

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

NATALIA ROMÉ

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Abstract

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

Keywords

<Marxist Theory> <Overdetermination> <Philosophy>

Resumen

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

Palabras clave

<Teoría marxista> <Sobredeterminación> <Filosofía>



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

I. Introducción

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

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

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

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

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

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

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

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

II. Sobredeterminación: tópica y proceso

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

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

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

La noción freudiana de sobredeterminación toma la forma de un concepto en el pensamiento althusseriano, en relación con la búsqueda de un tipo de apodicticidad adecuado a la posición materialista (actuante en la teoría marxista de la historia) y en consecuencia, atento al requisito de responder al problema de las condiciones de inteligibilidad de una formación social: es necesario interrogarse —dice Althusser— sobre “cuál es la razón de ser de la sobredeterminación de la contradicción marxista y plantearse la cuestión de saber cómo la concepción marxista de la sociedad puede reflejarse en esta sobredeterminación. Esta cuestión es capital...” (Althusser, 1968: 87).

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

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

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

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

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

Me basta retener aquí lo que es necesario denominar: acumulación de determinaciones eficaces (surgidas de las superestructuras y de circunstancias particulares nacionales e internacionales) sobre la determinación en última instancia por la economía. Es aquí donde me parece que puede aclararse la expresión de contradicción sobredeterminada que he propuesto (...). Esta sobredeterminación llega a ser inevitable y pensable, desde el momento en que se reconoce la existencia real, en gran parte específica y autónoma, irreductible, por lo tanto, a un puro fenómeno, de las formas de la superestructura y de la coyuntura nacional e internacional. Es necesario entonces ir hasta el fin y decir que esta sobredeterminación (...) es universal. Jamás la dialéctica económica juega al estado puro (Ibíd.: 93).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

El recurso a la sobredeterminación para concebir la especificidad de

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Así considerado, el conocimiento:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Notas

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Referencias

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

NATALIA ROMÉ

romenatalia@yahoo.com

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

