

Althusser: tópica y temporalidad

Celeste Viedma*

En el presente trabajo volveremos sobre la problematización del *tiempo* iniciada por Louis Althusser en *La revolución teórica de Marx*. Decimos “iniciada” puesto que, como es sabido, se trata de una cuestión que ha sido extensamente profundizada por Althusser y Balibar con posterioridad. Dado que procuraremos analizar el modo en que Althusser concibe el tiempo *en relación con* un espacio, con cierta *tópica*, nuestro interés se centra en los artículos que conforman *La revolución teórica de Marx*, en el momento *previo* a aquella gran sistematización que constituye *Para leer El Capital*. La hipótesis que sostenemos es que la cuestión de la temporalidad compleja resulta teóricamente subordinada a una concepción específica de la *espacialidad*, que disloca las fronteras entre lo interior y lo exterior. Nos interesa, pues, dentro de la díada “una tópica descentrada y una temporalidad compleja”¹, jerarquizar la primera. En otros términos, sostenemos que es posible *desprender* la crítica al tiempo cronológico y lineal *del* carácter *sobredeterminado* de la contradicción marxista y, en particular, de la tematización de una espacialidad *descentrada* o *dislocada*² que la misma involucra. Se trata pues de una “temporalidad compleja habilitada por una tópica que es aquella de la sobredeterminación”³. Cabe aclarar que esta jerarquización que proponemos no debe leerse como una desconsideración de la cuestión de la temporalidad, sino como un intento por dar cuenta del modo en que ella se entrelaza *con* cierta tópica que le es indisoluble. Ello atendiendo a que el problema de la temporalidad compleja ha recibido una atención considerablemente mayor en trabajos recientes⁴.

* Instituto de Investigaciones “Gino Germani”, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires; Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas; Centro Cultural de la Cooperación “Floreal Gorini”. Buenos Aires, Argentina. Correo electrónico: mcviedma@gmail.com

¹ Romé, Natalia. “Elogio del Teoricismo. Práctica teórica e inconsciente filosófico en la problemática althusseriana”. *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.

² Por razones de extensión, prescindimos en este trabajo de las cuestiones de traducción en relación con el término *décalage*. Para ello, ver: Glzman, Mara. “(Re)leer Pêcheux hoy. El problema del *décalage* en la teoría materialista del discurso”. *Pensamiento al margen. Revista digital de ideas políticas*, N° 12, 2020 y Bosteels, Bruno. “Para leer El Capital desde los márgenes: notas sobre la lógica del desarrollo desigual”. En Rodríguez Arriagada, Marcelo y Starcenbaum, Marcelo (comps.), *Lecturas de Althusser en América Latina*. Santiago de Chile, Doble Ciencia, 2017.

³ Romé, Natalia. “Maquiavelo lector de Lacan. Notas sobre el vínculo entre discurso e inconsciente en la teoría althusseriana”. *Teoría y Crítica de la Psicología*, N° 13, 2019, p. 261.

⁴ Podemos situar allí, sin pretender exhaustividad, trabajos como los publicados por Vittorio Morfino y Martín Cortés en el número 7 de esta misma revista (abril 2019), así como el libro recientemente compilado por Natalia Romé y Carolina Collazo. *Asedio del tiempo: estudios políticos althusserianos*. Buenos Aires, UBA-IIGG, 2020.

Pues bien, para dar cuenta de dicho entrelazamiento, trabajaremos en primer lugar con cuatro artículos contenidos en el libro seleccionado, que conforman las primeras tres secciones de este trabajo y, en segundo lugar, con diversos trabajos de Althusser en torno del psicoanálisis, más o menos contemporáneos a los textos de *La revolución teórica de Marx*. Quedan de este modo conformadas cuatro secciones en las que presentaremos esta particular relación entre *temporalidad* y *tópica*.

Primeramente, veremos que 1) en el cuestionamiento althusseriano a las “supervivencias” y al pasado como “sombra”, la concepción del Tiempo que supone un pasado que se despliega reconciliándose con el presente lleva como supuesto el *principio interno simple* a partir del cual se despliega la contradicción hegeliana. Argumentaremos que este supuesto tiene por requisito una relación de mutua *exterioridad* entre los términos de la contradicción, que obliga a reabsorber a uno en el *interior* del otro para que pueda aparecer el movimiento dialéctico. En oposición a lo anterior, la contradicción marxista supone una *espacialidad descentrada*, en la que las fronteras entre lo interior y lo exterior se encuentran dislocadas, condición de posibilidad para descubrir que “la excepción es la regla”. En segundo lugar, estableceremos que 2) la lectura *teleológica* de la obra de Marx, que ve en *El Capital* la realización necesaria de lo que se encontraba en *germen* en sus obras de juventud, responde a una concepción *idealista* incapaz de dar cuenta de la *ruptura* producida por Marx respecto de la *problemática* que lo precedía. El supuesto sobre el que estas lecturas descansan es el de una *tópica* particular, en la que el “mundo espiritual” y el “mundo material” se encuentran en relación de completa *exterioridad* uno de otro. Nuevamente, la dialéctica hegeliana. Seguidamente, analizaremos 3) la superposición de temporalidades en el teatro marxista planteada por Althusser en “El “Piccob”, Bertolazzi y Brecht”. Observaremos allí la representación de dos tiempos, uno *vacío* y otro *pleno*, en dos *espacios* diferenciados, dos regiones del escenario. Mientras que el primero corresponde al tiempo de la “crónica”, el segundo *disloca* la forma de *representación espacial* de aquél, agrietando su homogeneidad. Veremos que la espacialidad del tiempo *pleno* se asemeja a una imposibilidad, a un espacio que no puede ser sino la interrupción del otro: no es *interior* al tiempo *vacío*, pero tampoco es por completo *exterior* a él. Señalaremos a continuación cierta afinidad entre este esquema althusseriano y la distinción establecida por Jacques Lacan entre *palabra vacía* y *palabra plena*, referidas a la temporalidad y *tópica* del inconsciente. Por último, estableceremos que dicha cuestión tiene implicancias para la *práctica política*, en la medida en que refiere al modo en que aparecen en el teatro marxista las *condiciones de existencia*. Por último, 4) analizaremos la crítica de Althusser al *origen* biológico de la pulsión en diversos textos acerca del psicoanálisis. La comprensión equívoca del inconsciente como resultado de una “interacción” entre el “ser biológico” y el “medio social”, que conserva lo biológico como *interioridad* en el sujeto, es solidaria de aquella que cobra al “yo” como *centro* del mismo, en relación de *exterioridad* respecto de la cultura. Tales lecturas se basan en el supuesto de la existencia de una *discontinuidad* entre naturaleza y cultura, al tiempo que suponen que el “pasaje” de la primera a la segunda responde a un *principio interno simple*. Lejos de poder ubicarse el “punto” en el que naturaleza y cultura “se encuentran”, Althusser establece que la relación entre ambas es de *dislocación*: no es posible establecer la “frontera”, pero al mismo tiempo existe entre

ellas *discontinuidad radical*. La crítica del *origen* se desprende aquí de esta tópica particular, se *subordina* teóricamente a la disolución de las fronteras entre lo interior y lo exterior. Para poder ubicar un *antes* biológico, una *génesis* u *origen*, es necesario previamente distinguir los términos en relación de mutua *exterioridad*, lo que obliga consecuentemente a terminar subsumiendo a uno en el *interior* del otro. Por último, esbozaremos algunas reflexiones en torno de las implicancias de esta concepción de la *espacialidad* en la historia y la política.

1) Cuestionamiento a las “supervivencias” y al pasado como “sombra”

En “Contradicción y sobredeterminación”, Althusser señala que la noción de “superación” del pasado no tiene en Marx ningún sentido riguroso: “el pasado es algo totalmente diferente a una sombra, aun cuando ésta sea “objetiva”, es una realidad estructurada terriblemente positiva y activa, como para el obrero miserable del que habla Marx lo es el frío, el hambre y la noche”⁵. El pasado *es* el presente en tanto está actuando activamente en él y, en este sentido, no puede ser “superado”. Consecuentemente, tampoco puede pensarse que ciertos elementos *sobrevivan* en el presente como meras sombras: “la supervivencia del pasado como “superado” se reduce simplemente a la modalidad del recuerdo, que no es sino lo inverso de la *anticipación*, es decir, la misma cosa”⁶. En la coyuntura en la que Althusser escribe, se trata de una cuestión capital, pues constituye una oposición tajante a pensar los crímenes del stalinismo en términos de meras “supervivencias”. Más adelante, señala: “en cada instante del Tiempo, el pasado se sobrevive bajo la forma de recuerdo de lo que ha sido, es decir, de la promesa susurrante del presente. A ello se debe que *el pasado no sea nunca ni opaco ni obstáculo*. Es siempre digerible porque ha sido *digerido de antemano*”⁷. Este Tiempo con mayúscula supone un pasado siempre desplegándose en reconciliación con el presente, que es su realización. Un presente visto como resultado necesario del despliegue de aquello que estaba en el origen y un pasado siempre inteligible, nunca confuso, nunca opaco, puesto que el presente se *reconoce* en él: “su pasado no es nunca más que él mismo y no le recuerda jamás sino la ley de la *interioridad* que es el destino de toda Evolución Humana”⁸. Este Tiempo del *origen* corresponde, como veremos a la brevedad, al Tiempo de la totalidad hegeliana, responde a la contradicción cuyo motor es un *principio interno simple*.

El *principio interno simple* es, en la contradicción hegeliana, aquello que posibilita la *enajenación* y lo que otorga precisamente el carácter *simple* (y no *complejo*) a la misma. Pero la condición para el advenimiento del segundo movimiento de *enajenación* en la contradicción, es la existencia de una radical *exterioridad* entre sus términos, que obliga a subsumir uno en el otro para posibilitar la aparición del

⁵ Althusser, Louis. “Contradicción y sobredeterminación. Notas para una investigación”. *La revolución teórica de Marx*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2011, p. 95.

⁶ *Ibid*, p. 94. Énfasis nuestro.

⁷ *Ibid*, p. 95.

⁸ *Id*.

movimiento dialéctico. Es esta mutua *exterioridad* entre los términos y la *consecuente reabsorción* de uno en el *interior* del otro lo central del planteo althusseriano:

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 ideología⁹.

Si la metáfora espacial de la contradicción hegeliana escogida por Althusser es la de “círculo de círculos”, ésta no es reemplazada por el autor por una concepción de círculos en relación de exterioridad unos con otros (como podría ser, por ejemplo, la de “círculos separados”), sino por la imagen de “círculos *descentrados*”:

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 ellos¹⁰.

Es de este carácter de la contradicción hegeliana que se desprende el Tiempo lineal y evolutivo. Se trata, pues, de un tiempo referido a una *tópica* en la que reina una total demarcación entre las fronteras, en la que toda *unidad* puede verse *separada* radicalmente de su *exterior*. Aquél Tiempo con mayúscula se ve remitido, en definitiva, a una cierta *espacialidad*. No es casual que Althusser refiera en este punto a las “supervivencias” de Grecia *en* Roma, confrontándose aquí no sólo dos tiempos, sino también dos *espacios geográficos*, dos *territorios* superpuestos. Lo mismo podría decirse respecto de los elementos que confluyeron en Rusia, en aquél lugar tan “excepcional”, tan “*atrasado*” respecto del desarrollo económico capitalista. Althusser señala que las “circunstancias” que se fusionaron en aquella *unidad de ruptura* que significó la Revolución Rusa fueron en algunos casos, paradójica o necesariamente, *extrañas por su origen* y su sentido a la revolución misma. Dichas “circunstancias” no poseen un origen único en tanto no responden a un principio interno único. La crítica del *origen* se desprende aquí de la concepción de la totalidad sobredeterminada pero, más precisamente, de una concepción de la espacialidad en la que los elementos no se encuentran en relación de interioridad pero tampoco de exterioridad los unos de los otros. Esto produce, en consecuencia, una nueva concepción de la temporalidad lejos de aquél Tiempo ordenador que se revela ahora como *siempre referido a un espacio*: en el primer caso, a Roma y, en el segundo, a Inglaterra como “centro” de desarrollo capitalista

⁹ *Ibid*, p. 84.

¹⁰ *Ibid*, p. 82.

respecto del cual Rusia se ve “atrasado”. Hay, como puede observarse, una centralidad silenciosa del *espacio* en las reflexiones más explícitas de Althusser acerca del *tiempo*, cuestión que resulta a todas luces significativa para pensar, desde el marxismo, las *asincronías* entre centro capitalista y periferia. Se necesita, al decir de Martín Cortés, de un “rodeo a través de la periferia (es decir, de Rusia como *excepción*) para construir la crítica de la contradicción simple y descubrir que ella no funciona, como tal, en ningún lugar”¹¹. Althusser no refiere de manera explícita al carácter *periférico* de la Revolución Rusa, pero podemos introducirlo aquí en relación con la *tópica* que nos encontramos delineando, puesto que *centro* y *periferia* refieren, pues, a espacios geográficos determinados¹². Volveremos sobre esta cuestión.

Pero hay más. Si observamos el desarrollo althusseriano acerca del carácter *desigual* de la contradicción marxista, nuevamente encontramos esta primacía de una *espacialidad* diferente a la hegeliana. Recordemos en este punto que el carácter *desigual* de la contradicción presentado en “Sobre la dialéctica materialista” 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. Esto significa que la *dominación no es* “el resultado de una distribución contingente de contradicciones diferentes en un conjunto que sería considerado como un objeto”¹³. Es decir, la *sobredeterminación no designa* una suerte de proceso de “causalidad múltiple”, sino la unidad específica 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 interioridad¹⁴. De allí que, en una nota al pie, el autor indica que la instancia fundamental de la totalidad hegeliana *no* forma *parte* de la totalidad como tal, sino que es *inmanente* y *trascendente* a ellas. Por el contrario, para la totalidad marxista, 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. Antes bien, las *esferas* que dicha totalidad articula son la condición de posibilidad del *todo* y *viceversa*. Por eso la *unidad* es un *todo* más allá del cual es imposible

¹¹ Cortés, Martín. “Asincronías. Notas sobre el tiempo y la política, entre Althusser y el marxismo latinoamericano”. *Demarcaciones*, N° 7, abril 2019, p. 7.

¹² Este descentramiento *espacial* ha sido abordado recientemente en clave de una Historia del Presente de inspiración foucaultiana y althusseriana, en aras de dar cuenta de las localizaciones múltiples que *contaminan* las narrativas de un Centro que se pretende “puro”. Ver: Grondona, Ana. “Historia del presente: hacer bizarro lo evidente”. *Sociohistórica*, N° 47, marzo 2021.

¹³ Althusser, Louis. “Sobre la dialéctica materialista (de la desigualdad de los orígenes)”. *La revolución teórica de Marx*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2011, p. 167.

¹⁴ Recientemente ha sido señalado que la categoría de *sobredeterminación* permite establecer una relación compleja entre *contradicción* y *temporalidad* desde una lectura realizada ella misma *no desde la exterioridad*, sino de forma *inmanente*: “no se trata, como dice Balibar, de reemplazar un tiempo simple y único por la convivencia de historias simultáneas, sino de dar cuenta de procesos históricos que discurren con intensidades heterogéneas”. Collazo, Carolina y Romé, Natalia. “Un (re)comienzo de la dialéctica”. *Asedio del tiempo: estudios políticos althusserianos*. Buenos Aires, UBA-IIGG, 2020, p. 14.

remontarse. 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 totalmente¹⁵.

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”¹⁶, que pone entre paréntesis “el dualismo objetividad/subjetividad, exterioridad/interioridad”¹⁷. 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”¹⁸. 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””¹⁹. 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

¹⁵ Althusser, Louis. “Sobre la dialéctica materialista (de la desigualdad de los orígenes)”, *Op. cit.*, p. 172. Énfasis nuestro.

¹⁶ De Gainza, Mariana. “Zizek y Althusser. Vida o muerte de la lectura sintomática”. *Décalages*, Vol. 1 N° 1., 2014, p. 13.

¹⁷ *Ibid*, p. 11. Aquí es preciso referir a las resonancias de Spinoza en Althusser. No es nuestro propósito ahondar en ellas, para lo cual remitimos a De Gainza, Mariana. “Materialist Variations on Spinoza: Theoretical Alliances and Political Strategies”, en Bianchi, Bernardo; Filion-Donato, Emilie; Miguel, Marlon y Yuva, Ayşe (eds). *Materialism and Politics*. Berlin, ICI Berlin Press, 2021 y Steimberg, Rodrigo. “Hacia un estructuralismo spinozista”. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Jujuy*, N° 53, 2018.

¹⁸ Althusser, Louis. “Sobre la dialéctica materialista (de la desigualdad de los orígenes)”. *La revolución teórica de Marx*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2011, p. 173.

¹⁹ *Ibid*, p. 174.

contrarios” que Althusser realiza a partir de la lectura de Mao y de Lenin responde a esta concepción.

El movimiento de esta “identidad de los contrarios” será explicado a partir de los fenómenos de *condensación* y *desplazamiento*. 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”²⁰. 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 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)”²¹. 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 refiere a la *espacialidad* descentrada: “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”²². La conflictividad política se revela, pues, como especialmente sensible al *espacio descentrado* o *dislocado*.

Volvamos ahora a la cuestión del tiempo. Respecto de la “excepción” rusa, Althusser precisará lo siguiente:

Toda interpretación que remite los fenómenos de la *desigualdad interna* a la desigualdad externa (por ejemplo, que explica la coyuntura

²⁰ *Ibid*, p. 177.

²¹ *Ibid*, p. 180.

²² *Id*. Estas consideraciones con respecto a la “suma” serán retomadas en *Sobre la reproducción: “una adición no es más que una adición (...) el indicio de alguna laguna provisional”*. Althusser, Louis. *Sobre la reproducción*. Madrid, Akal, 2015, p. 61.

“excepcional” que existe en Rusia el 17 sólo por las relaciones de desigualdad externa: relaciones internacionales, desigualdad del desarrollo económico entre Rusia y el Occidente, etc.), cae en el mecanismo, o en lo que es, frecuentemente, *una coartada: en una teoría de la acción recíproca entre lo de afuera y lo de adentro*. Así, pues, a la *desigualdad interior primitiva* hay que recurrir para comprender la esencia de la *desigualdad exterior*²³.

¿Por qué una teoría de la “acción recíproca” entre “afuera” y “adentro” representa una *coartada*? Porque supone reemplazar el *principio interno simple* hegeliano por un *principio externo*, por más múltiple y complejo que se lo conciba. Recordemos: la *sobredeterminación* no designa una determinación múltiple, no es un conjunto de elementos “exteriores” entre sí lo que genera el efecto de estructura, sino la imposibilidad de establecer la frontera que separaría su interior de su exterior, pero que distingue a su vez instancias jerárquicas en una estructuración desigual. La última oración de la cita, que señala que es necesario recurrir a la *desigualdad interior primitiva*, no refiere a la “desigualdad interna” del inicio del párrafo, sino a la *desigualdad constitutiva*, al carácter *desigual* de la contradicción. La acumulación “excepcional” de circunstancias es la regla misma, la contradicción principal se encuentra *siempre* especificada por las formas históricas en las que sucede. Esto implica, en línea con lo que señalamos previamente, que esta *desigualdad* no aplica únicamente a la “excepción”, antes bien: “la excepción es la regla”. Es decir, aquello que se ve con toda claridad en las “excepciones” (por ejemplo, la yuxtaposición de espacios y temporalidades) es en efecto lo que sucede en *toda* formación social. Pero, ¿cómo puede existir *excepción sin regla*? Sólo a partir de la concepción de una *tópica descentrada*, esto es, de la disolución radical de las fronteras entre un interior y un exterior, entre un centro y una periferia como *interioridades separadas* una de la otra (requisito para que pueda postularse su “acción recíproca”), puede comprenderse cabalmente el planteo althusseriano. Esto no significa, reiteramos, que ambas instancias sean “equivalentes” sino, por el contrario, que existe entre ellas una relación jerárquica, existente sólo en el *todo complejo estructurado ya-dado*.

2) Crítica al análisis teleológico de la obra de Marx

En sus notas “Sobre el joven Marx”, Althusser señala los tres supuestos sobre los que descansan las lecturas humanistas de Marx. El primero es aquél que permite reducir un sistema teórico a sus elementos, extrayendo un elemento y acercándolo a otro sistema. Podríamos decir que se trata de la misma operación que realizan quienes pretenden conservar los *términos* de la dialéctica hegeliana. Este supuesto conduce a cierto *eclecticismo teórico* en la medida en que habilita la extracción de conceptos de un sistema al otro, sin considerar el modo en que las relaciones del sistema afectan al concepto. Pero este eclecticismo es profundamente solidario del carácter *teleológico* del segundo supuesto, que es el que viene a diluir todos los sistemas en los elementos de la

²³ *Ibid*, p. 176.

Historia, una Historia construida como su norma y su verdad. Encontramos aquí, nuevamente, las mayúsculas como marca que nos remite directamente a aquél Tiempo hegeliano. Este supuesto “establece un *tribunal silencioso de la historia* ideológica cuyos valores y resultado están fijados antes que la misma investigación haya comenzado”²⁴. Puede constituirse en una “teoría de las fuentes”, donde es el *origen* el que mide el desarrollo ulterior, o bien en una “teoría de las anticipaciones”, donde es el *fin* el que decide:

Como si su sentido hubiera estado en evolución hasta el fin, como si se debiera esperar la síntesis final para que sus elementos se unifiquen *en un todo*, como si antes de esta síntesis final, *la cuestión del todo* no se hubiera planteado nunca, por la simple razón de que se ha destruido toda totalidad anterior a la síntesis final²⁵.

Se trata de una lectura *teleológica* respecto de la obra de Marx porque construye el *sentido* de la misma a partir del último Marx, *reconociendo* en sus obras de juventud aquello en lo que finalmente se convertiría. De este modo se engeguece ante la *ruptura epistemológica* que Marx comenzará a producir recién en 1845, ruptura con la problemática idealista-empirista de la que aún estaba preso en su juventud. Por lo tanto, esta lectura es incapaz, de dar cuenta de “*la unidad efectiva y viviente de un texto*”, de dar cuenta de la *problemática* en la que éste se inserta y que participa de su sentido: el texto debe ser considerado “como un todo real, unificado interiormente por su problemática propia, y en tal forma que no se puede sacar un elemento sin alterar el sentido”²⁶. Precisemos ahora que 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”²⁷. Esto la diferencia de una interpretación idealista del desarrollo de la *ideología* que parte de la conciencia de un sujeto (en este caso, del individuo empírico “Marx”) para explicar su obra y la “superación” producida por él respecto de sus predecesores. La “superación” supone a Marx *ya* contenido *en* Hegel, o bien entiende que Marx “extrajo” de Hegel una verdad allí contenida, que sólo bastaba *reconocer*. A esta concepción, Althusser opone la *ruptura*, precisamente como *acto* fundacional, de *discontinuidad radical* respecto de la problemática en la que sucede. Lejos de ser una “superación” de Hegel o un “desarrollo” posibilitado por lo excepcional de su conciencia o por el desenvolvimiento necesario del mundo de las ideas de su tiempo, la “revolución teórica” de Marx constituye un *descubrimiento*.

Al *eclecticismo* y la lectura *teleológica* se suma un tercer supuesto: el de la auto-inteligibilidad de la ideología, que supone que el “mundo de la ideología” contiene *en sí mismo* su principio de inteligibilidad. Con la introducción de este supuesto, Althusser establece una posición teórica: el sentido de un texto no puede remitirse al

²⁴ Althusser, Louis. “Sobre el joven Marx (cuestiones de teoría)”. *La revolución teórica de Marx*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2011, p. 56. Énfasis nuestro.

²⁵ *Ibid*, p. 47.

²⁶ *Ibid*, p. 49.

²⁷ *Ibid*, p. 54.

“mundo de las ideas”, entendido en *exterioridad* respecto del mundo material. Es preciso advertir que, en este texto en particular, *ideología* parece asemejarse por momentos, todavía, al “mundo espiritual” hegeliano²⁸. Por eso el autor anunciará el tercer supuesto como aquél que establece “que *toda* la historia ideológica se juega *en* la ideología”²⁹. Pero, si nos despojamos de dicha asimilación hacia el “mundo espiritual”, comprendemos que esta afirmación no significa que *nada* de la historia ideológica se juegue *en* la ideología. Al contrario, diremos que, si se nos permite este sintagma lacaniano, *no-toda* la historia de la ideología se juega en la ideología. Esto *no* quiere decir tampoco que “toda” su historia se juegue en el mundo de la producción material, lo que nos conduciría a una lectura determinista o economicista. Si releemos “Sobre el joven Marx” bajo el prisma del *todo complejo estructurado*, el punto es que no existe tal tajante separación entre “mundo espiritual” y “mundo material”. Aquellos términos corresponden a Hegel, no a Marx:

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*³⁰.

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 dicha evidencia fundamental. Esta separación de los términos, su relación de mutua *exterioridad* que necesita subsumir finalmente a uno en la *interioridad* del otro, es el aspecto fundamental de la dialéctica hegeliana que Althusser intenta rechazar. Volviendo a la concepción marxista, queda claro entonces que la ideología no es “puro fenómeno” respecto de la producción material, no se despliega de su *interioridad*, pero tampoco es por completo *exterior* a él. Marx *no* es la mera “inversión” de Hegel: no es Hegel, pero tampoco es Feuerbach. ¿En qué se funda entonces aquél segundo supuesto de la lectura *teleológica*, realizada bajo el tribunal de la Historia y su Tiempo, sino en una separación absurda entre el “mundo de las ideas” y el “mundo material”? La *lectura teleológica* se ve, pues, subordinada teóricamente a la consideración del “mundo ideal” como *separado*, en relación de *exterioridad* simple respecto del “mundo material”.

3) Superposición de dos temporalidades en el teatro marxista

²⁸ No se trata de una interpretación caprichosa, pues Althusser advierte, en el Prefacio de 1965 a la segunda edición, que “Sobre el joven Marx” se encuentra aún prisionero de cierta “esperanza mítica”.

²⁹ *Ibid*, p. 57. Énfasis nuestro.

³⁰ Althusser, Louis. “Contradicción y sobredeterminación”, *Op. cit.*, p. 88. Énfasis nuestro.

En “El “Piccolo”, Bertolazzi y Brecht”, Althusser analiza *El Nost Milan*, una obra dramática de Carlo Bertolazzi presentada por el *Piccolo Teatro di Milano* en el Théâtre des Nations durante el mes de julio de 1962. No repondremos aquí el argumento de la pieza, ni tampoco seguiremos el hilo argumental presentado por Althusser en el texto. Pretendemos recuperar únicamente su lectura respecto de la *coexistencia*, en la obra teatral, de *dos tiempos* diferentes, ocupando diferentes *espacios* o regiones del escenario:

Los tres actos presentan la misma estructura y casi el mismo contenido: la coexistencia de un *tiempo vacío*, largo y lento de vivir, y de un *tiempo pleno*, breve como un *relámpago*. La coexistencia de un espacio poblado por una multitud de personajes que mantienen entre sí relaciones accidentales o episódicas, y de un *espacio corto, trabado en un conflicto mortal* y habitado por tres personajes³¹.

Un tiempo *pleno* y un tiempo *vacío* que no parecen relacionarse en la obra, siendo los personajes de uno “extraños” a los del otro. Althusser afirma al respecto: “jamás se ha *representado* con tanta fuerza, en la *estructura el espacio*, en la *distribución de los lugares* y de los hombres, en la duración de los gestos elementales, la *relación profunda de los hombres con el tiempo* en que viven”³². Se ve aquí con claridad que estas diferentes concepciones del tiempo son representadas en *espacios* distinguidos. El tiempo *vacío* es el tiempo de la “crónica”, el tiempo en el que no ocurre nada, mientras que el tiempo *pleno* es el tiempo del “drama”, el tiempo en el que los acontecimientos se precipitan. El tiempo pleno “suprime al otro y las estructuras de su representación espacial”³³. Lo que muestra el tiempo *pleno* no es una contradicción interna a la conciencia melodramática que parece gobernar la pieza, sino que impone una *ruptura*, irrumpe en un instante y agrieta la homogeneidad vacía.

Pueden recortarse aquí ciertas afinidades con Jacques Lacan: en primer lugar, la sugerente elección de los adjetivos *pleno* y *vacío* para diferenciar los dos tiempos de la obra, en los que resuena la distinción lacaniana entre *palabra plena* y *palabra vacía*, retomada por Althusser en otro texto³⁴. No se trata quizás de una elección caprichosa, puesto que también en Lacan ella refiere a la peculiar *temporalidad* del inconsciente³⁵: *tiempo lógico* y *no cronológico*, que como tal marcará los tiempos de la clínica psicoanalítica: “los acontecimientos se engendran en una *historización* primaria, dicho de otra manera, la historia se hace ya en el *escenario* donde se la representará una vez

³¹ Althusser, Louis. “El “Piccolo”, Bertolazzi y Brecht (notas acerca de un teatro materialista)”. *La revolución teórica de Marx*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2011, p. 110. Énfasis nuestro.

³² *Ibid*, p. 112. Énfasis nuestro.

³³ *Ibid*, p. 113.

³⁴ Ver Althusser, Louis. “Freud y Lacan”. *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2008.

³⁵ Para un estudio detallado de la temporalidad del inconsciente, conceptualizada por Lacan como *après-coup* siguiendo el *nachträglich* de Freud (que también constituye una topología de tiempo), ver Ludueña, Federico. “El *après-coup* y el concepto de tiempo”. *III Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología*. Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires, 2011.

escrita, en el fuero *interno* como en el fuero *exterior*”³⁶. Llamativamente, aquí la referencia es, al igual que en el trabajo de Althusser, a un “escenario” y a un espacio *topológico*, en el que no se reconocen las fronteras interior/exterior³⁷. Quizás vale recordar, como señala François Regnault, que Althusser denominaba a la dialéctica marxista como una dialéctica “a la cantonada”, sonoridad en la que puede oírse también “a Lacan-tonada”³⁸. Pero además, la descripción del tiempo pleno como “relámpago” recuerda a aquél *instante de ver* concebido por Lacan como momento en que se logra captar fugazmente algo del orden del inconsciente: “lo óptico, en la función del inconsciente, es la ranura por donde ese algo, cuya aventura en nuestro campo parece tan corta, sale a la luz un instante, sólo un instante, porque el segundo tiempo, que es de cierre, da a esta captación un aspecto evanescente”³⁹. Como en el relámpago, la fugacidad del *instante*. Pero volvamos a Althusser.

El texto continuará con el análisis de algunas piezas de Bertolt Brecht en las que también se presentan temporalidades que no se integran, “que coexisten, se *entrecruzan, pero no se encuentran*, por así decirlo, jamás: a hechos vividos que se *anudan* en la dialéctica, *localizada, aparte, como en el aire*; obras marcadas por una *disociación interna*, por una *alteridad sin resolución*”⁴⁰. Se ve cómo, nuevamente, estos tiempos refieren a diferentes localizaciones, a diferentes espacios. El espacio del tiempo pleno parece ser un espacio *imposible*, un espacio que no puede sino ser la interrupción del otro, del mismo modo que el inconsciente aparece como un relámpago en los lapsus, los sueños, allí donde se *disloca* el tiempo cronológico, la secuencia temporal del lenguaje. Más adelante, Althusser definirá la relación entre ambos tiempos como “coexistencia sin relación explícita”⁴¹. Se ve que el tiempo pleno no está “dentro” del otro, pero tampoco está “fuera”. El tiempo pleno no es *interior* al tiempo vacío, pero tampoco es completamente *exterior* a él. La imagen escogida por Althusser es, nuevamente, la de los “círculos descentrados” que observamos también en “Contradicción y sobredeterminación”. Las obras teatrales de Brecht están *descentradas* porque:

³⁶ Lacan, Jacques. “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”. *Escritos 1*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2012, p. 253. Énfasis nuestro.

³⁷ Hemos abordado en un trabajo reciente la relación entre la sobredeterminación althusseriana y la topología de Lacan. Al respecto, véase Viedma, Celeste. “Althusser con Lacan: sobredeterminación y topología”. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, Vol. 6 N° 11, diciembre 2020.

³⁸ Regnault, François. “On a toujours besoin du dehors du théâtre”, sitio web Institut Mémoires de l'édition contemporaine IMEC, consultado el 24-01-2021, <https://www.imec-archives.com/papiers/francois-regnault/#prettyPhoto>

³⁹ Lacan, Jacques. “Del sujeto de la certeza”. *El Seminario Libro XXI “Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis”*. Buenos Aires, Paidós, 2015, p. 39. Quizás resulte curioso que, en el texto en el que introduce esta cuestión del tiempo lógico, que lleva por título una referencia al *tiempo*, se aborden no obstante tantas cuestiones referidas al *espacio*. Ver: Lacan, Jacques. “El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada”. *Escritos 1*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2012.

⁴⁰ Althusser, Louis. “El “Piccolo”, Bertolazzi y Brecht, *Op. cit.*, p. 117. Énfasis nuestro.

⁴¹ *Id.*

No pueden tener un centro, ya que, partiendo de la conciencia ingenua, atiborrada de ilusiones, se niegan a hacerla ese centro del mundo que quiere ser (...) A ello se debe que el centro esté en ellas, me atrevo a decir, siempre al lado, y en la medida en que se trata de una desmitificación de la conciencia de sí, *el centro está siempre diferido*, siempre más allá⁴².

A ello se debe que no exista nunca en ellas una “conciencia” que exprese “la moraleja” de la obra, porque la pieza no puede reducirse a ninguno de sus actores:

La pieza no se reduce a sus actores, ni a las relaciones expresadas, sino a la relación dinámica existente entre las conciencias de sí alienadas por la ideología espontánea (...) y las condiciones reales de su existencia (la guerra, la sociedad). Esta relación, en sí misma abstracta (abstracta en relación con la conciencia de sí, ya que este abstracto es el verdadero concreto), no puede ser representada y representada en los personajes, en sus gestos, sus actos y su “historia” son como una relación que, al mismo tiempo que los implica, los sobrepasa; es decir, como una relación que pone en obra elementos estructurales abstractos⁴³.

Aparecen aquí dos elementos a los que nos referimos en la sección anterior: las *condiciones reales de existencia* y la *ideología* que establece con ellas una relación inconsciente. Las condiciones reales de existencia son, en este caso, lo concreto que no puede ser representado, sino que sólo se torna visible *en acto*. Éstas tienen, en el teatro, carácter latente: no pueden ser dichas por sus protagonistas. Son visibles, en todo caso, sólo para el espectador, pero la condición de esta visibilidad es que sean invisibles para los protagonistas. Como afirma Natalia Romé, el teatro materialista debe ser leído “no en virtud de lo que dice sino en aquello que hace visible, sin ver”⁴⁴. Esta visibilidad no es *inmediata*: “no está dada”, debe ser “arrancada de la sombra” que “la envuelve y que sin embargo la engendra”⁴⁵. Al igual que la “envoltura mística” de la dialéctica hegeliana que afecta su contenido, las sombras que envuelven esta visibilidad son, al mismo tiempo, aquello que la posibilita. Previamente señalamos que las *condiciones de existencia* constituyen “la existencia (real, concreta, actual) de las contradicciones que constituyen el todo de un proceso histórico (...) la existencia del todo complejo (...) en su “momento actual””⁴⁶. Ese *momento actual*, “entrelazamiento diferencial de tiempos”⁴⁷, es precisamente el objeto de la *práctica política* y objeto de análisis de Lenin: “la estructura

⁴² *Ibid*, p. 119. Énfasis nuestro.

⁴³ *Ibid*, p. 120.

⁴⁴ Romé, Natalia. “El puro verde es tan gris. Althusser y la crítica del tiempo absoluto”, en Collazo, Carolina y Romé, Natalia (comps). *Asedio del tiempo: estudios políticos althusserianos*. Buenos Aires, UBA-IIGG, 2020, p. 37.

⁴⁵ Althusser, Louis. “El “Piccolo”, Bertolazzi y Brecht, *Op. cit.*, p. 120.

⁴⁶ Althusser, Louis. “Sobre la dialéctica materialista”, *Op. cit.*, p. 172.

⁴⁷ Morfino, Vittorio. “Sobre la no-contemporaneidad: Marx, Bloch, Althusser”. *Demarcaciones*, N° 7, abril 2019, p. 23.

de una *coyuntura*, en el desplazamiento y las condensaciones de sus contradicciones, en su unidad paradójica, que constituyen la existencia misma de ese “*momento actual*” que la acción política va a transformar”⁴⁸. También será definido como “*situación* [de la contradicción] en la estructura dominante del todo complejo”⁴⁹. Se ve que la importancia del *momento actual* no se refiere únicamente a su remisión *temporal*, a la conjunción de múltiples temporalidades en todo momento histórico, sino que se desprende directamente del concepto de contradicción *sobredeterminada*. Es decir, la temporalidad compleja *se desprende* de una tópica descentrada.

4) Psicoanálisis y crítica al origen biológico de la pulsión

En las conferencias *Psicoanálisis y ciencias humanas*, Althusser ubica el trabajo de Lacan *contra* dos corrientes: una “tecnocrática o técnica” y otra “humanista o intersubjetivista”⁵⁰. La primera es aquella que comprende al 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”⁵¹. 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”⁵². Lo biológico se conserva aquí como *interioridad* respecto del sujeto y de la cultura, al tiempo que se coloca al “yo” en el *centro*, en relación de *exterioridad* con su medio social⁵³. Para Lacan, por el contrario, la estructura del inconsciente “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”⁵⁴. Althusser establece que es precisamente esta lectura del “individuo biológico” *versus* su “medio social” lo que conduce directamente a la segunda corriente, sea en su vertiente “existencialista” o “intersubjetivista”. Ambas son solidarias en la medida en que necesitan ubicar en algún *espacio* específico el “punto de encuentro” entre aquél individuo y su medio social. Si se sostiene un “individuo biológico”, se debe sostener

⁴⁸ *Ibid*, p. 147.

⁴⁹ *Ibid*, p. 173. Énfasis nuestro. Curiosamente olvidado en los trabajos sobre recepción de la obra de Althusser en América Latina, el economista chileno Carlos Matus ha realizado un esfuerzo destacado por incorporar la *sobredeterminación* a la práctica política a través del concepto de *situación*. Este autor, quien fuera Ministro de Economía y Presidente del Banco Central del gobierno de la Unidad Popular, intentó producir una formalización del cálculo político que tuviera por objeto la *situación* entendida en clave del *momento actual* althusseriano. Al respecto, ver Matus, Carlos. *Planificación de situaciones*. México, Fondo de Cultura Económica, 1980.

⁵⁰ Althusser, Louis. *Psicoanálisis y ciencias humanas*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2014, p. 61.

⁵¹ *Ibid*, p. 42.

⁵² Althusser, Louis. “Freud y Lacan”, *Op. cit.*

⁵³ 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, Louis. *Psicoanálisis y ciencias humanas*. *Op. cit.*, p. 86.

⁵⁴ Lacan, Jacques. “Función y campo de la palabra...”, *Op. cit.*, p. 307-308.

entonces alguna esencia del hombre, algún *contenido ideal* en relación de oposición con aquella *existencia biológica*. Recordemos aquella máxima de Althusser: “a un idealismo de la esencia corresponde siempre un empirismo del sujeto (o a un idealismo del sujeto, un empirismo de la esencia)”⁵⁵. Se ve, por lo tanto, que ambas corrientes son solidarias:

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*⁵⁶.

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”⁵⁷. 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”⁵⁸. 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 significante y del significado, todo ello forma una estructura análoga, pertenece *a la misma problemática fundamental*”⁵⁹. Sobre este fondo ideológico de identidad del signo con la cosa y del sujeto con la necesidad⁶⁰ romperá radicalmente Lacan con su *retorno a Freud*. El descubrimiento

⁵⁵ Althusser, Louis. “Marxismo y humanismo”. *La revolución teórica de Marx*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2011, p. 188-189.

⁵⁶ Althusser, Louis. *Psicoanálisis y ciencias humanas*. *Op. cit.*, p. 93. Énfasis nuestro. 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. No nos detendremos en esta cuestión, que merecería todo un tratamiento aparte.

⁵⁷ *Ibid*, p. 73.

⁵⁸ *Ibid*, p. 77.

⁵⁹ *Ibid*, p. 79. Énfasis nuestro.

⁶⁰ 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, Michel. *Las verdades evidentes: lingüística, semántica, filosofía*. Buenos Aires, Ediciones del CCC, 2016). En el mismo sentido, Althusser señalará en las cartas a René Diatkine que no puede hablarse con rigor de una “relación” entre significante y significado. Se trata, en cambio, de una *no-relación*: “la “relación

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”⁶¹, 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”⁶². 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”⁶³. 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)”⁶⁴. Fracasa porque no logra concebir “el *espacio infinito* que separa a la vida de lo humano, a lo biológico de lo histórico, a la “naturaleza” de la cultura”⁶⁵. 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 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 *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 inconsciente⁶⁶.

Por último, Althusser volverá sobre estas cuestiones en las cartas enviadas en 1966 a quien por entonces era su analista: René Diatkine. Se trata de una crítica realizada por el analizante a un artículo de Diatkine que, según Althusser, se sostenía en la posibilidad de *localizar* en algún momento del desarrollo del niño la *génesis* del inconsciente⁶⁷. Nos interesa argumentar aquí que esta crítica al *origen* o a la *génesis* se

significado/significante” es un efecto de significación, efecto que depende de la *estructura* del lenguaje que cuestiona *significantes* (y no de la relación significado/significante)”. Althusser, Louis. “Cartas a D...” *Escritos sobre psicoanálisis*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1996, p. 58. Esto significa que “la metáfora es lo que funda el efecto de realidad (literalidad), y no el efecto de realidad (literalidad) el que funda las metáforas”. Karczmarczyk, Pedro. “De Althusser a Althusser, pasando por Pêcheux y Herbert”, en Busdygan, Daniel, Sánchez Páz, Victoria y López, Federico (eds.) *Conocimiento, arte y valoración: perspectivas filosóficas actuales*. Bernal, UNQui, 2016, p. 116.

⁶¹ Althusser, Louis. *Freud y Lacan, Op. cit.*, p. 83.

⁶² *Ibid*, p. 86.

⁶³ Althusser, Louis. *Psicoanálisis y ciencias humanas. Op. cit.*, p. 80.

⁶⁴ Althusser, Louis. *Freud y Lacan, Op. cit.*, p. 83.

⁶⁵ *Id*.

⁶⁶ *Ibid*, p. 89-90.

⁶⁷ Aquí nos centraremos en las cartas mencionadas, aunque vale precisar que las mismas pueden ponerse en relación con las notas escritas en paralelo a ellas: Althusser, Louis. “Sobre la génesis”. *Escritos sobre la historia (1963-1986)*. Santiago de Chile, Pólvora Editorial / Doble Ciencia Editorial, 2019. Allí, el autor opone a la categoría ideológica de la *génesis* una “teoría del encuentro” o teoría de la “conjunción”, al tiempo que distingue entre causalidad estructural y causalidad lineal. Al respecto, ver Morfino, Vittorio. “Are there One or Two Aleatory

desprende directamente de aquella discontinuidad radical, del “espacio infinito” que designa la relación y no-relación entre naturaleza y cultura.

En la primera carta, Althusser le reprocha a Diatkine su “compromiso” con el *biologismo* y con el *etologismo* al “pretender *situar* esta línea divisoria, con un *antes* biológico y un *después* en el que figura algo radicalmente *nuevo* (el inconsciente) *en el desarrollo mismo del niño*”⁶⁸. Poco importa que esta frontera se sitúa más cerca o más lejos del momento del nacimiento: en efecto, la propuesta de Diatkine tiene “eficacia polémica, puesto que mantiene a los biólogos tras la línea divisoria”⁶⁹. En otras palabras, lo importante no es en qué punto del desarrollo se sitúa el *antes* biológico, sino el hecho de que se lo intente inscribir en algún lugar. Ese es el “compromiso teórico” de Diatkine, “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”⁷⁰. Para que dicha frontera quede disuelta es necesario, dice Althusser a su interlocutor, leer a Lacan, que es ignorado deliberadamente por Diatkine. De la lectura de Lacan se desprende que la dialéctica del inconsciente no es la “dialéctica hegeliana o vulgar, que se basa, por su parte, en la idea de *génesis-origen*”⁷¹ sino la dialéctica de un *surgimiento*. Por eso, “el inconsciente *no es más que* el inconsciente”⁷², 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 suma, no puede ser explicado bajo el desarrollo de un *principio interno simple*.

Pero, ¿cuál es el equívoco del concepto de *génesis*? Éste 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. 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*⁷³.

Esta *identidad* siempre idéntica a sí misma recuerda a la distinción lacaniana entre *identificación* e *identidad*: la “identidad” del *sujeto* no es otra cosa que la *identificación* siempre fallida producida en torno de un *hiato* constitutivo⁷⁴. Este hiato,

Materialisms?”, en Bianchi, Bernardo; Filion-Donato, Emilie; Miguel, Marlon y Yuva, Ayşe (eds). *Materialism and Politics*. Berlin, ICI Berlin Press, 2021.

⁶⁸ Althusser, Louis. “Cartas a D...”, *Op. cit.*, p. 58.

⁶⁹ *Ibid*, p. 71.

⁷⁰ *Ibid*, p. 58.

⁷¹ *Ibid*, p. 60.

⁷² *Ibid*, p. 71. Énfasis nuestro.

⁷³ *Ibid*, p. 74.

⁷⁴ Es preciso referir aquí al neologismo que Lacan acuñó como *extimidad*, reemplazando el prefijo “in” de *intimidad* por el prefijo “ex”. Diferente de la pura interioridad, así como de la pura

esta “hiancia” en la que se ubica el sujeto, constituye un *espacio topológico* en el que “ya no hay ni interior ni exterior”⁷⁵. Agreguemos aquí que, cuando Miller durante el Seminario XI (1964) le pregunta por el estatus ontológico del inconsciente, Lacan responde que, en todo caso, “la hiancia del inconsciente es *preontológica*”⁷⁶ 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?”⁷⁷. Pero volvamos a Althusser. La dialéctica hegeliana es precisamente aquella que ve, en toda génesis, aquello que es engendrado como contenido en *germen* al inicio del proceso. Como dijimos anteriormente, se ve obligada a subsumir todo “exterior” en el *principio interno simple*. La concepción althusseriana se opone, entonces, al concepto de génesis, en la medida en que rompe con este supuesto de *identidad*. La correspondencia con Diatkine es ilustrativa al respecto: Althusser se propone “explicar por medio de qué mecanismo el no-A (*el otro que no es A*) produce A. Asumir esta contradicción es 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”⁷⁸. Esto implica, a su vez, buscar aquello que *interviene* para producir el “efecto A”, buscando su *mecanismo específico*. En el caso del inconsciente, esos “mecanismos” son los denominados por Freud *condensación y desplazamiento*. En este punto, Althusser menciona en las cartas tanto “Sobre la dialéctica materialista” como lo escrito por Balibar acerca de la temporalidad en *Para leer El capital*. Señala, además, que los mismos “mecanismos” atañen al *surgimiento* del capitalismo, que no es de ningún modo *engendrado* por el modo de producción feudal:

Cuando [Marx] dice que el modo de producción es “eterno”, se refiere a que funciona en circuito cerrado, a la manera de la atemporalidad, que lejos de estar sometida a la “temporalidad” de la cronología, es decir de la simple sucesión temporal, o de la historicidad en sentido vulgar, es independiente de ella, *exactamente como* el inconsciente *se reproduce a sí mismo* constantemente, y esta reproducción a-temporal, in-temporal, “sincrónica”, es la condición absoluta de su “producción”, tanto en el sentido económico como en todos los demás sentidos⁷⁹.

exterioridad, “la extimidad designa nada menos que un hiato en el seno de la identidad consigo mismo”, Miller, Jacques-Alain. “Los envoltorios de la extimidad”. *Extimidad*. Buenos Aires, Paidós, 2010, p. 26.

⁷⁵ Lacan, Jacques. *Seminario IX “La identificación”, 1961-1962*. Inédito. Versión crítica establecida y traducida por Ricardo E. Rodríguez Ponte. Recuperada de www.lacanterafreudiana.com.ar. Se trata aquí del Seminario en el que Lacan introduce su *topología* y conceptualiza el *rasgo unario* como la identificación del sujeto al significante que podría expresarse matemáticamente del modo siguiente: ¿cómo pasar del cero al uno?, ¿cuál es el punto a partir del cual inicia la cuenta? Si el significante no puede representarse a sí mismo, y si $A = A$ significa *nada*, cabe pues interrogar entonces cuál es ese mecanismo por el cual *hay A*. Veremos a la brevedad que se trata de un interrogante de notorias afinidades con el de Althusser.

⁷⁶ Lacan, Jacques. “Del sujeto de la certeza”. *El Seminario Libro XXI, Op. cit.*, p. 38.

⁷⁷ *Ibid*, p. 40. Énfasis nuestro.

⁷⁸ Althusser, Louis. “Cartas a D...”, *Op. cit.*, p. 77.

⁷⁹ *Ibid*, p. 81.

La temporalidad del *surgimiento* se opone, pues, a la de la *génesis* en la medida en que *no parte jamás* de una *identidad* suturada, completa, preexistente al proceso que la engendra:

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 mecanismo⁸⁰.

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 dis-locada*, puesto que implica la disolución de la *identidad* suturada, delimitada de su exterior. Es decir: que no sea posible *localizar* la *génesis* del inconsciente se debe a que éste no se encuentra en relación de 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. Es porque no hay relación basada en el par de oposición interior/exterior entre naturaleza y cultura que resulta imposible establecer la *génesis* del inconsciente. La crítica a la *génesis* es posibilitada por la crítica a la *identidad*, de la que es subordinada.

Reflexiones finales

A lo largo de este trabajo, procuramos ilustrar una particular relación entre la *temporalidad compleja* concebida por Althusser y una *tópica descentrada* que jerarquizaba esta última, desprendiendo de ella la primera. Observamos, pues, que el Tiempo pleno y lineal que el autor procura derribar se vincula con una concepción del espacio también *plena*, que responde a la separación corriente entre lo interior y lo exterior. A dicha concepción Althusser opone una temporalidad múltiple, que lleva como supuesto un “otro espacio”, una concepción de la espacialidad *descentrada* o *dis-locada*, en la que, sin dejar de existir jerarquías entre las instancias, no es posible establecer las fronteras que separan lo interior de lo exterior. Observamos esta cuestión en el cuestionamiento a las “supervivencias” y al pasado como “sombra”, cuestión que nos remitió directamente a la “excepción” rusa. En segundo lugar, vimos que la lectura *teleológica* de la obra de Marx se encontraba en relación con la *tópica* hegeliana del “mundo espiritual” y el “mundo material”. A continuación, analizamos la yuxtaposición de temporalidades en el teatro marxista, su remisión a una cierta espacialidad y su relación con las *condiciones de existencia*. Por último, nos referimos a la crítica althusseriana a la noción de *génesis* u *origen* del inconsciente, vinculada a una

⁸⁰ *Id.*

concepción específica del vínculo entre naturaleza y cultura. En estos cuatro casos, la *temporalidad compleja* se deriva de una *tópica descentrada* o *dislocada*.

Para finalizar, es preciso advertir algo más respecto del trabajo que realizamos hasta aquí. Lejos de tratarse de una mera cuestión filosófica, la revisión del vínculo entre *temporalidad* y *tópica* en Althusser nos conduce directamente a la historia y, consecuentemente, a la política. En primer lugar, desde el momento en que dicha temporalidad se revela como *tiempo histórico* y aquella tópica como *espacio geográfico*, nos encontramos pues en el corazón de un problema político y nos vemos en un terreno más firme para comprender la relación entre “regla” y “excepción”, traducida ahora como *centro* y *periferia*. Así, el desvanecimiento de la “regla” horada también las fronteras de lo que podría delimitarse como *centro capitalista*, abriendo el paso para una concepción de la relación centro-periferia que se aleje de la postulación de un *centro* “incontaminado”, “puro”⁸¹, que no es otra cosa que la reposición de un *principio interno simple*. Cabe pues esperar una profundización de esta relación en indagaciones futuras. En segundo lugar, no en vano nos hemos valido aquí de diversos escritos de Jacques Lacan y del acercamiento de Althusser a su trabajo. Acaso debido a sus propios combates, Lacan ha desarrollado más extensamente su propia concepción de la espacialidad a través de la elaboración de una *topología* que le permitiera dar cuenta de la estructura del inconsciente. Dado que hemos presentado esta relación en un trabajo anterior, nos limitamos aquí simplemente a enunciar la necesidad de continuar profundizando en esta cuestión, en la medida en que la *tópica* del psicoanálisis permita comprender mejor aquellas reflexiones más silenciosas de Althusser sobre la espacialidad. Por último, no quisiéramos dejar de esbozar una reflexión epistemológica a la que conducen los problemas aquí presentados. Si las fronteras entre lo interior y lo exterior que separan los términos de la contradicción se diluyen, ¿qué conocimiento es posible? Quizás resulte necesario volver sobre conceptos como *práctica teórica*, *lectura sintomática* y *problemática*, que no es otra cosa que volver sobre la distinción entre *ciencia* e *ideología*. Creemos que es necesario sostener esta pregunta, quizás en virtud de cierta tendencia en algunos análisis discursivos actuales que suelen soslayar la remisión de todo discurso a la *historia efectiva*. Sostenemos aquí una preocupación por dar cuenta de dicha remisión a las *condiciones de existencia*, aún cuando el *más-allá* del texto no deba ser pensado en la clave reduccionista o mecanicista de una *exterioridad simple*. Se ha querido reducir la *sobredeterminación* a una mera “causalidad múltiple” o bien, lo que es aún peor, a una mera *sobredeterminación simbólica*, borrando aquella tensión constitutiva del concepto que remitía a la materialidad histórica. En relación con esta cuestión, cabe entonces volver a poner sobre la mesa la necesidad del planteo de algo *verdadero*, interrogante sobre el que rige hoy un silencio ensordecedor. No nos referimos, claro está, a la reposición de una Verdad en el sentido empirista-idealista, sino más bien a la necesidad de sostener una distinción entre *ideología* y *ciencia*, esto es, una pregunta por la inscripción de *lo verdadero*. Acaso sea precisamente en la *periferia*

⁸¹ Remitimos aquí, nuevamente, a Grondona, Ana. “Historia del presente: hacer bizarro lo evidente”, *Op. cit.* y Cortés, Martín. “*Asincronías*. Notas sobre el tiempo y la política, entre Althusser y el marxismo latinoamericano”, *Op. cit.*

donde se vuelve más necesaria dicha apuesta, enhebrada con la remisión a la “última instancia”, aún si su “hora solitaria” no resuena jamás.