

CENTRO CULTURAL DE LA COOPERACIÓN
FLOREAL GORINI
ANUARIO DE INVESTIGACIONES
AÑO 2022

DEPARTAMENTO/ÁREA: “LOUIS ALTHUSSER Y
EL TIEMPO ACTUAL”, DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS
POLÍTICOS

AUTOR/A: CELESTE VIEDMA

TÍTULO DEL TRABAJO: PARA LEER ALTHUSSER, UN
RODEO POR LACAN



Publicación Anual - Nº 13

ISSN: 1853-8452

Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini
Av. Corrientes 1543 (C1042AAB) - Ciudad de Buenos Aires – [011]-5077-8000
www.centrocultural.coop

Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini
Anuario de Investigaciones - Año 2022

Directoras/es de la publicación:

SECRETARÍA DE INVESTIGACIONES:

Gabriela Nacht
Marcelo Barrera
Natacha Koss
Pamela Brownell

Autoridades del Centro Cultural de la Cooperación “Floreal Gorini”

Director General: Juan Carlos Junio

Subdirector: Horacio López

Director Artístico: Juano Villafañe

Secretario de Formación e Investigaciones: Pablo Imen

Secretario de Comunicaciones: Luis Pablo Giniger

Secretaria de Planificación Institucional: Natalia Stoppani

Secretaria de Programación Artística: Antoaneta Madjarova

© Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini
Av. Corrientes 1543 (C1042AAB) - Ciudad de Buenos Aires - [011]-5077-8000 -
www.centrocultural.coop

© De los autores

Todos los derechos reservados.
ISSN: 1853-8452

Para leer Althusser, un rodeo por Lacan¹

Celeste Viedma

Palabras clave: SOBREDETERMINACIÓN – TOPOLOGÍA – MARXISMO – PSICOANÁLISIS - TÓPICA

Resumen: El trabajo se propone un doble movimiento: plantea la necesidad de una (re)lectura de los textos althusserianos para elucidar allí el modo en que se delimita un tópica descentrada o dislocada, al tiempo que propone un rodeo por Lacan para esclarecer dicha tópica. Partiendo de la crítica de Althusser a la "génesis" u "origen", se propone mostrar que la misma supone una reflexión particular sobre la espacialidad, que deshace las fronteras entre un "interior" y un "exterior", entre identidad y diferencia, entre A y no-A. De este modo, el Tiempo homogéneo y lineal se revela subordinado a una espacialidad simple, mientras que la temporalidad compleja supone un espacio dislocado. Se concluye que el concepto de este "otro espacio" resulta crucial para pensar la relación entre ciencia e ideología, en la medida en que permite sostener una inquietud por "lo verdadero", sin remitirse a ningún Garante de la Verdad.

—

¿Cómo concebir la tópica materialista? ¿Cómo representarse en el pensamiento “un espacio complejo y profundo” (Althusser, 2012: 197), una espacialidad descentrada o dislocada? Resulta claro que las preguntas con las que iniciamos esta modesta contribución no plantean ninguna novedad². Lo que intentaremos en las páginas siguientes no es más que un ejercicio, en cierta forma pedagógico, pero que consideramos necesario para no caer en equívocos a los que oportunamente nos referiremos. Se trata entonces de un juego que nos posibilite *imaginar* en qué consiste aquella tópica. A tal efecto, encontramos en Lacan, más concretamente en su modo de incorporar la topología matemática a los problemas teóricos del psicoanálisis, elementos que nos resultan sumamente valiosos. Proponemos la realización de un *rodeo*, retomando la ya clásica figura althusseriana, que nos permita profundizar en la tópica materialista desde Lacan. Comenzaremos por presentar la crítica de Althusser a la “génesis” u “origen”, estableciendo que dicha reflexión concerniente al tiempo conlleva una singular precisión de la espacialidad. Procuraremos dar cuenta de aquél *asedio* del tiempo por el espacio,

¹ El artículo que aquí se reproduce fue publicado originalmente en el número 10 de la *Revista Demarcaciones*, como Viedma, C. (2022). Para leer Althusser, un rodeo por Lacan. *Demarcaciones. Revista latinoamericana de estudios althusserianos*, 10, 57-68. Universidad de Chile, Universidad Nacional de La Plata. ISSN 0719-4730.

² Entre los trabajos recientes que han abordado la relación entre tópica y temporalidad en Althusser podemos mencionar a los artículos publicados por Martín Cortés (2018) y Vittorio Morfino (2018) en el número 6 de *Demarcaciones*, así como a los libros de Carolina Collazo y Natalia Romé (2020), de Morfino (2014) y de Romé (2021).

retomando la expresión derrideana con que Carolina Collazo y Natalia Romé (2020) y titularon una reciente compilación. Pero no entraremos al problema por la puerta habitual, concerniente a la convivencia jerarquizada de múltiples temporalidades en toda coyuntura, sino a través de las reflexiones de Althusser acerca del psicoanálisis. Veremos que también allí se encuentra la crítica al Tiempo absoluto, cuestión que nos permitirá pasar hacia el segundo movimiento, esto es: el rodeo por Lacan. Siguiendo una serie de pistas que encontramos en la lectura conjunta de estos autores, presentaremos la topología lacaniana como un modo de concebir el espacio que disloca las fronteras entre interior y exterior, entre identidad y diferencia, entre A y no-A. De este modo, el Tiempo homogéneo y lineal se nos revelará subordinado a una espacialidad simple y la temporalidad compleja como suponiendo un espacio dislocado, desajustado, descentrado³. A continuación, volveremos a Althusser y su concepto de *sobredeterminación*, para leer la tópica allí propuesta, que concierne a la relación entre la estructura y sus instancias, desde lo que previamente habremos establecido con la ayuda de Lacan. Por último, presentaremos una serie de reflexiones en las que nos preguntaremos por la importancia del trabajo realizado para pensar la irreductibilidad de las prácticas y, en particular, la relación entre ciencia e ideología, en la medida en que nos permite sostener una inquietud por *lo verdadero* sin recurrir a ningún Garante de la Verdad.

Crítica al origen y tópica descentrada

Suele destacarse la crítica de Althusser a la temporalidad del “origen”, que redundaría en una impugnación a la consideración del marxismo como filosofía de la historia, problema profundizado por Balibar en *Para leer El Capital*. Como adelantamos, aquí nos interesa recuperar esta cuestión desde las reflexiones althusserianas sobre el psicoanálisis y, en particular, desde su crítica a las concepciones de la noción freudiana de *pulsión* como “origen” biológico.

En las conferencias que serían publicadas bajo el título *Psicoanálisis y ciencias humanas*, el filósofo critica la concepción del inconsciente “como la resultante de la interacción entre, por un lado, ese ser biológico que es niño y, por el otro, el medio social en el que vive” (Althusser, 2014: 42). Esta lectura conserva un ser puramente biológico, un “individuo de las necesidades biológicas”, que se opone en relación de exterioridad a una sociedad con la que éste individuo “choca”, produciéndose el inconsciente como resultado. En ella se basan las teorías que ven en el desarrollo de los niños una sucesión de “fases” signadas por necesidades “vitales”, como nos recordará Althusser en “Freud y Lacan” (2008). Es pues en la crítica a esta concepción donde podemos notar la íntima imbricación entre tópica y temporalidad: si lo biológico puede postularse como sitio originario o punto de “origen”, ello es porque se lo conserva como *pura interioridad* respecto de la cultura. A su vez, Althusser observa agudamente que es este interior “puro” biológico lo que conduce a la postulación de un *contenido ideal* en relación de oposición con lo social como su exterior. Recordemos la máxima: “a un idealismo de la esencia corresponde siempre un empirismo del sujeto (o a un idealismo del sujeto, un empirismo de la esencia)” (Althusser, 2011a: 188-189). Tanto en la posición empirista del “antes

³ En el texto de Althusser, ello remite al término *décalage*, que suele traducirse al castellano como desajuste, diferencia, distancia, desplazamiento o ruptura, según la profusa revisión realizada por Mara Gluzman (2020).

biológico” como en la idealista del inconsciente como “trascendencia”⁴, lo que sucede es que “la estructura real del sujeto está sometida a la estructura imaginaria del yo, es decir, a la misma estructura centrada” (Althusser, 2014: 93). Las formulaciones de Lacan al respecto guardan estrechas resonancias con lo dicho hasta aquí: “[nuestra experiencia] nos aparta de concebir el *yo* como centrado sobre el *sistema-percepción-conciencia*” (Lacan, 2012b: 105). La espacialización que coloca al “yo”, instancia imaginaria, en el *centro*, es pues aquella que lo concibe como simple interioridad respecto de su exterior. Una *esfera*, podríamos decir, dentro de otra esfera: el “yo” dibujado como un círculo rodeado de su “medio social”. Se ve entonces que el “origen” biológico no es cuestionado por Althusser exclusivamente en su dimensión *temporal*, sino en relación con una tópica particular.

A continuación, el filósofo establece que es necesaria una “inversión” en el vector que va desde lo biológico hacia lo cultural: “es la cultura que se precede a sí misma de manera permanente, absorbiendo al que se va a convertir en un sujeto humano” (Althusser, 2014: 80). Pero dicha “inversión” involucra las mismas advertencias que aquella de Marx respecto de Hegel que Althusser abordó en uno de sus trabajos clásicos (2011c). Es decir, ella no constituye realmente una “inversión”, sino que implica una nueva conceptualización de los términos y de su relación. Si decimos que entre naturaleza y cultura hay un “espacio infinito”, un “abismo aleatorio” (Althusser, 2008: 83), esto quiere decir que ese espacio no define dos interioridades en relación de mutua exterioridad (naturaleza/cultura), sino que señala la imposibilidad de establecer una frontera entre ambas y, *al mismo tiempo*, su discontinuidad radical. Es esta suerte de límite dislocado lo que permite a Marx separar la “existencia puramente biológica” de la “existencia histórica” y, a Freud y Lacan, la necesidad orgánica del deseo inconsciente (Althusser, 2008: 89-90).

Estos problemas serán retomados en el intercambio epistolar de Althusser con René Diatkine, donde el primero reprocha al segundo la intención de *localizar* en algún momento del desarrollo del niño la “génesis” del inconsciente. Lo importante no es en qué punto del desarrollo se sitúe el *antes* biológico, sino el hecho de que se lo intente inscribir en algún lugar. Ese es el “compromiso teórico” de Diatkine que Althusser rechaza, ya “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” (Althusser, 1996a: 58). Para que dicha frontera quede disuelta es necesario, dice Althusser a su interlocutor, leer a Lacan, ignorado deliberadamente por Diatkine. Y agrega: la dialéctica del inconsciente no es la “dialéctica hegeliana o vulgar, que se basa, por su parte, en la idea de génesis-origen” (Althusser, 1996a: 60) sino la dialéctica de un *surgimiento*. Por eso, “el inconsciente no es más que el inconsciente” (Althusser, 1996a: 71), no puede ser subsumido bajo la lógica de alguna otra cosa que explicaría su desarrollo (por ejemplo, las “necesidades” biológicas, los “recuerdos” de un inconsciente entendido como “memoria”, etc.). En otras palabras, no puede ser explicado bajo el desarrollo de un

⁴ El filósofo identifica esta concepción con el existencialismo sartreano, así como con la fenomenología de Merleau-Ponty, cuestión que aquí no desarrollaremos. Vale decir que la filosofía de Sartre también será objeto de crítica de Lacan, ya que “encadena a los desconocimientos constitutivos del *yo* la ilusión de autonomía en la que se confía” (Lacan, 2012b: 104).

principio interno simple. En la última parte repondremos las consideraciones sobre la dialéctica hegeliana que posibilitan la comprensión de este punto.

La noción de “génesis” supone un “proceso de engendramiento”, del cual sería posible situar un origen y un final, en los cuales el sujeto de ese proceso es siempre idéntico a sí mismo, conservándose intacta la *identidad* del fenómeno. Es decir, se supone que aquello que es resultado del proceso se encuentra esencialmente en el inicio de éste como “un ser *identificable*, que siempre es el mismo individuo, que posee *siempre la misma identidad a lo largo de sus transformaciones*, de sus etapas, o hasta de sus *mutaciones*” (Althusser, 1996a: 74, énfasis original). Se ve con claridad que la temporalidad cronológica, lineal, requiere de una tópica simple, en la que fuera posible establecer fronteras que demarquen el interior y exterior entre los distintos elementos que la componen. La concepción althusseriana es contraria, entonces, a la temporalidad del “origen” *en la medida en que rompe con este supuesto de identidad*.

¿Cuál será la propuesta de Althusser, contraria a la noción de “génesis”? El filósofo indica que, si lo que se trata es de “explicar por medio de qué mecanismo el no-A (*el otro que no es A*) produce A”, ello implica entonces “aceptar que lo que se va a buscar, para explicar el mecanismo por medio del cual surge A, *no sea A*, ni la prefiguración, ni el germen, ni el esbozo, ni la promesa, etc.” (Althusser, 1996a: 77, énfasis original). Esto implica, por lo tanto, buscar aquello que interviene para producir el “efecto A” y dar cuenta de su mecanismo específico. Una vez más, es cierta tópica singular, que deshace las fronteras interior/exterior lo que permite dar cuenta de tal proceso.

En la carta a Diatkine, Althusser menciona tanto “Sobre la dialéctica materialista” como lo escrito por Balibar acerca de la temporalidad en *Para leer El Capital*. Señala entonces que el tipo de causalidad involucrada en los fenómenos inconscientes es *estructural*, en el mismo sentido en que lo es el *surgimiento* del capitalismo, que no es de ningún modo “engendrado” por el modo de producción feudal. En un texto muy probablemente escrito para la misma ocasión, lo dice así: “el modo de producción feudal no es el “padre” del modo de producción capitalista, en el sentido de que el segundo estuviera, hubiera estado contenido, ‘*en germen*’ en el primero” (Althusser, 1996a: 62). La temporalidad del *surgimiento* se opone, pues, a la de la “génesis” en la medida en que no parte jamás de un “germen”, es decir, de una identidad suturada, completa, preexistente al proceso:

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, 1996a: 81).

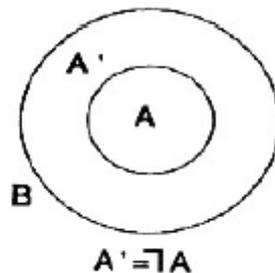
Que el “aspecto” cronológico deba comprenderse como un *efecto* supone que esta crítica al “origen” se desprende de aquello que venimos caracterizando como tópica descentrada o espacialidad dislocada, puesto que implica la disolución de la *identidad* suturada, delimitada de su exterior. Es decir: no es posible *localizar* la “génesis” del inconsciente debido a que éste no se encuentra en relación de pura exterioridad ni respecto de la conciencia, ni respecto del “organismo” entendido en su dimensión biológica. No es exterior, pero tampoco es interior, por eso no es “localizable” en ninguna parte. La temporalidad de la “génesis” supone entonces una *disposición* del tiempo *en el espacio* de carácter simple, opuesta a la sostenida por Althusser. Ahora bien: ¿cómo pensar esta tópica singular?

El detour vía Lacan

Encontramos en la escritura de Lacan diversas pistas para comenzar nuestro rodeo. En primer lugar, la advertencia acerca de la estructura del inconsciente como “diferente de la espacialización de la circunferencia o de la esfera en la que algunos se complacen en esquematizar los límites de lo vivo y de su medio” (Lacan, 2012a: 307-308). Los límites entre “lo vivo” y “su medio”, en otros términos, entre naturaleza y cultura, no resultan representables bajo la espacialidad de la *esfera*. Segunda pista: en el *Seminario IX. La identificación*, Lacan establece que la identidad no resulta en una pura interioridad, sino que es en todo caso el resultado de una identificación siempre fallida, producida en torno de un hiato constitutivo. Este hiato o “hiancia” constituye un *espacio topológico* en el que “ya no hay ni interior ni exterior” (Lacan, 2008: 570). Tercera pista: cuando Miller durante el *Seminario XI* le pregunta por el estatus ontológico del inconsciente, Lacan responde que “la hiancia del inconsciente es *preontológica*” en tanto “lo que allí sucede es inaccesible a la contradicción, a la localización espacio-temporal, *como también* a la función del tiempo (...) ¿qué es una cosa sino lo que dura, *idéntico*, por un tiempo?” (Lacan, 2015: 38 y 40, énfasis original). Si traemos aquí estas pistas es porque ellas nos permiten sospechar que el problema que estaba pensando Althusser por entonces guarda estrechas afinidades con las preguntas de Lacan. “Me apasiona, y reencuentro en él mis preguntas” (Althusser, 1996b: 245), diría el psicoanalista en una carta dirigida al filósofo, luego de que éste le enviara “Sobre la dialéctica materialista”. Comenzamos, entonces, con nuestro *rodeo*.

¿Qué entiende Lacan por espacialidad de la “esfera” o de la “circunferencia”? La consideración de los círculos como *esferas*, por ejemplo, en un *plano*, “sobre una hoja de papel”, supone que “un círculo dibujado delimita de la manera más clara un interior y un exterior” (Lacan, 2008: 441). Se supone allí que la línea dibujada demarca una “frontera”, por tomar la expresión de Althusser. Dibujamos este esquema en el Gráfico 1.

Gráfico 1: espacialidad de la *esfera* según Lacan



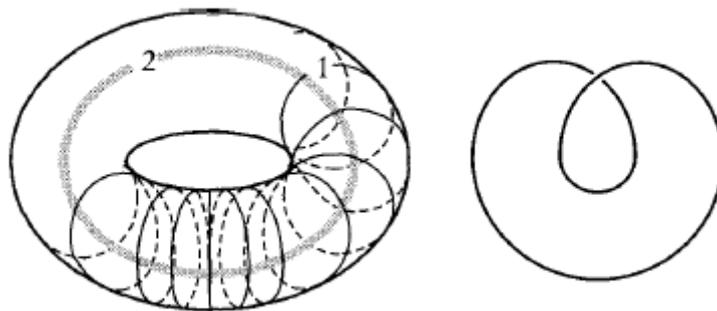
Fuente: Lacan, 2008: 436.

Ahora bien, este dibujo, correspondiente en nuestros términos a la representación de una espacialidad *simple*, nos conduce a oscuros entuertos, sobre los que Lacan se detiene. Así sucede, por ejemplo, con la ambigüedad de la disyunción lógica designada por la letra “o”. Pongamos un ejemplo. Si decimos “llueve o está soleado” resulta claro que ambas opciones son excluyentes entre sí. Pero si decimos “llueve o hay chubascos”, queda claro que ambas opciones designan lo mismo. Ahora bien, ¿qué ocurre si observamos dicha ambigüedad funcionando en el uso de la negación, es decir, si decimos: “A o no-A”? En

el dibujo anterior, no-A corresponde a la extracción de A sobre el fondo de B⁵. Podríamos decir que, en este punto, la lógica se ve sobredeterminada por las estructuras de la lengua. Según establece el concepto saussureano de *valor*, retomado por Lacan, el significante no puede representarse a sí mismo. La fórmula $A = A$ significa *nada*, pues todo significante sólo puede definirse en relación con los otros, es decir, con lo que no es (no-A). Por eso en expresiones como “Maradona es Maradona” o “la guerra es la guerra”, la repetición del significante pone de manifiesto la imposibilidad de la identidad, su condición de ser pura diferencia. Lacan lee esta cuestión en la repetición vacilante de “yo” en el *cogito ergo sum* cartesiano, pero dejaremos este punto para el final. Lo que interesa retener es que la espacialidad de “frontera” representada por el dibujo de *esferas* en un *plano* no nos permite representarnos la paradoja del exterior constitutivo que asedia a todos los hablantes (no-A *necesariamente* en A).

De allí que esta espacialidad de la *esfera* resulte inadecuada para cualquier intento por conceptualizar al inconsciente: no nos permite concebir una tópica dislocada o descentrada. Lacan propone la topología como aquella rama de la matemática que permite *dislocar* el espacio de superficie sobre el que los objetos se recortan. Tomemos, por ejemplo, dos figuras presentes en el *Seminario IX*: el *toro*, con el que piensa la relación entre deseo y demanda, y el *ocho interior*, que utiliza para concebir el *objeto a*. Reproducimos ambos en el Gráfico 2.

Gráfico 2: algunas figuras topológicas de Lacan



Fuente: Lacan, 2008: 644.

En figuras como las anteriores, “esta noción de interior y de exterior se va a pique” (Lacan, 2008: 529). Así, por ejemplo, en el *toro*, el anillo interior se recorta sobre el recorrido de la circunferencia, de modo tal que el agujero central no es ni interior ni exterior a la figura. Del mismo modo que, en el *ocho interior*, hay un interior que se recorta del exterior, o bien un exterior que resulta del bucle interior. De este modo, “lo que era interior (...) se convierte en exterior porque siempre lo ha sido” (Lacan, 2008: 460-461). Podríamos referirnos aquí a otras figuras, como la *cinta de Moebius*, que Lacan utiliza para dar cuenta del inconsciente como superficie, en oposición a lo que llama “psicología de las profundidades” (Lacan, 2008: 318). O bien, al más conocido *nudo*

⁵ El gráfico corresponde, en realidad, al Diagrama de Euler como forma de representar conjuntos (por ejemplo, A designa “mamíferos” y B, “vertebrados”; lógica de las “clases”). Lacan se detiene en su relación con la función de la negación y, posteriormente, en su importancia para el planteo de problemas lógicos como el Diagrama de Peirce.

borromeo con el que precisa la relación entre los tres registros: real, imaginario y simbólico. En cualquier caso, lo que nos interesa destacar es su insistencia por abandonar “la intuición pura de un espacio curvo por la metáfora de la esfera” (Lacan, 2008: 288), en pos de una representación que resulte más favorable para concebir la tópica freudiana. ¿Qué es lo central de esta nueva tópica? La imposibilidad de distinguir entre interior y exterior, de definir cuál es la “frontera” que separaría una identidad de lo que no lo es. Jacques-Alain Miller lo señala de este modo:

El inconsciente no es lo que uno tiene en su interior. Es muy difícil pensar, sostener y habituarse a que el inconsciente no tiene profundidad, a que *no es una interioridad*. Al contrario, es fundamentalmente exterior al sujeto (...) En el alcance mayor de su mayúscula el Otro *es nuestra exterioridad*, exterioridad respecto a todo sujeto (...) la topología de las superficies debe conducirnos por un camino en el que el inconsciente *nada tiene de intuitivo* (Miller, 1987: 86).

Para esta topología, que disuelve el par de oposición interior/exterior, Lacan inventará más adelante el término “exclusión interna” o *extimidad*, reemplazando el “in” de “intimidad” por el prefijo “ex”. Diferente de la pura interioridad, así como de la pura exterioridad, “la extimidad designa nada menos que un hiato en el seno de la identidad consigo mismo” (Miller, 2010: 26). Si la identidad supone un ser identificable, la identificación involucra paradójicamente una dificultad para *identificar* lo que sería igual a *sí mismo* en tanto ello se encuentra siempre dislocado, es decir, en tanto *no es* ni puede ser idéntico a *sí mismo*. Este hiato, este descentramiento del “yo”, es lo que distingue radicalmente al psicoanálisis lacaniano y puede ser concebido precisamente a través de esta tópica de la exterioridad constitutiva en la que “no hay ninguna complementariedad, ningún ajuste entre el adentro y el afuera”, sino que “hay precisamente un afuera en el interior” (Miller, 2010: 31). La “interioridad” del sujeto se encuentra horadada por su exterior y es justamente sobre ese hiato que se precipita la nunca completa *identificación*:

...es en el hiato de la identidad consigo mismo donde se concibe que el sujeto se identifique. Él se busca, da con una identidad que puede llamarse de sustitución, *de encuentro*. Decir, como Lacan, que se trata de un índice que se instala en el corazón del ser para designar allí el agujero es decir que *no lo colma*. No hay introyección, no hay identificación significante que pueda colmar este agujero (Miller, 2010: 33, énfasis nuestro).

Tenemos entonces un *espacio topológico*, que disloca las fronteras conocidas entre el interior y el exterior, entre la identidad y la diferencia. Con estas figuras, Lacan establece que es posible alejarse de lo que denomina la “chatura” de la “comunidad analítica” que creía ver en la pulsión freudiana “la referencia a lo que se llama la instancia biológica” (Lacan, 2008: 690). Imposible no leer allí las consideraciones que compartiría Althusser, como vimos previamente. No puede concebirse la pulsión, ni el inconsciente, como la permanencia de alguna instancia biológica al “interior” del sujeto, porque es *ese “interior” mismo* lo que está en jaque.

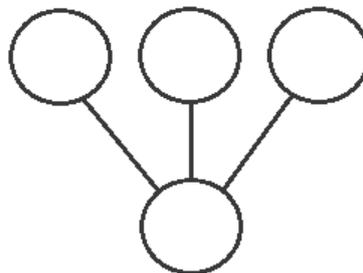
Vuelta a Althusser

¿En qué medida este *rodeo* por Lacan nos permite comprender mejor la tópica descentrada althusseriana? Trabajaremos a continuación sobre el concepto de *sobredeterminación*, con el que el filósofo procura dar cuenta de dicha tópica y, en particular, del problema de la determinación “en última instancia” por la estructura económica. Veremos a continuación en qué medida el recurso a Lacan ayuda a despejar una serie de equívocos sobre este concepto. Recordemos que nos mueve un espíritu

pedagógico: discutimos con nuestros propios equívocos, con aquello que creímos comprender cuando comenzamos a acercarnos a la lectura de Althusser. Nuestra experiencia docente nos permite establecer que no se trata de confusiones aisladas o infrecuentes.

El primer equívoco refiere a la consideración de la *sobredeterminación* como una suerte de “causalidad múltiple”, según la cual diferentes instancias producirían una serie de efectos, cada una por su lado, produciéndose un resultado de conjunto. Es decir que estaríamos ante un caso de *causalidad lineal*, en la que la producción del efecto X podría rastrearse a partir de la reconstrucción de una diversidad identificable de causas. Si tuviéramos que dibujar este esquema, el resultado sería algo así como lo que presentamos en el Gráfico 3.

Gráfico 3: equívoco de la determinación múltiple

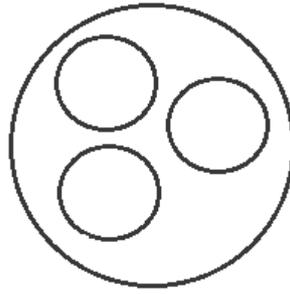


Fuente: elaboración propia.

Ahora bien, en “Sobre la dialéctica materialista” Althusser establece que el carácter *desigual* de la contradicción refiere a la existencia de una contradicción principal y de un aspecto principal de cada contradicción, así como la reflexión de la contradicción principal en las secundarias. De modo tal que la *dominación no es* “el resultado de una distribución contingente de contradicciones diferentes en un conjunto que sería considerado como un objeto” (Althusser, 2011b: 167). Es decir, la *sobredeterminación no designa* un proceso en el que cada elemento podría distinguirse de los demás y su eficacia sería entonces independiente a su puesta en relación. Lejos de ello, el concepto refiere a la *unidad* específica constituida por un modo de articulación de los elementos entre sí que *no* permite demarcar su mutua exterioridad, pero que tampoco los subsume en ser fenómeno de alguna interioridad: “un *efecto B* (que es considerado como elemento) no es el efecto de una *causa A* (de otro elemento), sino el efecto de un elemento A en tanto que *este elemento A está inserto en las relaciones* que constituyen la estructura en la que A está ‘tomado’ y situado” (Althusser, 2019a: 63, énfasis original).

Pero lo anterior podría reconducirnos a un segundo equívoco, según el cual ya no se trataría de una suerte de “determinación múltiple” sino de un efecto de totalidad entendido como “trascendente” respecto de los elementos que lo componen. Aquí, la totalidad se presentaría como un gran círculo que *contendría* a cada una de sus instancias, como esquemáticamente lo presentamos en el Gráfico 4.

Gráfico 4: equívoco de la trascendencia



Fuente: elaboración propia.

Las advertencias de Althusser contra una lectura idealista de este tipo son conocidas. Recordemos lo indicado por el filósofo en una nota al pie: la instancia fundamental de la totalidad hegeliana *no* forma *parte* de la totalidad como tal, sino que es “*a la vez* inmanente y trascendente” (Althusser, 2011b: 169) a ella. Por el contrario, para la totalidad marxista, la contradicción principal es la *parte* que es condición de posibilidad del todo y *viceversa*. De allí que el “efecto totalidad” althusseriano *no* debe leerse tampoco como una suerte de trascendencia, en este sentido hegeliano, respecto de sus partes. En sus palabras, algunos años más tarde: “todo no está en todo a cada instante -tal tesis no es marxista” (Althusser, 1974: 89). La unidad *es* un todo más allá del cual es imposible remontarse, pero que *no* resulta en una suerte de fuerza ideal que sería omnipresente a cada una de sus instancias como la forma de un “principio” que “reside en todo lugar y en todo cuerpo” (Althusser, 2011b: 169). Este punto resulta crucial para ponernos a resguardo de una consideración idealista del mencionado “hiato” en la identidad que recogimos previamente. Pues uno de los riesgos que puede correrse al tomar las conceptualizaciones de Lacan olvidando su aspecto topológico es el de erigir *la falta* en el lugar de un principio interno, trascendente a la totalidad. Bastaría con pintar de negro uno de los pequeños círculos en nuestro Gráfico 4 y *voilà, ¡por aquí, el agujero!* Althusser resiste esta operación, tal y como han demostrado diversos trabajos actuales (De Gainza, 2014; Romé, 2019).

Ahora bien, ¿cómo concebir entonces una tópica distinta de las anteriores, despejando ambos equívocos? Veamos cuál es la imagen que nos propone Althusser al momento de pensar las *condiciones de existencia* que refieren, precisamente, a la existencia del *todo complejo*:

Por esta razón las “condiciones” no existen verdaderamente en Hegel, ya que bajo la apariencia de la simplicidad que se desarrolla en complejidad, sólo se trata de una *mera interioridad*, de la cual la *exterioridad* no es más que el *fenómeno* (...) Que la “relación con la naturaleza”, por ejemplo, forme parte orgánicamente de las “condiciones de existencia”, para el marxismo; que sea uno de los términos, el principal, de la contradicción principal (fuerzas de producción-relaciones de producción); que sea, en cuanto condición de existencia, reflejada en las contradicciones “secundarias” del todo y sus relaciones; que las *condiciones de existencia* sean, en consecuencia, un *real absoluto*, lo *dado-siempre-ya-dado* de la existencia del todo complejo, que las refleja en su propia estructura, he aquí lo que Hegel ignora totalmente (Althusser, 2011b: 172, énfasis nuestro).

Si en Hegel la exterioridad es “mero fenómeno” de la interioridad, no se trata tampoco de “invertir” esta relación, dejando la exterioridad en el lugar del principio interno simple y haciendo de la interioridad su mero fenómeno. Tal sería una respuesta *especular* al problema, que nos dejaría siempre pivoteando entre los dos equívocos: el de la causalidad múltiple y el de la trascendencia. De lo que se trata entonces es de deshacer el par de

oposición interior/exterior en que se basa la dialéctica hegeliana. De poner entre paréntesis “el dualismo objetividad/subjetividad, exterioridad/interioridad” y sostener en su lugar una “concepción simultánea tanto de la unidad como de la diferencia”, como señala Mariana De Gainza (2014: 11 y 13).

Las condiciones de existencia no son, dice Althusser, *un* término de la contradicción, ni tampoco una parte de la totalidad, sino que constituyen precisamente la *situación* de la contradicción en el *todo complejo*: “la sobredeterminación designa la calidad esencial siguiente de la contradicción: la reflexión, en la contradicción misma, de sus condiciones de existencia, es decir, de su situación en la estructura dominante del todo complejo” (Althusser, 2011b: 173). Esta *situación* de la contradicción no es “unívoca”, como situación “de derecho” en relación con la instancia determinante de la economía; pero tampoco “equívoca”, como situación “de hecho” según sea dominante o subordinada “producto de la mera pluralidad empírica convertida, a merced de las circunstancias y de los ‘azares’” (Althusser, 2011b: 174). Es la *relación* entre una y otra, que no es ni de mutua exterioridad, ni tampoco de simple interioridad. La redefinición del “par de opuestos” de la contradicción principal como “identidad de los contrarios” que Althusser realiza a partir de la lectura de Mao y de Lenin responde a esta concepción, como veremos a continuación.

El movimiento de esta “identidad de los contrarios” será explicado a partir de los conceptos de *condensación* y *desplazamiento*, tomados de Freud. El primero refiere a la fusión de los contrarios en una unidad o identidad y, el segundo, a la sustitución o el intercambio entre las contradicciones y sus aspectos de principal y secundarios. Ambos suponen la dislocación del par de oposición interior/exterior en la medida en que implican un novedoso esfuerzo por explicar los procesos de constitución de unidades y sus movimientos. La contradicción principal existe, entonces, por *desplazamiento* de la dominación y los procesos de fusión que permiten, por ejemplo, una ruptura revolucionaria, se producen por *condensación* de contradicciones. Althusser indica, casi al pasar, que no tendría inconveniente en designar la contradicción marxista como *desigualmente determinada*, “si el concepto de desigualdad no se encontrara asociado a una comparación externa de carácter cuantitativo” (Althusser, 2011b: 177). Tomemos esta afirmación *a la letra*. La consideración de dos elementos en relación de mutua exterioridad es un requisito para poder *cuantificar*. Pero es esto justamente lo que Althusser quiere poner entre paréntesis, no en pos de señalar cualidades “puras”, sino designando *otro tipo de cualidad des-igual*, que no es ni identidad ni diferencia, ni interior ni exterior. Recordemos la pregunta matemática con la que finalizamos nuestro apartado de Lacan: ¿cómo es que *hay* uno? Para que una cuenta pueda iniciarse, el *uno* tiene que estar “dado”. La pregunta de Althusser, como la de Lacan, es *anterior*.

Volviendo al problema althusseriano, la distinción cuantitativa quedará del lado de los momentos *no-antagónicos* como forma de existencia de la contradicción, es decir, del lado de aquellos momentos que existen “en la forma dominante de desplazamiento (forma ‘metonímica’ de aquello que se ha identificado en la expresión consagrada ‘cambios cuantitativos’ en la historia o en la teoría)” (Althusser, 2011b: 180). Bajo el predominio del desplazamiento, nos encontramos con la cualidad intuitiva, conocida, con el “espacio” del par interior/exterior y, por lo tanto, con la posibilidad de cuantificar. No es casual que, en un texto posterior, nos diga que la *causalidad lineal* opera “por *repetición* y *acumulación*” (Althusser, 2019a: 64). Puede repetirse y acumularse lo que puede contarse, lo que entra en la cuenta. Al contrario, es en los momentos *antagónicos*, cuando domina la condensación, que suceden los conflictos agudos, puesto que es ésta la que permite la emergencia de aquella *otra* cualidad en la que las contradicciones no son

interiores una a la otra, pero tampoco exteriores. Resulta claro que, para Althusser, condensación y desplazamiento no son indiferentes: “la forma puramente ‘acumulativa’, en la medida en que esta ‘acumulación’ pueda ser puramente cuantitativa (la suma no es sino excepcionalmente dialéctica) aparece, por lo tanto, como una forma subordinada” (Althusser, 2011b: 180). La situación revolucionaria se revela, pues, como especialmente sensible al espacio descentrado o dislocado.

Encontramos consideraciones similares en *Sobre la reproducción*, referidas esta vez a la *unidad* del modo de producción en la tópica marxista: “una adición no es más que una adición (...) el indicio de alguna laguna provisional” (Althusser, 2015: 61). La operación de la suma requiere, en efecto, de la identidad de los elementos a ser sumados como principio interno simple, es decir, como existiendo *previo* al momento de su encuentro. De allí que la tópica marxista implica pensar sus elementos *no* bajo la forma de la ecuación o la suma, en tanto no los supone “dados” en primer lugar. Lo mismo ocurre al momento de pensar la lucha de clases, ilustrada en la respuesta a John Lewis con el ejemplo del partido de rugby: “para el reformista, las clases existen *antes* de la lucha de clases, un poco como dos equipos de rugby existen, cada uno por su lado, antes del encuentro” (Althusser, 1974: 33). Al contrario, la concepción de Althusser corresponde a establecer la primacía de la lucha sobre las clases. Así pues, la unidad materialista refiere a un tipo de articulación entre elementos que *no* son preexistentes a su encuentro. Sea que refiera a la unidad del modo de producción o a la lucha de clases, las advertencias son siempre las mismas: no se trata aquí de una sumatoria, sino de otro tipo de operación. ¿Cómo concebirla? Creemos que la topología lacaniana nos acerca a poder representarnos esquemáticamente este problema, en tanto ella contribuye a deshacernos de la consideración intuitiva y, por tanto, *ideológica* del espacio. Nos abre a la posibilidad de concebir, de representarnos –aún *imaginariamente*, no hay otra forma posible– una tópica compleja.

Tópica, teoría y práctica: reflexiones finales

A lo largo de este trabajo procuramos dar cuenta de la tópica materialista tal y como esta es concebida por Althusser a partir de un rodeo por la topología lacaniana. Creemos que el esfuerzo valió la pena, en tanto nos permitió despejar dos equívocos hacia los que podría deslizarse el escurridizo concepto de *sobredeterminación*: la determinación múltiple o la trascendencia. Entender este concepto en clave topológica nos impide, una vez advertido el equívoco de la trascendencia por la distancia que separa a Marx de Hegel, resguardarnos en su contrario: la determinación múltiple, que convertiría a Marx en Feuerbach, según el análisis del propio Althusser. Sin una clara concepción de la espacialidad dislocada, quedamos atrapados en este entuerto imaginario. Lejos de ambos equívocos, la unidad althusseriana implica una conceptualización paradójica en la que, aun existiendo discontinuidad entre las instancias, no es posible establecer la “frontera” que separaría su interior de su exterior. De este modo, hemos pretendido representarnos, aunque sea imaginariamente, esta tópica dislocada o descentrada a partir de una inspiración en Lacan. Creemos que ello resulta central para comprender que la temporalidad plural en Althusser, que ha sido objeto de sendas y valiosas reflexiones en los últimos años, resulta de esta tópica particular.

Ahora bien, en nuestro recorrido abordamos la cuestión, en primer lugar, a propósito del problema del sujeto y, posteriormente, de la eficacia de los niveles estructurales que atañen a la unidad del modo de producción en una coyuntura concreta. Mencionamos, sobre el final, que ella concernía también al concepto de lucha de clases. Entendemos que un abordaje de este tipo posibilita, en sintonía con sendas lecturas de Althusser realizadas

en los últimos años, un cuestionamiento al desprecio al que fue sometida su palabra por subsumir la historia en la estructura, según le endosaban sus feroces críticos. Contrario a ello, Althusser nos muestra que la singularidad de la teoría marxista consiste, precisamente, en que ella, al pensar su objeto valiéndose de una tópica, se ubica *a sí misma* en ese mismo juego (Collazo y Romé, 2020). En sus palabras: “la teoría marxista está habitada, en su propio dispositivo teórico, por una cierta relación con la práctica, la cual es, a la vez, una práctica existente y una práctica a transformar: la política” (Althusser, 2019b: 187). Es decir que la tópica plasmada por Marx atañe a la práctica política del mismo modo en que aquella pensada por Freud lo hace a la práctica analítica de la cura. De este modo, aquella representación que venimos conjurando de la mano de Lacan nos abre a concebir la articulación diferenciada de las prácticas, su relación al tiempo que su irreductibilidad. Allí podemos situar el lugar de la política, de la ciencia y de la filosofía.

No es casual que el término utilizado por Althusser para nombrar aquella tópica descentrada sea el *décalage*, es decir, *el mismo* que refiere a la “ruptura” entre ciencia e ideología (Glozman, 2020). Si toda identidad se ve horadada por un exterior que le es constitutivo, cabe destacar que la “ruptura epistemológica” que involucra el descubrimiento científico sobre su fondo ideológico estará entonces también ella dislocada, desajustada. También aquí resulta problemático el establecimiento de una frontera que permitiría zanjar el interior de un descubrimiento de su exterior. La ciencia involucra una búsqueda incesante por *lo verdadero*, entendiendo por esto último algo muy distinto de la Verdad. Con ello, logramos establecer una distinción entre ciencia e ideología que, sin dejarnos en un terreno relativista o fuera de la posibilidad de toda ciencia, nos permita esquivar también toda remisión a un Garante de la Verdad.

Este texto fue escrito pensando en una anécdota típica, referida a todas aquellas ocasiones en las que, desde el fondo del aula, se nos dirige la incisiva pregunta: “¿hay o no hay *afuera* de la ideología para Althusser?”. Ante ella, cualquiera volvería sobre el concepto de *práctica teórica* como proceso de trabajo sobre Generalidades, para culminar probablemente en la noción de *proceso sin Sujeto ni fin(es)*. Pues bien, nos parece que *antes* de cualquier explicación erudita de este tipo, sería preferible subrayar o poner entre paréntesis aquél “afuera”, impostor a través del cual se cuele en la pregunta una tópica que *no es* la materialista. Es en el “afuera” donde se trafica una concepción intuitiva –es decir, ideológica– del espacio y es a él a donde tenemos que dirigirnos para despejar los equívocos. Tal es la propuesta que quisimos hacer con la presente contribución, esperamos haber logrado nuestro cometido.

Bibliografía

- Althusser, L. (1974). *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*. Madrid: Siglo XXI.
- Althusser, L. (1996a). Cartas a D. En *Escritos sobre psicoanálisis* (pp. 49–96). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Althusser, L. (1996b). Correspondencia con Jacques Lacan. En *Escritos sobre psicoanálisis* (pp. 235–268). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2008). Freud y Lacan. En *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan* (pp. 67–96). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Althusser, L. (2011a). Marxismo y humanismo. En *La revolución teórica de Marx* (pp. 182–206). México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2011b). Sobre la dialéctica materialista (de la desigualdad de los orígenes). En *La revolución teórica de Marx* (pp. 132–181). México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2011c) Contradicción y sobredeterminación (notas para una investigación). En *La revolución teórica de Marx* (pp. 71–106). México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2012). El objeto de El capital. En *Para leer El Capital* (pp. 81–216). México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2014). *Psicoanálisis y ciencias humanas*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Althusser, L. (2015). *Sobre la reproducción*. Madrid: Akal.
- Althusser, L. (2019a). Sobre la génesis (1966). En *Escritos sobre la historia (1963-1986)* (pp. 61–66). Santiago de Chile: Pólvora Editorial / Doble Ciencia Editorial.
- Althusser, L. (2019b) A propósito de Marx y la historia (1975). En *Escritos sobre la historia (1963-1986)*. Santiago de Chile, Pólvora Editorial / Doble Ciencia Editorial.
- Collazo, C. y Romé, N. (2020). *Asedio del tiempo. Estudios políticos althusserianos*. Buenos Aires: IIGG-CLACSO.
- Cortés, M. (2018). Asincronías. Notas sobre el tiempo y la política, entre Althusser y el marxismo latinoamericano. *Demarcaciones*, 6, 43-50.
- De Gainza, M. (2014). Zizek y Althusser. Vida o muerte de la lectura sintomática. *Décalages*, 1(1), 3.
- Glozman, M. (2020). (Re)leer Pêcheux hoy: el problema del décalage en la teoría materialista del discurso. *Pensamiento al margen: revista digital sobre las ideas políticas*, 12.
- Lacan, J. (2008). *Seminario IX La identificación* (Inédito. Versión crítica establecida y traducida por Ricardo E. Rodríguez Ponte). Buenos Aires: EFBA. Recuperado de www.lacanterafreudiana.com.ar
- Lacan, J. (2012a). Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. En *Escritos I* (pp. 231–310). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lacan, J. (2012b). El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. En *Escritos I* (pp. 99-105). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lacan, J. (2015). *Seminario XXI Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.-A. (1987). La topología en la enseñanza de Lacan. En *Matemas I*. Buenos Aires: Manantial.
- Miller, J.-A. (2010). Los envoltorios de la extimidad. En *Extimidad*. Buenos Aires: Paidós.
- Morfino, V. (2014). *El materialismo de Althusser, más allá del Telos y del Eschaton*. Santiago de Chile: Editorial Palinodia.

- Morfino, V. (2018). Sobre la no-contemporaneidad: Marx, Bloch, Althusser. *Demarcaciones*, 6, 302-327.
- Romé, N. (2019). Maquiavelo lector de Lacan. Notas sobre el vínculo entre discurso e inconsciente en la teoría althusseriana. *Teoría y Crítica de la Psicología*, (13), 241–262.
- Romé, N. (2021). *For Theory. Althusser and the politics of time*. Lanham: Rowman & Littlefield.