarlo.

Publicado en la traducción en español hacia mediados del 2015, producto del trabajo de recolección y edición del filósofo francés Jacques Bidet, el texto presenta lo que fragmentariamente el ensayo publicado en 1970 ya había anticipado con la peculiaridad de que aquí no sólo se encuentra una descripción de los modos de perpetuación de las relaciones de producción, sino que da una pauta para comprender la posibilidad de la Revolución de dichas condiciones de producción. De esta forma el texto se convierte en el “eslabón perdido” del pensamiento Althusseriano que ayuda a comprender los modos en que la intervención filosófica marxista leninista se apropia de su saber para seguir brindando armas para la Revolución.

Las características *elementales* que guarda el texto en diferencia del ensayo de AIE de 1969 son: siete capítulos inéditos donde se trabaja la cuestión de la filosofía, del Derecho, De los partidos proletarios y el Sindicato, De la Revolución y una Advertencia donde señala la forma que debe entenderse el trabajo desde un proyecto de dos tomos del que sólo tenemos a luz el tomo de la *Reproducción*. Dichas características lejos de separarse de lo antes dicho por el autor sólo son gestos de enriquecimiento a algunos temas suscritos en el Ensayo y que habían sido poco trabajados, en particular la cuestión del Derecho y varias extensiones a temas que ya venían en el Ensayo de 1970. El capítulo sobre el partido y el sindicato resulta peculiar en la nueva conformación ya que nos ayuda a entender la necesidad que le adjudicaba al partido comunista y a la lucha obrera. Además de que permite entrever Instituciones antagónicas en el propio Aparato Ideológico de Estado- El texto profundamente distinto y que ayuda a desuturar lo que parecía una afirmación pesimista de Althusser al convencernos que los sujetos marchan por sí solos es el “De la Revolución” ahí, Althusser elabora una explicación primaria de las herramientas que uno debe tomar en cuenta para

hacer de la Revolución algo posible. A manera de fin, tratando de acompañar el Ensayo de AIE y reunir herramientas que nos permitan trazar la finalidad real de dicho texto tratare de enfatizar los temas que más interesan para la cuestión.

El primero de los temas indispensables para la revaloración del Ensayo de Althusser y comprender la posibilidad de ruptura con el modo de producción reinante es el carácter sobredeterminado de todo elemento constituyente del modo de producción. En el Texto *Sobre la Reproducción* nuestro teórico es enfático al describir la manera en que todo elemento está dominado por la ley de la desigualdad de la contradicción marxista y en su interior está inscrita la lucha de clases como fundamento originario. La relevancia de dicha acción radica en poner la situación de unidad de todo elemento en una anterior coyuntura de la que emana. Así, que todo elemento se encuentra sobredeterminado significa que todo está expuesto al cambio y la transformación, el fondo de toda la realidad entonces es la contingencia de la que adviene la necesidad. Las cosas permiten explicar por qué entonces puede ser posible una *Revolución/Reproducción* de las relaciones de producción: El modo de producción, por más que invisibilice los demás modos de producción contrarios, lo es en la medida que guarda sus otros íntimamente; la ideología y el “aparato ideológico de Estado” destinado a reproducir las relaciones de producción y los sujetos que marchan solos para la perpetuación del estado de cosas reinante existe en la medida en que anida interiormente una fuerza antagónica que puede hacer posible un “Aparato Ideológico de Estado” que rompa con la dominación del “Poder de Estado” que detenta una clase. “La ideología dominante no es nunca, en efecto, un hecho consumado de la lucha de clases que escaparía a la lucha de clases”<sup>329</sup>. De hecho, Althusser habla del “Partido Comunista”, del “Sindicato Obrero”, nosotros de la “Defensa de los Derechos Humanos” como instancias inscritas en los “AIE” de quienes detentan el “Poder de Estado” que pueden ayudar a dicha destitución y; lo más sugestivo del orden de ideas es la cuestión de los sujetos, ellos tienen inscrita la ley de la sobredeterminación en su interior de modo que dentro de ellos hay una lucha invisibilizada por el modo de producción capitalista, ellos viven en su interior la lucha de clases originaria y sus elecciones no hacen más que confirmar el lugar al que se inscriben dentro de esa lucha. Para llegar a ser sujeto uno es inscrito a determinado papel social producido por un “aparato ideológico de Estado”

---

<sup>329</sup> Althusser, Louis (2015), *Sobre la reproducción*, p. 257.

dominante, pero este no es el fin de la aleatoriedad y contingencia, la *sobredeterminación* del sujeto nos hace saber que por más alienado que se encuentre viven en su constitución interior rastros de una contradicción antagónica al rumbo que ha decidido tomar. Y ahí en ese final sobredeterminado las cartas están aún por echarse. El sujeto se encuentra sujeto al sistema, pero también sobredeterminado, es decir, al mismo tiempo que obedece al sin fin de necesidades del modo de producción reinante está atravesado por una posibilidad distinta de donde puede emanar eso que la filosofía moderna llamó libertad y nosotros hemos venido llamando *Revolución*.

El segundo punto de nuestro interés en este texto es la diferencia que establece entre dos acciones revolucionarias y su modo temporal de constituirse. En la lucha por *revolucionar* las relaciones de producción acontecen dos posibles formas para cumplir la meta: 1) La *Revolución en sentido fuerte* que consiste en desposeer a la clase dominante del “poder de Estado” para implantar nuevas relaciones de producción que a su vez transformen la realidad en su totalidad. Ejemplos de este tipo de Revoluciones son la Revolución Francesa de 1789, la Revolución Rusa de 1917, la Revolución China de 1949 y la Revolución Cubana de 1959. Todas ellas desposeyeron a quien detentaba el poder de Estado implantando un nuevo modo de producción. Su temporalidad fue *corta* en la medida en que la lucha se libró en la vida pública y terminó destruyendo el orden reinante. 2) La *Revolución débil* que tiene como fin afectar directamente los “Aparatos ideológicos de Estado” tratando con ello de transformar los sujetos y sus relaciones. Ejemplos nombrados por Althusser resultan ser la Revolución francesa de 1830 y la de 1848 donde ambas cambiaron la forma de constitución del “aparato ideológico de Estado” político, pero no destituyeron al poder de Estado ni pudieron transformar las relaciones de producción. Su temporalidad fue *larga* y se libró en la materialidad de la ideología, por lo que sus efectos son paulatinos y modifican la conciencia de los sujetos. Lo interesante de la reflexión althusseriana es que no termina por separarlas, sino las suscribe como efectos de una misma lucha. Ambas presentan un modo de subjetivación política en la que se puede comenzar a tomar acción, por lo que la sugerencia de Althusser es abrir caminos para que los sujetos aprendan a marchar solos durante un largo tiempo para que de ello emane la *Revolución fuerte* que engendre en la inmediatez la destitución del “poder de Estado” y siga construyendo los “aparatos ideológicos de Estado” que hacen posible la transformación.

De este modo, el texto *Sobre la Reproducción* completa la explicación de las formas en que se *reproducen* las relaciones de producción y, al mismo tiempo, se convierte en un tratado sobre las formas en que se *revolucionan* las relaciones de producción:

Una teoría de la reproducción estructural que tiene por corolario una teoría de la transformación de la estructura: tiende a mostrar las condiciones invariantes en las que se produce la variación... que pondrá fin a lo invariante<sup>330</sup>.

De esta forma, todo principio guarda su fin y todo fin su principio. Lo importante no ha sido nunca ni el fin ni el principio, sino como elegir un tren y desviarlo subido en él. Como hacer surgir un acontecimiento que quiebre las condiciones del modo de producción reinante.

---

<sup>330</sup> Althusser, Louis (2015), *Sobre la reproducción*, p. 20.

## Conclusiones

En el recorrido presentado en esta tesis, hemos visto la filosofía de Althusser como una herencia irrenunciable para el pensamiento contemporáneo, ella presenta una problemática en la que una parte de la filosofía política actual se ha podido circunscribir, en ella se ha visto un compromiso con la realidad y con el deseo de transformarla que nos ha brindado herramientas para usar en pro de seguir construyendo esa Revolución por venir. El aporte para repensar la filosofía como una práctica que interviene en la realidad generando categorías que unifican un proyecto científico, político o ideológico nos permitió salir de la filosofía como interpretadora del mundo e insertarnos en la filosofía como una actividad de transformación. La *práctica de la filosofía* como lucha de clases en la teoría nos permitió descubrir *el Acontecimiento*, *la Sobredeterminación* y *la Interpelación* como las tres categorías indispensables en la problemática althusseriana, pues con ellas tratamos de demostrar la posibilidad de una filosofía materialista que no piense en interpretar al mundo, sino en transformarlo. Filosofía materialista del encuentro que entiende la filosofía como una práctica de intervención en la realidad que toma la contingencia y el carácter sobredeterminado como las condiciones siempre presentes para engendrar armas teóricas que permitan producir los sujetos de la revolución. Y ahí comienza el trajín althusseriano, las categorías del pensador presente nos han descubierto de manera sintética: 1) que las estructuras son productos de *encuentros/acontecimientos* aleatorios que al tomar consistencia dan forma al mundo, su contingencia es el principio y su necesidad no es fin; 2) dichas estructuras guardan un carácter *sobredeterminado* que en su ley de dominancia puede alcanzar estabilidad y necesidad, pero siempre detrás, con y aún lado marcha su posibilidad de quiebre y; 3) la *reproducción/revolución* del sistema de producción (su necesidad o su transformación), depende del modo en que los AIE puedan ser capaces de *interpelar* sujetos para la perpetuación del sistema o el cambio del mundo.

En el primer capítulo habíamos dicho que las tesis filosóficas eran performativas en la medida en que construían la forma teórica en que los individuos pueden relacionarse de manera espontánea, por lo que podemos terminar diciendo que la filosofía althusseriana tiene como fin hacer espontáneo el pensamiento de que las cosas pueden cambiar, de que nosotros como sujetos podemos participar en el cambio y de que científicos, filósofos y

revolucionarios pueden unificar sus fuerzas para cambiar el mundo. Al fin y al cabo, como también lo dijo nuestro pensador franco-argelino la verdad no es una cosa de iluminación o de encuentro real, sino sólo de convicción profunda. Ella no dice a dónde llegar, sino que es el efecto de una posición tomada. La posición materialista en filosofía no es una verdad a la que hay que llegar, sino el efecto producido por todos aquellos que han padecido el sistema social actual, ella es la posición proletaria en filosofía que busca transformar las condiciones de producción no como la verdad a la que hay que llegar, sino como el efecto que se produce en el convencimiento de que un mundo mejor para los que han sido explotados, marginados, despojados o desechabilizados siempre es posible. De esta manera, hará siempre falta tomar una posición filosófica en dicha apuesta, ya que sólo ahí podemos participar brindando categorías capaces de producir los cambios o mantener el sistema. La suerte está echada, pero ahora falta decidir qué lado de la moneda quiere uno elegir. La historia de la lucha de los que hemos sido excluidos o el capital, la lucha de clases proletaria o su invisibilización, la filosofía materialista o la idealista. El pensamiento del acontecimiento o el del fundamento, el de la sobredeterminación o la contradicción hegeliana, la filosofía del sujeto moderna o la interpelación que hace posible un quiebre en el sistema e instaurar la posibilidad de un cambio. Al final el sujeto siempre es el que puede enmarañarse en el sistema y aprender a rumiar o buscar desenredarse de esos círculos que lo atan y cambiar de rumbo.

Cuando la ideología religiosa se pone directamente a funcionar interpelando al niño Luisito es ya-sujeto, no aún sujeto-religioso, sino sujeto-familiar. Cuando la ideología jurídica (imaginemos que esto sea más tarde) se pone a interpelar en cuanto sujeto al joven Luis hablándole no ya de Papá-Mamá, ni del buen Dios y el Pequeño Jesús, sino de la Justicia, él ya era sujeto, familiar, religioso, escolar etc. Cuando por fin más tarde, debido a circunstancias auto-heterobiográficas del tipo Frente Popular, Guerra de España, Hitler, Derrota del 40, cautiverio, encuentro de un comunista, etc., la ideología política (y sus formas comparadas) se pone a interpelar en cuanto sujeto al Luis convertido en adulto, hace mucho tiempo que ya era siempre-ya sujeto, familiar, religioso, moral, escolar, jurídico... ¡Y helo ahí sujeto político!, que se presta, una vez de regreso del cautiverio, a pasar de la militancia católica tradicional a la militancia católica avanzada -semiherética-, luego a la lectura de Marx, luego a afiliarse al Partido Comunista, etc. Así va la vida. Las ideologías no dejan de interpelar a los sujetos en cuanto sujetos, de <<reclutar>> siempre-ya sujetos. Su juego se superpone, se entrecruza, se contradice sobre el mismo sujeto, sobre el mismo individuo siempre-ya (varias veces) sujeto. A él toca desenredar.<sup>331</sup>

---

<sup>331</sup> Althusser, Louis (2015), *Sobre la reproducción*, p. 232.

## Bibliografía

### 1. Obras de Louis Althusser consultadas:

- Althusser, Louis (1968) *Lire le Capital*, François Maspero, Paris.
- (2010), *Para leer el Capital*, tr. Martha Harnecker, Siglo XXI, México.
- (2011) *Sur la reproducción*, Presses Universitaires de France, Paris.
- (2015), *Sobre la reproducción*, Akal, Barcelona
- (1992), *El porvenir es largo/Los hechos*, Destino, Barcelona
- (2002), *Para un materialismo aleatorio*, Arena Libros, Madrid. *Curso sobre Rousseau*, traducción de Heber Cardoso, Buenos Aires, Nueva Visión, 2013.
- (2004), *La Revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México
- (2016), *Ser marxista en filosofía*, Akal, Madrid
- (2016) *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*, Paidós, Buenos Aires.
- (1989), *Lenin y la filosofía*, ERA, México
- (1985), *Curso de filosofía para científicos*, La Nación, Buenos Aires.
- (2013), *Cursos sobre Rousseau*, Nueva Visión, Buenos Aires,
- (2018), *Lessons on Rousseau*, Verso, EUA.
- (2007) *Política e Historia. De Maquiavelo a Marx*, tr. Sandra Gazornio, Akal, Madrid.
- (2008), *La soledad de Maquiavelo*, Akal, Madrid.
- (1974) *Para una crítica a la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, Siglo XXI, México.
- (1975) *Elementos de autocrítica*, tr. Miguel Barroso, Editorial Laia, Barcelona.
- (1989), *La filosofía como un arma para la Revolución*, Siglo XXI, México.
- (1996), *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*, Siglo XXI, México.
- (1979), *Montesquieu: la política y la historia*, Ariel, México.
- (1973) *Rèponse à Jhon Lewis*, François Maspero, Paris.

- (1994) *Écrits philosophiques et politiques*, STOCK/IMEC, Paris.
- (1995) *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- (1988) *Lo que no puede durar del Partido Comunista*, Traducción de Pedro Vilanova, Siglo XXI, Madrid.
- (1978) *Ce que ni peut plus durer dans le parti communiste*, François Maspero, Paris.
- (2014) *Psicoanálisis y ciencias humanas*, tr. Pablo Betesh, Nueva Visión, Buenos Aires.
- (2001) *Filosofía y marxismo. Entrevista por Fernanda Navarro*, tr. Fernanda Navarro, Siglo XXI, México.
- (2014) *Carta a María Antonietta Macciocchi del 15 de marzo de 1969*, en [www.democraciasocialista.org](http://www.democraciasocialista.org).
- (2018) *History and Imperialism: Writings, 1963-1986*, Polity Press, New York.
- Althusser, Macherey, Balibar (1980) *Filosofía y lucha de clases*, Akal, Madrid.

## **2. Obras en general consultadas:**

- Agamben, Giorgio (2008) *La potencia del pensamiento*, trad. Flavia Costa y Edgardo Castro, Anagrama, Barcelona
- (2001) *Homo Sacer I. El poder Soberano y la nuda vida*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires.
- Aguilar, Mariflor (2019) *El persistente sujeto. Interpelación/identificación de Althusser a Butler*, Monosílabo-FFyL, México, 2019.
- (1984), *Teoría de la ideología*, UNAM, México.
- (2008) “Sujeto, Simbólico, Interpelación”, en *Limite*, vol.3, núm. 18, Universidad de Tarapacá, Chile.

Aristóteles (1982), *Metafísica*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires.

Bachelard, G. (2000) *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, Siglo XXI, México.

----- (2002) *La intuición del instante*, FCE, México.

Badiou, Alain (2017), *Nuestro mal viene de más lejos*, tr. Mará del Carmen Rodríguez, Capital Intelectual, Buenos Aires.

----- (2009), *Compendio de metapolítica*, Prometeo Libros, Buenos Aires

Balibar, Etienne (2001) *Ensayos sobre Althusser*, Nueva Visión, Buenos Aires

----- (2015), “A 50 años de *Para leer el Capital*. Homenaje a Althusser”.

Recuperado de: <https://m.youtube.com/watch?v=oaklC7wyoAs>

----- (2005), *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global*, Gedisa, Barcelona.

----- (1993), *Spinoza. De la individualidad a la transindividual*, tr. Anselmo Torres, Editorial Encuentro, Córdoba.

Bensaid, Daniel y Henri Weber (1989), *Mayo 68: Un Ensayo General*, Ediciones Ancho Mundo, México.

Berman, M. (1988) *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Siglo XXI, México.

Bidet, Jacques (2015), “The Interpellated Subject: Beyond Althusser and Butler”, in *Crisis and Critique*, vol.2, issue 2.

Bolla, Luisina (2015). “Discurso e interpelación ideológica: análisis de la teoría de los discursos de Louis Althusser”, XI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Brown, Wendy (2016), *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*, tr. Víctor Altamirano, Mal Paso, Barcelona.

Butler, Judith (2001) *Mecanismos psíquicos de poder. Teorías de la sujeción*, Ediciones Catedra, Valencia.

- (2014) *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Paidós, Buenos Aires.
- (2000) “El Marxismo y lo meramente cultural”, en *New Left Review* No. 2.
- (2018) *El género en disputa*, Paidós, Buenos Aires.
- (2015) “Vulnerabilidad y resistencias revisitadas”. Recuperado de:  
<https://m.youtube.com/watch?v=eU8fqEPdDFo>
- (2013), *Dar cuenta de sí mismo*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Caletti Sergio, Natalia Romé et. al. (2011) *Lecturas de Althusser. Proyecciones de un campo problemático*, Imago mundi, Buenos Aires.
- Castellanos, Belen (2012) “Althusser y el descubrimiento del inconsciente revolucionario”, *Décalages*: Vol. 1: Iss. 2, Article 1.
- Castells, Manuel (2015) *Comunicación y poder*, Alianza Editorial, Madrid.
- Castells, Manuel e Ipola, Emilio (1979) *Epistemología y Ciencias Sociales*, Revista UAM, Ciudad de México.
- Chretien, Jean Louis (2009) *El llamado y la respuesta*, Caparrós.
- Derrida, J. (1989) *De la Gramatología*, Siglo XXI, México.
- (2012) *Khora*, Amorrortu/editores, Buenos Aires.
- Derrida y Caputo (2010) *La deconstrucción en una cascara de nuez*, Arena Libros, Buenos Aires
- Dollar, Mlader (1993), “Beyond Interpellation”, *Qui Parle*, vol. 6, No. 2.
- Federici, Silvia (2010) *El calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Traficantes de Sueños, Madrid.
- Foucault, Michel (1987) *Nietzsche, genealogía e Historia*, Pre-Textos, Madrid.
- Fronillo, Bruno y Lezama, Alejandro (2002), *Releer Althusser*, Parusía, Buenos Aires.
- Freud, Sigmund (1975) *Obras completas, Volumen XVII. De la historia de una neurosis infantil y otras obras*. “Pegan a un niño”, Amorrortu/editores, Buenos Aires
- (1989) *Obras Completas Vol. 18 (1920-1922)*, Amorrortu/editores, Buenos Aires.

- (1993) *Obras Completas Vol. 14*, Amorrortu/editores, Buenos Aires.
- Gainza, Mariana (2012) “Vida o muerte de la lectura sintomática.”, *Décálogos*, Vol. 1: Article 3.
- González Rojo, Enrique (1974) *Para leer a Althusser*, Diógenes, México.
- Guillot, Pascale (2010) *Althusser y el psicoanálisis*, tr. Herbert Cardoso, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Hart, Michel (2004) *Deleuze un aprendizaje filosófico*, Paidós, Buenos Aires.
- Hegel, G.W.F. (2002), *La fenomenología del Espíritu*, C.F.E., México.
- Ipola, Emilio (2007) *Althusser, el infinito adiós*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Jaar, Alfredo (2014), *The Sound of Silence: Quiero sugerir que las imágenes no son inocentes*, Cooperativa FM. Recuperado de:  
<https://www.youtube.com/watch?v=qGzCUYwakWE>
- Kaminsky, Gregorio (1990) *Spinoza; la política de las pasiones*, Gedisa, Buenos Aires.
- Kant, Immanuel (1995), *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, México.
- Labandeira, Maria Celia (2009), “Derrida/Althusser. Una herencia invertida”, en *Revista Adversus*, abril-agosto, Buenos Aires.
- Lacan, Jacques (1990), *Escritos I*, Siglo XXI, México.
- (1990), *Escritos II*, Siglo XXI, México.
- (2001) *Seminario XI. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires.
- Laclau, E. (2008) *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, F.C.E., Buenos Aires.
- (1978) *Política e ideología en la teoría marxista*, Siglo XXI, Buenos Aires
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe (2011), *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, C.F.E., Buenos Aires.
- Lenin, V. (2010), *¿Qué hacer?*, Colecciones Claves para el Socialismo, Caracas
- (2004) *Tesis de Abril*, Fundación Federico Engels, Madrid.

Macherey, Pierre (2012) *De Canguilhem a Foucault: la fuerza de las normas*, Amorrotu/editores, Buenos Aires.

Malabou, Catherine (2010), *La plasticidad en espera*, “Una diferencia de distancia”, Palinodia, Santiago

Maquiavelo, Nicolas (1973) *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, tr. Luis Navarro, Alianza Editorial, Madrid.

----- (1999), *El príncipe*, Espasa-Calpe, Madrid.

Marchat, Oliver (2009), *El pensamiento político postfundacional. La diferencia política en Nancy*, Lefort, Badiou y Laclau, F.C.E., México.

Marion, J.L. (2008) *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, Editorial Síntesis, Madrid.

Marramao, G. (2009) *Kairós. Apología del tiempo oportuno*, Gedisa, Barcelona.

Marx, Karl (1978) *El manifiesto comunista*, Editorial del Pueblo, Pekin.

----- (2001) *El Capital. Crítica a la economía política*, F.C.E., México.

----- (2008) *La ideología Alemana*, Akal, Madrid.

Miller, Jacques Alain (2007), *Dos dimensiones clínicas: Síntoma y fantasma*, Manantial, Buenos Aires.

Morfino, Vittorio (2014) *El materialismo de Althusser*, Editorial Palinodia, Santiago/Buenos Aires.

Nancy, Jean-Luc (2010), *Ser singular plural*, Arena Libros, Madrid

Platón (1988), *La República*, Gredos, Madrid.

Pinçon-Charlot, Monique (2012), *La violence des riches. Chronique d'une immense casse sociale*, La Découverte Poche, France.

Preciado, P. B. (2000) *Terror anal*, Editorial Melusina, Madrid

----- (2011) *Manifiesto contrasexual*, Anagrama, Barcelona.

Ranciere, Jacques (1975), *La lección de Althusser*, Galerna, Buenos Aires.

Revel, Jean François (1957), *Porquoi des philosophes?*, Éditions Julliard, Paris.

Rodríguez, Fernando (comp.), (2011) *El estructuralismo en sus márgenes. Ensayos críticos y disidentes Althusser, Deleuze, Foucault, Lacan y Ricoeur*, Del Signo, Buenos Aires.

Romé, Natalia *et. al.* (2011), *La intervención de Althusser. Revisiones y Debates*, Prometeo Libros, Buenos Aires

Romé, Natalia (2014), *La posición materialista. El pensamiento de Louis Althusser entre la práctica teórica y la práctica política*, EDULP, La Plata

----- (2011) “Spinoza en Althusser. Una aproximación a la lectura althusseriana de Spinoza a propósito de la relación entre ciencia, política e ideología” (en línea), *VII Jornadas de investigación en filosofía*, UNLP, La plata.

Rosset, Clement (1992) *En Aquellos tiempos. Notas sobre Louis Althusser*, tr. Lourdes Asian, libros de artefacto, México.

Rousseau, J. (2008) *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, Universidad Nacional de Córdoba (UNC), Córdoba

Sánchez Vázquez, Adolfo (1978), *Ciencia y Revolución*, Alianza, Madrid.

Semán, E. (11, diciembre, 2011) “Ocupa Wall Street: ¿la contracara del Tea Party?”. Recuperado de: <http://www.nuso.org>

Spinoza, B. (2010) *Tratado teológico político*, Alianza Editorial, Madrid.

Spinoza, Baruch (2014) *Tratado de la reforma del entendimiento*, Alianza Editorial, Madrid.

Spinoza, Baruch (1982) *Ética*, Aguilar, Buenos Aires.

Stravakakis, Yannis (2011) *La izquierda lacaniana*, F.C.E., Buenos Aires

----- (2007) *Lacan y lo político*, Prometeo Libros, Buenos Aires.

Terrell Carver y James Martin (eds.), *Continental Political Thought*, Londres: Palgrave-MacMillan, 2006.

Tse Tung, Mao (1976) *Textos escogidos*, “Sobre la contradicción”, Editorial del Pueblo, Pekín.

----- (2010) *Sobre la práctica y la contradicción*, Akal, Madrid.

Vinciguerra, Lorenzo (2005) *Spinoza et l'ê sujigne: La Genèse de L'imagination*, J.VRin, Paris.

Viglione y María Paula (2014). En torno a la diferencia entre la dialéctica hegeliana y la dialéctica marxista según Louis Althusser. *VIII Jornadas de Sociología de la UNLP*. Departamento de Sociología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, La Plata.

Žižek, S. (2001) *El sublime Objeto de la ideología*, Siglo XXI, México.

----- (2016), *La nueva lucha de clases. Los refugiados y el terror*, Anagrama, Barcelona.

----- (9, octubre, 2011) “Nos llaman soñadores”. Recuperado de:  
<http://m.youtube.com/watch?v=gWylCZvDC7c>