

En torno a *lo verdadero*: retorno a Althusser, rodeo por Lacan¹

On *what is true*: return to Althusser, detour via Lacan

Celeste Viedma*

Resumen: Este artículo se propone retomar los conceptos de *problemática* y *ruptura epistemológica* presentados por Althusser en diversos artículos de *La revolución teórica de Marx*, a los que se busca poner en relación con las consideraciones de Lacan en el Seminario IX acerca del *cogito* cartesiano. En discusión con algunas de las lecturas contemporáneas de ambos autores, busca dar cuenta de cierta afinidad en sus planteos en torno a la posibilidad de un *encuentro con lo real* y del planteo de *lo verdadero* distinto de la garantía de Verdad. Por último, presenta la conceptualización althusseriana de *práctica teórica* como *proceso de trabajo* que pone en relación Generalidades y la concepción de una ética de la práctica (teórica, analítica, política) dada por la posibilidad de *dar cuenta de sí*.

Palabras clave: problemática, ruptura epistemológica, ciencia, ideología, psicoanálisis

Abstract: This article aims to retake the concepts of *problematic* and *epistemological rupture* presented by Althusser in various articles of *Marx's Theoretical Revolution*, which it seeks to relate to Lacan's considerations in Seminar IX about the Cartesian *cogito*. In discussion with some of the contemporary readings of both authors, it seeks to account for a certain affinity in their proposals regarding the possibility of an *encounter*

¹ Este artículo constituye una revisión del trabajo monográfico final presentado para el seminario de posgrado "Cultura y Sociedad" dictado por María Stegmayer en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Agradezco a María por su atenta lectura y generosos comentarios, que contribuyeron a la versión final aquí presentada.

* Licenciada en Sociología. Becaria doctoral del CONICET con sede en el Instituto de Investigaciones "Gino Germani". Es docente en la Facultad de Ciencias Sociales (Universidad de Buenos Aires) e integra el Programa "Jacques Martin" de estudios sobre historia, ideología y discursos del Centro Cultural de la Cooperación "Floreal Gorini". Sus últimas publicaciones versan en torno a la concepción althusseriana de la espacialidad y su relación con la topología de Jacques Lacan. Correo electrónico: mcviedma@gmail.com

with reality and the proposal of what is *true* other than the guarantee of Truth. Finally, it presents the Althusserian conceptualization of *theoretical practice* as a *work process* that links Generalities and the conception of an ethics of practice (theoretical, analytical, political) given by the possibility of giving *an account of oneself*.

Key words: problematic, epistemological break, science, ideology, psychoanalysis

1. Introducción

¿Cómo se puede tener acceso, desde el seno mismo de una práctica manejada o vivida, obcecadamente manejada o vivida, a su concepto?

Louis Althusser, *Cartas a D...*

En el presente artículo nos proponemos volver sobre una serie de cuestiones trabajadas por Louis Althusser en la década del sesenta. Nos referimos, puntualmente, a la posibilidad de *conocimiento*, que este autor intentaba asir desde conceptos como *práctica teórica*, *ruptura epistemológica*, *lectura sintomal*, entre otros. Prescindimos aquí de la conocida y posterior objeción de “teoricismo” que el mismo Althusser haría pocos años después. Preferimos despojarnos del uso que ha tenido dicha “autocrítica”, empuñada tanto por sus seguidores como por sus detractores. Como señala Natalia Romé,² este reproche de Althusser a su propia producción, engranado con las formaciones discursivas dominantes en *nuestra* coyuntura, ha *desplazado* los interrogantes filosóficos y políticos ante los cuales se erigió como respuesta, en pos de posiciones susceptibles de reproducir aquella problemática empirista –idealista que Althusser tanto se esforzó por objetar. Aclarada esta cuestión, precisamos entonces que trabajaremos con varios de los artículos que componen *La revolución teórica de Marx*, así como con diversos escritos del autor acerca del psicoanálisis: *Psicoanálisis y ciencias humanas*, “Freud y Lacan” y la correspondencia con Jacques Lacan y con René Diatkine.

² Romé, Natalia, “Elogio del Teoricismo. Práctica teórica e inconsciente filosófico en la problemática althusseriana”, *Representaciones. Revista de estudios sobre representaciones en arte, ciencia y filosofía*, 1 (11/2015).

Emprendremos, si se nos permite apropiarnos de las formulaciones althusserianas, un *retorno a Althusser*, pero daremos a su vez un *rodeo por Lacan*. El *retorno* es necesario por lo dicho previamente en torno de la “autocrítica”, el *rodeo* lo es en virtud de una separación, establecida por algunos autores contemporáneos³ entre la producción de Althusser y la de Jacques Lacan. En efecto, Žižek refiere en su Introducción a *El sublime objeto de la ideología* a la existencia silenciosa de una “oposición Althusser –Lacan”⁴ que se enhebra sobre diferentes posiciones éticas y nociones de sujeto. Esta división de aguas conduce a Žižek a posicionarse del “lado Lacan” del binomio, lo que no deja de tener consecuencias en su teoría, que hace síntoma en la postulación de lo real como “núcleo traumático”, como bien ha señalado Mariana De Gainza.⁵ Esta lectura zizekiana está en cierta forma autorizada por la misma prosa de Althusser, por su posterior abandono de la categoría de sujeto y postulación de la *ciencia* como “proceso sin sujeto”. Al igual que con la mencionada “autocrítica”, prescindimos aquí de dicho abandono, en pos de descubrir aquello que era posible *antes* de las estabilizaciones que el mismo se llevó consigo. De allí que nos interese presentar un Althusser *próximo* a Lacan y no *opuesto* a él. Pero se trata de un *rodeo*, un paso por Lacan que nos conducirá nuevamente a Althusser. En este punto, discrepamos con Laclau y Mouffe⁶ en su objeción hacia una supuesta “esencialización” en el trabajo de Althusser, resultado de sostener la determinación “en última instancia” por la economía, que los autores entienden “contradictoria” con el concepto de *sobredeterminación*. Como consecuencia de ver aquí una “contradicción”, conciben la *sobredeterminación* en su dimensión *simbólica*, como aquella

³ Esta separación apalanca en varios casos la distancia respecto de Althusser por parte de los autores que consignamos a continuación. No obstante ello, es preciso reconocer el “legado althusseriano” de muchos de ellos, como ha sido señalado en Sosa, María Martina, “El legado althusseriano: apuntes para una reflexión sobre los vínculos entre ideología, subjetividad y política en Laclau, Badiou y Žižek”, *Pléyade*, 16 (2015), pp. 139–163.

⁴ Žižek, Slavoj, *El sublime objeto de la ideología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012, p. 23.

⁵ De Gainza, Mariana, “Žižek y Althusser. Vida o muerte de la lectura sintomática”, *Décalages*, 1 (1/2014).

⁶ Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires, FCE, 2010.

remisión del sentido al “punto nodal”, borrándose la tensión *constitutiva* del concepto de Althusser, que remitía a la materialidad histórica, a la historia efectiva. Antes que el trazado de una frontera, aquí nos interesa *sostener* esa tensión constitutiva, que constituye además la principal virtud filosófica y política del trabajo de Althusser.⁷ En esa tensión se inscribe, a su vez, una pregunta por la posibilidad de un *encuentro con lo real*, a la manera de Lacan, formulada por Stavrakakis del modo siguiente:

¿Cómo pueden los caminos de la experiencia, que forman parte de algo imposible de representar plenamente en el dominio de lo simbólico (donde suele construirse la teoría y practicarse el análisis) –los caminos del territorio que Lacan denomina *lo real*–, encontrar lugar en el marco de una teoría del psicoanálisis o de una teoría en general?⁸

La ausencia de la respuesta althusseriana a ese mismo interrogante resulta a todas luces sintomática, en aquella por lo demás magnífica cartografía de una *izquierda lacaniana* realizada por este autor, de la que Althusser es desterrado rápidamente en una nota al pie. Aquí sostenemos que, si el *rodeo* por Lacan es fructuoso para evitar un Althusser “esencialista” de la “última instancia”, el *retorno a Althusser* lo es para resguardarnos de la tendencia a permanecer en el terreno de “un ‘texto’ que parece haber colonizado por completo un mundo sin Historia”,⁹ descuidando aquello que puede haber *más–allá* del texto. En ese *más–allá* del texto se inscribe “el hueso de lo real” lacaniano, pero también y sobre todo la materialidad *histórica*, preocupación nodal de Althusser que se ve ideológicamente desplazada si nos quedamos del “lado Lacan” de la frontera. Tal es, entonces, la brújula de nuestro recorrido.

⁷ Romé, Natalia, “¿Hay algo allá afuera? Historia y discurso en la teoría de Michel Pêcheux”, *fragmentum*, 54 (2019), pp. 209–244.

⁸ Stavrakakis, Yannis, *La izquierda lacaniana: psicoanálisis, teoría, política*, Buenos Aires, FCE, 2010, p. 28–29.

⁹ Grüner, Eduardo, “El retorno de la teoría crítica de la cultura: una introducción alegórica a Jameson y Žižek”, en Jameson, Fredric y Žižek, Slavoj, *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires, Paidós, 1998, p. 56.

Estructuramos el trabajo en tres apartados: en primer lugar, 1) retomaremos los conceptos de *problemática* y *ruptura epistemológica* presentados por Althusser en “Sobre el joven Marx”, a los que pondremos en relación con el *encuentro con lo real* al que refiere “El ‘Piccolo’, Bertolazzi y Brecht”. Luego, 2) haremos dialogar estas lecturas con las consideraciones que hará Lacan en el Seminario IX “La identificación” acerca del *cogito* cartesiano. Veremos entonces que lo que divide aguas entre la Verdad y lo *verdadero* es la figura de un Garante, de un Juez que establezca una “frontera” entre Verdad y error. Por último, consideraremos 3) el modo en que Althusser conceptualiza la *práctica teórica* en “Sobre la dialéctica materialista” como *proceso de trabajo* que pone en relación Generalidades, de modo tal que volveremos al inicio del recorrido, esta vez para comprender que la *ruptura epistemológica* no zanja una “frontera”, sino que se ubica en la (im)posibilidad de un espacio *dislocado*. Recordaremos que, en el Prefacio de 1965, Althusser señala que lo que distingue al marxismo es su carácter de teoría “capaz de dar cuenta de la naturaleza de las formaciones teóricas, y de su historia, por lo tanto *capaz de dar cuenta de sí*, tomándose a sí misma como objeto”.¹⁰ Este *dar cuenta de sí*, formulado mucho antes de que Judith Butler escribiera su ética,¹¹ es aquél elemento que permite esbozar, desde Althusser, una respuesta tentativa a las preguntas que nos hacíamos al comienzo.

2. Problemática, ruptura epistemológica y encuentro con lo real

¿Cómo fue posible Marx? En respuesta a este interrogante, Althusser plantea los tres principios para el análisis de una *problemática*. En primer lugar, establece que es necesario considerar al texto “como un todo real, unificado interiormente por su problemática propia, y en tal forma que no se puede sacar un elemento sin alterar el sentido”.¹² Este principio no debe confundirse con una suerte de sacralización de la *unidad*, sino que se trata de

¹⁰ Althusser, Louis, “Prefacio: hoy”, en *La revolución teórica de Marx*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2011, p. 29.

¹¹ Butler, Judith, *Dar cuenta de sí mismo. Violencia, ética y responsabilidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.

¹² Althusser, Louis, “Sobre el joven Marx (cuestiones de teoría)”, en *La revolución teórica de Marx*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011, p. 49.

una actitud preventiva frente a los recortes eclécticos que “extraen” conceptos aislados, reduciendo un sistema teórico a sus elementos. Así, considerar al texto como un *todo real* supone que son las *relaciones* entre sus elementos lo determinante sobre estos últimos. En segundo lugar, el sentido de una problemática depende de su relación con el *campo ideológico* en que se ve inmersa, con los problemas por él delimitados y las soluciones que propone. Ello implica remitir un texto a otro, aprehender su sentido a partir de su relación con *otros textos*. Con este principio, aquella mención a “*su problemática propia*” que puede leerse en la cita del primero es, en cierta forma, puesta en suspenso: todo texto remite (sin saberlo) a su exterior.¹³ Por último, Althusser indica que el principal motor del texto debe buscarse *más–allá* de él: en su *autor* como individuo concreto y en la *historia efectiva* que se refleja en la historia de éste según sus lazos complejos con ella. Dejaremos de lado la cuestión del *autor*,¹⁴ puesto que nos interesa detenernos en esta remisión al *más–allá* de la *historia efectiva*.

¿Cómo leer este *más–allá*? Conviene recordar en este punto que Althusser, en el Prefacio de 1965, previene acerca de cierta “esperanza

¹³ Este será el camino profundizado por Pêcheux, quien establece, poniendo a dialogar a Althusser con Foucault, que el sentido del texto debe buscarse no en el sujeto sino en la *formación discursiva* que domina lo que puede y debe decirse, ella misma dominada a su vez por el *todo complejo* de las formaciones discursivas, el *interdiscurso*. Remitimos aquí también a la noción de *heterogeneidad constitutiva* de Authier–Revuz. Cfr. Pêcheux, Michel, “Discurso e ideología(s)”, en *Las verdades evidentes. Lingüística, semántica, filosofía*, Buenos Aires, Ediciones del CCC, 2017, y Authier–Revuz, Jacqueline, “Hétérogénéité(s) énonciative(s)”, *Langages*, 73 (1984), pp. 98–111.

¹⁴ Los desarrollos althusserianos posteriores, así como los trabajos de Pêcheux, permiten desestabilizar cierta “evidencia” aún presente en este texto en torno al sujeto como fuente del sentido. Sabemos, luego de Pêcheux (Pêcheux, Michel, “Discurso e ideología(s)”), que la *forma–sujeto* es un efecto del discurso, que se constituye a través de un proceso de interpelación que realiza la sujeción al Otro, al Sujeto en términos de Althusser (Althusser, Louis, “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”, en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2008). Para profundizar en esta cuestión sugerimos la lectura de Karczmarczyk, Pedro, “De las formas históricas de existencia de la individualidad a la forma sujeto del discurso: Marx, Althusser, Pêcheux”, *Décalages*, 4 (1/2014).

mítica”¹⁵ presente en el artículo que estamos analizando. En efecto, algunos pasajes de este texto autorizan una lectura más bien reduccionista, pero no es la que nos interesa. Al contrario, procuramos sostener este último principio de remisión del texto a su *más–allá*, aun sabiendo que este *más–allá* no constituye su *exterioridad simple*, sino que puede pensarse en clave de “una tópica descentrada”,¹⁶ o de un *espacio dislocado* que deshace las fronteras conocidas entre el interior y el exterior, entre identidad y diferencia. En un trabajo anterior hemos iniciado nuestro *rodeo por Lacan* a través de su topología, que permite concebir una espacialidad diferente *tanto de* la pura interioridad como de la total exterioridad.¹⁷ Lo importante aquí es que aquella tercera regla para la lectura de una *problemática* implica que todo texto se encuentra siempre—ya *sobredeterminado*, no sólo por su remisión a otros textos, sino en sentido estrictamente *real*, al nivel de las *condiciones de existencia*, de la *historia efectiva*. Por eso Althusser se abocará a partir de aquí a señalar las “circunstancias” (*contingentes*) que explican el comienzo de Marx: el subdesarrollo histórico de Alemania, la figura de Hegel construida por los neo-hegelianos, el viaje de Marx a Francia y de Engels a Inglaterra, la lectura de la economía política, entre otros aspectos. Es decir, este último principio supone alguna forma de reenvío a las condiciones de existencia en su estatuto *real*. Pero es importante prevenir ante la tentación empirista–idealista que nos llevaría a considerar los dos primeros principios como aspectos concernientes al “mundo espiritual” hegeliano y el último al “mundo de las necesidades”, al “mundo material”. Lejos de remitir a las “ideas”, la *problemática* remite pues a la materialidad textual y sus efectos de sentido. A su vez, la “historia efectiva” no designa tampoco una *pura* materialidad, de allí la insistencia de Althusser

¹⁵ Althusser, Louis, “Prefacio: hoy”, p. 21.

¹⁶ Romé, Natalia, “Elogio del teoricismo..”, p. 88.

¹⁷ Para ello, Lacan acuñó el neologismo *extimidad*, reemplazando el prefijo “in” de *intimidad* por el prefijo “ex”, que “designa nada menos que un hiato en el seno de la identidad consigo mismo” (Miller, Jacques–Alain, “Los envoltorios de la extimidad”, en *Extimidad*, Buenos Aires, Paidós, 2010, p. 26). Lacan presenta su *topología*, precisamente, en el Seminario IX, que retomaremos en la tercera sección de este artículo.

en “Contradicción y determinación”¹⁸ por precisar que Marx *no conserva* los términos de la dialéctica hegeliana, sino que los reemplaza y modifica, a su vez, la relación entre ellos. Reiteramos aquí lo señalado respecto de la *espacialidad*:¹⁹ si se tienen dos *exterioridades*, se vuelve necesario postular la *subsunción* de una a la otra, la absorción en su *interioridad*, para poder dar cuenta de la relación entre ambas. Por eso la dialéctica hegeliana responde, finalmente, a un “principio *interno simple*”: porque supone *antes, paradójicamente*, la exterioridad de sus términos. Nunca “suena la hora *solitaria*” de la última instancia, nunca ésta es *puramente exterior*. Esto quiere decir también que los *términos* de la contradicción marxista *no son preexistentes* a la relación establecida entre ellos. Tenemos, pues, una materialidad textual y una materialidad histórica²⁰. La relación entre campo ideológico e historia efectiva no es de ningún modo la de una *exterioridad simple*, que podría descubrirse con la sencillez de señalarla con el dedo: “¡por aquí, lo real!”²¹.

El filósofo señala luego que los tres principios mencionados “no son la *verdad de*, son la *verdad para*, son *verdaderos* como condiciones de planteamiento legítimo de un problema”²². Es decir que encontramos aquí, en la *unidad* de estos tres principios, la condición de posibilidad para el planteo de *lo verdadero*.

¹⁸ Althusser, Louis, “Contradicción y sobredeterminación (notas para una investigación)”, en *La revolución teórica de Marx*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011.

¹⁹ Sintetizamos a continuación un argumento que hemos desarrollado en un trabajo anterior de próxima publicación.

²⁰ A ella podría agregarse, si atendemos a lo precisado por Althusser, una materialidad *del cuerpo “Marx”*, pero ello nos conduciría a nuevos rodeos, que la extensión de este trabajo no nos permite. Existe, no obstante, una tarea teórica pendiente que es la de comprender, en efecto, cuál es la eficacia de la materialidad del *cuerpo* en toda esta cuestión. No por destronar al “autor” (sea como la “voz” que organiza el texto o bien como “individuo empírico” que sería su “fuente”), no por establecer que la *forma-sujeto* es un efecto de discurso podemos suponer que los itinerarios *del cuerpo “Marx”* no tienen *ninguna* eficacia. Ello autorizaría una nueva lectura del “autor” al que hace referencia Althusser en el tercer principio. Cómo dar cuenta de aquella materialidad sin *reducir* el sentido a ella es, pues, un interrogante que podemos hacernos a la luz de todo lo que sigue.

²¹ Althusser, Louis, “Marxismo y humanismo”, en *La revolución teórica de Marx*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011, p. 202.

²² Althusser, Louis, “Sobre el joven Marx...”, p. 50. Énfasis del autor.

Este *verdadero* “está en los hechos mismos, en esa constitución nodal de sentidos, temas y objetos ideológicos, sobre el fondo disimulado de su *problemática*, ella misma en evolución sobre el fondo de un mundo ideológico “matizado” y cambiante, sometido a su vez a la historia real”.²³ Nuevamente, una lectura ligera de esta referencia a “los hechos mismos” podría objetar cierto reduccionismo, pero no es ese nuestro propósito. Nos interesa destacar, al contrario, esta posibilidad de *lo verdadero*, vinculada a la singularidad emergida de la *conjunción* entre una *problemática*, un campo ideológico y la historia real. Allí, en ese entrecruzamiento, se encuentra la posibilidad de *alguna* verdad, vinculada a la producción de una *ruptura* sobre el fondo de una *problemática*. Si la noción de *problemática* “pone en evidencia, en el interior de un pensamiento, el sistema de referencia interno objetivo de sus propios temas: el sistema de preguntas que ordena las respuestas dadas por esta ideología”,²⁴ la *ruptura* constituye el *acto* fundacional, de *discontinuidad radical* respecto de la *problemática* en la que sucede. Lejos de una concepción idealista de la ideología, que partiría de la “conciencia” del *sujeto Marx* para explicar su “obra” y la “superación” de sus predecesores, aquí se trata de la *ruptura* que se inscribe en la superficie de la materialidad textual misma. La noción de “superación” concibe a Marx *ya* contenido en Hegel, o bien entiende que Marx “extrajo” de Hegel una verdad allí atrapada, que sólo bastaba *reconocer*. Antes que una “superación” de Hegel o un “desarrollo” posibilitado por lo excepcional de su conciencia o por el desenvolvimiento necesario del mundo de las ideas de su tiempo, la “revolución teórica” de Marx constituye un *descubrimiento*:

adoptar una lógica de la experiencia efectiva y del surgimiento real que pone fin, precisamente, a las ilusiones del surgimiento ideológico (...) adoptar una lógica de la *irrupción de la historia real en la ideología misma* (...) dar, al fin, un sentido efectivo, absolutamente indispensable a la perspectiva marxista (...) a esa sensibilización a lo concreto, tan extraordinaria en él, que daba a cada uno de sus *encuentros con lo real* una fuerza tan grande de convicción y de revelación.²⁵

²³ Althusser, Louis, “Sobre el joven Marx...”, p. 57.

²⁴ Althusser, Louis, “Sobre el joven Marx...”, p. 54.

²⁵ Althusser, Louis, “Sobre el joven Marx...”, p. 67–68. Énfasis nuestro.

Este carácter de *encuentro con lo real* recuerda, como veremos a la brevedad, a aquel *instante de ver* concebido por Lacan como momento en que se logra captar fugazmente algo del orden del inconsciente: “la ranura por donde ese *algo*, cuya aventura en nuestro campo parece tan corta, *sale a la luz un instante, sólo un instante*, porque el segundo tiempo, que es de cierre, da a esta captación un aspecto *evanescente*”.²⁶ Parece, pues, que fue Althusser en 1961 quien señaló sin saberlo algo que Lacan formularía varios años después: *Marx inventó el síntoma*.²⁷ Anécdotas aparte, es preciso señalar que dicho *encuentro con*

²⁶ Lacan, Jacques, “Del sujeto de la certeza”, en *El Seminario Libro XXI “Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis”*, Buenos Aires, Paidós, 2015, p. 39. Énfasis nuestro.

²⁷ Aquí discrepamos con Žižek, quien considera que “el punto débil de su teoría es que él [Althusser] o su escuela nunca lograron precisar el vínculo entre Aparato Ideológico de Estado e interpelación ideológica” (Žižek, Slavoj, *El sublime objeto de la ideología*, p. 73). En rigor, la precisión de dicho vínculo puede encontrarse en los manuscritos publicados en español bajo el título *Sobre la reproducción* (2015), que versa en torno a los tres puntos suspensivos que “separan” la primera parte de *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* de la segunda. En el Prólogo a dicho libro, Balibar (Balibar, Etienne, “Prefacio: Althusser y los ‘aparatos ideológicos de Estado’”, en Althusser, Louis, *Sobre la reproducción*, Madrid, Akal, 2015) sostiene que estos puntos suspensivos, que señalaban una *ausencia* que era necesario interrogar, produjeron sobre las lecturas un efecto de división de aguas entre la reproducción del modo de producción y la interpelación como mecanismo psíquico, tendiendo las lecturas actuales a concentrarse en uno u otro aspecto y relegar el otro. La lectura de Žižek es también solidaria de tal división de aguas, pues él intenta explicar el vínculo ausente centrándose en la dimensión psíquica del plus-de-goce que da soporte a la fantasía ideológica. Estos desarrollos zizekianos son en efecto valiosos, pero aún *no explican* en sí mismos el “triunfo” de ciertas formaciones ideológicas *sobre otras*. Quizás sea, en efecto, *Sobre la reproducción* aquél texto que nos permita pensar nuevamente los puntos suspensivos y comprender cómo se produce entonces la *unidad* de la ideología dominante, que permite la remisión de sus “evidencias” una a la otra. Son estas “evidencias” aquellas que dan soporte a las prácticas y rituales en el seno de los aparatos ideológicos, puesto que son el “como si” de dichas prácticas y rituales, así como el *valor* es, siguiendo la lectura de Žižek, el “como si” del intercambio que Marx *descubre*. No podemos extendernos más sobre este punto, para el que nos encontramos elaborando un próximo trabajo.

lo real por parte de Marx no sucedió bajo la contemplación inmediata de lo “dado”, sino como *práctica teórica* precisa, como resultado de una serie de lecturas que Althusser enumera cuidadosamente: Maquiavelo, Montesquieu, Rousseau, Diderot, Smith, Ricardo, Hegel. Se trata del encuentro producido por una lectura particular cuyas características precisaremos en la última sección de este trabajo, luego de nuestro rodeo por Lacan. Agregamos, por el momento, que una problemática “no se presenta inmediatamente a la reflexión del historiador, por una razón evidente: que en general el filósofo *piensa a partir de ella pero sin pensar en ella*”.²⁸ De modo que ella está sucediendo *en acto* en toda producción textual, aun *a pesar* de lo que ella diga acerca de sí misma: “una problemática no se lee, por lo tanto, a libro abierto, es necesario arrancarla del interior de la ideología en la que *está escondida pero en acción* y, con mayor frecuencia, *a pesar de esta ideología misma*, de sus afirmaciones y de sus proclamas”.²⁹ Esto le permite a Althusser una lectura de Marx *a pesar del mismo Marx* y nos permite a nosotros una lectura de Althusser *a pesar de Althusser mismo*.

La *ruptura* tiene pues este carácter de *irrupción*, lo mismo que las revoluciones en la historia. Althusser volverá sobre el *encuentro con lo real* en un texto en el que analiza *El Nost Milan*, obra de teatro ofrecida en 1962 por el *Piccolo Teatro* de Milán en el Théâtre des Nations. Dice entonces que, en la pieza, las *condiciones de existencia* se muestran *en acto*. La condición para que sean visibles para el espectador es que sean invisibles para los protagonistas. Pero, a su vez, la visibilidad ofrecida al espectador no es inmediata, no está “dada”, sino que debe ser, como un relámpago, “arrancada de la sombra”.³⁰ ¿Qué es, entonces, lo que permite *ver*? Althusser responde: “la conciencia accede a lo real no por su propio desarrollo interno, sino por el *descubrimiento radical* de ‘*otro*’ *diferente a sí misma*”.³¹ Del mismo modo que no se accede al inconsciente desde el trabajo de la conciencia o de la razón, sino a través de un encuentro *forzoso* con él —por ejemplo, en los lapsus o en los sueños—, puesto que el inconsciente no es *localizable* en una suerte de “detrás de”, tampoco se accede

²⁸ Althusser, Louis, “Sobre el joven Marx...”, p. 55.

²⁹ Althusser, Louis, “Sobre el joven Marx...”, p. 56. Énfasis nuestro.

³⁰ Althusser, Louis, “El ‘Piccolo’, Bertolazzi y Brecht (notas acerca de un teatro materialista)”, en *La revolución teórica de Marx*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011, p. 120.

³¹ Althusser, Louis, “El ‘Piccolo’, Bertolazzi y Brecht”, p. 118. Énfasis nuestro.

a lo real desde la pura interioridad de la conciencia. Pero es necesario comprender de manera precisa lo que se quiere decir aquí. Este *real*, que tiene afinidades con el Real lacaniano aunque no es por completo asimilable a él,³² no se encuentra en relación de total independencia respecto de su exterior, pero tampoco es interior a él. Por eso el carácter de estos encuentros no es *voluntario*, pero tampoco es *evitable*. El *descubrimiento radical* de “otro” diferente a sí mismo tiene este doble carácter: no es ni interior ni exterior porque es interior y exterior *a la vez*. Esto ubica al espectador, aun en su facultad de ver, en un lugar *descentrado, dislocado*. Dicho de otro modo, la posibilidad de *ver* el relámpago no se realiza desde el *centro* del espectador, no lo supone implicado como Juez de lo que ve:

De la misma manera que la pieza no contiene el “Juicio Final” de su propia “historia”, el espectador no es el Juez supremo de la pieza. Él también ve y vive la pieza bajo el modo de una falsa conciencia sometida a interrogatorio por ella. ¿Quién es él si no el hermano de los personajes, prisionero como ellos de los mitos espontáneos de la ideología, en sus ilusiones y en sus formas privilegiadas? Si se le mantiene a distancia de la pieza por la pieza misma, no se debe a que se le quiera ahorrar o instaurar como Juez, es, por el contrario, para tomarlo y enrollarlo en esta aparente distancia, en esta “rareza”, *para hacer de él esta distancia misma, que no es sino crítica activa y viva*.³³

Que el espectador no sea Juez quiere decir que no puede juzgar la pieza desde su “conciencia”, desde su *centro*. Por el contrario, lo que funda la posibilidad de *ver* es la introducción de una distancia, un *desplazamiento*³⁴

³² Son varias las diferencias en este punto, señaladas de distinto modo y con diferentes implicancias por Žižek (2012) y Balibar (2015), entre otros. A los fines de este escrito, la diferencia fundamental consiste en la remisión, para Althusser, de *lo real* a la materialidad de las *relaciones de producción*, aun cuando estas se encuentren siempre—ya atravesadas por alguna inscripción simbólica y no sean por tanto del todo simbolizables, como tampoco lo es el Real lacaniano. No nos extenderemos más sobre este punto, que exigiría un desarrollo aparte.

³³ Althusser, Louis, “El “Piccolo”, Bertolazzi y Brecht”, p. 122. Enfatismo nuestro.

³⁴ Prescindimos aquí, lo mismo que en lo que resta del trabajo, de las cuestiones de traducción en relación con el término *décalage*, para lo cual remitimos a Glozman,

respecto de sí que permita la actividad crítica, que permita *ver* el relámpago, aunque sea por un instante. Por eso se trata de un *encuentro*, involuntario e inevitable a la vez, y no de un simple *reconocimiento* de algo que está allí “a la vista”, esperando “ser visto”. En el *instante de ver* no hay *reconocimiento* sino desorientación, puesto que se trata precisamente de la irrupción de lo que permanecía *des-conocido*.

3. Lacan: Descartes, la vacilación del “yo” y el Garante³⁵

Lacan comienza el Seminario IX reflexionando acerca del *cogito* cartesiano. Su planteo es que la conclusión de Descartes (“pienso, luego existo”) nos acerca, paradójicamente, a la *hiancia* del sujeto. En términos althusserianos, podríamos decir que en el *cogito* hay simultáneamente un *desconocimiento* y un *reconocimiento*. Lacan se detiene sobre el *reconocimiento*, en la fórmula cartesiana, de que el “yo” que *piensa* no es el mismo “yo” que *es*, o bien hay “algo” en ese “yo” que *piensa que no es él*. Se trata del reconocimiento de un “sí mismo”... que *no es Uno*. En ese sentido, Descartes nos acerca a la *vacilación* del “yo”, a su hiato: “¿qué fundar sobre el *je pense* {yo pienso}, si sabemos, nosotros, los analistas, que ese *en lo que pienso* que podemos captar remite a un *de qué, de dónde, a partir de qué pienso* que se sustrae necesariamente?”³⁶. Ese “yo” sobre el que Descartes busca fundar la posibilidad de conocimiento, se encuentra pues vacilante. En el corazón de ese “sujeto del conocimiento”, de la objetividad, del saber, que *desconoce* por completo al sujeto del inconsciente, allí se encuentra el *reconocimiento* de una vacilación fundamental. Por supuesto, sobre esa vacilación es que Descartes postulará, finalmente, a Dios como Garante, lo que, en términos lacanianos, no es nada menos que la postulación del Otro:

Mara, “(Re)leer Pêcheux hoy. El problema del décalage en la teoría materialista del discurso”, en *Pensamiento al margen. Revista digital de ideas políticas*, 12 (2020).

³⁵ La lectura que presento aquí del Seminario IX es en gran parte deudora de mi asistencia a un encuentro del *Seminario Permanente del Grupo de Estudios sobre Estructuralismo y Postestructuralismo*, ocurrido en el año 2019. Agradezco en especial a Sergio Tonkonoff por la invitación.

³⁶ Lacan, Jacques, *Seminario IX “La identificación”*, inédito, versión crítica establecida y traducida por Ricardo E. Rodríguez Ponte, 1961–1962, p. 44. Recuperado de www.lacanerafreudiana.com.ar

El Dios que está en juego aquí, el que hace entrar Descartes en ese punto de su temática, es ese Dios que debe asegurar la verdad de todo lo que se articula como tal. Es *lo verdadero de lo verdadero*, el garante de que la verdad existe, y tanto más puro garante cuanto que ella podría ser otra, nos dice Descartes, esa verdad como tal, que podría ser, si ese Dios lo quisiera, que podría ser, hablando con propiedad, el error.³⁷

Decía Althusser que los cartesianos, frente al asombro de que el sol se viera a pocos pasos encontrándose en realidad tan lejos, “necesitaban de la existencia de Dios para acortar esa distancia”.³⁸ Lo que Lacan viene a iluminar es que la postulación del Garante de la Verdad se monta sobre la vacilación sintomática del “yo”. Allí se sitúa la circularidad del argumento cartesiano, puesto que la postulación de Dios como Garante es deudora de la certeza del *cogito*.³⁹ ¿Por qué Descartes busca fundar la posibilidad de conocimiento en el *sujeto*? Tal era la pregunta de Althusser hacia el final de *Psicoanálisis y ciencias humanas*, cuya respuesta encontrará en torno a la introducción de un Juicio, encargado de establecer un “reparto” entre la verdad y el error: “se piensa el error simplemente como el *afuera* de una verdad, como la exclusión de una verdad, sin que se piense la relación con esta verdad”.⁴⁰ Se trata aquí, nuevamente, de la *exterioridad simple*: de un lado, la verdad; del otro, el error. Para que dicho “reparto” pueda existir es necesario el Garante, es necesario un Juez. Al permanecer como no-pensada, la relación entre verdad y error adquiere la forma que impone una “exclusión”, una “condena”:

Y en este juicio que zanja y que desconoce, en consecuencia, el corte en la forma del reparto, nos las veríamos con dos funciones distintas que no estarían pensadas en su distinción. Nos las veríamos con la enunciación “A es A, no-A es no-A”, es decir, “la verdad es verdadera, el error es erróneo”, y

³⁷ Lacan, Jacques, *Seminario IX “La identificación”*, p. 51–52.

³⁸ Althusser, Louis, “Marxismo y humanismo”, p. 190.

³⁹ Para un desarrollo más extenso de esta cuestión remitimos a Murrone Di Tullio, Diego, “Althusser y el círculo cartesiano: el sujeto en la trama de lo ideológico”, *V Jornadas de Jóvenes Investigadores*, Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, 2009.

⁴⁰ Althusser, Louis, *Psicoanálisis y ciencias humanas*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2014, p. 103, énfasis nuestro.

nos las veríamos, por otra parte (siendo esto una pura enunciación, es decir, una pura constatación), con el juicio que zanja, con el juicio que separa, es decir que zanja entre dos valores sin que se reflexione de otro modo que no sea en la forma del juicio.⁴¹

Lo que permanece sin ser pensado aquí es “el acto que instaura ese reparto, es decir, el fundamento de esa distinción”.⁴² Es debido a que esta relación permanece como no–pensada que el corte entre la verdad y el error asume la forma de un juicio: todo juicio necesita su Juez. Lo que no es pensado, junto con la relación entre verdad y error, es el acto de fundación del Garante en sí mismo, como la postulación de Dios para Descartes. Las mayúsculas nos remiten aquí, nuevamente al Sujeto que ofrece “la *garantía* absoluta de que todo está bien como está”.⁴³ El Garante es aquél que dice “A es A, no–A es no–A, todo está bien así”. Se trata aquí de lo que “adquiere la forma clásica de una división de territorio, de una *frontera*”, “un antes y un después: un más acá de los Pirineos y un más allá de los Pirineos. Todo esto *muestra que hay Pirineos* y todo el mundo está contento”.⁴⁴ La cita es de un intercambio epistolar de Althusser con René Diatkine, a propósito de la cuestión de la “génesis” del inconsciente.⁴⁵ La ideología opera, pues, de modo

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*, p. 104.

⁴³ Althusser, Louis, “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”, p. 62, énfasis nuestro.

⁴⁴ Althusser, Louis, “Cartas a D...”, en *Escritos sobre psicoanálisis*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1996, p. 58.

⁴⁵ En efecto, todo lo que venimos trabajando aquí se encuentra en estrecha relación con el problema de la *temporalidad*. En el texto que citamos, Althusser afirma, siguiendo a Lacan, que la dialéctica del inconsciente no es la de la *génesis–origen*, sino la del *surgimiento*. Se trata entonces de dar cuenta de aquellos *mecanismos* que intervienen para producir un *efecto* específico: “ni la *temporalidad* del surgimiento de una estructura nueva, ni la de su funcionamiento (modo de producción o inconsciente) son reductibles a lo que se llama el tiempo vulgar, o la simple cronología y sus aparentes exigencias. El “aspecto” de la temporalidad concreta de la historia llamada cronológica que podemos “observar” (...) no puede ser comprendido más que como el *efecto* del funcionamiento de un mecanismo” (Althusser, Louis, “Cartas a D...”, p.

tal que “todo está bien así”, “todo el mundo está contento”. Si la “frontera” entre verdad y error es ideológica, entonces la posibilidad de *lo verdadero* conlleva la necesaria renuncia a trazar esa frontera, a emitir el Juicio. Pero esto de ningún modo implica una renuncia (también ideológica, esto es, para nada inocente) a la posibilidad de *alguna* verdad. Recordemos aquí la afirmación de Lacan en 1973: “yo digo siempre la verdad: no toda, porque de decirla toda, no somos capaces. Decirla toda es materialmente imposible: faltan las palabras. Precisamente por este imposible, la verdad aspira a lo real”.⁴⁶ Volvamos ahora a Althusser.

4. Posibilidad de *lo verdadero*: dar cuenta de sí

Son conocidos los desarrollos althusserianos sobre la *práctica teórica* como transformación de una Generalidad I (materia prima), a partir de un trabajo que se vale de una Generalidad II (medios de producción), en una Generalidad III (producto) que es el concreto–de–pensamiento y constituye el *conocimiento* alcanzado. Althusser deja en claro, en primer lugar, que la Generalidad I no constituye el objeto–real: el trabajo es con generalidades, no con simples “cosas”. Y, en segundo lugar, establece que la Generalidad III no es de ningún modo isomorfa a la Generalidad I, que supone una *ruptura* con ella y que no se obtiene por medio de una “aplicación” del concepto a lo real. “Aplicando” una teoría a un objeto “dado” se está en la ilusión simultánea de creer que *se tiene* tanto un *objeto* como una *teoría* y se renuncia a pensar, precisamente, la *práctica*. En tal esquema, la “teoría aplicada” es convocada a ocupar el lugar especulativo de la Verdad, mientras que el objeto “dado”, situado en pura *exterioridad* respecto de ella, es reducido al lugar del “dato” puro y simple.⁴⁷ Así, el objeto–de–conocimiento no constituye la “extracción” de algo que se encuentre en el objeto–real:

74). Para profundizar en esta cuestión, remitimos a Morfino, Vittorio, “Sobre la no–contemporaneidad: Marx, Bloch, Althusser”, *Demarcaciones*, 6 (2019).

⁴⁶ Lacan, Jacques, *Psicoanálisis. Radiofonía y Televisión*, Barcelona, Anagrama, 1993, p. 75.

⁴⁷ Esa es, para Althusser, la diferencia crucial entre *ciencia* y *técnica*. Esto le permite señalar que las llamadas “ciencias humanas” como la sociología y la psicología, constituyen en realidad “la unidad de las prácticas técnicas” (Althusser, Louis, “Sobre

Es esencial no confundir la distinción real de lo abstracto (Generalidad I) y de lo concreto (Generalidad III) que concierne únicamente a la práctica teórica, con otra distinción, esta vez ideológica, que opone la abstracción (que constituye la esencia del pensamiento, ciencia, teoría) a lo concreto (que constituye la esencia de lo real).⁴⁸

La confusión entre los diferentes tipos de Generalidades puestas en juego en la *práctica teórica* y la distinción ideológica entre “lo abstracto” especulativo y “lo concreto” real es, precisamente, la confusión de Feuerbach, la confusión del empirismo:

La crítica que opone en último término la abstracción que pertenecería a la teoría, a la ciencia, a lo concreto que sería lo real mismo, es todavía una crítica ideológica, ya que niega la realidad de la práctica científica, la validez de sus abstracciones y, finalmente, la realidad de ese “concreto” teórico que es un conocimiento.⁴⁹

Pero la discusión es con dos frentes, es también con Hegel y el idealismo: el proceso de *trabajo* que supone la *práctica teórica* althusseriana es lo que establece la *discontinuidad radical* entre la Generalidad I y la Generalidad III. Aquí opera nuevamente la crítica a la dialéctica hegeliana:

La Generalidad II (que trabaja) no es en lo más mínimo el simple desarrollo, el paso (tan complejo como se quiera) del en-sí al para-sí de la Generalidad I (la que es trabajada); ya que la Generalidad II es la “teoría” de la ciencia considerada y, como tal, el resultado de todo proceso (historia de la ciencia a partir de su fundación), que es un proceso de *transformaciones reales* en el sentido fuerte del término, es decir, un proceso que no tiene la forma de un simple desarrollo (bajo el modelo hegeliano:

la dialéctica materialista”, p. 140). No son ciencias, puesto que no son capaces de definir teóricamente su objeto.

⁴⁸ Althusser, Louis, “Sobre la dialéctica materialista (de la desigualdad de los orígenes)”, en *La revolución teórica de Marx*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011, pp. 153–154.

⁴⁹ Althusser, Louis, “Sobre la dialéctica materialista”, p. 154.

el desarrollo del en-sí en el para-sí), sino la forma de mutaciones y reestructuraciones que provocan *discontinuidades cualitativas reales*.⁵⁰

Esto quiere decir que no existe “autogénesis del concepto”, lo real no es un resultado “del pensamiento que se concentra en sí mismo, que se profundiza a sí mismo, que se mueve por sí mismo”.⁵¹ Esta creencia, dirá Althusser con precisa ironía, es lo mismo que creer que el carbón produce por su propio desarrollo la máquina a vapor. El problema de Hegel es, entonces, que “desconoce las diferencias y *transformaciones cualitativas reales*, las *discontinuidades* esenciales que constituyen el proceso mismo de la práctica teórica. Les impone un modelo ideológico, el del desarrollo de una *interioridad simple*”.⁵² Es la *práctica*, la producción teórica en tanto *proceso de trabajo*, lo que queda aquí nuevamente en la absoluta oscuridad.

Ni el concepto de fruta produce la pera, la manzana y la ciruela; ni éstas producen “inversamente” el concepto de fruta. La *radical discontinuidad* producida por el trabajo teórico no ocurre al nivel “ideal”, pero tampoco supone el *reconocimiento* inmediato de lo real “dado”. Distinta de la *frontera* entre Verdad y error, la *ruptura* es una *dis-continuidad*, una *dis-locación*. Constituye un *conocimiento* en la medida en que es resultado de un proceso de trabajo, proceso de *transformación real* que implica la disolución del par de oposición interior/exterior, identidad/diferencia, *sin por ello* subsumir a uno de los términos en el otro. De allí que Althusser afirme que Marx, Nietzsche y Freud son “hijos sin padre”,⁵³ es decir, que revisten la forma de un *surgimiento paradójico*. Puesto que no es una “frontera” lo que la *ruptura* viene a zanjar, ésta no resulta “evidente”. Es “fangosa”, está empantanada en “el invisible fango de su pasado, suspendido en el agua naciente, que finge transparencia, es decir inocencia”.⁵⁴ Althusser dirá, en una carta dirigida a Lacan de noviembre de 1963, que el camino de retorno a Freud “conduce (bajo una forma paradójica:

⁵⁰ *Ibidem*, p. 155–156.

⁵¹ *Ibidem*, p. 155.

⁵² *ibidem*, p. 156, énfasis nuestro.

⁵³ Althusser, Louis, “Freud y Lacan”, en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2008, p. 72.

⁵⁴ Althusser, Louis, “Freud y Lacan”, p. 77.

la del interdicto, la de la *discontinuidad absoluta*) mucho *más allá* de Freud”.⁵⁵ Más allá, podríamos decir, tanto de la Generalidad I como de la Generalidad II. Del mismo modo, en una carta posterior, se refiriera a la *ruptura* de Lacan con la Asociación Internacional de Psicoanálisis prácticamente como algo inevitable, inscrita en las consecuencias *teóricas* mismas de su trabajo: “no se pasa sin *ruptura* de una práctica a su concepto, de una vivencia a su concepto”.⁵⁶ Esta *fangosa ruptura* “interviene” o “aparece” como relámpago sobre la continuidad de la práctica. Es esta *práctica* lo que permite la intervención, la aparición de la discontinuidad, práctica que queda *desconocida* si se sostiene, como en el caso de Feuerbach, que el conocimiento supone el *reconocimiento* inmediato de lo real “bajo la forma de una intuición sin práctica”,⁵⁷ si se cree que conocer es simplemente “percibir” lo real, “intuir”, *reconocer* lo “dado”. Existe una *inadecuación* constitutiva del objeto–de–conocimiento respecto del objeto–real que la práctica teórica “*revela y suprime* mediante la transformación de la Generalidad I en Generalidad III”.⁵⁸ La práctica *revela* esta inadecuación, pero no lo hace (como el empirismo) creyendo haber encontrado por fin al objeto–real, sino que *suprime* precisamente la creencia de que es necesario saldar dicha inadecuación, de que es posible y necesario eliminarla. En este punto, el empirismo *desconoce* que esta inadecuación es *constitutiva*. Por otra parte, el idealismo la *reconoce* como tal, pero al dar por “perdido” el objeto–real la vuelve a desconocer, corriéndola de su lugar fundamental. El *conocimiento* posible, para Althusser, es aquel que, partiendo de considerar a tal inadecuación como constitutiva, no cese de buscar, en la *práctica*, el *encuentro con lo real*. Ello supone, volviendo al primer punto, considerar que todo texto, toda Generalidad I sobre las que nos propongamos *trabajar*, se encuentra *sobredeterminada* en su unidad por el campo discursivo que participa de su sentido y también —especialmente— por la *historia efectiva*. Pero dicho *encuentro* no es el mero “choque” de dos identidades, se trata de un encuentro siempre *dislocado, descentrado*.

⁵⁵ Althusser, Louis, “Correspondencia con Jacques Lacan”, en *Escritos sobre psicoanálisis*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1996, p. 241, énfasis nuestro.

⁵⁶ Althusser, Louis, “Correspondencia con Jacques Lacan”, p. 149, énfasis nuestro.

⁵⁷ Althusser, Louis, “Sobre la dialéctica materialista”, p. 158.

⁵⁸ *Ibidem*, énfasis nuestro.

Ahora bien, ¿cómo podemos *saber* que estamos ante un *encuentro con lo real*, que estamos dando cuenta de la *historia efectiva*? “¿Cómo se puede tener acceso, desde el seno mismo de una práctica manejada o vivida, obcecadamente manejada o vivida, a su *concepto*?”⁵⁹ ¿Cómo podemos asegurarnos de no estar suturando el sentido de antemano, de no estar, como quien dice, haciendo entrar a la “última instancia” *por la ventana*? Es evidente que estas son preguntas sin respuesta, ello en tanto son no-preguntas porque ese *saber* al que interrogan es un saber imposible. ¿Cómo podemos *saber*? Pues no podemos, porque la *ruptura* se produce *en acto*. Allí donde *creemos saber*, nos encontramos más lejos que nunca del *conocimiento*. Pero, por otro lado, no podemos dejar de buscar el *encuentro con lo real*, de buscar *lo verdadero*. *Dar cuenta de sí* implica, precisamente, dar cuenta del esfuerzo por lograr un encuentro *desplazado, dislocado*. Podemos referirnos a él como encuentro *imposible*, en una formulación más lacaniana, si entendemos que ello no significa (ni para Althusser, ni tampoco para Lacan) que cesaremos de buscarlo. Reformulemos: (im)posible. Por eso la *lectura sintomal*, según el término que Althusser escogerá en *Para leer El Capital*, es también una *lectura culpable*. Lo importante no es sólo establecer *de qué* es culpable nuestra lectura, sino *saberla culpable* de buscar ese encuentro *(im)posible*. Así, contra el eclecticismo de una teoría del discurso que posibilitaría cualquier interpretación, Althusser viene a decirnos que *no* cualquier lectura es posible ni deseable, que es necesario *asumir una culpa*. Nuestras lecturas sobre psicoanálisis nos previenen de llamar *culpa*, como lo hace Althusser, a esta cuestión. Preferimos, en cambio, el término *responsabilidad*, en tanto concierne a la *ética*. *Dar cuenta de sí* supone entonces asumir la responsabilidad en la medida en que nuestra lectura, que es *esa y no otra, nos compromete*. Precisamente porque no hay Juez o Garante que pueda zanjar una frontera, es que esta asunción de responsabilidad se vuelve necesaria. Pero establezcamos que aquél “de sí”, lo mismo que el *sí mismo* al que refería Lacan en el Seminario IX, también se encuentra *descentrado, dislocado*. Se trata, nuevamente, del *sí mismo que no es Uno*. Reiteramos: lo que está en cuestión son las “evidencias” tomadas como el objeto-real y la posibilidad de un acceso inmediato a ellas, la posibilidad de su *reconocimiento*. Pero esto no significa prescindir por completo de algún acercamiento a lo

⁵⁹ Althusser, Louis, “Correspondencia con Jacques Lacan”, p. 246.

real, abriéndose a la posibilidad de cualquier interpretación. Hay *ruptura* posible sólo a condición de: por un lado, saber que nunca la habrá; por el otro, no cesar de inscribirla. Tomemos en este punto la lectura que presenta Žižek de la ocasión en que Lacan, transcurriendo el Seminario de 1964, observa: “lo que quiero decir es lo que digo”.⁶⁰ ¿No es acaso esta afirmación, *en cierta forma*, una asunción de responsabilidad? Decimos aquí *en cierta forma* puesto que, entre “lo que quiero decir” y “lo que digo” no deja de haber un *hiato*, una escansión constitutiva, pero no es éste el punto. Lo importante es que Althusser se encuentra al respecto más cercano a Lacan que buena parte de los análisis discursivos actuales abiertos a “cualquier interpretación”.⁶¹ Encontramos que, en un sentido similar, Althusser nos convoca a “llamar a las cosas por su nombre”,⁶² no porque el nombre designe lo real, cuestión que descarta explícitamente, sino en tanto la definición del objeto supone un proceso de trabajo: “es necesario llamarlos por su nombre, *su nombre científico*”.⁶³ Hemos definido dicho proceso de trabajo como *práctica teórica*. Agregamos ahora que ésta permite producir el concreto–de–pensamiento que es la Generalidad III. Lo que Althusser nos permite es, pues, la búsqueda de aquella ruptura *fangosa*, pero *ruptura* al fin. Quiero decir: no es posible establecer una “frontera” (a la manera de los Pirineos) entre ideología y ciencia, pero a la vez, *tenemos ciencia*. La búsqueda por *lo verdadero* es entonces (im)posible y *necesaria* para iluminar la *práctica*, sea ésta la analítica, política o teórica.

5. Consideraciones finales

Volviendo a los interrogantes con los que iniciamos este recorrido, descubrimos aquí que Althusser nos permite introducir alguna “diferenciación entre el texto y su “afuera”, donde “afuera” no significa necesariamente una exterioridad absoluta (por ejemplo, de la lucha de clases o el inconsciente respecto del texto), sino un “deslinde” de los registros”.⁶⁴ El

⁶⁰ Žižek, Slavoj, *El sublime objeto de la ideología*, p. 204.

⁶¹ Remitimos aquí a la Introducción de este trabajo.

⁶² Althusser, Louis, “Marxismo y humanismo”, p. 199.

⁶³ *Ibidem*, p. 206.

⁶⁴ Grüner, Eduardo, “El retorno de la teoría crítica de la cultura”, p. 56.

más—allá del texto no es su exterior, antes bien, su *exterioridad interna, constitutiva*. Althusser nos permite pensar *lo real* como la *irrupción de la historia en el texto*, donde ambos registros, como afirma Grüner:

no son nunca completamente exteriores entre sí, pero sí representan distintas “caras” de una banda de Moebius: caras que se intersectan desde su propia diferencia (una diferencia, está claro, no “identitaria”, sino sujeta a permanentes transformaciones producidas por la intersección) y por lo tanto, que conllevan sus propias historicidades específicas.⁶⁵

Destacamos aquí la referencia a la banda de Moebius, puesto que Lacan presenta su *topología* en el mismo Seminario IX que abordamos en la tercera parte de este trabajo. Al renunciar a la posibilidad de zanjar una “frontera” entre Verdad y error, entre ciencia e ideología, la posibilidad de un *conocimiento* se funda en la práctica que permita dar cuenta de aquello que la ideología *desconoce* parándose sobre lo que *reconoce* sin saberlo. Ello implica, en primer lugar, que *el conocimiento no reconoce nada*, porque la relación del conocimiento no es con aquello que “está dado”, con un objeto que esté allí a la espera de ser reconocido. Pero, en segundo lugar y más importante para lo que nos ocupa, que el *conocimiento* constituye una aproximación de otro orden al *desconocimiento* ideológico en tanto supone algún tipo de *encuentro con lo real* o, en los términos en los que lo pondrá Althusser en *Elementos de autocrítica* (1975), con *lo verdadero*. Se ve aquí que la mentada “autocrítica” que mencionamos en la Introducción puede reconciliarse con lo desarrollado hasta aquí, dependiendo de cómo sea *leída*. Pero para *asumir la responsabilidad* de tal encuentro es necesario renunciar al Juez, renunciar al Garante que nos diría que nos encontramos, por fin, frente a lo real, que nos diría que el objeto–de–pensamiento que hemos producido *concierno* efectivamente al objeto–real. Althusser advierte acerca de la “fascinación” que generan los *Manuscritos de 1844* de Marx, “lo irresistible de su lógica”.⁶⁶ Se trata allí de la fascinación que genera el Juez, de la fascinación ante la certeza que nos otorgaría un Garante de la Verdad. Pero renunciar al Juez no significa rendirse a la pura especulación. Al contrario, implica no cesar de buscar aquél

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ Althusser, Louis, “Sobre la dialéctica materialista”, p. 130.

encuentro (im)posible con lo real. Por eso, “no existe ciencia “pura” más que a condición de purificarla sin descanso, ni ciencia libre dentro de la necesidad de su historia, más que a condición de liberarla sin descanso de la ideología que la ocupa, la acosa o la acecha”.⁶⁷ No existe, pese a la ilusión ideológica de querer zanjar esa “pureza”, pero tampoco podemos resignarnos sin más a cualquier intento por “purificarla”. Se trata de una apuesta a *lo verdadero* en la que no hay garantía de Verdad.

Que la *unidad* de una *práctica* con su *concepto* sea siempre *opaca*, en mayor o menor medida, tiene consecuencias importantes para la práctica política: “entre la ideología proletaria, tal como existe en un momento dado, y el partido en el que se materializa puede existir una forma de unidad *opaca* a la teoría marxista misma”.⁶⁸ No debemos olvidar que el esfuerzo teórico de Althusser es un intento por iluminar una *práctica* (teórica, sí, pero también y ante todo *política*). Iluminar en el sentido de marcar una *dirección*. En el caso de Lacan, esa búsqueda por marcar una dirección es lo que moviliza el *retorno a Freud*: esclarecer cuál es la “dirección de la cura”. En “Marxismo y humanismo”, Althusser se referirá también al carácter *práctico* de un concepto, en el sentido de indicar una dirección:

el concepto “real” es un concepto práctico, el equivalente de una *señal*, de un letrero indicador que nos dice qué movimiento es necesario realizar y en qué dirección, a qué lugar es necesario *desplazarse* para encontrarse, no ya bajo el cielo de la abstracción sino sobre la tierra real. “¡Por aquí, lo real!” Seguimos la *indicación* y desembocamos en la sociedad, las relaciones sociales y sus condiciones reales de posibilidad⁶⁹.

“Seguir la indicación”, en este caso, supone un proceso de trabajo en el sentido al que nos referimos más arriba. Uno podría preguntarse, en este sentido, si el concepto “real” no tiene *siempre*, en Althusser, carácter práctico, en la medida en que jamás nos encontramos *designando* efectivamente lo real por colocar tal término junto a un concepto. En la medida en que todo se trata de acercarnos hacia un *encuentro* siempre fallido pero necesario, el carácter “real” de los conceptos supone siempre cierta distancia, cierta

⁶⁷ *Ibidem*, pp. 139–140.

⁶⁸ Althusser, Louis, *Sobre la reproducción*, Madrid, Akal, 2015, p. 266.

⁶⁹ Althusser, Louis, “Marxismo y humanismo”, p. 202.

dislocación respecto de sí. Por eso todo concepto *práctico*, como el “hombre real” feuerbachiano, debe ser finalmente abandonado:

Este concepto aparece, en efecto, inutilizable desde el punto de vista científico, no porque sea abstracto, sino porque no es científico. Para pensar la realidad de la sociedad, del conjunto de las relaciones sociales, debemos efectuar un *desplazamiento* radical, no sólo un desplazamiento de lugar (de lo abstracto a lo concreto), sino también un desplazamiento conceptual (cambiamos los conceptos de base).⁷⁰

La paradoja es que aquello que indicaba una dirección, luego del proceso de trabajo, se inscribe en el lugar de una *ausencia*. Es el *desplazamiento* lo que produce esta ausencia, para el cual es necesario comprender que no estamos designando lo real allí donde colocamos el término: “se puede permanecer indefinidamente en la línea de la frontera sin cesar de repetir: ¡concreto!, ¡concreto!, ¡real!, ¡real!”.⁷¹ Permanecer en la “frontera” es la *coartada* de Feuerbach “que no cesaba de hablar del hombre real, del hombre que tiene necesidades, del hombre concreto que no es más que el conjunto de sus necesidades humanas desarrolladas”.⁷² En el mismo sentido, la Generalidad III, al ser precisamente el producto de un proceso de trabajo, constituye también un objeto que se presenta como “dado”, una vez convertida en producto y *culminado* dicho proceso. Podríamos decir que, una vez *escrita*, la Generalidad III se ofrece como Generalidad I o como parte de la Generalidad II, pero ya—nunca como Generalidad III.⁷³ Si una Generalidad III pudiera declararse de una vez y para siempre como “aquí, *lo real*”

⁷⁰ *Ibidem*, p. 203.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² *Ibidem*, pp. 203–204.

⁷³ Esta cuestión podría remitirnos ahora directamente a Marx puesto que ¿qué es el producto de trabajo terminado sino ya una materia prima, un medio de producción o una cierta mercancía, ofrecida al intercambio y perdida respecto de aquél proceso de trabajo que la hizo ser lo que es, del cual sólo queda como “rastros” su valor, siempre disfrazado de otra cosa, desconocido por la práctica del intercambio y a la vez reconocido como su supuesto práctico? Respecto de esta *separación* del objeto, quizás podamos buscar respuestas en el psicoanálisis mismo, pero esto quedará para futuras indagaciones.

estaríamos, pues, en el terreno del Juicio, del Garante y de la Verdad. Esto significaría su degradación “como un simple argumento de autoridad, es decir, como un signo de *reconocimiento* o un dogma”,⁷⁴ cuestión que Althusser identifica sin lugar a dudas, en la historia del marxismo, bajo el prisma de Stalin y la II Internacional. Lejos del dogmatismo y de la Verdad, se trata aquí de *lo verdadero*. Si lo concreto—de—pensamiento no designa sino una *dislocación* respecto del objeto—real, esto no significa que podamos desentendernos para siempre de él. *Dar cuenta de sí* supone, en este sentido, la incomodidad situar(se) —puesto que no es Uno el *sí mismo* del que se intenta dar cuenta— en un lugar (*im*)*posible*: asumir una responsabilidad para la que no hay Juez ni coartada.

Referencias bibliográficas

- Althusser, Louis, “Cartas a D...”, en *Escritos sobre psicoanálisis*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1996.
- Althusser, Louis, “Correspondencia con Jacques Lacan”, en *Escritos sobre psicoanálisis*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1996.
- Althusser, Louis, “Freud y Lacan”, en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2008.
- Althusser, Louis, “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”, en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2008.
- Althusser, Louis, “Contradicción y sobredeterminación (notas para una investigación)”, en *La revolución teórica de Marx*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011.
- Althusser, Louis, “El “Piccolo”, Bertolazzi y Brecht (notas acerca de un teatro materialista)”, en *La revolución teórica de Marx*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011.
- Althusser, Louis, “Marxismo y humanismo”, en *La revolución teórica de Marx*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011.

⁷⁴ Althusser, Louis, *Sobre la reproducción*, p. 267. Énfasis nuestro.

- Althusser, Louis, “Prefacio: hoy”, en *La revolución teórica de Marx*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2011.
- Althusser, Louis, “Sobre el joven Marx (cuestiones de teoría)”, en *La revolución teórica de Marx*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011.
- Althusser, Louis, “Sobre la dialéctica materialista (de la desigualdad de los orígenes)”, en *La revolución teórica de Marx*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011.
- Althusser, Louis, *Psicoanálisis y ciencias humanas*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2014.
- Althusser, Louis, *Sobre la reproducción*, Madrid, Akal, 2015.
- Authier–Revuz, Jacqueline, “Hétérogénéité(s) énonciative(s)”, *Langages*, 73 (1984), [98–111].
- Balibar, Etienne, “Prefacio: Althusser y los “aparatos ideológicos de Estado””, en Althusser, Louis, *Sobre la reproducción*, Madrid, Akal, 2015.
- Butler, Judith, *Dar cuenta de sí mismo. Violencia, ética y responsabilidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.
- De Gainza, Mariana, “Žizek y Althusser. Vida o muerte de la lectura sintomática”, *Décalages*, 1 (1–2014).
- Gluzman, Mara, “(Re)leer Pêcheux hoy. El problema del décalage en la teoría materialista del discurso”, en *Pensamiento al margen. Revista digital de ideas políticas*, 12 (2020).
- Grüner, Eduardo, “El retorno de la teoría crítica de la cultura: una introducción alegórica a Jameson y Žižek”, en Jameson, Fredric y Žižek, Slavoj *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires, Paidós, 1998.
- Karczmarczyk, Pedro, “De las formas históricas de existencia de la individualidad a la forma sujeto del discurso: Marx, Althusser, Pêcheux”, *Décalages*, 4 (1–2014).
- Lacan, Jacques, *Seminario IX “La identificación”*, inédito, versión crítica establecida y traducida por Ricardo E. Rodríguez Ponte, 1961–1962. Recuperado de www.lacanerafreudiana.com.ar

- Lacan, Jacques, *Psicoanálisis. Radiofonía y Televisión*, Barcelona, Anagrama, 1993.
- Lacan, Jacques, “Del sujeto de la certeza”, en *El Seminario Libro XXI “Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis”*, Buenos Aires, Paidós, 2015.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires, FCE, 2010.
- Miller, Jacques–Alain, “Los envoltorios de la extimidad”, en *Extimidad*, Buenos Aires, Paidós, 2010.
- Morfino, Vittorio, “Sobre la no–contemporaneidad: Marx, Bloch, Althusser”, *Demarcaciones*, 6 (2019).
- Murrone Di Tullio, Diego, “Althusser y el círculo cartesiano: el sujeto en la trama de lo ideológico”, *V Jornadas de Jóvenes Investigadores*, Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, 2009.
- Pêcheux, Michel, “Discurso e ideología(s)”, en *Las verdades evidentes. Lingüística, semántica, filosofía*, Buenos Aires, Ediciones del CCC, 2017.
- Romé, Natalia, “Elogio del Teoricismo. Práctica teórica e inconsciente filosófico en la problemática althusseriana”, *Representaciones. Revista de estudios sobre representaciones en arte, ciencia y filosofía*, 1 (11–2015).
- Romé, Natalia, “¿Hay algo allá afuera? Historia y discurso en la teoría de Michel Pêcheux”, *fragmentum*, 54 (2019), [209–244].
- Sosa, María Martina, “El legado althusseriano: apuntes para una reflexión sobre los vínculos entre ideología, subjetividad y política en Laclau, Badiou y Žizek”, *Pléyade*, 16 (2015), [139–163].
- Stavrakakis, Yannis, *La izquierda lacaniana: psicoanálisis, teoría, política*, Buenos Aires, FCE, 2010.
- Žižek, Slavoj, *El sublime objeto de la ideología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012.

Recibido: 09/2020; aceptado: 07/2021