



# **ALTHUSSER CON LACAN: SOBREDETERMINACIÓN Y TOPOLOGÍA**

**AUTORA**

**Celeste Viedma**

IIGG-FSOC-UBA/CONICET-CCC

**Cómo citar este artículo:**

Viedma, C. (2020) Althusser con Lacan: *sobredeterminación* y topología. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, N. 11, pp. 45-58.

**Artículo**

Recibido 17/08/2019

Aprobado 20/05/2020

## RESUMEN

El artículo se propone poner en relación la topología lacaniana con las aproximaciones althusserianas a un “otro espacio” en el que “las distinciones corrientes de lo exterior y de lo interior desaparecen”. Para ello, trabaja con un *corpus* que incluye, principalmente, artículos contenidos en *La revolución teórica de Marx*, “Psicoanálisis y ciencias humanas”, “Freud y Lacan”, el Seminario IX “La *identificación*” y textos de Jacques-Alain Miller. Se argumenta, a través de un *rodeo* por la crítica de Althusser a la problemática empirista-idealista, que la *extimidad* resulta central para comprender el carácter *sobredeterminado* de la contradicción marxista.

**PALABRAS CLAVE: SOBREDETERMINACIÓN; TOPOLOGÍA; ALTHUSSER; LACAN.**

## ABSTRACT

The article intends to link the Lacanian topology with the Althusserian approaches to “other space” in which “the current distinctions of the exterior and interior disappear.” To do this, it works with a *corpus* that includes articles contained in *Pour Marx*, “Psychoanalysis and Human Sciences”, “Freud and Lacan”, The IX Seminar “Identification” and texts written by Jacques-Alain Miller. It is argued, through a detour by Althusser’s critique of the empiricist-idealist problematic, that *extimacy* is central to understand the *overdetermined* character of the Marxist contradiction.

**KEY WORDS: OVERDERMINATION; TOPOLOGY; ALTHUSSER; LACAN.**

## 1. INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo abordaremos un problema esbozado por Louis Althusser hacia los años sesenta, tiempo de acercamiento al psicoanálisis y a la figura de Jacques Lacan. Proponemos como punto de partida las siguientes citas:

Al definir lo económico por su concepto, Marx nos presenta los fenómenos económicos —si queremos ilustrar provisoriamente su pensamiento con la *metáfora espacial*— no en la infinidad de un espacio plano homogéneo, sino en una región determinada por una estructura regional e inscrita en un lugar definido de una estructura global; por lo tanto, como un espacio complejo y profundo, inscrito a su vez en otro espacio complejo y profundo (Althusser, 2012:197, énfasis nuestro).

Las distinciones corrientes de lo exterior y de lo interior desaparecen de la misma manera que el vínculo “íntimo” de los fenómenos opuesto a su desorden visible; estamos frente a otra imagen, a un *cuasi concepto nuevo*, definitivamente liberado de las antinomias empiristas de la subjetividad fenomenal y de la *interioridad esencial*... (Althusser, 2012:208, énfasis nuestro)

El autor caracteriza allí un espacio “plano” y “homogéneo”, superficie de un tipo de causalidad lineal, opuesto a un espacio “complejo y profundo”, en el que se disuelve la “distinción corriente” entre lo interior y lo exterior. Pero eso es todo lo que precisa acerca de este “otro espacio”. Althusser continuará desarrollando el concepto de *causalidad estructural* -o *causalidad metonímica* en la expresión de Jacques-Alain Miller-, para dar cuenta de la existencia de la estructura en sus efectos. Se concentrará en explicar esta última y la posibilidad de su conocimiento, al tiempo que abandonará de manera explícita la “metáfora espacial”. El objetivo del presente escrito es, pues, volver sobre dicha metáfora y, recogiendo el guante dejado por Althusser, dar cuenta de aquella “otra imagen”, de este otro modo de concebir el espacio. Más precisamente, nos proponemos ir en busca de aquello que fuera posible *antes* de esa gran sistematización que constituye *Para leer el capital* (2012 [1967]). Procuraremos entonces mostrar que es posible reconstruir aquél “otro espacio” a partir de distintos artículos reunidos en *La revolución teórica de Marx* (2011 [1965]), puestos en diálogo con “Psicoanálisis y ciencias humanas”, las cartas a René Diatkine y “Freud y Lacan” (en adelan-

te nos referiremos a estos textos como “los escritos sobre psicoanálisis”, a secas<sup>1</sup>). Esta serie de materiales althusserianos será puesta en relación, fundamentalmente, con el Seminario IX “La *identificación*” dictado por Lacan en 1961-1962, así como con algunos textos de Miller. La hipótesis que sostenemos es que existen elementos en la topología lacaniana que permiten pensar, codo a codo con Althusser, otro modo de concebir la espacialidad.

## 2. TOPOLOGÍA LACANIANA

Lacan presenta su topología en el Seminario IX<sup>2</sup>. Para ello, toma dos ejemplos distintos: la espacialización de la *esfera* y la espacialización del *anillo*. En este último, a diferencia de la anterior, no puede ubicarse un “centro exterior”: el “exterior periférico” del *anillo* coincide con su “exterior central”. Veamos.

Lacan toma la ambigüedad de la *disyunción lógica* designada por la letra “o”. Como es sabido, al decir “o tal cosa, o bien tal otra”, el sentido de la cuestión cambia si dicha “o” es *inclusiva* o *exclusiva*. Si representamos esta cuestión con dos *esferas* que se entrecruzan, la ambigüedad viene dada por el punto de intersección, que puede designar la inclusión de ambas o bien su mutua exclusión. Pongamos un ejemplo sencillo. 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*, que a ambos lados de la “o” estamos diciendo lo mismo. Esta es la ambigüedad de la *disyunción*, que también ocurre cuando nos referimos a ésta como instrumento de la *negación* (A o -A), cuestión que Lacan se ocupa de señalar. Para seguir con los ejemplos, sería la disyunción exclusiva “llueve o no llueve”. En definitiva, según se le otorgue a la “o” el sentido exclusivo o inclusivo, ocurrirá una *extracción* al nivel de la intersección de las *esferas*.

La consideración de los círculos como *esferas*, por ejemplo, “sobre una hoja de papel”, supone que “un círculo dibujado delimita de la manera más clara un interior y un exterior” (Lacan, 1961-1962:441). Pero si, en cambio, representamos los círculos como *anillos*, *dislocando* el espacio de superficie sobre el que ellos se recortan, la cuestión cambia por completo: “esta noción de interior y de exterior se va a pique” (Lacan, 1961-1962:529). En esta representación *topológica*, “lo que era interior (...) se convierte en

<sup>1</sup> Tomaremos parte de los textos publicados en Escritos sobre psicoanálisis (1996), aunque agregamos a ellos las dos conferencias denominadas *Psicoanálisis y ciencias humanas* (2014), que no se encuentran en dicha compilación.

<sup>2</sup> Para esta exposición, nos basamos ante todo en las siguientes clases: 10/01/62, 28/03/62, 11/4/62, 16/05/62, 23/05/62 y 30/05/62. Hemos simplificado el argumento y decidimos prescindir de los dibujos realizados por Lacan, dado que nos interesa simplemente señalar su afinidad textual con los argumentos althusserianos.

exterior porque siempre lo ha sido" (Lacan, 1961-1962:460-461). Esta cuestión, dirá Lacan, no tiene estatuto ontológico, no concierne a las "cosas", "sino a una verdadera confusión entre esas dos partes que son interior y exterior, por lo tanto, sobre todo superficie" (Lacan, 1961-1962:550).

¿Qué es lo que "comunica" en el esquema de los *anillos* el "interior" con el "exterior"? Un agujero: "desde que está hecho el agujero, ya no hay ni interior ni exterior" (Lacan, 1961-1962:570). Conviene recordar en este punto que el seminario se titula "La *identificación*" y, en él, Lacan está tratando de establecer en qué medida la *identificación* no constituye una *identidad*. El significante es la *diferencia*, lo Real es lo *mismo* "que vuelve siempre al mismo lugar" (Lacan, 1961-1962:590). De modo que el agujero es, precisamente, el lugar del sujeto. Por eso no se trata de una relación de presencia/ausencia sino de un *corte*, de la disyunción en la que se encuentra el sujeto: atrapado en la ambigüedad de la "o".

Es esta relación topológica lo que permite alejarse de la "chatura (...) de la comunidad analítica" que creía ver en la *pulsión* freudiana "la referencia a lo que se llama la instancia biológica" (Lacan, 1961-1962:690). No puede concebirse la pulsión, ni el inconsciente, como la permanencia de alguna instancia biológica al "interior" del sujeto, porque ese "interior" mismo lo que está en juego. Esta cuestión había sido adelantada por Lacan en "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis":

Esa estructura es 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*: responde más bien a ese grupo relacional que la lógica simbólica designa topológicamente como un *anillo* (Lacan, 2012:307-308, énfasis nuestro)

En definitiva, lo crucial de este "otro espacio" es la *imposibilidad de distinguir entre interior y exterior*. Jacques-Alain Miller, en sus trabajos acerca de la topología lacaniana, 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, énfasis nuestro).

Para esta topología, que disuelve el par de oposición interior/exterior, Lacan inventará más adelante el térmi-

no "exclusión interna" o *extimidad*, reemplazando el prefijo "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). Este *hiato*, este *descentramiento* del "yo", es lo que distingue radicalmente al psicoanálisis lacaniano y puede ser concebido precisamente a través de esta topología de lo *éxtimo*. Por eso, "si subrayamos el término *extimidad*, es para marcar que no hay ninguna complementariedad, *ningún ajuste entre el adentro y el afuera*, y que hay precisamente *un afuera en el interior*" (Miller, 2010:31, énfasis nuestro). La "interioridad" del sujeto se encuentra *horadada* por su exterior constitutivo. Es justamente por este *hiato*, sobre él, 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 significativa* que pueda colmar este agujero (Miller, 2010:33, énfasis nuestro)

Tenemos entonces la particularidad de un "otro espacio", un *espacio topológico*, que deshace las fronteras conocidas entre el interior y el exterior, entre la identidad y la diferencia, para pensar en una *dislocación* de dicho par de oposición. Lo que nos interesa mostrar a continuación es que existe cierta *afinidad* entre esta *extimidad* posibilitada por la topología lacaniana y los desarrollos althusserianos. Para dar cuenta de tal hipótesis, daremos en primer lugar un *rodeo*, para utilizar un término del autor, que nos permita situar aquél "otro espacio" en una coyuntura específica, de combate contra la problemática empirista-idealista. Más precisamente, nos permitirá ubicar cuáles son los *términos* que Althusser propone pensar por fuera del par de oposición interior/exterior.

### 3. CRÓNICA DE UN DOBLE COMBATE: ALTHUSSER CONTRA EL EMPIRISMO-IDEALISMO

En el Prólogo a la segunda edición de *La revolución teórica de Marx*, Althusser señala que los textos que constituyen el libro fueron intervenciones políticas en una coyuntura y que tuvieron dos confrontaciones precisas: contra el empirismo y contra el idealismo. El primer combate supone diferenciar a Marx de Hegel, en particular, demostrar que la dialéctica marxista no constituye la mera "inversión" de la dialéctica hegeliana y especificar la determinación "en últi-

ma instancia” por la economía. El segundo combate supone diferenciar a Marx de Feuerbach o, más precisamente, al Marx maduro del joven Marx y combatir toda reducción del marxismo a un humanismo. Pero no se trata de combates aislados: Althusser mostrará con precisión aquellos puntos en los que empirismo e idealismo *son solidarios*. Ello se demuestra en los dos postulados indisociables, desarrollados en “Marxismo y humanismo”, que constituyen el punto de solidaridad clave en que empirismo e idealismo se fusionan constituyendo una “concepción empirista-idealista” (Althusser, 2011:188). Ellos son, por un lado, la existencia de una esencia universal del hombre y, por el otro, la existencia de esa esencia como atributo de los “individuos aislados”: “a un idealismo de la esencia corresponde siempre un empirismo del sujeto (o a un idealismo del sujeto, un empirismo de la esencia)” (Althusser, 2011:188-189). Tenemos entonces la fusión de idealismo y empirismo en una única *problemática*<sup>3</sup>, en la que nos detendremos siguiendo dos series<sup>4</sup>: en los escritos sobre psicoanálisis, a) las afinidades entre el *homo œconomicus* y el *homo psychologicus*; y, en *La revolución teórica de Marx*, b) el “mundo de las necesidades” hegeliano.

### 3.A) HOMO ŒCONOMICUS Y EL HOMO PSYCHOLOGICUS

En *Psicoanálisis y ciencias humanas* (2014 [1963]), Althusser caracteriza el trabajo de Lacan como “lucha implacable” contra dos corrientes: una “corriente tecnocrática o técnica” y otra “humanista o intersubjetivista” (Althusser, 2014:61). Es decir, ubica a Lacan *también* en un doble combate y delinea a partir de allí el sentido teórico de su *retorno a Freud*.

En primer lugar, tenemos la corriente que subsume al psicoanálisis en la interioridad de otras disciplinas existentes y, en consecuencia, pierde la especificidad de su objeto, que es el inconsciente freudiano. No pretendemos reponer aquí los ejemplos de todas estas reducciones, que Althusser enumera cuidadosamente, sino que nos remitiremos a lo que tienen todas ellas en común: la interpretación 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, equívoca para el autor, 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” (Althusser, 2008a). A su vez, la consecuencia de esta concepción, en la *práctica* analítica, es el psicoanálisis de los sistemas de defensa del yo: “todo el psicoanálisis que Lacan llama el psicoanálisis americano, que es un auténtico psicoanálisis de la adaptación social” (Althusser, 2014:44). Lo biológico se conserva aquí como *interioridad* respecto del sujeto y de la cultura, al tiempo que se coloca al “yo” en el *centro* del sujeto, en relación de *exterioridad* con su medio social<sup>5</sup>.

Es precisamente esta lectura del “individuo biológico” *versus* su “medio social” lo que conduce directamente a la segunda corriente, sea en su vertiente “existencialista” (que se encarna en Sartre), o “intersubjetivista” (que Althusser ubica en Merleau-Ponty). Ambas son solidarias en la medida en que necesitan ubicar en algún *lugar* específico el “punto de encuentro” entre aquél individuo y su medio social. Si se sostiene un “individuo biológico”, se debe sostener entonces alguna esencia del hombre, algún *contenido ideal* en relación de oposición con aquella *existencia biológica* (empirismo del sujeto, idealismo de la esencia). Es por ello que tanto Sartre como Merleau-Ponty pudieron basar sus filosofías en una lectura específica de Freud: la realizada por George Politzer, de perspectiva “empirista”<sup>6</sup>. Estos filósofos, en su “impos-

<sup>3</sup> 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” (Althusser, 2011:54). El concepto se encuentra en estrecha vinculación con el de ruptura epistemológica, que inscribe la discontinuidad. No profundizaremos, por razones de espacio, en esta cuestión.

<sup>4</sup> Hemos reducido, por razones de espacio, estas series a dos, aunque también podría agregarse allí el Anexo de 1965 a “Contradicción y sobredeterminación”, en el que Althusser analiza la carta de Engels a Bloch. Allí, sitúa las “voluntades individuales” como el punto en el que existencialismo y contractualismo convergen, al postular simultáneamente dos evidencias: la de la “conciencia” y la del “interés” (*homo psychologicus* y *homo œconomicus*).

<sup>5</sup> Es el caso, por ejemplo, de los desarrollos de Anna Freud: “el sujeto psicológico se convierte en un sujeto que tiene una interioridad biológica: la del «ello», la de los instintos, la de las pulsiones, la de las tendencias, etc., que va a encontrarse relacionada con la sociedad” (Althusser, 2014:86).

<sup>6</sup> Politzer pretendía fundar científicamente la psicología, otorgándole lo que él denominaba “conceptos concretos”. Para Althusser, ningún concepto puede jamás ser “concreto”, pues todo concepto constituye una abstracción. En una carta a Lacan escrita en diciembre de 1963, el autor señala que “toda “técnica” que se pretende pura es, en realidad, una ideología de la técnica, es decir una falsa teoría” (Althusser, 1996b:246), de modo que no es posible “extraer” de la mera “vivencia” de la práctica psicoanalítica su concepto. La técnica “pura” es una teoría “falsa” en tanto está embebida de supuestos teóricos, de “evidencias” ideológicas que constituyen su desconocimiento. Esta cuestión se comprende si la ponemos en relación con 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. No nos detendremos en esta cuestión, simplemente señalamos que, para Althusser, el objeto no está “dado”, no son fenómenos que se presentan espontáneamente a la observación y a los cuales se “aplique” una teoría. “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

tura teórica” (Althusser, 2014:51), *creen* haber recibido del psicoanálisis un “concreto”, al que otorgaron su “concepto”. Lo importante es que se trata de dos modos profundamente solidarios de subsumir el psicoanálisis en una psicología:

ya se trate de una interiorización del inconsciente, *en la forma de lo biológico o en la forma del sentido*, o de un reconocimiento de su trascendencia, en la forma de una intersubjetividad trascendental, nos las veríamos con la misma estructura, aquella por la cual la estructura *real* del *sujeto* está sometida a la estructura *imaginaria* del *yo*, es decir, a la misma *estructura centrada* (Althusser, 2014:93, énfasis nuestro) <sup>7</sup>.

En segundo lugar, Althusser lee los informes producidos por el doctor Itard sobre el niño salvaje de Aveyron. Señala entonces que la pedagogía aplicada por él para “enseñar” al niño salvaje a ser un “niño humano” no es otra cosa que un intento por “restaurar la continuidad entre el individuo biológico y el sujeto psicológico” (Althusser, 2014:73). Su problema es que se monta sobre una filosofía del lenguaje particular, que concibe “el sujeto definido por sus necesidades, la mediación del lenguaje como signo, el signo en relación unívoca con la cosa, y la comunicación establecida entre dos sujetos por medio del lenguaje, un sistema de signos en relación directa con el sujeto” (Althusser, 2014:77). El “sujeto psicológico” es definido, en este esquema, como un sujeto “de necesidades” que se sirve del lenguaje, en todo caso, para “satisfacerlas”. Así, “la identidad del sujeto y de sus necesidades, y por otra parte la identidad del signo, del signifiante y del significado, todo ello forma una estructura análoga, pertenece a la misma problemática fundamental” (Althusser, 2014:79, énfasis nuestro). Sobre este fondo ideológico de identidad del signo con la cosa y del sujeto con la necesidad<sup>8</sup> romperá radicalmente Lacan con su *retorno a*

*Freud*. El descubrimiento que Lacan lee en Freud es que no hay un *devenir humano* que produzca el “pasaje” del individuo biológico al niño humano. La “larga marcha forzada que convierte a larvas de mamífero en niños humanos, en sujetos” (Althusser, 2008a:83), no puede comprenderse como desarrollo de un *principio interno simple*. Por eso la biología, al igual que la sociología, la antropología y la psicología se *extravían* al pensar los niños salvajes, fracasan porque no logran pensar “la eficacia absoluta” de “la Ley de la Cultura en el devenir-humano” (Althusser, 2008a:86). Entonces, el vector que va *desde* lo biológico *hacia* lo cultural debe ser “invertido”: “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 hay más: lo que se refleja en el argumento del doctor Itard es toda “una problemática de la relación de la naturaleza y la cultura” (Althusser, 2014:81), problemática filosófica del “pasaje” del estado de naturaleza al estado de sociedad, representado como “el pase entre dos estados: de *un estado diferenciado a otro estado diferenciado*” (Althusser, 2014:81, énfasis nuestro). El “hombre” del estado de naturaleza no es otra cosa que lo que Althusser caracterizará en otros textos como *homo œconomicus*: el “individuo” dotado de “interés”, aislado, como el Robinson Crusoe al que se opondrá radicalmente Marx, evidencia de la filosofía del siglo XVIII, del contractualismo y de la economía política. De modo que el “extravío” del *homo œconomicus* se funda sobre los mismos supuestos que el “extravío” del *homo psychologicus*: en torno a esta separación entre naturaleza y cultura. La psicología, cuando intenta dar cuenta de los niños salvajes, “piensa ocuparse de alguna “naturaleza” o “no-naturaleza” humana, de la génesis de ese existente identificado y registrado bajo los propios controles de la cultura (de lo humano)” (Althusser, 2008a:83). En el mismo equívoco incurren quienes intentan *localizar* el nacimiento o la *génesis* del inconsciente en algún momento del desarrollo del niño<sup>9</sup>. Lo importante es que estas lecturas

---

lugar especulativo de la Verdad, mientras que el objeto “dado”, situado en pura exterioridad respecto de ella, es reducido al lugar de un simple “dato”. Volveremos sobre esto en las conclusiones.

<sup>7</sup> En la cita anterior podemos entrever que, en el corazón del problema, se encuentra la ubicación de una interioridad “en el sujeto”, concebido como centro a su vez respecto del mundo exterior a él. Althusser continúa, hacia el final de la conferencia, precisando la distinción, posibilitada por Lacan, entre el individuo, el sujeto y el yo. Lo que confunde la problemática empirista-idealista es, precisamente, estos tres niveles. Por eso el individuo, concepto “que puede tener un sentido en el ámbito de la biología, que puede tener un sentido en la división del trabajo, en la división de las funciones sociales” (Althusser, 2014:95), se confunde aquí con el sujeto de conductas “morales o políticas” y con el “yo” como “sujeto de verdad” o “sujeto de objetividad”, que es el cogito cartesiano. No nos detendremos más en esta cuestión, que merecería todo un tratamiento aparte.

<sup>8</sup> Se encuentra allí una resonancia respecto de lo que será afirmado posteriormente, en Ideología y aparatos ideológicos de Estado, acerca de la evidencia de que “usted y yo somos sujetos” y su relación con la evidencia de que “una palabra designa una cosa”. Este problema será

---

recogido por Michel Pêcheux, que desarrollará su propia respuesta a la pregunta por esta doble evidencia: del sentido y del sujeto (ver Pêcheux, 2016). En el mismo sentido, Althusser señalará en las cartas a René Diatkine que no puede hablarse con rigor de una “relación” entre signifiante y significado. Se trata, en cambio, de una no-relación: “la “relación significado/signifiante” es un efecto de significación, efecto que depende de la estructura del lenguaje que cuestiona significantes (y no de la relación significado/signifiante)” (Althusser, 1996a:83). Esta es la confusión de Politzer, que hace “retroceder a Saussure” a las “teorías del lenguaje del siglo XVIII”, dejando a Freud más cerca de Condillac que de Freud mismo.

<sup>9</sup> Sobre esta cuestión volverá Althusser en las cartas enviadas a quien por entonces era su analista: René Diatkine (Althusser, 1996a). Se trata de una crítica a un artículo de Diatkine que se sostenía en la posibilidad de localizar el momento de génesis del inconsciente. Para Althusser, 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. Estas cartas constituyen un antecedente interesante para la elaboración de una temporalidad compleja, en los

fracasan porque no logran concebir “el *espacio infinito* que separa a la vida de lo humano, a lo biológico de lo histórico, a la “naturaleza” de la cultura” (Althusser, 2008a:83, énfasis nuestro). La *discontinuidad radical* que existe entre naturaleza y cultura es la de una *dislocación*, en el sentido literal de *dis-locación*, de *espacio descentrado*, de “abismo aleatorio”. Por eso el “espacio infinito” no define dos interioridades en relación de mutua externalidad (naturaleza/cultura), sino que señala al mismo la *imposibilidad* de establecer una frontera entre ambas y su *discontinuidad radical*. Es esta suerte de *frontera dislocada* 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, 2008a:89-90).

En síntesis, si el *homo psychologicus* era simultáneamente un “individuo biológico” y una “ser de la conciencia”, y si Lacan se encuentra también en un *dobles combate* contra el empirismo y contra el idealismo, entonces cuando Althusser dice: “Marx fundó su teoría sobre el rechazo del mito del *homo œconomicus*. Freud fundó su teoría sobre el rechazo del mito del *homo psychologicus*” (Althusser, 2008b:58), no es una simple analogía lo que está señalando, sino la *ruptura* por parte de ambos con una misma problemática empirista-idealista.

### 3.B) HEGEL: EL “MUNDO DE LAS NECESIDADES”

En “Contradicción y sobreterminación”, Althusser procura distinguir la especificidad de la dialéctica marxista frente a la hegeliana. Señala entonces que esta distinción implica un cambio en los términos de la dialéctica, así como en sus relaciones. Como es sabido, los términos hegelianos son: la sociedad civil, que refiere a la vida material, y el Estado, que refiere a la conciencia. La mera “inversión” de su dialéctica supone entonces la sustitución del *principio puro* o *simple* de la conciencia por otro principio simple, la vida material, que

---

términos de *Para leer El Capital*. Lo central es que el concepto de génesis supone equivocadamente que la identidad del fenómeno en el “proceso de engendramiento” se conserva intacta, es decir, se supone que aquello que es resultado del proceso se encuentra esencialmente en el inicio de éste: “no podemos seguirle las huellas más que a un individuo que posee una identidad, es decir a 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). Esta identidad siempre idéntica a sí misma recuerda a la distinción lacaniana entre *identificación* e identidad que desarrollamos previamente. Agreguemos aquí que Lacan, cuando Miller durante el Seminario XI (1964) le pregunta por el estatus ontológico del inconsciente, responde que, en todo caso, “la hiancia del inconsciente es preontológica” (Lacan, 2015:38) 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, 2015:40, énfasis nuestro). Volveremos sobre este punto en las conclusiones.

quedaría entonces convertida en la “esencia de” o “verdad de” la conciencia. Conservar los términos implica conservar la relación entre ambos. En el próximo apartado daremos más precisiones acerca de la caracterización althusseriana de la dialéctica marxista. Por el momento sólo referiremos al modo en que el autor caracteriza los términos. La sociedad civil hegeliana constituye “el mundo de las necesidades” (...) un mundo relacionado inmediatamente, como su esencia interna, con las relaciones de los *individuos definidos por su voluntad* particular, su interés personal, en una palabra: *por sus “necesidades”* (Althusser, 2011:89, énfasis nuestro). Se trata, una vez más, del “*homo œconomicus*, y su abstracción jurídica o moral, el “hombre” de los filósofos” (Althusser, 2011:90), lo que permite a Althusser afirmar que los términos de Hegel corresponden a

una concepción de la sociedad que toma las adquisiciones de *la teoría política y de la economía política del siglo XVIII* y que considera que toda sociedad (...) está constituida por dos sociedades: la *sociedad de necesidades*, o sociedad civil, y la sociedad política o Estado y todo lo que se encarna en él: religión, filosofía, en una palabra, *la conciencia de sí* de un tiempo. Dicho de otra manera, esquemáticamente, *por la vida material, de una parte, y por la vida espiritual, de la otra* (Althusser, 2011:88, énfasis nuestro).

Esto quiere decir que los términos de la dialéctica hegeliana corresponden también, de algún modo, con lo que previamente caracterizamos como *homo œconomicus* y *homo psychologicus*: el “individuo” de las “necesidades” (biológicas o económicas) y el “individuo” dotado de “conciencia”. De un lado, la “conciencia”, vida espiritual. Del otro, las “necesidades”, vida material. La *separación* hegeliana entre *vida material* y *vida espiritual* se erige, entonces, sobre aquella evidencia fundamental. Esta separación de los términos, su relación de mutua exterioridad que necesita subsumir a uno en el otro, es el aspecto fundamental de la dialéctica hegeliana que Althusser intenta rechazar. Como veremos en la próxima sección, la cuestión del par de oposición interior/exterior se encuentra en el corazón del combate contra la problemática empirista-idealista. ¿Qué tipo de distinción es necesario establecer, entonces, entre la vida material y la vida espiritual para no verse en la obligación de que una *devore* a la otra? Tal interrogante puede ser tensado a la luz del “otro espacio” que desarrollaremos a continuación.

### 4. SOBREDETERMINACIÓN Y DISOLUCIÓN DEL PAR DE OPOSICIÓN INTERIOR/EXTERIOR

En “Contradicción y sobreterminación”, Althusser indica que el “núcleo” de la dialéctica no puede separarse de la “envoltura mística” hegeliana como si ésta fuera exterior

y no consustancial a ella. No se trata de “aplicar” la misma dialéctica al mundo material en lugar del mundo espiritual, sino de encontrar la especificidad de la dialéctica marxista, de pensar cuál es el sentido del cambio de los términos y de las relaciones entre éstos. Como señalamos, nuestra hipótesis es que, entretejida con la explicación althusseriana, enhebrada en ella, se encuentra la concepción de un “otro espacio” que deshace el par de oposición interior/exterior. Ello concierne tanto a a) los dos polos de la contradicción principal como a b) los múltiples elementos que componen la totalidad.

#### 4.A) LOS DOS POLOS DE LA CONTRADICCIÓN PRINCIPAL

Ya se ha señalado que Marx no conserva los términos hegelianos de vida material y vida espiritual. Reemplaza, en primer lugar, la sociedad civil o “mundo de las necesidades” por el *modo de producción*, entendido como el grado de desarrollo de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción. Althusser indica que lo que interesa a Marx es la “anatomía” de ese mundo, la “dialéctica de sus mutaciones”. Le interesa en tanto es *condición de existencia* de los comportamientos individuales del “mundo de las necesidades” hegeliano. La materialidad marxista no es el modo en que “los hombres resuelven sus necesidades”, sino su *relación con* aquél “mundo material”, con los medios de trabajo, el modo en que lo transforman y las relaciones que establecen entre sí en virtud de esa transformación. El concepto de modo de producción refiere a este carácter material, real, de transformación del mundo, pero ya contiene en sí mismo alguna forma de organización, algún sentido o inscripción simbólica. ¿Cómo pueden pensarse las fuerzas productivas sin las técnicas, sin los descubrimientos, los inventos, todos ellos siempre-ya insertos en un sistema simbólico? ¿Cómo pueden pensarse las relaciones de producción en abstracción absoluta de las formas ideológicas, políticas y jurídicas que son su *condición de existencia*? El otro término, el Estado o la vida espiritual, también dejará de ser “la realidad de la Idea”. La ideología, por su parte, pertenece a la superestructura, pero su existencia *no es puramente ideal*. En “Marxismo y humanismo” –previo a su conceptualización de los *aparatos ideológicos de Estado*–, Althusser señala que

la ideología tiene poco que ver con la “conciencia” (...) es profundamente *inconsciente* (...) –las representaciones– se imponen como *estructuras* a la inmensa mayoría de los hombres, sin pasar por su “conciencia”. Son objetos culturales percibidos-aceptados-soportados que actúan funcionalmente sobre los hombres mediante un proceso que se les escapa (Althusser, 2011:193).

El “mundo espiritual” hegeliano es ahora la *relación vivida con el mundo*, de ningún modo tiene existencia puramente ideal.

¿Hacia dónde nos conducen estas precisiones? En primer lugar, a que los *términos* de Marx no son completamente *exteriores* uno del otro y no definen, por lo tanto, meras “*interioridades*” respecto de sí mismos. Los términos se encuentran definidos uno en relación al otro, pero ya no desde una separación entre vida material y vida espiritual en los términos de interior/exterior. El modo de producción *no puede* ser asimilado a una “vida material” que estaría en *relación* de completa exterioridad con otra “vida espiritual”, que correspondería a su vez a la superestructura jurídica, política e ideológica. Ni el modo de producción supone únicamente elementos materiales, ni la superestructura involucra elementos puramente ideales. Sólo una concepción empirista-idealista del mundo puede concebir una separación de este tipo entre mundo material y mundo espiritual.

Pero esto no concierne únicamente a los términos utilizados por Marx, sino también a la relación entre ellos. La relación de la superestructura con la estructura no será entonces una relación de esencia a fenómeno, siendo una “verdad de” la otra. 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. A esto Marx opone el concepto de *instancias determinantes* en el “complejo estructura-superestructura”. Lo dicho al nivel de los términos se repite al nivel de la relación entre ellos: el modo de producción jamás está “desnudo” de ciertas formas jurídicas, políticas e ideológicas, mientras que éstas tienen siempre una existencia material. Esto es lo que quiere decir la frase harto citada: “jamás la dialéctica económica juega *al estado puro*” (Althusser, 2011:93). Las instancias de las superestructuras no “se separan” ni “se disipan”. Estas afirmaciones deben tomarse *a la letra*: la relación es de mutua penetración, los términos no “se separan” porque *no es posible separarlos*, porque *no forman* unidades exteriores una de otra. “Jamás se separan”, 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.

Si volvemos, por un momento, a “Marxismo y humanismo”, encontraremos nuevamente esta relación que no es ni interior ni exterior entre las relaciones sociales *reales* y la *ideología* entendida como el modo en que se *vive* la relación con ellas:

En la ideología, los hombres expresan, en efecto, no su relación con sus condiciones de existencia, sino *la manera* en que viven su relación con sus



condiciones de existencia: lo que supone a la vez una relación real y una relación “vívda”, “imaginaria”. La ideología es, por lo tanto, la expresión de la relación de los hombres con su “mundo”, es decir, la unidad (sobredeterminada) de su relación real y de su relación imaginaria con sus condiciones de existencia reales (...) En esta *sobredeterminación* de lo real por lo imaginario y de lo imaginario por lo real, la ideología es, por principio, *activa*, y refuerza o modifica las relaciones de los hombres con sus condiciones de existencia, en esa misma relación imaginaria (Althusser, 2011:194).

Las “condiciones de existencia reales” son, pues, indisolubles de su existencia ideológica. La ideología es condición para la transformación material del mundo *a la vez que* sólo existe en tanto determinada en última instancia por esa transformación<sup>10</sup>. Es necesario introducir ahora el carácter *sobredeterminado* de la contradicción marxista y el estatuto de las *condiciones de existencia*, para comprender pues esta relación de mutua imbricación entre los términos.

#### 4.B) HACIA “OTRO ESPACIO”: “CÍRCULOS DESCENTRADOS” Y TOTALIDAD SOBREDETERMINADA

La totalidad hegeliana “*se refleja en un principio interno único, que es la verdad de todas las determinaciones concretas*” (Althusser, 2011:83). Es la contradicción hegeliana lo que le otorga a su totalidad el carácter simple y ésta se debe al *principio interno simple*, esencia de todo período histórico. También aquí debemos tomar este principio *a la letra*, considerarlo como *interno-simple*, ya que no es el carácter meramente “simple” ni meramente “interno” lo que está en juego para Althusser, sino la concepción de lo que podría denominarse como una *internalidad simple*, es decir, la demarcación de una línea de frontera entre una unidad (“interna”) y su “exterior”:

Es debido a que es posible de derecho *reducir la totalidad* y la infinita *diversidad* de una sociedad histórica dada (...) a un *principio interno simple*, que esta misma simplicidad, adquirida así de derecho a la contradicción, puede reflejarse en ella (...) Esta reducción (...) *no es en sí posible sino bajo la condición absoluta* de considerar toda la vida concreta de un pueblo como la *exteriorización-enajenación* (*Entausserung-*

*Entfremdung*) de un *principio espiritual interno* que no es, en definitiva, sino la forma abstracta de la conciencia de sí de ese mundo: su conciencia religiosa o filosófica, es decir, su propia ideología (Althusser, 2011:84, énfasis nuestro, énfasis nuestro).

La simplicidad de la contradicción se refleja en la totalidad hegeliana, quedando ésta reducida entonces a la *enajenación* de su *principio interno*. Pero tenemos que recordar aquí que la condición para esta enajenación, la condición para esta *internalidad simple*, es la mutua *exterioridad* (también simple) entre los términos de la contradicción, que obliga a subsumir a uno bajo el otro para que pueda aparecer el movimiento dialéctico. Poco importa que ese principio sea la vida espiritual o su mera “inversión”: la vida material. Es esta mutua *exterioridad* entre los términos y la *consecuente reabsorción* de uno en el *interior* del otro lo que está en discusión:

*Círculo de círculos*, la conciencia *no tiene sino un centro*, que es el único que la determina: necesitaría poseer círculos que tuvieran otro centro que el de ella, *círculos descentrados* para que pudiera ser afectada en su centro por su eficacia, para que su esencia fuera *sobredeterminada* por ellos (Althusser, 2011:82, énfasis nuestro).

Nótese que Althusser no reemplaza la metáfora espacial de la contradicción hegeliana como “círculo de círculos” (referida al *principio interno simple*) por otra metáfora de círculos en relación de exterioridad los unos de los otros (podríamos decir, “círculos separados” o “círculos exteriores”), *sino* por la imagen de “círculos descentrados”. Con esto, nos habilita a pensar ya no en círculos exteriores unos de otros sino en círculos superpuestos o, más bien, en *anillos*, recordando la topología lacaniana.

La contradicción marxista es inseparable de la estructura del cuerpo social, inseparable de las instancias que gobierna y afectada por ellas: “determinante pero también determinada en un solo y mismo movimiento (...) *sobredeterminada en su principio*” (Althusser, 2011:51). Althusser indica entonces que la contradicción principal (fuerzas productivas y relaciones de producción, encarnada en la lucha de clases<sup>11</sup>) no es capaz de generar una situación revolucionaria por sí misma, ni tampoco el triunfo de la revolución, sino que tiene que ocurrir una acumulación de “circunstancias” que se fusionen en una *unidad de ruptura*. Cada contradicción constituye esta unidad “*con su esencia y su eficacia propias*”

<sup>10</sup> Resulta llamativo que Althusser señale, en una nota al pie de “Freud y Lacan”, una consideración similar respecto de las relaciones de parentesco reales y las formaciones ideológicas “en las que viven su función los personajes inscriptos en esas estructuras”. Con ello, establece que “la Ley de la Cultura, cuyo lenguaje es la forma y el acceso primeros, no se agota en el lenguaje” (Althusser, 2008a:87, énfasis nuestro).

<sup>11</sup> Por cuestiones de espacio, no hemos podido desarrollar aquí la productividad del pensamiento althusseriano para pensar la práctica política y la lucha de clases. Al respecto, referimos a Romé (2019, 2015) y a Karczmarczyk (2016).

(Althusser, 2011:85). La acumulación “excepcional” de circunstancias *es la regla misma*, es decir, la contradicción principal se encuentra *siempre* especificada por las formas históricas en las que se ejerce.

Recorrimos hasta acá el carácter de la *sobredeterminación* tal y como es presentado en “Contradicción y sobredeterminación”. Althusser profundizará este concepto tiempo después, en “Sobre la dialéctica materialista (de la desigualdad de los orígenes)”. Algunos elementos que el autor introducirá en ese trabajo pueden pensarse a la luz de lo que señalamos en los puntos anteriores. En primer lugar, al estudiar los desarrollos teóricos de Lenin y Mao, se interroga acerca del sentido del “proceso simple de dos opuestos” en la contradicción. Señala en primer lugar que nunca la complejidad puede remontarse a un “origen simple”: todas las categorías “simples” (el trabajo, el individuo, el intercambio) son producto de un proceso complejo, sólo existen como “simples” en un todo estructurado. Situar en el *origen* una unidad simple de dos opuestos es la operación hegeliana por excelencia:

...unidad desgarrada de los dos contrarios en la que se enajena, llegando a ser *otra*, al mismo tiempo que permanece *la misma*. Estos dos contrarios son la misma unidad, pero en la dualidad; *la misma interioridad pero en la exterioridad*. A ello se debe que sean, cada uno por su lado, lo opuesto y la abstracción del otro, siendo cada uno la abstracción del otro sin saberlo. Siéndolo en sí, antes de restaurar su unidad originaria, pero enriquecido por su desgarramiento, por su enajenación en la negación de esta abstracción que negaba su unidad anterior (Althusser, 2011:163, énfasis nuestro)

En la cita anterior se ve con suma claridad lo dicho previamente acerca de los términos hegelianos: paradójicamente, la condición para subsumir a uno en la *interioridad* del otro es que sean, previamente, *mutuamente exteriores* y, luego, *la misma interioridad*. Reiteramos: el problema de la dialéctica hegeliana *no es sólo* dicha subsunción, sino la *previa y necesaria radical exterioridad* entre los términos. Tan pronto como quiere fundarse una exterioridad, caemos nuevamente en la interioridad simple como trampa. Para fundar una identidad, es necesario que se defina su exterior y, viceversa, para fundar un exterior respecto de alguna identidad, es necesario suturarla, constituir la como tal. La *unidad simple originaria* es la trampa de la dialéctica hegeliana, aquello que le permite fundar la complejidad como el resultado de su despliegue. El esfuerzo de Althusser está en mostrar que tal simplicidad es siempre-ya resultado de la complejidad del todo:

La existencia universal de una categoría simple no es jamás originaria, sólo aparece al término de un largo

proceso histórico, como el producto de una estructura social extremadamente diferenciada: no nos encontramos nunca en la realidad con la existencia pura de la simplicidad, sea ésta esencia o categoría, sino con la existencia de “concretos”, de seres y de procesos complejos y estructurados (Althusser, 2011:163).

Se ve que esta “existencia pura” de la simplicidad supone la postulación de algún Uno en el origen, de alguna interioridad simple que permita establecer la frontera a partir de la cual comenzaría su exterior de no-Uno. Es decir, el par de oposición interior/exterior, el espacio así definido, es condición de posibilidad de la dialéctica hegeliana tal y como es concebida por Althusser<sup>12</sup>.

Al señalar que “no existe más, por lo tanto (bajo ninguna forma), la unidad simple originaria, *sino lo siempre-ya-dado de una unidad compleja estructurada*” (Althusser, 2011:164), el autor propone una radical supresión del principio interno simple y su reemplazo por la *unidad compleja estructurada siempre-ya-dada*. Nótese que las categorías que, para Althusser, “acuñan” esta unidad simple originaria, paradójicamente, *no son categorías de la unidad*, sino aquellas que, podría decirse, corresponden a la *diferencia*: la “escisión” de lo Uno, la enajenación, la abstracción (en su sentido hegeliano) que une los contrarios, la negación de la negación, la *Aufhebung*, etc. Sacrificar la interioridad supone sacrificar con ella la radical exterioridad. De modo que *no es* un reemplazo de la “interioridad” por una mera “exterioridad” lo que está proponiendo Althusser, sino una transformación en el modo de concebir a ambas.

El segundo elemento a destacar es el carácter *desigual* de la contradicción, que establece la existencia de una contradicción principal y del aspecto principal de cada contradicción, así como la reflexión de la contradicción principal en las secundarias. Para que una contradicción pueda *dominar* a las demás, es necesario que la totalidad sea de carácter complejo, lo cual significa que la dominación de una contradicción sobre las otras *no es* “el resultado de una distribución contingente de contradicciones diferentes en un conjunto que sería considerado como un objeto” (Althusser, 2011:167). El carácter *sobredeterminado* de la contradicción refiere precisamente a esta dominación de la contradicción principal. Por eso la *sobredeterminación* *no* designa sencillamente un proceso de causalidad múltiple, por eso la *complejidad* althusseriana *no* refiere a la mera producción,

---

<sup>12</sup> Aquí conviene recordar que Althusser está en discusión con un Hegel que “no es el Hegel de la biblioteca que podemos meditar en la soledad de 1960; es el Hegel del movimiento neo-hegeliano (...) ya puesto en contradicción consigo mismo, invocado contra sí mismo, a pesar de sí mismo” (Althusser, 2011:52). De modo que todo esto no quiere decir que uno no pueda dirigirse al “Hegel de la biblioteca” en busca de otra relación paradójica entre lo interior y lo exterior. Ese parece ser, en efecto, el camino seguido por Žižek (2012).

por parte de una multiplicidad de elementos, de un resultado conjunto. Se trata de una unidad constituida por un modo de articulación de los distintos elementos entre sí que *no* permite demarcar su mutua exterioridad, pero que tampoco los subsume en ser fenómeno de alguna interioridad<sup>13</sup>. Las *esferas* que la totalidad marxista articula, son la condición de posibilidad del todo, y *viceversa*. Por eso la *unidad* es un *todo* más allá del cual es imposible remontarse: no existe producción material sin relaciones sociales, ambas se tienen por condición de existencia mutua. Pero “este condicionamiento, en su *aparente* circularidad, no conduce a la destrucción de la estructura de dominación que constituye la complejidad del todo y su unidad” (Althusser, 2011:170). ¿Por qué la circularidad es aparente? Porque hay una *dis-locación*, una *reflexión*. De modo que la contradicción marxista supone una *distancia*, una disyunción paradójica entre el Uno y lo no-Uno, entre A y -A, que redefine por completo cualquier representación en el espacio de una identidad. Las *condiciones de existencia* refieren, precisamente, a dicha 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, 2011:172, énfasis nuestro).

¿A cuál de los términos de la contradicción principal refiere la “relación con la naturaleza”? Resulta clara aquí la importancia de pensar la contradicción fuera del esquema

del par de oposición interior/exterior al que nos venimos refiriendo: ambos términos de la contradicción contienen y excluyen *al mismo tiempo* a la “naturaleza”. Si en Hegel la *exterioridad* es “mero fenómeno” de la *interioridad*, no se trata entonces de “invertir” esta relación, sino de deshacer el par de oposición interior/exterior en que se basa su dialéctica. Se trata de una “concepción simultánea tanto de la unidad como de la diferencia” (De Gainza, 2014:13), que pone entre paréntesis “el dualismo objetividad/subjetividad, exterioridad/interioridad” (De Gainza, 2014:11)<sup>14</sup>.

Las *condiciones de existencia* no son, pues, 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, 2011:173). Esta *situación de la contradicción* no es “unívoca”, como situación “de derecho” en *relación* con la instancia determinante de la economía; pero tampoco “equivoca”, 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, 2011:174). Es la relación entre una y otra, relación 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”<sup>15</sup> que Althusser realiza a partir de la lectura de Mao y de Lenin responde a esta concepción. De allí que el *desarrollo desigual* de la contradicción tenga para Althusser carácter esencial:

...en el seno mismo de cada formación social, la desigualdad no se encuentra sólo bajo la forma de una *simple exterioridad* (*acción recíproca* entre la infra y la superestructura) sino como una forma *orgánicamente interior* a cada instancia de la totalidad social, a cada contradicción (...) La determinación en última instancia por la economía se ejerce, según los estadios del proceso, no accidentalmente, no por razones

**13** Resulta sugerente que Althusser indique en una nota al pie que la instancia fundamental de la totalidad hegeliana no forma parte de la totalidad como tal. El principio que unifica dicha totalidad no es una esfera de la sociedad, no es una parte, sino que reside en todas ellas, es inmanente y trascendente a ellas. Por eso la operación hegeliana por excelencia, para él, “extrae” el principio simple en la medida en que lo ve en todas y cada una de las *esferas*, que son a su vez igualmente indiferentes (sus diferencias se anulan) frente a este principio simple. En el esquema althusseriano, por el contrario, la contradicción principal es la parte que es al mismo tiempo condición de posibilidad del todo y *viceversa*. El efecto totalidad althusseriano no debe leerse como una suerte de trascendencia, en este sentido hegeliano, respecto de sus partes.

**14** No es nuestro propósito ahondar aquí en las resonancias de Spinoza sobre este punto, cuestión que ha sido señalada en diferentes trabajos (vgr. De Gainza, 2014; Steimberg, 2018; Romé, 2019).

**15** El movimiento de esta “identidad de los contrarios” será explicado a partir de los fenómenos de condensación y desplazamiento, en los que no hemos podido detenernos aquí por razones de espacio. En el primer caso, se refiere a la fusión de los contrarios en una unidad o identidad y, en 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 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.

exteriores o contingentes, sino esencialmente, *por razones interiores y necesarias*, a través de permutaciones, de desplazamientos, de condensaciones (Althusser, 2011:177, énfasis nuestro).

Vemos entonces que, luego de prevenimos a lo largo de todo el texto contra la *interioridad simple* del principio hegeliano, Althusser se cuida de aclarar que la relación entre la estructura y la superestructura *no es la mera acción recíproca* entre dos *exteriores*. No se trata de una "simple exterioridad" sino de la forma "orgánicamente interior" a cada instancia. ¿Cómo comprender esta aclaración si no es partiendo de "otro espacio" que deshace las fronteras entre lo interior y lo exterior? Es en esta *interioridad externa* o *externalidad interna* en donde se encuentra, pues, la clave para comprender el carácter de la *sobredeterminación* althusseriana<sup>16</sup>.

## 5. REFLEXIONES FINALES

A lo largo de este trabajo, nos abocamos a mostrar, en *La revolución teórica de Marx* y en otros escritos sobre psicoanálisis, la presencia *avant la lettre* de aquél "otro espacio" que distinguimos inicialmente en *Para leer El Capital*. Así, propusimos una suerte de lectura de la *sobredeterminación* althusseriana desde la *extimidad* lacaniana. En lo que todavía constituye una indagación incipiente, observamos que la distinción entre interior y exterior, entre identidad y diferen-

cia, se volvía difusa. Señalamos entonces que tal disolución del par interior/exterior resultaba central para comprender el carácter *sobredeterminado* de la contradicción marxista. Quisierámos detenernos por último en algunas consecuencias que podrían desprenderse de todo lo anterior.

La primera es que se vuelve necesaria una visita, a la luz de lo precedente, a la problematización del *tiempo cronológico* iniciada por Althusser en *La revolución teórica de Marx* y profundizada por Balibar en *Para leer el capital*. Ya mencionamos anteriormente la crítica al origen biológico de las pulsiones que Althusser rescata de Lacan (Althusser, 1996a). Si la dialéctica hegeliana ve, en toda *génesis*, aquello que es engendrado como contenido en *germen* desde el inicio del proceso, ¿no estaría entonces subordinada esta crítica al *origen* a la elaboración del "otro espacio" que venimos describiendo? Al menos, podemos sostener en este punto que ambos aspectos son inseparables. Que, en Althusser, conviven "una tópica descentrada y una temporalidad compleja" (Romé, 2015:88). De modo que resta aún todo un campo prolífico para explorar esta relación entre espacio y tiempo.

En segundo lugar, nos vemos indefectiblemente ante una pregunta epistemológica. Habiendo aceptado la tensión constitutiva, irresoluble, que supone la *extimidad* entre los términos de la contradicción, ¿qué *conocimiento* es posible? El siguiente paso de nuestra indagación será entonces volver sobre la *práctica teórica* y la *lectura sintomática*, a la luz de estas consideraciones. Por ejemplo, quizás convenga volver sobre la tesis, presentada por Althusser en "Sobre el joven Marx", de que el principal motor del texto debe buscarse *más-allá* de él: en la *historia efectiva* que se refleja en la historia del "autor" según sus lazos complejos con ella. ¿Cómo concebir este *más-allá*? Si nos atenemos al "otro espacio" que estamos intentando construir, sería erróneo leerlo en clave de una *exterioridad simple*, aun cuando algunos pasajes del propio Althusser así lo autoricen. De este modo, el sentido de todo texto se encuentra siempre-ya *sobredeterminado*, no sólo por su remisión a otros discursos (como *sobredeterminación* simbólica), sino fundamentalmente al nivel de las condiciones de existencia, de la *historia efectiva*. Se ve que el concepto de *problemática* supone alguna forma de reenvío a las *condiciones de existencia* en su estatuto *estrictamente real*. Es necesario deslizar en este punto una crítica a los modos en que ha sido leída la *sobredeterminación* althusseriana por algunos exponentes de la llamada "izquierda lacaniana" como Ernesto Laclau e incluso Slavoj Žižek. Existe, en nuestra coyuntura teórica contemporánea, una cierta tendencia a leer este concepto como "*sobredeterminación* simbólica", borrando precisamente la tensión constitutiva que remitía a la materialidad histórica y que constituía su principal virtud teórica y política. Hacemos nuestras, en este sentido, las críticas de Romé (2019) y De Gainza (2014) respecto de cierta tendencia de los análisis discursivos actuales.

---

<sup>16</sup> Hay todavía un último elemento en el texto que nos señala esa dirección. 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, 2011:177). 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 puras cualidades, sino designando otro tipo de cualidad des-igual, que no es ni identidad ni diferencia, ni interior ni exterior. La distinción cuantitativa quedará de hecho, para Althusser, 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, 2011:180). Bajo el predominio del desplazamiento, nos encontramos con la cualidad conocida, con el "espacio" del par interior/exterior y, por lo tanto, con la posibilidad de cuantificar. Es precisamente en los momentos antagónicos, cuando domina la condensación, que suceden los conflictos agudos, puesto que es ésta la que permite la emergencia de aquella nueva cualidad en la que las contradicciones no son interiores una a la otra, pero tampoco exteriores. En efecto, el momento explosivo es el de la "condensación global inestable" que provoca una completa reestructuración. Resulta claro que, para Althusser, condensación y desplazamiento no son indiferentes, siendo la primera la que posibilita la emergencia del "otro espacio" que venimos tratando de presentar aquí: "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, 2011:180).

Dicho esto, quizás podamos esperar, de la mano de Althusser y Lacan, la recuperación de un problema sobre el que hoy rige un bullicioso silencio: la pregunta por las condiciones de posibilidad para el planteo de algo *verdadero*, en el sentido en el que Althusser precisaba un conjunto de principios, “*verdaderos* como condiciones de planteamiento legítimo de un problema” (Althusser, 2011:50). No se trata del problema de la Verdad en el sentido empirista-idealista, esto debe quedar claro, sino de una pregunta que no puede ser respondida, pero que es necesario sostener. Lacan comienza el Seminario IX con una reflexión en torno al *cogito cartesiano*. Su planteo es que la conclusión cartesiana de “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*. Se trata del reconocimiento de un “sí mismo” que *no es uno*: ese “yo” sobre el que Descartes busca fundar la posibilidad de conocimiento, se encuentra pues vacilante. En el *desconocimiento* que supondrá el sujeto cartesiano respecto del sujeto del inconsciente, en el corazón de ese “sujeto del conocimiento”, de la objetividad, del saber, 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. Pues bien, lo que intentamos al referirnos a la pregunta *imposible* y *necesaria* por las condiciones de posibilidad de algo *verdadero*, es decir, de un *conocimiento*, no es de ningún modo la restitución de un Garante. Poco importa que lo llamemos o no *práctica teórica*, no se trata de una cuestión nominativa. Lo que nos interesa es la reivindicación de la necesidad de inscribir una frontera, una *fangosa ruptura*, aún cuando ésta no cese de inscribirse jamás. Es, a nuestro juicio, en este sentido que la *lectura sintomática* es siempre una *lectura culpable*: culpable de buscar un *encuentro imposible*. Así, contra el eclecticismo de una teoría de los discursos que posibilitaría cualquier interpretación, Althusser viene a decirnos que *no* cualquier lectura es posible ni deseable, que es necesario *asumir una culpa*: nuestra lectura, que es *esa y no otra, nos compromete*. Precisamente porque no hay Garante, es que esta asunción de culpa se vuelve necesaria. No se trata, estrictamente, de una culpa, puesto que no puede responder a ninguna moral. Antes bien, constituye un gesto ético.



## BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, L. (1996a [1966]) "Cartas a D...". En *Escritos sobre psicoanálisis*. Buenos Aires. Siglo XXI.
- Althusser, L. (1996b [1963-1969]) "Correspondencia con Jacques Lacan". En *Escritos sobre psicoanálisis*. Buenos Aires. Siglo XXI.
- Althusser, L. (2008a [1964]) "Freud y Lacan". En *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Althusser, L. (2008b [1963]) "Filosofía y ciencias humanas". En *La soledad de Maquiavelo*. Madrid: Akal.
- Althusser, L. (2011 [1965]) *La revolución teórica de Marx*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2012 [1967]) *Para leer el capital*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2014 [1963]) *Psicoanálisis y ciencias humanas*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- De Gainza, M. (2014) "Zizek y Althusser. Vida o muerte de la lectura sintomática". En *Décalages* V. 1 N. 1. Disponible en <https://scholar.oxy.edu/decalages/vol1/iss1/3>
- Karczmarczyk, P. (2016) "La problemática teórica althusseriana y *Las verdades evidentes*", Prólogo a Pêcheux, M. *Las verdades evidentes: lingüística, semántica, filosofía*. Buenos Aires: Ediciones del CCC.
- Lacan, J. (1961-1962) *Seminario IX "La identificación"*. Inédito. Versión crítica establecida y traducida por Ricardo E. Rodríguez Ponte. Recuperada de [www.lacanterafreudiana.com.ar](http://www.lacanterafreudiana.com.ar)
- Lacan, J. (2012 [1953]) "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis", en *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lacan, J. (2015 [1964]) "Del sujeto de la certeza" en *El Seminario Libro 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.
- Pêcheux, M. (2016 [1975]) *Las verdades evidentes: lingüística, semántica, filosofía*. Buenos Aires: Ediciones del CCC.
- Romé, N. (2015). "Elogio del Teoricismo. Práctica teórica e inconsciente filosófico en la problemática althusseriana". En *La filosofía de Althusser a 50 años de Lire le Capital*, número especial de *Representaciones. Revista de estudios sobre representaciones en arte, ciencia y filosofía*, Universidad Nacional de Córdoba, vol. 11 n° 1, 2015, ISSN 1669-8401.
- Romé, N. (2019) "¿Hay algo allá afuera? Historia y discurso en la teoría de Michel Pêcheux". En *fragmentum* N. 54, p. 209-244 <http://dx.doi.org/10.5902/2179219438838>
- Steimberg, R. (2018) "Hacia un estructuralismo spinozista". En *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Jujuy*, N. 53, p. 91-110. Disponible en <http://revista.fhycs.unju.edu.ar/revistacuadernos/index.php/cuadernos/article/view/265>
- Žižek, S. (2012) "No sólo como *sustancia*, sino también como *sujeto*". En *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI.

## SOBRE LA AUTORA

Celeste Viedma / mcvedma@gmail.com  
IIGG-FSOC-UBA/CONICET-CCC

Licenciada en Sociología y Maestranda en Investigación en Ciencias Sociales (FSOC-UBA). Becaria doctoral CONICET con sede en el Instituto de Investigaciones "Gino Germani" e integrante del Programa de estudios "Jacques Martin" del Centro Cultural de la Cooperación "Floreal Gorini". Actualmente, como parte de un trabajo colectivo, se encuentra investigando en la relación entre espacio geográfico y tiempo histórico, con especial atención al modo en que trabajamos con discursos desde el Sur o las periferias. El caso a partir de cuya singularidad produce estas reflexiones teóricas es el de los desarrollos del economista chileno Carlos Matus y su relación con los debates sobre "estilos de desarrollo".