

El primado de las prácticas sobre la teoría: filosofía, ciencia y política en Althusser

The primacy of practice over theory: philosophy, science and politics in Althusser

Fernando Cocimano Mónaco

Universidad de Buenos Aires (Argentina)

Resumen. En el presente artículo nos proponemos conceptualizar el problema del sujeto y de la historia a partir de un análisis de la relación entre filosofía, ciencia y política en la filosofía althusseriana. Su apuesta por elaborar una filosofía acorde a los descubrimientos de Marx y de Freud lo conduce a afirmar el primado de las prácticas sobre la teoría. Asimismo, mostraremos que la articulación entre la teoría marxista y la teoría freudiana sostenida por Althusser en su “retorno a Marx” apunta no a “eliminar el sujeto” –como habitualmente se cree– sino a pensar su lugar descentrado en la práctica teórica y en la práctica política. Para ello, será necesario exponer, en primer lugar, la relación entre filosofía, ciencia e ideología, en pos de mostrar que la recuperación de ciertos conceptos psicoanalíticos por parte de Althusser –tales como “sobredeterminación”, “discurso del inconsciente”, “síntoma”– está al servicio de una redefinición de la noción de historicidad y subjetividad para pensar el conocimiento. Luego, nos detendremos en su reflexión sobre la historia y la política articulada en torno al concepto de “sobredeterminación”. La ruptura con las concepciones teleológicas de la historia, como veremos, abre la posibilidad de pensar la intervención de un sujeto político más allá de la oposición entre el estructuralismo (el sujeto como efecto de la estructura) y el subjetivismo humanista (el sujeto como autodeterminación).

Palabras clave: filosofía, historia, ideología, política, sujeto

Abstract. In this article we propose to conceptualize the problem of the subject and of history from an analysis of the relationship between philosophy, science and politics in Althusserian philosophy. Our aim is to show that the anti-humanist position defended by Althusser in his "return to Marx" aims not at "eliminating the subject" - as is usually believed - but at thinking about its off-center place in theoretical practice and in political practice. For this, it will be necessary to expose, in the first place, the relationship between philosophy, science and ideology, in

order to show that the recovery of certain psychoanalytic concepts by Althusser - such as “overdetermination”, “discourse of the unconscious”, “symptom” - is at hand service of a redefinition of the notion of historicity and subjectivity to think about knowledge. Then, we will stop in his reflection on history and politics articulated around the concept of “overdetermination”. The break with the teleological conceptions of history, as we will see, opens the possibility of thinking about the intervention of a political subject beyond the opposition between structuralism (the subject as an effect of the structure) and humanist subjectivism (the subject as self-determination).

Keywords: history, ideology, philosophy, politics, subject.

Introducción

La querrela en torno al concepto de historia constituye uno de los puntos más altos de la apuesta teórica de Althusser. Marx abre, según él, “el continente historia al conocimiento científico” (Althusser, 2010). Pero, esa fundación de una ciencia de la historia por parte de Marx, nos dice Althusser, no sólo significa una revolución en los modos de conceptualizar el tiempo histórico de las sociedades humanas, sino que también supone una transformación radical en las formas de concebir la filosofía. Del mismo modo, el descubrimiento freudiano del inconsciente es un acontecimiento que incumbe a la filosofía, un acontecimiento que esta última no puede ignorar. En este punto, la recuperación althusseriana de ciertos conceptos psicoanalíticos (sobredeterminación, síntoma, inconsciente, etc.) tiene como objetivo desplazar las categorías centrales del discurso filosófico tradicional (Hombre-Sujeto, Objeto, Origen, Fin) para producir no una nueva filosofía positiva o científica, sino una “nueva práctica de la filosofía” entendida como “intervención” (2008). La afinidad entre las intervenciones de Marx y Freud se funda, en la lectura de Althusser, en la profunda unidad existente entre el *corte* que el primero produjo en el campo de las formaciones sociales y el *corte* que el segundo inscribió en los modos de entender el sujeto.

Althusser sostiene que estos dos cortes deben ponerse en relación, y el principio de esta articulación reside en que uno y otro conducen a desplazar la categoría filosófica idealista de “Sujeto” como Origen y Causa única de la historia y de sí mismo en el marco de una teoría general de “la causalidad estructural” o “sobredeterminación”. Sin embargo, como explica Étienne Balibar, esta crítica del sujeto en términos de conciencia, de presencia a sí mismo, no debe confundirse con un desconocimiento de la subjetividad. Contrariamente a lo que habitualmente se cree, de lo que se trata en la teoría de la causalidad estructural (o en la “hipótesis estructuralista”, para usar los términos de Balibar) no es de “eliminar” al sujeto, sino de asumir la tarea de pensarlo (Balibar, 2007, p. 165). En lo que sigue nos proponemos conceptualizar el problema de la historia y del

sujeto a partir de un análisis de la relación entre filosofía, ciencia y política en la filosofía althusseriana evitando cualquier hipótesis de “sutura” de la filosofía en una u otra de sus “condiciones” prácticas. Nuestra hipótesis de lectura es que la posibilidad de elaborar un concepto “no subjetivista” del sujeto aparece, en Althusser, en al menos dos lugares fundamentales de su obra: 1) en su conceptualización de la “ruptura epistemológica”, en la que “el cambio de terreno” operado por Marx en su crítica de la economía política depende de una operación de lectura filosófica que, como intentaremos mostrar, resulta impensable al margen de la intervención, de la toma de posición de un sujeto; 2) en su reflexión sobre la historia y la política emancipatoria. Aquí el concepto de “sobredeterminación” es movilizado por Althusser para recusar el dualismo de estructuralista entre estructura e historia, en un movimiento teórico que abre la posibilidad de pensar la intervención de un sujeto político más allá de la oposición entre el estructuralismo (el sujeto como efecto de la estructura) y el subjetivismo humanista (el sujeto como autodeterminación). En ese sentido, nos interesa mostrar que su reflexión sobre la lectura sintomal y sobre la política revolucionaria no solo pone entredicho las concepciones evolucionistas de la temporalidad para pensar los “acontecimientos” y las rupturas en el campo de las ciencias y de la política, sino que involucran asimismo una “teoría no subjetivista del sujeto” que es preciso identificar.

Althusser y la lectura sintomal: ciencia, ideología y sujeto

Para pensar el lugar del sujeto en la teoría althusseriana, es de suma importancia captar cómo concibe Althusser la práctica filosófica. En relación a este punto, debemos decir que la necesidad de la filosofía, la defensa de su existencia subrayada insistentemente por Althusser en su “retorno a Marx”, tiene una dimensión eminentemente polémica, en la medida en que se afirma con el objeto de atacar los discursos marxistas del “fin de la filosofía” que constituían el clima en el que se formó su trabajo, a saber: la subsunción de la filosofía o bien en la ciencia, o bien en la política (1968, p. 19). Sin embargo, la defensa de la práctica filosófica frente a su reducción “positivista” o “politicista” no implica en absoluto poner a la filosofía por encima de tales prácticas no filosóficas. La relación de la filosofía con las ciencias y con la política es un aspecto central en la problemática althusseriana. Ahora bien, ¿cuál es el estatuto del vínculo de la filosofía con las ciencias? Haciendo suya una tesis de Engels, Althusser señala que las grandes revoluciones científicas provocan siempre trastocamientos importantes en la filosofía, a condición, claro está, de que la filosofía se haga cargo de dicho *corte* (Althusser, 2010, p. 200). De allí la tesis althusseriana según la cual los descubrimientos respectivos de Marx y Freud exigen, al mismo tiempo, una redefinición en los modos de pensar la filosofía. Esta articulación demanda, según Althusser, la elaboración de

una nueva filosofía materialista que sea capaz de clarificar la novedad que está en juego en el nacimiento de dichas “ciencias”.

En “De El Capital a la filosofía de Marx”, Althusser se refiere a lo que está en juego en las intervenciones de Marx y Freud

A partir de Freud comenzamos a sospechar lo que quiere decir escuchar, por lo tanto, lo que quiere decir hablar (y callarse); comenzamos a sospechar que ese “quiere decir” del hablar y del escuchar descubre, bajo la inocencia de la palabra hablada y escuchada, la profundidad de un segundo discurso, completamente distinto, el discurso del inconsciente. Me atrevería a sostener que a partir de Marx deberíamos comenzar a sospechar lo que, por lo menos en teoría, quiere decir leer y, por tanto, escribir (Althusser, 2010, p. 20).

La articulación entre Marx y Freud producida por Althusser en torno al problema de la lectura implica la problematización de la matriz humanista para pensar las nociones de “sujeto” y “objeto” implicadas en la práctica teórica. Se trata de problematizar toda noción de sujeto como dado, ya sea en la versión empirista-psicologista, ya sea en la versión idealista-trascendental. De la crítica de la psicología nos ocuparemos más adelante. Por ahora nos interesa destacar que tanto en la psicología como en el idealismo trascendental, el sujeto se confunde con la conciencia. Esta ideología del sujeto cuya unidad está asegurada por la conciencia es lo que ponen en crisis el antihumanismo teórico de Marx y de Freud.

En el idealismo trascendental (Kant, Husserl), el conocimiento es concebido como la facultad de un Sujeto trascendental o conciencia absoluta que tiene frente a sí la materia del mundo como su otro especular (2010, p. 47). La hipótesis de Althusser es que esta ideología del Sujeto como Origen, conciencia de sí, reproduce, en el campo de la filosofía, la categoría jurídico burguesa de sujeto (como libre, autónomo, reflexivo). El par Sujeto/Objeto es el reflejo de las categorías jurídicas: el sujeto es propietario de sí mismo y de sus bienes, conciencia de sí y de sus objetos (1985, p. 94). En este sentido, las filosofías de la conciencia son ideológicas porque reproducen la ideología del sujeto autónomo que, para Althusser, es constitutiva de las relaciones ideológicas, políticas y económicas del modo de producción capitalista. Esta reducción del sujeto al yo constituye la ideología fundamental de la modernidad burguesa, cuyos términos –interioridad, individuo, conciencia, independencia- estructuran de un modo masivo lo que entendemos por sujeto. De allí la necesidad de recusar la lógica idealista de la interioridad para elaborar un concepto materialista de sujeto.

Althusser encuentra la problematización de la ideología del Sujeto en la crítica marxista de la economía política. En su crítica de la economía política clásica, Marx pone en juego, dice Althusser, dos modos de lectura radicalmente diferentes (Althusser, 2010, p. 23). En una primera lectura,

Marx lee el texto de la economía clásica desde y a través de su discurso. Se trata de una lectura coteja aciertos y errores, distribuye lo que el texto ve y lo que no ve, sus aciertos y desaciertos, y establece que todo déficit conceptual es producto de un defecto subjetivo. El conocimiento se reduce aquí a lo que Althusser llama “ideología de la visión”, donde sujeto y objeto aparecen como dados, anteriores al proceso de conocimiento.

Sin embargo, hay en Marx otro tipo de lectura que ya no busca comparar la teoría clásica con la teoría marxista, sirviendo ésta de medidas y estableciendo desde afuera las respectivas “presencias” y “ausencias”, “visibilidades” e “invisibilidades” de la teoría clásica, sino que nos plantea el problema de “la doble y conjunta comprobación de las presencias y las ausencias en autor”. Se trata de una práctica de la lectura que exige pensar “la identidad necesaria y paradójica del no ver y del ver en el mismo ver” (Althusser, 2010, p. 26). Esta lectura “sintomal” Althusser la encuentra “en acto” en el capítulo sobre la cuestión del “valor” en *El Capital*. Allí, Marx señala que los clásicos partían de la siguiente pregunta ¿cuál es el valor del trabajo? La respuesta, luego de un largo rodeo, afirma que “el valor del trabajo es el valor de los medios de subsistencia necesarios para la reproducción del trabajo” (2010, p. 27). Esta respuesta “justa” —dirá Marx— pone en crisis, sin embargo, los presupuestos teóricos de la economía política clásica, en la medida en que la respuesta a la que arriba el análisis no resuelve el problema tal como había sido enunciado al inicio, sino que “cambia completamente los términos del problema”, que ya no es *el valor trabajo sino el valor fuerza de trabajo*. Es entonces Marx quien, con el señalamiento de esa diferencia producida y desconocida a la vez, nos hace ver los “lapsus”, lo “reprimido” en la respuesta de la economía clásica, y también lo que el texto clásico dice sin decirlo, y no dice al decirlo (2010, p. 27).

De este modo, es el texto clásico, la respuesta a la que llega la que, *leída al pie de la letra*, designa la *falta* en el texto, la *ausencia* de su pregunta. Es ese *exceso* a la vez *producido* y *desconocido* por la economía clásica el que permite a Marx formular la pregunta no enunciada por los clásicos. Lo que hace Marx, dice Althusser, es formular la pregunta, producir el concepto presente y desconocido en los vacíos del discurso clásico: el concepto de “fuerza de trabajo”. Pero al hacerlo no “completa” la teoría de los economistas clásicos. El concepto de fuerza de trabajo es el “síntoma” de la economía política en sentido estricto, es decir que como tal es un “problema” que solo puede pensarse cambiando todo el campo de la problemática en la que el objeto era pensado. Así, Marx no continua ni enriquece la teoría económica clásica, sino que opera respecto a ella un cambio de terreno conceptual. El descubrimiento marxista de la plusvalía abre, en una palabra, la ciencia marxista de la historia.

La plusvalía es el índice de un problema nuevo irreductible a la economía política, a saber: el de las formas históricas (esto es: políticas,

económicas e ideológicas) de la explotación de la fuerza de trabajo. El concepto de plusvalía denota el estatuto específico de “la relación de producción” capitalista, que es una relación de explotación. Y el punto es que la economía política es incapaz de pensar una teoría de la producción capitalista, ya que piensa –es el caso de Ricardo- la producción desde el punto de vista de la circulación (2010: 181). En ello reside la incompatibilidad de la problemática de la economía política y la teoría marxista, cuyo objeto no es la economía, sino la lucha de clases en la producción y reproducción de la vida material.

La “ruptura epistemológica” designa este punto de “no retorno”, el comienzo de una nueva problemática teórica. Esta ruptura, cabe destacar, no es una ruptura de la ideología en general, sino que se produce desde y respecto a un campo ideológico determinado, en este caso la economía política clásica. Es decir que el surgimiento de la ciencia marxista implica una ruptura con una ideología determinada, y no una “superación de la ideología”. Si bien Althusser sostiene la distinción entre ciencia e ideología, distinción sin la cual la idea misma de conocimiento crítico sería imposible, sostiene que tal relación debe ser pensada por fuera de la escena racionalista que coloca el problema en términos de “verdad” y “error”, cuya teleología subyacente nos permite pensar una superación de la ideología por la ciencia.

La distinción entre ciencia e ideología apunta precisamente a problematizar la ilusión racionalista en la omnipotencia del conocimiento sobre la “ignorancia” según la cual basta con que la verdad emerja para que se disipen todos los errores y prejuicios. La tesis de Althusser es que Marx rompe con esa ilusión racionalista al introducir la noción de “ideología”. La ideología es una instancia social, totalmente irreductible al error o la ignorancia. El gesto antipositivista de Althusser consiste, dice Balibar, en “eliminar el error y transportar todo el problema de la constitución de las ciencias al campo de la teoría materialista de las ideologías” (2004, p. 23). Esta inscripción de la historia de la ciencia en el conjunto complejo de formaciones ideológicas que configuran una totalidad social dada, permite comprender precisamente la necesidad histórica de determinadas ideologías teóricas –como la economía política, la psicología-, en la medida en que analiza la relación de esas problemáticas teóricas con las condiciones sociales, ideológicas y políticas que las (sobre)determinan. De esta manera, la compleja realidad de la historia, en todas sus determinaciones entra en juego en la conceptualización de la propia historia científica.

Asimismo, es importante destacar que el par ciencia-ideología no existen cada uno por su lado. La distinción entre ciencia e ideología no está dada de antemano, sino que solo puede establecerse a partir del hecho de la ruptura. Sin embargo, es preciso pensar la ruptura no solo como un *acontecimiento*, sino también como un *proceso*. Althusser nos

invita a pensar las relaciones de la ciencia con la ideología de la que surge no como una oposición simple y externa (la verdad contra el error), sino como un *proceso de transformación tendencial internamente contradictorio* (Balibar, 2004, p. 28). De este modo, debemos pensar la *diferencia* entre ciencia e ideología de un modo a la vez *discontinuo y procesual*, lo que implica que el corte epistemológico es un *corte continuado*, y no un resultado definitivo. La noción de “corte continuado”, que Althusser moviliza para pensar la temporalidad específica del proceso de producción de conocimientos, recusa de plano toda representación evolucionista y positivista para pensar las relaciones entre la ciencia y la ideología.

Como señalamos, la lectura sintomal no confronta el texto económico clásico con una verdad externa, con lo que Marx pudo “ver”, sino que confronta al texto de Smith y Ricardo consigo mismo, con el fin de “oír” la presencia de lo no-dicho al interior de lo que es dicho: “Tal es la segunda lectura de Marx: una lectura que nos atreveremos 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” (2010, p. 33). La lectura sintomática desdobra el texto y lee lo ilegible *en* lo legible. Se trata de una operación de lectura que lee, *en* el discurso manifiesto de la ideología, la existencia de *otro discurso* que *pulsa* entre las líneas de primero, produciendo formaciones sintomáticas precisas, como el lapsus. Este énfasis en leer el texto al pie de la letra, de buscar la verdad *en* la materialidad textual y no en un núcleo profundo que se encontraría por debajo o más allá de él, es uno de los aspectos centrales de la lectura sintomal subrayados por David Pavón-Cuéllar (2019a). En un trabajo destinado a problematizar una serie de interpretaciones simplificadoras del método althusseriano, Pavón-Cuéllar destaca fundamentalmente dos tipos de reducciones, a saber: 1) la lectura sintomal sería una lectura arbitraria, que lee lo que quiere en el texto, siempre según su voluntad y no en función del texto; 2) la lectura sintomal buscaría develar la verdad oculta del texto, el núcleo esencial velado por la superficie textual. La primera lectura, que no amerita demasiados comentarios, estaría representada por las intervenciones de Yvon Bourdet, Guy Caire y Oscar del Barco. La segunda lectura se encuentra fundamentalmente en las interpretaciones de Slavoj Žižek y Yannis Stavrakakis. Es esta segunda interpretación la que, nos dice Pavón Cuéllar, se ha vuelto dominante a partir de los años 90 (2019, p. 11).

En esta perspectiva dualista practicada por Žižek y Stavrakakis, que separa de un modo dualista apariencia y realidad, ideología y ciencia, la teoría de la lectura síntoma se reduce a aquello con lo que buscaba romper, a saber: la crítica tradicional de la ideología que separa ingenuamente verdad y error, colocando a la verdad en un más de la ideología, “como si la verdad no estuviera en el texto que leemos, como si el texto no la desplegara ideológicamente, de un modo incompleto”. Frente a

estas dos reducciones, Pavón-Cuéllar afirma con razón que “es en el texto, a partir de lo dicho, que podemos reconstruir lo no-dicho, lo latente, lo reprimido que Žižek buscaba más allá del texto, detrás de la superficie textual, en una profundidad que simplemente no existe para Althusser” (2019a, p. 14).

De este modo, en esta “lectura de doble alcance”, como la llama Althusser, no se trata entonces de confrontar al texto con una verdad exterior, sino de leer lo que el texto produce “sin saberlo” por el modo en que está articulado. El énfasis en leer aquello que el texto ideológico produce sin saber delata que la ideología no es sinónimo de “error”: es lo que muestra Marx con su lectura sintomal, quien lejos de rechazar desde afuera la teoría clásica del valor, dice Eduardo Grüner, la toma al pie de la letra como verdad parcial para luego interrogar sus silencios o sus inconsistencias. La teoría no viene “desde afuera” a sustituir el discurso ideológico (falso) por otro discurso (verdadero) de su propia invención; antes bien, la premisa es que el discurso ideológico –así como el del inconsciente- está diciendo, entre líneas, su propia verdad, solo que esta aparece desplazada (2021, p. 203). Lo que señala Althusser en su lectura de Marx es, en efecto, que es necesario leer *en* el discurso ideológico, en aquello que efectivamente dice, las *huellas* de lo que tuvo que *reprimir* –en el caso de la economía política clásica, la plusvalía-- para poder constituirse como tal.

De esto se desprende que las “ausencias”, las “invisibilidades” de la teoría no pueden ser leídas como un defecto en la visión subjetiva, sino que es necesario reconducir el problema de lo “visible” y lo “invisible”, de lo “presente” y lo “ausente” a la estructura específica de la problemática teórica que la sostiene: “el campo de la problemática es el que define y estructura lo invisible como lo excluido definido, excluido del campo de la visibilidad y definido como excluido, por la existencia y estructura propia del campo de la problemática (Althusser, 2010, p. 31). Es necesario asumir, por tanto, que las invisibilidades de una teoría no pueden ser pensadas como *exteriores* al campo de lo visible: lo invisible no es lo que se encuentra fuera de lo visible, “en las tinieblas exteriores de la exclusión, sino las *tinieblas interiores de la exclusión*, interiores a lo visible mismo, puesto que es definida por la estructura de lo visible” (2010, p. 31). La insistencia de Althusser en la inmanencia de lo invisible en lo visible tiene por objetivo evitar “una falsa idea” sobre la naturaleza del campo teórico, una concepción empirista según la cual el campo teórico “es un espacio limitado *por otro espacio fuera de él*”. Por el contrario, lo invisible, lo excluido, es interno: “Este otro espacio está también en el primero, que lo contiene como su propia denegación” (Althusser, 2010, p. 32).

Agustín Palmieri ha señalado agudamente la relación existente entre este modo althusseriano de pensar lo visible y lo invisible –esto es, en “una relación nodal inextricable”, para usar sus palabras- y la relación que

Lacan teoriza bajo el concepto de *extimidad* (2019, p. 292). La noción de extimidad, propuesta por Lacan para dar cuenta de la estructura del inconsciente freudiano, apunta –al igual que la teoría althusseriana de la lectura- a subvertir el dualismo idealista de lo interior y lo exterior para pensar la práctica teórica. Según Jacques-Alain Miller, la extimidad, distinta de la pura exterioridad, designa nada menos que un hiato en la identidad consigo mismo” (2010, p. 26). Es importante notar, asimismo, que los límites internos de un discurso, lejos de separarlo de la práctica social, “lo separan de sí mismo y lo abren a su propio desenvolvimiento histórico” (Pavón-Cuéllar, 2019a, p. 16), es decir que esta división del discurso es la cifra de su apertura a la práctica política. A contramano de toda idea del conocimiento como contemplación, la lectura sintomal “es ya una intervención en la historia”: “Es por ello que la práctica política debe resultar indisociable de la práctica teórica en una lectura sintomal que lee precisamente lo que no ha podido pensarse” (Pavón Cuéllar, 2019a, p. 17).

La lección de la lectura sintomal es precisamente que toda estructura teórica está agujerada, atravesada por “puntos sintomáticos”, lo que implica que el desajuste, la contradicción, es inmanente a la estructura, no trascendente. Al mismo tiempo, para captar los impasses de una ideología teórica determinada hace falta algo diferente a una mirada atenta, es necesario, dice Althusser, “una mirada *instruida*, una mirada renovada, producida por la *reflexión* del cambio de terreno, donde Marx sitúa la transformación de la problemática” (2010: 32). Las nociones de “mirada instruida”, de “reflexión del cambio de terreno” indican la necesidad “de un cambio inminente en el concepto de sujeto”, escribe Roque Farrán comentando la noción althusseriana de lectura sintomal, pues tales nociones “son operaciones que exigen ser efectuadas más allá de la oposición entre el voluntarismo subjetivista y la estructura impersonal predeterminada” (Farrán, 2013, p. 226). Es lo que sugiere Althusser mismo cuando señala la necesidad de pensar la relación existente entre la mutación del campo de la problemática, el cambio de terreno -que, vuelve a decir, es un cambio “en el lugar”- y la posición del sujeto. El sujeto de la lectura sintomal es irreductible tanto al sujeto psicológico como al sujeto constituyente de la filosofía idealista-trascendental, no es un sujeto dado y exterior al campo teórico-ideológico en el que interviene, sino que alude a un modo de *ocupar una posición en él*, una *intervención* capaz de mostrar ese elemento interior al campo teórico-ideológico que, sin embargo, no tiene lugar en él: “Contentémonos con retener que es preciso que el sujeto haya ocupado, en el nuevo terreno, su nuevo lugar, para poder dirigir sobre lo invisible anterior la mirada instruida que le hará visible ese invisible” (Althusser, 2010, p. 33). Las invisibilidades, las carencias, las ausencias de una problemática teórica solo se vuelven inteligibles *desde una cierta posición*. De este modo, la ruptura de la antigua problemática teórica requiere de la *posición* de un sujeto capaz de *ocupar* “ese nuevo terreno que la antigua problemática

había producido, sin darse cuenta, en lo que había de respuesta nueva” (2010, p. 33).

Filosofía, marxismo y psicoanálisis: subversión del sujeto

En la teoría de la lectura sintomal de lo que se trata es de captar el *exceso*, lo que Badiou llama “lo *excluido* específico, la *falta* pertinente” (2013, p. 133). La noción de “falta en ser”, de “estructura sin centro” es lo que articula los discursos de la sobredeterminación sostenidos respectivamente por Lacan y Althusser, según Miller (1987, p. 20). En “La acción de la estructura” (1987), Miller destaca que la noción de sobredeterminación apunta a recusar tanto la idea de individuo como la idea de sociedad como un todo coherente. Althusser nos ha liberado, dice Miller, de la interpretación de la sociedad como un sujeto colectivo, así como Lacan nos ha liberado de la interpretación del individuo como sujeto psicológico (1987, p. 19). De esta articulación entre marxismo y psicoanálisis propuesta por Miller a partir del concepto de sobredeterminación, nos interesa destacar, ante todo, que la idea de una causalidad inmanente (sobredeterminada) que solo existe en sus efectos conduce a recusar toda idea de sujeto como origen en favor de la tesis del primado de la relación sobre los elementos relacionados, de lo que se deduce la necesidad de someter a crítica los dualismos metafísicos de interior y exterior, de individuo y colectivo para pensar la lucha de clases y el inconsciente. Sostenemos, en ese sentido, que la teoría de la lectura sintomal demanda un nuevo concepto de sujeto. Un sujeto que, como veremos en lo que sigue, no puede concebirse ya como origen, es decir, como un “sujeto psicológico”, unitario y consciente de sí. Pero tampoco como un mero “efecto pasivo de la estructura”. Es aquí donde la recuperación althusseriana del psicoanálisis se vuelve central.

La negativa a fundar en el concepto de “Hombre” entendido como “sujeto consciente de necesidades” la explicación tanto de la subjetividad como de las formaciones sociales y de su historia, constituye el corazón de la “problemática anti-humanista teórica” sostenida por Althusser en su “retorno a Marx”. Según Althusser, la identificación empirista del sujeto con el individuo es lo que Marx atacó al criticar la noción de “homo oeconomicus” presente en la economía política clásica, en la que se define al hombre como un sujeto consciente de sus necesidades: “la concepción empirista de los hechos económicos remite al “sujeto de necesidades” como el principio elemental que estructura el campo económico como un campo homogéneo y plano” (2010, p. 175). Contra el empirismo de la economía clásica, que hace del sujeto de necesidades el principio explicativo fundamental de la actividad económica, Marx afirma la determinación por la “estructura de las relaciones de producción”, es decir que nos presenta los fenómenos económicos no en un espacio homogéneo dependiente de un

sujeto y sus “necesidades”, sino como “una estructura inscrita en una totalidad compleja”.

Cabe destacar, asimismo, que Marx produce una mutación en el campo del pensamiento no por afirmar “la primacía de la producción” sobre el resto de las prácticas, sino porque revoluciona las formas de pensar el todo social. Esto significa que la noción de “estructura” (las relaciones de producción) no viene a ocupar aquí el lugar del Sujeto de necesidades, es decir, no es un nuevo Origen, sino que desplaza toda figura idealista de un Principio simple para pensar la historia. Es importante señalar que la crítica del sujeto como origen, interioridad no solo no elimina el problema de la subjetividad, sino que su cuestionamiento abre en lugar de bloquear la posibilidad de pensar las condiciones reales de una práctica política transformadora. Solo que se trata de una política que no se basa ya en el mito del hombre o la clase como sujeto de la historia, sino que “deviene una lucha de masas organizada por la conquista y la transformación revolucionaria del poder de Estado y de las relaciones sociales” (Althusser, 1974, p. 38).

La recusación del sujeto como punto de partida absoluto es la condición para avanzar hacia un conocimiento adecuado de la subjetividad. Es por ello que, como ha señalado entre otros Miller, el antihumanismo althusseriano debe ser leído en una estrecha relación con la crítica lacaniana de la identificación de la conciencia (el “yo”) como el centro de la actividad subjetiva. En ese sentido, sostenemos que el objetivo de la teoría althusseriana, cuyos conceptos implican un dialogo fundamental con el psicoanálisis (Freud y Lacan), es *subvertir* la categoría de sujeto. En efecto, los conceptos de “discurso del inconsciente”, de “síntoma” y de “sobredeterminación” recuperados por Althusser para rechazar la noción clásica de “Sujeto”, remiten efectivamente a la teoría lacaniana del inconsciente, articulada en torno a la noción de “significante de la falta en el Otro”.

El primer acercamiento de Althusser con Lacan gira en torno a la crítica de la psicología. En ese sentido, el psicoanalista francés tiene el gran mérito de haber delimitado el objeto específico de Freud, el inconsciente (entendido como “el discurso del Otro”), y, sobre todo, de haber mostrado la irreductibilidad del objeto de Freud respecto a las tentativas de anexión y domesticación provenientes de “las psicologías del yo”. Las psicologías del yo se caracterizan, dice Althusser, por reducir el inconsciente a una instancia biológica, como aquello que amenaza la consistencia del “yo”, que es la instancia que establece la relación con la realidad social. El objeto del psicoanálisis es interpretado como la resultante de la interacción entre, por un lado, el ser biológico (pulsional) del individuo, que es primero, y, por otro lado, las coerciones sociales, que se le imponen en un segundo momento. En esta dualidad entre la interioridad del sujeto y la exterioridad del mundo objetivo, el “yo” aparece

como la categoría central del psicoanálisis, y sobre todo, como la instancia a “defender” y “fortalecer”, en tanto es el yo quien debe realizar el difícil trabajo de síntesis entre las “agresiones” del ello y las “exigencias” de la realidad. El objetivo de la cura analítica consiste en fortalecer el yo para volverlo apto, capaz de responder a las demandas de la sociedad. Las consecuencias prácticas de esta interpretación constituyen la posición de lo que Lacan llamará “el psicoanálisis americano, que es un auténtico psicoanálisis de la adaptación social, es decir que es lo contrario mismo de psicoanálisis” (Althusser, 2014, p. 44).

Esta reclusión del sujeto en la interioridad, esta abstracción del sujeto de la trama de relaciones sociales en la psicología analítica tiende a individualizar las causas del padecimiento subjetivo en el capitalismo, lo que conduce al supuesto ideológico según el cual son los sujetos mismos los que deben cambiar, esto es, adaptarse a la sociedad en lugar de transformar la sociedad. La crítica lacaniana y althusseriana de la psicología y su consecuente psicologización del sujeto y de la historia, permite comprender la complicidad objetiva de la psicología con el capitalismo. El combate lacaniano por separar al psicoanálisis de toda tentativa psicológica, así como idea althusseriana de un “corte epistemológico” del psicoanálisis con respecto al campo ideológico de la disciplina psicológica, nos permiten abordar críticamente la psicología como una formación ideológica al servicio de la reproducción de las relaciones de explotación y dominación capitalistas. La crítica marxista y psicoanalítica de la psicología como ideología constituye el objetivo central del libro *Psicología: ideología y ciencia* de Néstor Braunstein, Marcelo Pasternac, Gloria Benedito y Frida Saal (1975). Aquí nos interesa la posición de Braunstein en particular, ya que clarifica la dimensión política de la crítica marxista y psicoanalítica de la psicología como ideología. Haciendo suya la perspectiva antihumanista sostenida por Althusser y Lacan, Braunstein destaca que el psicoanálisis freudiano deconstruye la matriz humanista y burguesa de la psicología al sostener, desde la primera página de *Psicología de las masas*, que el inconsciente, el objeto mismo del psicoanálisis, no puede ser conceptualizado a partir de la oposición entre individuo y sociedad, entre psicología individual y psicología social, de modo tal que “frente a cada hecho de conciencia y a cada acto de conducta de un ser humano corresponde preguntar cuál es la intervención social que se manifiesta en ese proceso aparentemente individual y singular (1975, p. 73).

El psicoanálisis, nos dice, hace estallar el mito del yo autónomo, de la “vida mental”, del “mundo interior” (1975, p. 74). Del mismo modo procede Marx, al recusar toda idea de la sociedad como “agrupamiento de individuos”. Asimismo, Braunstein destaca que estas críticas a la idea de individualidad libre atacan no solo determinados discursos teóricos, como la psicología o la economía política, sino que tocan al mismo el corazón de la ideología burguesa dominante que se reproduce en ellos. Por esta razón,

se trata de teorías que renuncian a toda idea de contemplación y neutralidad. “El conocimiento científico de las estructuras de dominación social y su encarnación en cada individuo no constituyen un saber neutral”, ya que “desenmascarar la opresión social y la sujeción individual significa plantear la cuestión de la abolición de las clases privilegiadas y la cuestión de la desujeción individual” (1975, p. 18).

Esta crítica marxista y lacaniana de la psicología como ideología ha sido retomada y desarrollada particularmente por ciertas corrientes de la psicología crítica, como la representada por Ian Parker (2009); (2010). En un trabajo dedicado a reconstruir y analizar los antecedentes de la psicología crítica así como las distintas corrientes en las que se divide a partir de un cotejo de los vínculos de la psicología crítica con el psicoanálisis y el marxismo, Pavón-Cuéllar señala, comentando los trabajos de Holzkamp y Parker, que la crítica fundamental de la psicología crítica a la domesticación del psicoanálisis por la psicología alude a un punto central, a saber: “un mecanismo de psicologización y de resultante despolitización por el que se delataría cierta subordinación del psicoanálisis a la psicología” (2020, p. 94).

Como vimos, la psicologización del psicoanálisis operada por las psicologías del yo implica toda una lógica de la interioridad individual basada en una diferenciación dogmática entre individuo y sociedad. Este mecanismo de psicologización del sujeto, por el cual sujeto es abstraído del conjunto de relaciones sociales, implica una operación de despolitización en la medida en que nos lleva a tratar de resolver nuestros problemas y padecimientos bajo las relaciones sociales existentes, es decir que “la psicología analítica nos hace actuar contra nosotros mismos al obligarnos a olvidar e ignorar la necesidad de luchar y transformar la sociedad como vía para el mejoramiento de la situación subjetiva” (2020, p. 96). Por ello, en la perspectiva de Parker, no se trata de apelar al psicoanálisis para fundar una “psicología científica”, pretensión que considera “tan imposible como indeseable” (Pavón-Cuéllar, 2011, p. 66), sino de movilizar los conceptos psicoanalíticos (y marxistas) para “trabajar dentro y contra la disciplina de la psicología, así como dentro y contra el psicoanálisis para impedir que se convierta en otra forma de psicología y para aproximarlos a la psicología crítica” (Parker citado por Pavón-Cuéllar, 2020, p. 92).

A diferencia de otras perspectivas de psicología crítica como la defendida por Holzkamp, quien sostiene que todo el psicoanálisis sucumbe a la sugestión psicologista y despolitizadora, Parker encuentra en el psicoanálisis lacaniano y en el marxismo althusseriano elementos claves para revertir la psicologización del psicoanálisis y ponerlo en relación con las prácticas políticas de transformación del capitalismo. Las intervenciones de Lacan y de Althusser han conducido, en palabras de Pavón-Cuéllar, “al retorno de la política y al restablecimiento de la distancia crítica en relación con la psicología y sus funciones de

psicologización y de consecuente despolitización” (2020, p. 97). Las perspectivas de Braunstein y de Parker brevemente aludidas aquí son particularmente interesantes para nosotros, ya que muestran que las críticas de Lacan y de Althusser a la psicología no son solamente una crítica especulativa de la disciplina, sino que encierran una crítica política de la psicología, en la medida en que consideran a la psicología como una práctica ideológica determinada por el conjunto de prácticas sociales (políticas, económicas, ideológicas) que configuran la totalidad compleja de una formación social dependiente del modo de producción capitalista. Concebir a la psicología como “ideología” nos permite captar la función de la psicología en la reproducción de las relaciones capitalistas, lo que implica, según Pavón-Cuéllar, que no es posible cuestionar la psicología sin cuestionar y transformar prácticamente aquello de que lo que forma parte la psicología y lo que la vuelve necesaria, en este caso, el sistema capitalista (2019b, p. 83).

En la línea del marxismo althusseriano y de psicoanálisis lacaniano, tanto Braunstein como Parker afirman un vínculo estrecho entre teoría y práctica, entre el conocimiento y la transformación del mundo, lo que implica que el “sujeto” implicado en la práctica teórica se incluye a sí mismo en su objeto. De este modo, el investigador debe abandonar toda ilusión de “neutralidad” y asumir la parcialidad inherente a ciertas posiciones teóricas y políticas (Pavón-Cuéllar, 2011, p. 64). Además de esta conexión estrecha entre conocimiento y toma de posición, uno de los aspectos fundamentales de la crítica de la psicología como ideología defendida por Braunstein y por Parker que aquí nos interesa retener aquí consiste en la necesidad de conectar el análisis de las transformaciones históricas con un análisis de las mutaciones en la dimensión subjetiva. Esto exige atacar la separación dualista de individuo y sociedad para pensar la subjetividad y su relación con lo social-histórico. Y es aquí donde la obra de Lacan se vuelve central para revertir la psicologización y su consecuente despolitización de la teoría analítica.

El nudo de psicologización y despolitización que define a la psicología es lo que Lacan rompe al señalar que el objeto del psicoanálisis no es el individuo, sino el inconsciente, del que el individuo es efecto. En su polémica con las concepciones que subsumen el concepto de inconsciente al interior del sujeto psicológico, Lacan sostendrá que el inconsciente freudiano no es ni una profundidad oculta ni un sentido velado, sino una estructura simbólica transindividual que divide al sujeto. Frente a la concepción psicologista, biologicista y adaptacionista del psicoanálisis, Lacan sostendrá que el inconsciente está “estructurado como un lenguaje”. Althusser sostiene que la noción lacaniana de una estructura simbólica que, en tanto orden del inconsciente, resulta heterónoma respecto a la conciencia, es central para captar que el inconsciente no es interior al individuo. Para Lacan, el inconsciente designa una *exterioridad interna*, esto es, la exterioridad de la estructura

simbólica respecto al yo: “La exterioridad de lo simbólico con respecto al hombre es la noción misma del inconsciente” (Lacan, 2003, p. 440).

Braunstein ha señalado con claridad la importancia de esta tesis lacaniana a la hora de comprender adecuadamente el “descentramiento” freudiano: si se asume que el inconsciente es interior al sujeto, el psicoanálisis sigue siendo una teoría subjetivista, ya que en esa sustitución de un centro por otro –el yo por el ello- se deja intacta la interioridad del individuo (1980, p. 107). La definición lacaniana del inconsciente como “discurso del Otro” justamente apunta a destituir la lógica psicologista del adentro y del afuera para pensar el inconsciente descubierto por Freud. El inconsciente no es ni individual ni colectivo, es – para utilizar una noción de Lacan recuperada por Althusser- una realidad “transindividual” (1996, p. 206). En ese sentido, es preciso subrayar aquí la afinidad existente entre la conceptualización lacaniana del inconsciente, y la crítica althusseriana de las filosofías humanistas, pues en ambos casos de lo que se trata es de recusar la posibilidad de establecer una separación entre el interior y el exterior, entre individuo y sociedad para pensar la subjetividad.

La recuperación de la teoría lacaniana del inconsciente le permite a Althusser desarticular la identificación filosófica y psicológica tradicional del sujeto con el “yo” (Althusser, 2014, p. 94). Esta operación de centración del sujeto en el “yo” es lo que explica la incompatibilidad radical entre la psicología y el psicoanálisis, en la medida en que dicha operación pasa por alto, dice Althusser, la función del “yo” en el sujeto, que es precisamente la de ser, como mostró Lacan - desde “El estadio del espejo” hasta sus últimos trabajos-, no una función de “síntesis”, sino una función de desconocimiento. La crítica de Lacan es central para Althusser, en la medida en que no solo indaga la estructura imaginaria de reconocimiento-desconocimiento constitutiva del yo del sujeto, sino también y sobre todo, lo que resulta de esa determinación, a saber: la imposibilidad de reducir el “sujeto” –la trama simbólica inconsciente - al “yo”. La división del sujeto no es la división entre el yo y el otro, sino entre imaginario, simbólico y real.

El sujeto del psicoanálisis no puede ser asimilado al individuo, al ego entendido como la unidad de una interioridad. La tesis de Lacan, recuperada por Althusser, es el que el sujeto está desde siempre inscripto en el campo del Otro. Vale la pena una aclaración que tiene que ver con la noción del Otro simbólico en Lacan. Siguiendo el planteo de Fredric Jameson, sostenemos que el gran Otro no designa una estructura simbólica radicalmente ajena a lo social, por el contrario, es a la vez el lenguaje y la sociedad, lo simbólico y lo social (2010, p. 504). No hay, por tanto, individualidad: el sujeto en sentido psicoanalítico es desde siempre un nudo de relaciones sociales. En la medida en que solo existe a partir del significante que recibe del campo del Otro, el sujeto está irremediabilmente dividido, lo que Lacan designa como “falta en ser”

(Althusser, 1996, p. 42). Ahora bien, la tesis de Lacan en “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano” (2005), es que la falta afecta no solo al sujeto, sino también y sobre todo, al gran Otro, es decir, que el Otro también está castrado, marcado por la falta. En el lugar del Otro, de la autoridad simbólica, encontramos falla constitutiva, esto es, la falta de un significante privilegiado que totalice el ser del sujeto. Esta concepción materialista de la estructura simbólica como no-toda le permite a Lacan explicitar su distancia con el estructuralismo, al sostener que el significante que funciona como punto de amarre del sujeto del deseo no es, como en Lévi-Strauss, un “significante dotado de un valor simbólico cero” susceptible de completar la estructura simbólica, sino el significante de la falta “de ese símbolo cero” (Lacan, 2005, p. 81).

La insuficiencia de la estructura simbólica abre la vía de lo que Lacan llamará, en “Posición de inconsciente”, “la separación”, esto es, la capacidad del sujeto de activar una separación respecto a la cadena significativa, la posibilidad de “atacar”, dice Lacan, la cadena “en su punto de intervalo” (2005, p. 802). En tal sentido, la noción de falta en el Otro no solo recusa la idea de interioridad individual, sino también su aparente contrario, la idea de una sociedad como un todo coherente. En este sentido, la problemática lacaniana del significante de la falta del Otro permite pensar que la sujeción del sujeto al significante no anula la posibilidad de una transformación de la relación del sujeto con los significantes que organizan su deseo. Esta articulación entre las dos faltas, la del sujeto y la del Otro, es importante para captar el modo específico en que el psicoanálisis concibe la relación entre la subjetividad y lo social. Como señala Parker, al reconectar estas dos dimensiones, el psicoanálisis no solo teoriza la naturaleza socialmente construida de la subjetividad, sino que “abre el camino para el cambio de esa subjetividad” (Parker citado por Pavón-Cuéllar, 2011, p. 68). El punto es que dicha transformación subjetiva no puede asumir la forma de una cura concebida como “una posibilidad individual que depende de la buena voluntad y de las capacidades del paciente y del psicoanalista, al margen y por encima de los movimientos colectivos e históricos que podrían hacer posible la desujeción” (Braunstein, 1975, p. 102).

La despsoicologización radical del sujeto operada por Lacan abre la vía de una genuina politización de la teoría psicoanalítica en tanto permite comprender que el sufrimiento psíquico, el malestar del sujeto no puede ser transformado sin una simultánea transformación práctica de las relaciones sociales que estructuran ese malestar. La productividad de la articulación entre marxismo y psicoanálisis propuesta por Althusser consiste, como han demostrado los trabajos de crítica de la psicología como ideología aludidos más arriba, en pensar de un modo articulado el malestar social y el malestar subjetivo en el proceso histórico de reproducción y transformación del sistema capitalista, *desde el punto de vista de su transformación práctica y revolucionaria*. En ese sentido, las

tesis antihumanistas sostenidas por Lacan y Althusser no implican una postura de resignación ante lo que hay; muy por el contrario, lo que está en juego en el marxismo althusseriano y en la teoría psicoanalítica lacaniana es la necesidad de operar una transformación práctica del sujeto. Es preciso recuperar aquí el señalamiento de Braunstein: el marxismo y el psicoanálisis no son teorías “contemplativas”, ya que analizar críticamente las formas de explotación y de dominación subjetiva en el capitalismo significa plantear la cuestión de la abolición de la explotación y de la transformación subjetiva. Hacia el final retomaremos este problema al conceptualizar el lugar del sujeto en ambas prácticas teóricas.

A partir de lo expuesto, nuestra hipótesis es que la teoría de la sobredeterminación permite conceptualizar esta dialéctica de la subjetividad y lo histórico social sin sustancializar ni lo psíquico ni lo social. Asimismo, esta articulación es pensada desde el punto de vista de una transformación teórica y política de la sociedad y de la subjetividad. De este modo, el problema que Althusser y Lacan indican con sus respectivas formulaciones (causalidad estructural, significante de la falta en el Otro) es el de pensar, por un lado, que la estructura simbólica y social carece de centro, y, por el otro, que la falta en la estructura solo se vuelve inteligible mediante la intervención de un sujeto (escindido, descentrado) que no puede ser asimilado ni a un efecto pasivo de la estructura ni una instancia trascendente “más allá” de la “interpelación”. El interés del modo en que Althusser articula estas dos dimensiones reside, como veremos a continuación, en que entiende a la falta no solo como el límite absoluto a toda pretensión totalizante, sino como el *sitio*, la *ocasión* de una transformación teórica y política.

Política, historia y subjetividad: la sobredeterminación

Aquí nos detendremos en la relación entre filosofía, ciencia y política. Si bien tanto en *La revolución teórica de Marx* como en *Para leer el Capital*, Althusser define a la filosofía como “Teoría de la práctica teórica”, definición que luego tachará de “unilateral” por no considerar la relación fundamental de la filosofía con la política, asimismo es importante recordar que dicha definición “teoricista” convive, en estos mismos textos, con la tesis según la cual la filosofía marxista solo existe “en estado práctico” en las prácticas teóricas marxistas y en la práctica de la lucha de clase revolucionaria (Althusser: 1968, p. 142). Aun cuando sugiera que es preciso darle a la existencia práctica de la filosofía marxista una forma teórica consistente, esto no supone habilitar la primacía de la teoría sobre la política. Cabe observar que ya en *Para leer El capital* Althusser sostiene teóricamente “la primacía de las prácticas sobre la teoría”, lo que implica que “todos los niveles de la existencia social son los lugares de prácticas distintas” (Althusser, 2010, p. 65).

De este modo, en su reflexión sobre la dialéctica materialista, Althusser no solo afirma la primacía de las prácticas sobre la teoría, sino que, al mismo tiempo, subraya la necesidad de tematizar el anudamiento específico entre filosofía, ciencia y política, evitando cualquier ilusión de sutura o identificación entre las prácticas. Esta tesis es sumamente importante para nosotros porque muestra que la filosofía materialista es immanente a las prácticas teóricas y a la práctica política, no trascendente. La singularidad del marxismo althusseriano radica en la conjunción –es decir, en la articulación sin identidad- entre teoría y política (Romé, 2020, p. 36).

En estos textos tempranos Althusser afirma que entre la dialéctica hegeliana y la dialéctica materialista no hay una relación de continuidad, sino de ruptura y transformación. La línea de demarcación se juega en torno al concepto de “contradicción”. La dialéctica hegeliana piensa la complejidad de la contradicción, su desarrollo, no como un proceso de *sobredeterminación real* sino como una *interiorización acumulativa* (1968, p. 82). La contradicción hegeliana, en efecto, requiere del supuesto de una “unidad originaria simple” que se divide en dos contrarios. No obstante, estos dos contrarios son la misma unidad, pero en la dualidad; la misma interioridad, pero en la exterioridad. Es decir que esa unidad que se desarrolla mediante sucesivas divisiones es, pese a todas sus pretendidas mutaciones, siempre la misma, nunca es realmente afectada por *determinaciones efectivas diferentes de ella misma* (1968, p. 82). Es por ello que la contradicción hegeliana *no está jamás realmente sobredeterminada*.

Con el concepto de sobredeterminación Althusser se propone determinar, en primer lugar, la especificidad del concepto marxista de “contradicción”, que constituye el concepto central de la dialéctica materialista. En esa búsqueda, el filósofo francés encuentra en “la teoría leninista del eslabón más débil” la sobredeterminación “en acción”. Lenin se propone explicar una “excepción”, a saber: que la revolución no explotó donde “debería”, en los países desarrollados donde la contradicción capital-trabajo está “más desarrollada”, sino en Rusia, que representaba, en el sistema de Estados imperialistas, el punto más débil (Althusser, 1968, p. 77). Cabe agregar, asimismo, que la “debilidad” de la Rusia zarista no tiene nada que ver con un presunto “subdesarrollo”, sino que es más bien el resultado “de la acumulación y exasperación de todas las contradicciones entonces posibles en un solo Estado” (p. 77).

En efecto, Lenin muestra que el proceso que dio lugar a la Revolución de Octubre no fue el resultado de una purificación de la contradicción de clase, sino que tuvo su causa en la *acumulación* y *exasperación* de un conjunto de contradicciones que no tenían el mismo origen, ni el mismo sentido, ni el mismo nivel y lugar de aplicación y que sin embargo se *fusionaron* en una “unidad de ruptura” que desencadenó el proceso revolucionario. Sin embargo, nada garantiza ese encuentro, es

decir, no hay teleología alguna que predisponga el encuentro entre las tendencias heterogéneas. Para ello es preciso, según Althusser, la emergencia de una subjetividad política –el Partido- susceptible de “condensar” esa trama de contradicciones múltiples y operar un forzamiento de la estructura

Lenin no se equivocó al discernir en esta situación excepcional y sin “salida” (para las clases dirigentes), las condiciones objetivas de la revolución en Rusia, y al forjar, en ese partido comunista que fue una cadena sin eslabón más débil, las condiciones subjetivas, el medio de asalto decisivo contra ese eslabón débil de la cadena imperialista (Althusser, 1968, p. 79).

La situación revolucionaria no puede deducirse de la contradicción simple y abstracta entre el capital y el trabajo, ya que la contradicción general no existe nunca en su pureza, independientemente de las corrientes y tendencias históricas específicas que la sobredeterminan en un juego de mutua determinación que puede conducir o bien en el sentido de una inhibición histórica, de un bloqueo de la contradicción, o bien en el sentido de la ruptura revolucionaria (1968, p. 86). Esta sobredeterminación de la contradicción fundamental, lejos de ser un accidente, es para Althusser la *norma* de los procesos históricos: “Ni en el primer instante ni en el último, suena jamás la hora solitaria de la última instancia” (1986, p. 93). Toda la experiencia de la lucha de clases revolucionaria demuestra, en efecto, que en el terreno de la historia real la contradicción capital-trabajo no se encuentra jamás de un modo puro y transparente, ella misma se encuentra siempre especificada por las formas de la superestructura (Estado, ideología, movimientos políticos organizados); por la coyuntura nacional e internacional. Ello quiere decir que las diferentes contradicciones que constituyen cada una de las instancias en juego no pueden considerarse como meros epifenómenos de la “contradicción de base”, sino que tienen su consistencia y eficacia propias: la contradicción general “es ella misma *afectada*, en lo más profundo de su ser, por dichas instancias”. Es en este sentido que la contradicción marxista está sobredeterminada en su principio.

El rechazo de la contradicción simple implica que la situación revolucionaria –producto de la sobredeterminación de los antagonismos de clase- se convierte en ocasión de una ruptura revolucionaria solo si la acción política de un sujeto la hace posible. Como señala Bosteels en su análisis de la noción de sobredeterminación, el *impasse* de la estructura se hace visible solo como resultado del efecto retroactivo de la intervención de un sujeto (Bosteels, 2021, p. 107). Sin sujeto, podemos decir, no hay acontecimiento revolucionario, o dicho de otro modo, sin partido revolucionario –en tanto organización política de las clases explotadas- la conquista del poder del Estado por las masas es imposible.

La noción de sobredeterminación vuelve significativa la tesis central del materialismo marxista, a saber: que la lucha de clases es el motor de la historia, en la medida en que permite comprender la historia como un proceso desigual y contradictorio, sin Origen ni Fin, y que, precisamente porque rechaza toda ilusión teleológica, exige “sostener teóricamente que solo a través de la *lucha política* es posible *desmembrar la unidad existente*” (1968, p. 179). En efecto, es el rechazo de la teleología el que abre el espacio para una intervención política que, en la medida en que carece de garantías, no puede ser pensada haciendo abstracción del orden de lo subjetivo. No obstante, la crítica del evolucionismo no implica pensar la política como un acto subjetivo por fuera de la historia, lo que implicaría restituir la figura idealista del sujeto trascendente a sus condiciones.

A esta representación subjetivista de la historia como pura posibilidad, Althusser le opondrá –con Lenin- la necesidad de elaborar una *estrategia política*, esto es, de un análisis concreto de la situación histórica capaz de tomar en cuenta el juego complejo de las contradicciones, sus desplazamientos y articulaciones paradójicas, para poder intervenir políticamente sobre ellas. La intervención política, por tanto, se funda en un análisis materialista de las relaciones de fuerza –a la vez económicas, políticas e ideológicas- a escala nacional e internacional. A contramano de cualquier voluntarismo, de lo que se trata de pensar “la estrategia política de un sujeto capaz de intervenir en la coyuntura” (Morfino, 2014, p. 9). Siguiendo las hipótesis de Bosteels y de Morfino, es posible sostener que esta idea de que la política es impensable al margen de la subjetividad, idea que Althusser afirmará explícitamente en *Maquiavelo y nosotros*, ya está presente “en estado práctico” –para usar sus términos- en su reflexión sobre la política y la historia, articulada en torno al concepto de sobredeterminación

En resumen, el concepto de sobredeterminación impide el postulado de una estructura simple (la contradicción capital-trabajo) para pensar los procesos históricos. Recuperando el texto de Mao sobre la contradicción, Althusser subraya tres conceptos centrales para pensar la contradicción: 1) la distinción entre la contradicción principal y las contradicciones secundarias; 2) la distinción entre el aspecto principal y el aspecto secundario de la contradicción; 3) el desarrollo desigual de la contradicción (1968, p. 160). Detrás de todas estas distinciones fundamentales encontramos la idea de un proceso complejo, que hace intervenir “no secundaria sino primitivamente, dice Althusser, una estructura de contradicciones múltiples y desiguales” (1968, p. 161). De allí que las contradicciones secundarias no son simplemente un “fenómeno” de la contradicción principal, que la principal no es la “esencia” y las secundarias uno de sus tantos “fenómenos”, fenómenos en el sentido de que la contradicción principal podría existir sin las secundarias, “o que podría existir antes o después de ellas” (Althusser, 1968, p. 170).

Asimismo, es necesario pensar teóricamente la relación del todo social con sus contradicciones, ya que la crítica a la totalidad expresiva hegeliana no significa “sacrificar la unidad sobre el altar del pluralismo”, sino algo bien diferente: sostener que la unidad de la que habla el marxismo es la unidad de la complejidad misma. Es afirmar que el todo complejo posee la unidad de una estructura articulada dominante (Althusser, 1968, p. 167). La contradicción marxista está siempre “sobredeterminada” por cuanto se desarrolla en el interior de una totalidad compleja con dominante. La noción de “dominación”, esto es, de que una contradicción pueda dominar a las otras, remite a otro principio fundamental de la dialéctica materialista, a saber: que la universalidad de la contradicción “no existe sino en lo particular” (1968, p. 151).

Sí, como dice Althusser citando a Mao, “no hay nada en el mundo que se desarrolle de una manera absolutamente igual”, entonces la ley de la desigualdad de la contradicción, que afecta a toda sociedad de clases, no puede sin embargo desconocer la especificidad de la coyuntura histórica en la que cobra cuerpo. Esto significa que si bien toda formación social dependiente del modo de producción capitalista está atravesada por una multiplicidad de contradicciones irreductibles a un centro simple que les provea de sentido, en toda coyuntura o situación histórica existe siempre una contradicción *dominante* que prevalece sobre el resto y articula el campo político social. Es precisamente esta contradicción específica la que constituye “el eslabón decisivo que es necesario detectar y atraer hacia sí en la lucha política, como dice Lenin (...) ella ocupa la posición nodal estratégica que es necesario atacar para desmembrar la unidad existente” (1968, p. 175).

El desafío de la práctica política tematizada por Lenin y Mao consiste en identificar la contradicción dominante en una determinada coyuntura, contradicción que es siempre particular y distinta. De lo que se trata en este énfasis dialéctico a la vez en el desajuste estructural y en la singularidad histórica, es de pensar la historia desde el doble punto de vista de la estructura y la coyuntura. De allí la necesidad de distinguir, por una parte, la contradicción *determinante* en última instancia, la contradicción capital-trabajo, de la contradicción que asume el papel *dominante* en una coyuntura histórica específica. La distinción entre “determinación” y “dominación” apunta a señalar que la determinación en última instancia por las relaciones de producción no es una esencia interior a la que todo remitiría, sino que indica la necesidad de conceptualizar el carácter *desigual*, no homogéneo de las contradicciones que atraviesan al todo social. En otras palabras, la determinación en última instancia por la economía nos permite pensar la diferencia real de las instancias, su autonomía relativa y su desarrollo desigual. Aquí es necesario recordar que, para designar el tipo de determinación requerido por esta totalidad compleja, Althusser hablará de una “causalidad estructural” o, en la línea de Spinoza y Freud, de la eficacia de una “causa

ausente”. Esto supone una fenomenal deconstrucción del concepto clásico de causalidad, ya que la noción de una “causa ausente” vuelve imposible la distinción entre una causa y su efecto, o mejor: se trata de una causa que no se expresa en sus efectos, sino que solo existe en sus efectos, en esas existencias singulares y concretas que son las coyunturas¹.

Este rechazo a pensar la contradicción a partir de un “origen” o “esencia” simple es central para comprender el concepto marxista de historia. A contramano del gesto estructuralista que “neutraliza” el tiempo histórico en una estructura estática, Althusser afirma que es necesario constituir el concepto marxista de tiempo histórico a partir del concepto marxista de todo complejo con dominante. De ello resulta la imposibilidad de pensar la articulación entre las prácticas del todo en términos de correspondencia o “contemporaneidad”, pues cada nivel tiene “un tiempo propio relativamente autónomo de los otros niveles” (Althusser, 2010, p. 110). No existe, en Marx, una copresencia de las partes del totalidad social: el tiempo histórico de una totalidad social dependiente de un modo de producción determinado es el de una *no-contemporaneidad* esencial, “lo que Marx llama el tipo de entrelazamiento de los diferentes tiempos, es decir, el tipo de distancia y *torsión* de las diferentes temporalidades producidas por los diferentes niveles de la estructura, cuya compleja combinación constituye el tiempo propio del desarrollo del proceso” (2010, p. 115).

El concepto marxista de tiempo histórico debe ser producido entonces a partir de la articulación específica del tiempo y la historia de las fuerzas productivas, de las relaciones de producción, de la superestructura política, de la filosofía, de las ciencias, de las artes, etc. Cada una de estas historias solo puede conocerse si se determina el concepto de la especificidad de su temporalidad, con su desarrollo continuo, sus revoluciones, etc. No hay, en suma, un tiempo de referencia que permitiría medir avances y retrocesos, desarrollos y subdesarrollos: la no-contemporaneidad del tiempo es estructural.

Todo lo expuesto hasta aquí nos permite afirmar que la reflexión althusseriana sobre la política y la historia en la teoría marxista no puede ser pensada bajo el concepto de estructuralista de “estructura”, en el sentido de una combinatoria formal de elementos cuyos lugares y funciones están fijados de antemano. Contra el dualismo estructuralista, el concepto de sobredeterminación le permite a Althusser subrayar que no hay dos planos, el de la “estructura” –concebida como a-histórica, invariante- y el del “acontecimiento” –la temporalidad histórica imprevista-

¹ En palabras de Althusser: “Que los efectos no sean exteriores a la estructura, no sean un objeto, un elemento, o un espacio preexistentes sobre los cuales vendría a imprimir su marca; por el contrario, esto implica que la estructura sea inmanente a sus efectos, causa inmanente a sus efectos en el sentido spinozista del término, de que toda la existencia de la estructura consista en sus efectos” (Althusser, 2010, p. 204).

, toda vez que, según la lectura althusseriana de Lenin, la estructura solo existe en esas existencias singulares y concretas que son las coyunturas históricas. En la teoría de la sobredeterminación, como sostiene Morfino, la “temporalidad plural” de la historia no designa un principio de contingencia “más allá” de la estructura, sino que señala “la marca de la contingencia de la estructura misma” (2014, p. 36).

Es por ello que, como mostramos a propósito del concepto de sobredeterminación, la noción de temporalidades múltiples, la no contemporaneidad del tiempo no designa un “vacío” ni resulta de la introducción de una contingencia trascendental, sino que surge del carácter intensamente sobredeterminado del antagonismo de clase. Es precisamente esta temporalidad desajustada, que surge del nudo de contradicciones desiguales –políticas, ideológicas, económicas- la que define la materia misma de la acción política. Por ello, la política revolucionaria –tematizada por Lenin y Mao- requiere de una estrategia susceptible de analizar las relaciones de fuerzas políticas, ideológicas y económicas entre las clases, para poder intervenir sobre ellas e invertir la relación de dominación.

De este modo, las cuestiones de la contradicción, la temporalidad y la subjetivación política son indisociables en la teoría althusseriana de la historia como proceso contradictorio de reproducción-transformación. A partir de lo expuesto, sostenemos que el antihumanismo teórico que Althusser enfatiza en su “retorno a Marx”, no debe ser entendido en los términos de una simple “subordinación del sujeto a la estructura”; antes bien, se trata de un movimiento crítico que, a partir de un dialogo con la teoría psicoanalítica y con los desarrollos teóricos abiertos por la práctica política de la lucha de clases, abre la posibilidad de pensar un concepto de historia y de sujeto irreductible a su representación “subjetivista” o “estructuralista”.

Palabras finales

Llegados hasta aquí, podemos decir que la pregunta althusseriana por la historia, que aquí hemos enfocado a partir del vínculo entre filosofía, ciencia y política, está íntimamente ligada a una elaboración filosófica crítica sobre la noción de sujeto, en un movimiento que, como hemos intentado mostrar, se apoya en los grandes descubrimientos producidos por la práctica teórica marxista (la crítica de la economía política), la práctica psicoanalítica (Freud, Lacan) y la práctica política (Lenin, Mao). La discontinuidad que Marx y Freud producen en el campo de las ideologías de la historia y del sujeto implica, para Althusser, un “punto de no retorno” solo en la medida en que *el corte sea continuado*. Esto quiere decir que la ruptura que la ciencia produce, lejos de estar garantizada, se encuentra siempre expuesta al contrataque, a la reacción de ideologías

teóricas que obstaculizan y hacen retroceder los procesos de producción de conocimientos. En cierto modo, ese ha sido el destino de las rupturas teóricas producidas por Marx y por Freud, el de ser “digeridas” o “neutralizadas” por el mismo campo ideológico del que surgen (el humanismo-economicismo, la psicología). Esto es posible porque, como sostiene la teoría materialista de la ideología, no existe práctica teórica pura inmunizada frente los ataques de las ideologías que la rodean. De allí la insistencia de Althusser en que “únicamente la producción de nuevos conocimientos mantiene vivos los antiguos”, y para ello es necesario una *toma de posición* filosófica. Aquí quisiéramos concluir recuperando el problema de la filosofía y su relación con la práctica política marxista y con la práctica psicoanalítica de la cura, para explicitar la transformación de la noción de sujeto operada en tales prácticas.

La noción de lectura de síntomas resulta muy sugerente para captar el modo en que Althusser piensa la práctica filosófica, en la medida en que hace de la filosofía no una teoría ya constituida, sino intervención en un campo teórico conflictual siempre-ya ocupado. De ahí el estatuto eminentemente polémico de la práctica filosófica: la posición filosófica materialista se constituye en la lucha contra las posiciones idealistas. En este punto, la noción de lectura sintomal anticipa la definición de la filosofía como “intervención” que poco tiempo después Althusser elaborará en “Lenin y la filosofía”. En un texto posterior como “Sobre Marx y Freud” (1996), afirma que las “verdades” descubiertas por el marxismo y por el psicoanálisis lejos de ser una garantía, dependen por entero de una lucha filosófica que requiere de la toma de posición por parte del teórico. La necesidad de asumir una posición en el conflicto se debe al tipo de unidad teoría-práctica puesto en juego por el marxismo y por el psicoanálisis.

El primado de las prácticas sobre la teoría define la singularidad del marxismo y del psicoanálisis: se trata de teorías que presentan la particularidad de estar situadas dentro del objeto mismo que teorizan. De modo tal que es necesario pensar la relación de ambas teorías con sus respectivos objetos –la lucha de clases, el inconsciente– no como una relación externa, de contemplación, sino como una relación práctica, de transformación: “la teoría analítica y la teoría marxista, a diferencia de otras ciencias, son inseparables de la transformación de su objeto” (Althusser, 2017, p. 60). En el caso del análisis, la teoría se funda en la práctica de la cura, que se define por las relaciones que se fijan y trabajan entre el inconsciente del analista y el inconsciente del analizando, y en virtud del mecanismo de la “transferencia” se producen las transformaciones del inconsciente del paciente. Siguiendo a Lacan, Althusser señala que el objetivo de la cura no es la “curación” del sujeto, si por ello se entiende un fortalecimiento del yo cuyo objetivo es volverlo apto, capaz de responder a las exigencias de la realidad social, muy por el contrario, su objetivo consiste en producir una transformación de la posición del sujeto en relación a sus deseos y fantasmas inconscientes

(2015, p. 82). En el caso del marxismo, la teoría es indisociable de la práctica política de la lucha de clases, donde lo que está en juego es la transformación política de las relaciones de explotación fuerzas entre las clases (2017, p. 60). La práctica revolucionaria permite concebir en unidad la transformación del objeto (las relaciones de fuerzas entre las clases) y del sujeto (la clase revolucionaria). En relación a este punto, la práctica analítica de la cura, dice Althusser, “se aproxima a la práctica revolucionaria”, en la medida en que “el sujeto (el paciente) produce por intermedio del analista, su propia transformación” (Althusser, 2015, p. 184). Estamos frente a prácticas que no solo incluyen al sujeto –tanto la práctica política marxista como la práctica psicoanalítica de la cura son impensables al margen de un sujeto–, sino también, y, sobre todo, la necesidad de su transformación.

A lo largo de nuestra exposición hemos mostrado que la necesidad de pensar las prácticas filosófica, científica y política en su especificidad, sin resolver la una en la otra está ya presente en los textos tempranos de Althusser abocados a definir la singularidad de la dialéctica materialista. La defensa de la práctica filosófica frente a toda tentativa de reducción, ya sea por la vía de la política o en nombre de la ciencia, conduce a Althusser a elaborar una “nueva práctica de la filosofía” entendida como una filosofía *en la historia*, articulada a la multiplicidad de prácticas teóricas y no teóricas. La reflexión althusseriana sobre la filosofía apunta precisamente a elaborar una posición filosófica materialista abierta a los desarrollos del marxismo y del psicoanálisis. La dimensión política de la filosofía materialista consiste precisamente en asumir una posición mediante tesis capaces de captar y desarrollar lo que en esas prácticas designa un “exceso” en relación al saber ideológico dominante.

Y en ese cruce entre filosofía, marxismo y psicoanálisis, como hemos intentado mostrar, se abre la posibilidad de pensar otra noción de sujeto. Pensar el problema del sujeto a partir de esta articulación entre prácticas diversas nos permite sostener que la crítica althusseriana del sujeto no decreta su muerte y, con ello, la imposibilidad de toda práctica teórica y política de transformación. Simplemente rechaza la idea —ideológica— de un sujeto autotransparente, dueño absoluto de sus pensamientos y acciones. Si bien Althusser no ofrece una teoría positiva del sujeto, sus reflexiones sobre la “lectura sintomal”, sobre “el cambio de terreno”, así como su interpretación de las condiciones de la ruptura revolucionaria a partir de los textos de Lenin y Mao, reclaman la necesidad de pensar de un modo articulado el problema de la transformación (teórica y política) y el problema de la subjetividad.

Referencias

- Althusser, L. (1965). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI, 1968.
- Althusser, L. y Balibar, É. (1969). *Para leer El Capital*. México: Siglo XXI, 2010.
- Althusser, L. (1974). *Curso de filosofía para científicos*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1985.
- Althusser, L. (1993). *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*. México: Siglo XXI, 1996.
- Althusser, L. (1996). *Psicoanálisis y ciencias humanas*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2014.
- Althusser, L. (1998). *La soledad de Maquiavelo*. Madrid: Akal, 2008.
- Althusser, L. (2014). *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*. Buenos Aires: Paidós, 2015.
- Althusser, L. (2015). *Ser marxista en filosofía*. Madrid: Akal, 2017.
- Badiou, A. (2012). *La aventura de la filosofía francesa*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2013.
- Balibar, E. (1991). *Escritos por Althusser*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.
- Balibar, E. (2007). “El estructuralismo ¿una destitución del sujeto?” En *Instantes y azares*. Año IX, Num. 4-5.
- Bosteels, B. (2011). *Badiou y lo político*. Buenos Aires: Prometeo, 2021.
- Braunstein, N., Pasternac, M., Benedito, G., Saal, F. (1975). *Psicología, ideología y ciencia*. México: Siglo XXI.
- Braunstein, N. (1980). *Psiquiatría, teoría del sujeto, psicoanálisis (hacia Lacan)*. México: Siglo XXI.
- Farrán, Roque (2013). *Badiou y Lacan: el anudamiento del sujeto*. Buenos Aires: Proemeteo.
- Grüner, E. (2021). *Lo solido en el aire. El eterno retorno de la crítica marxista*. Buenos Aires: CLACSO.
- Jameson, F. (2006). “Lacan y la dialéctica: un fragmento”, en Slavoj Žižek (ed.), *Lacan. Los interlocutores mudos*. Madrid: Akal, 2010.
- Lacan, J. (1966). *Escritos II*. Buenos Aires. Siglo XXI, 2005.
- Miller, J. (1987). *Matemas I*. Buenos Aires: Manatíal.
- Miller, J. (2010). *Extimidad*. Buenos Aires: Paidós.

- Morfino, V. (2014). *El materialismo de Althusser*. Santiago de Chile: Palinodia.
- Palmieri, A. (2019). *El por-venir del lacanismo*. Buenos Aires: La Docta Ignorancia.
- Parker, I. (2007). *La psicología como ideología*. Buenos Aires: Catarata, 2010.
- Parker, I. (2009). “Psicología crítica: ¿qué es y qué no es?”, en *Revista Venezolana de Psicología Clínica Comunitaria*, 8, pp. 139-159. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- Pavón-Cuéllar, D. (2011). “La psicología crítica de Ian Parker: análisis de discurso, marxismo trotskista y psicoanálisis lacaniano”, en *Teoría y crítica de la psicología*, 1, pp. 56-82.
- Pavón-Cuéllar, D. (2019a). “Medio siglo de lectura sintomal: el método althusseriano, su vigencia y sus extravíos en el tiempo”, en *Revista Demarcaciones*, 7, 1-22.
- Pavón-Cuéllar, D. (2019b). *Psicología crítica. Definición, antecedentes, historia y actualidad*. México: Itaca.
- Pavón-Cuéllar, D. (2020). “Psicoanálisis y psicología crítica”, en A. Colín (coord.), *Diálogo psicoanalítico* (pp. 89-109). Querétaro: Universidad Autónoma de Querétaro.
- Romé, N. (2020). “El puro verde es tan gris. Althusser y la crítica del tiempo absoluto” en Collazo, C. y Romé, N (comps) *Asedio del tiempo. Estudios políticos althusserianos*. Buenos Aires: Instituto de Investigación Gino Germani.

Fecha de recepción: 25 de noviembre de 2021

Fecha de aceptación: 28 de junio de 2022