



Carolina Collazo | Natalia Romé
[compiladoras]

Asedio del tiempo

Estudios políticos althusserianos



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
IIGG | GINO
GERMANI
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES



CLACSO

ASEDIO DEL TIEMPO

ESTUDIOS POLÍTICOS ALTHUSSERIANOS

Asedio del tiempo : estudios políticos althusserianos / Carolina Collazo... [et al.] ;
compilado por Carolina Collazo ; Natalia Romé.- 1a ed.- Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Universidad de Buenos Aires. Instituto de Investigaciones Gino Germani - UBA, 2020.
Libro digital, PDF - (IIGG-CLACSO)

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-950-29-1861-7

1. Ideologías. 2. Marxismo. I. Collazo, Carolina, comp. II. Romé, Natalia, comp.
CDD 320.5322

Otros descriptores asignados por la Biblioteca virtual de CLACSO:
Subjetividad / Teoría política / Filosofía / Marxismo / Dialéctica /
Materialismo histórico / Ideologías / Democracia / Neoliberalismo /
Tiempo / Estructuralismo / Louis Althusser

ASEDIO DEL TIEMPO

ESTUDIOS POLÍTICOS ALTHUSSERIANOS

Carolina Collazo

Natalia Romé

Carlos Britos

Lorena Caldas

Ramiro Parodi

Carolina Ré



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES

IIGG | GINO
GERMANI

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES



CLACSO



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
IIGG | GINO GERMANI
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Martín Unzué - Director

Carolina De Volder - Coordinadora del Centro de Documentación e Información

Rafael Blanco, Daniel Jones, Alejandro Kaufman, Paula Miguel, Susana Murillo, Luciano Nosetto,

Facundo Solanas, Melina Vazquez - Comité Editor

Sabrina González - Coordinación técnica

Laura Figueiredo - Diseño

Instituto de Investigaciones Gino Germani

Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires

Pte. J.E. Uriburu 950, 6° piso | C1114AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina | www.iigg.sociales.uba.ar



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

CLACSO SECRETARÍA EJECUTIVA

Karina Batthyány - Secretaria Ejecutiva

Nicolás Arata - Director de Formación y Producción Editorial

EQUIPO EDITORIAL

María Fernanda Pampín - Directora Adjunta de Publicaciones

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

María Leguizamón - Gestión Editorial

Nicolás Sticotti - Fondo Editorial

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | clacso@clacsoinst.edu.ar | www.clacso.org

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

ISBN 978-950-29-1861-7



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercialCompartirIgual 4.0 Internacional

ÍNDICE

Un (re)comienzo de la dialéctica <i>Carolina Collazo y Natalia Romé</i>	11
Sobre la temporalidad diferencial o el advenimiento del desajuste <i>Carolina Ré</i>	19
El puro verde es tan gris. Althusser y la crítica del Tiempo Absoluto <i>Natalia Romé</i>	35
Sobre el no-Sujeto de la Historia y los sujetos en la historia: clases, ideología y sobredeterminación <i>Carlos Britos</i>	55
Política, dialéctica y comunicación. El entramado de la urgencia democrática <i>Carolina Collazo</i>	79
Estructura y dispositivo teórico en los discursos de Álvaro García Linera: La potencia de la incompletitud <i>Ramiro Parodi</i>	99
Neoliberalización y política. La política en tiempos de individualismo <i>Lorena Caldas</i>	119

ASEDIO DEL TIEMPO

ESTUDIOS POLÍTICOS ALTHUSSERIANOS

Carolina Collazo

Natalia Romé

UN (RE)COMIENZO DE LA DIALÉCTICA

Las últimas décadas del siglo XX quedaron marcadas por una operación paradójica, la puesta en juego en el campo del pensamiento crítico de una multiplicidad de interrogantes derivados del impacto del denominado “giro discursivo” y las diversas consecuencias de una crítica de la metafísica, coincidieron coyunturalmente con la explicitación de la “crisis del marxismo”. La oportunidad abierta al pensamiento fue no obstante rápidamente clausurada por el proceso de neoliberalización en ciernes, que hizo de la crisis un motivo para declarar la pronta caducidad teórica del marxismo y de la reflexión abierta por la crítica de la metafísica, una suerte de ideología de la multiplicidad y el pluralismo demasiado convenientes al régimen de acumulación global del capital financiero, sostenido por una narrativa imaginaria de la reconciliación en la transparencia de la “sociedad de la información”.

Como la roca dura de ese proceso, Louis Althusser -acusado de estructuralismo por el marxismo empirista y de esencialismo por las derivas posmodernas- pone en juego la categoría freudiana de sobre-determinación, en el marco de un programa de recomienzo de la dialéctica materialista.

Althusser gozó, desde entonces, del raro privilegio señalado por Warren Montag, de ser el filósofo que recibió más páginas en contra de su pensamiento que sobre el mismo. No se trata de un detalle me-

nor de la historia intelectual, porque más allá de las razones más o menos superficiales o anecdóticas que hayan querido atribuirse a las reacciones suscitadas por su obra, la historia de fines del siglo XX puede ser hoy revisada en los términos de un proceso de profunda desactivación de la potencia crítica del pensamiento, despolitización de la filosofía y de borramiento de todo rastro de la teoría marxista que no sea susceptible de museificación. En este sentido, ha señalado agudamente Balibar que:

... se ve con claridad qué representa el hecho de borrar la función desempeñada por Althusser durante todo aquel período [...] se trata de negar que, en particular durante los años sesenta y setenta, el marxismo fue algo más que la repetición de formulaciones dogmáticas provenientes de Marx, de Engels, de Lenin, de Stalin o de Mao, [...] todo ocurre como si en el más alto nivel sólo importara hacer olvidar que hubo una actividad, una productividad intelectual en el seno del marxismo, intentos y errores, y no sólo recitados e ilusiones. Es preciso a cualquier costo, que los intelectuales marxistas -y sobre todo los intelectuales comunistas- parezcan retrospectivamente víctimas ingenuas o canallas [...] es preciso que nunca hayan sido capaces de pensar por sí mismos, así como es preciso que el marxismo y el comunismo no hayan tenido ninguna historia real, como no sea la de la intimidación, de la manipulación y la de la carrera hacia el abismo (Balibar, 2004: 77).

Varias décadas después, estamos en mejores condiciones para advertir que la singularidad de la potencia que trae consigo la operación de Althusser consiste en la simultaneidad con que ésta aloja una cantidad de cuestiones que se inscriben decididamente en la larga tradición marxista, pero produciendo a la vez un espacio de interrogación atravesado por la “crisis del marxismo” que se abre al recomienzo. Ese *impasse* es, en algún sentido, el nombre de la dialéctica que Althusser convocaba con la recurrida figura de “los dos extremos de la cadena” y que apuntaba a plantear en términos justos una serie de problemas vinculados a la tensión entre teoría y práctica, la relación entre objetividad y conflicto, los vínculos siempre complejos entre filosofía e historia, entre contradicción y lucha de clases, las cuestiones asociadas al llamado problema del sujeto, entre otros.

Estos grandes temas de la filosofía, visitados recurrentemente por los debates marxistas, encontraron una formulación singular en Althusser a propósito de una pregunta por la temporalidad que, siendo condición de un pensamiento materialista, se ve exigida a producir un concepto del tiempo histórico a contrapelo del Tiempo *de la* historia. El llamado a la tarea imprescindible de formulación del concepto

de tiempo histórico se produce contra la identificación idealista -bajo la figura de la “génesis”- del proceso de conocimiento con el proceso de engendramiento real, “en todas sus partes y su orden de sucesión” (Althusser, 1996: 73). En ese proceso, la problematización freudiana del tiempo continuo y contemporáneo que preña la categoría de sobredeterminación confluye con la pluralidad temporal requerida por la concepción materialista de totalidad compleja, en una revitalización inédita de la dialéctica marxista:

...sólo es posible dar un contenido al concepto de tiempo histórico definiéndolo como la forma específica de la existencia de la totalidad social considerada, existencia en la que intervienen diferentes niveles estructurales de temporalidad, en función de relaciones propias de correspondencia, no-correspondencia, articulación, desplazamiento y torsión que mantienen entre ellos, en función de la estructura de conjunto del todo. Es preciso decir que tal como no existe producción en general, no existe historia en general... (Althusser, 2004: 119)

Esta cuestión, muchas veces soslayada por las lecturas clásicas, adquiere hoy una relevancia específica. Los debates más recientes en el campo althusseriano se han detenido allí para advertir que, lejos de pertenecer a una zona marginal, la pregunta por el concepto de tiempo es un tema central y atraviesa gran parte de su problemática. Dado que no se constituye, en la mayoría de los casos, como un objeto específico de análisis, la cuestión del tiempo aparece en una diversidad de figuras sobre las que Althusser insistió a lo largo de toda su obra. Figuras, imágenes y metáforas que apuntan a cercar un campo de problemas para el que todavía no se dispone de conceptos adecuados. De modo insistente, por ejemplo, la imagen de “los dos extremos de la cadena” aparece en referencias a la dialéctica marxista, pero también a la cuestión de la temporalidad en el psicoanálisis y la filosofía en Maquiavelo; la “hora solitaria” evocada tanto por Marx como por Engels resulta otra figura frecuente; las diversas formas de indicar el problema del comienzo contra la temporalidad genética, como *encuentro*, *clinamen*, *conjunción*, entre tantas otras, vuelven una y otra vez a dar forma tentativa a un conjunto de interrogantes que persiste en diversos terrenos, la historia, la filosofía, la ideología, la filosofía, de modos a veces confluyentes, a veces contradictorios. Esa búsqueda a tientas tiene su momento de formulación más clara en la escritura althusseriana en sus desarrollos en tono a la *temporalidad histórica diferencial*, a partir de la cual, es posible pensar un tiempo múltiple donde “el presente de un nivel es, por así decirlo, la ausencia de otro, y esta coexistencia de una ‘presencia’ y de ausencias es el efecto de la

estructura en su *descentralización articulada*" (*Ibid.*: 115). A contrape-
lo del presente histórico hegeliano, la temporalidad diferencial no se
reduce a un presente que es contemporáneo consigo mismo, incluso
señala que la no-contemporaneidad es lo que caracteriza primordial-
mente a toda estructura. Es la llave que abre a un campo de proble-
mas que no cesa de ofrecer consecuencias y requiere ser explorado.

En este sentido, la categoría de sobredeterminación es la dimen-
sión que permite establecer una relación compleja entre *contradicción*
y *temporalidad* o, dicho en otros términos, recuperar una concepción
materialista de la dialéctica. No se trata, como dice Balibar, de re-
emplazar un tiempo simple y único por la convivencia de historias
simultáneas, sino de dar cuenta de procesos históricos que discurren
con intensidades heterogéneas. Esta operación permite entonces, leer
los desajustes de una temporalidad que se presenta ideológicamente
como un tiempo absoluto, pero la clave de esa lectura es que no lo
hace desde un lugar exterior, sino de forma immanente. De allí enton-
ces lo esencial de dicha operación que, bajo el nombre de sobrede-
terminación, articula materialismo y dialéctica contra la asociación
ideológica entre empirismo e historicismo.

Deberíamos concebir con todo rigor la necesidad absoluta de li-
berar a la teoría de la historia de todo compromiso con la tempo-
ralidad 'empírica', con la concepción ideológica del tiempo que la
sostiene y recubre, con esa idea ideológica de que la teoría de la
historia, en tanto que teoría, pueda estar sometida a las determi-
naciones 'concretas' del 'tiempo histórico' con el pretexto de que
este 'tiempo histórico' constituiría su objeto (*Ibid.*:116).

Asumiendo entonces que muchos de los conceptos centrales traba-
jados por Althusser en sus textos de mayor circulación se reúnen y,
de cierto modo, se hacen inteligibles a partir de la pregunta por el
tiempo, ésta se constituye en una zona de gran fecundidad para un
análisis crítico del presente. Hay que considerar esto último como una
de las exigencias principales de lo que nuestra coyuntura demanda,
en la medida en que estamos atravesados por un discurso ideológico
que pregona el fin de la historia y con ella, la lucha de clases. De modo
que la pregunta por el tiempo no es una distracción filosofante, sino
una demanda irrenunciable de nuestro presente. Hijxs de la "crisis del
marxismo", encontramos en esta problematización del tiempo, ade-
más, la revitalización de la teoría marxista como la herramienta más
fecunda para dar esa pelea.

En este sentido, los trabajos que reúne este volumen no se con-
centran ni en las zonas canónicas del pensamiento althusseriano, ni

apuntan a una exégesis de su obra, sino que movilizan sus categorías y problemas como operaciones de lectura en las que convergen modos específicos de heredar las tradiciones teóricas al calor de las exigencias del presente. Son, por decirlo de alguna manera, prácticas de la operación que simultáneamente se intenta caracterizar, donde el trabajo sobre la temporalidad no busca hacer del tiempo un objeto, sino pensarlo como la modalización específica en que cierto terreno conceptual puede intervenir, leyendo una coyuntura; una coyuntura que no corresponde al presente, como a un momento específico de la historia -el presente hegeliano-, sino como un proceso complejo, un comienzo sin génesis, los efectos de un encuentro y, al mismo tiempo, una estructura. En este sentido la operación que llamamos sobredeterminación es un modo de inteligir esa compleja relación temporal entre estructura y coyuntura.

El lector se encontrará con itinerarios que se desarrollan en diversas líneas de análisis guiadas por esta apuesta de lectura:

- Si la pregunta por la temporalidad se precipita en la urgencia de esta coyuntura es porque en los procesos de neoliberalización, además de operar ideológicamente un mecanismo de naturalización, aparece una configuración específica del tiempo: el presente absoluto es también y paradójicamente una transformación incesante; la fórmula que hace funcionar al mismo tiempo eterno presente y la “revolución” continua parece ser una de las lógicas más eficaces de la reproducción ideológica neoliberal.
- La posición materialista como una larga batalla librada en el interior mismo de la tradición marxista contra la solidaridad entre fenomenología y teología es evocada a partir de una serie de imágenes que se tejen entre la filosofía, la literatura y el teatro y percuten una y otra vez, la escritura y la reflexión de diversos pensadores. Se trata, en definitiva, de poner en escena que, en el combate librado entre tendencias idealistas y materialistas por la crítica del *presente*, se juega la oportunidad misma de un pensar político.
- La organicidad que reúne las nociones de sobredeterminación e ideología para pensar el vínculo entre subjetividad y lucha de clases; ideología para marcar la distancia del materialismo histórico con la antropología idealista, y sobredeterminación para señalar el combate del marxismo contra cualquier filosofía de la Historia.

- La necesidad de situar un punto de vista dialéctico -bajo la figura de una contradicción sobredeterminada- sobre estos problemas para analizar las democracias contemporáneas en una clave materialista, democracias a las que bajo el discurso del fin de la historia se declara en un proceso de extinción irreversible. Una indagación entre dialéctica, deseo y espacio público para pensar el horizonte democrático inscripto en una repolitización del tiempo porvenir.
- En una de sus lógicas, el mecanismo de reproducción ideológica neoliberal implica la corrosión de la composición política de la subjetividad, quedando ésta última inscripta exclusivamente en el terreno de lo 'común homogéneo'. Este desplazamiento supone repensar la articulación entre temporalidad, sujeto y política para recuperar la noción de procesos políticos como el litigio incesante en la proyección futura de lo común, que en su versión neoliberal se clausura bajo las figuras desmovilizadoras y vaciadas de conflicto como el consenso, la autogestión, el emprendedor de sí, etc.
- La dialéctica en acto, puesta en práctica en un pensamiento político que rasga el presente latinoamericano, en su juego de remisiones a la herencia y a la emancipación por venir, encuentra su desarrollo en torno a uno de los pensamientos materialistas más vivos y pulsantes de nuestro tiempo. El discurso de García Linera es allí ocasión para el recomienzo de una serie de reflexiones sobre los vínculos entre discurso y *coyuntura*, en la articulación tensa de una singular conjunción entre teoría y política.

Este libro forma parte de los resultados de un trabajo colectivo desarrollado en el marco del Proyecto "Sobredeterminación, discurso y política. Crítica de las ideologías de la comunicación política" (2015-2017) de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, Louis (1996) [1966]. *Escritos sobre psicoanálisis*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Althusser, Louis (2004) [1967]. “De ‘El capital’ a la filosofía de Marx”. Althusser, Louis y Balibar, Étienne. *Para leer El Capital*. (pp. 18-77). México: Siglo XXI.
- Balibar, Étienne (2004) [1991]. *Escritos por Althusser*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Carolina Ré*

SOBRE LA TEMPORALIDAD DIFERENCIAL O EL ADVENIMIENTO DEL DESAJUSTE

Althusser desarrolla en *Para leer El Capital* cómo la conceptualidad de la historia marxista difiere de la hegeliana, ésta última basada en los términos de un *presente histórico* o de una *contemporaneidad del tiempo*, lo que supone, a su vez, una concepción homogénea del tiempo que se sostiene en una continuidad del desarrollo dialéctico de la Idea. La distancia entre un concepto de historia que suponga la expresión de la esencia de la totalidad social en la propia existencia del tiempo – es decir, la inmediatez del Concepto en la existencia del tiempo – y otro concepto de historia que permita pensar al tiempo como una articulación de *tiempos*, como una coexistencia que permite la articulación de diferencias, de diferentes niveles estructurados, nos obliga a excusar al marxismo de una lectura “historicista”: *el marxismo no es un historicismo* porque no supone una mera “historización” de las categorías de la economía clásica, no supone una “dialectización hegeliana” del pensamiento de Ricardo o de Smith. Esto nos llevaría sin más a una relatividad histórica, o peor, a uno de los males teóricos de nuestro tiempo que afecta a la teoría, pero que goza de la corrección política contemporánea: una “contextualización”.

* Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (IIGG-FSOC-UBA). Jefa de Trabajos Prácticos de Teorías y Prácticas de la Comunicación III, Carrera de Comunicación Social (FSOC-UBA).

Pensar, entonces, el concepto marxista de historia y su relación con su objeto de conocimiento, *la historia*, nos abre paso a la dimensión sobre la cual nos interesa problematizar: la temporalidad. Temporalidad que, por tanto, conlleva de manera intrínseca la problemática de la constitución de un todo social.

¿Por qué, entonces, la pregunta por el tiempo? ¿Por qué se precipita, en la urgencia de esta coyuntura, la pregunta por la temporalidad?

El aplanamiento de dimensiones que conlleva una concepción de un tiempo homogéneo y continuo como rigiendo en la coyuntura, no sólo supone una construcción imaginaria -ideológica- del mismo, sino que dificulta la posibilidad de la práctica política, en su dimensión *conflictual* y en su dimensión de un pensamiento sobre el porvenir, que se ven obturadas en el absoluto del eterno presente. Pero esto no es novedoso, toda coyuntura necesita de esta dimensión ideológica de totalización del tiempo. El punto es *hasta dónde* en el neoliberalismo se configura una formación ideológica sobre el tiempo, una homogeneización particular del tiempo, que obtura la emergencia de prácticas políticas emancipadoras bajo la lógica de una *transformación continua*, un mandato a la *revolución permanente*, al goce como imperativo y a la reivindicación de la *crisis sistemática* como norma.

Quizá porque la violencia con la cual el proceso de producción/reproducción del capital se desarrolla alcanza dimensiones atroces, es tal la premura de que se erija una *construcción común* por sobre su propio reverso obscuro: *lo común homogéneo*.

COMPLEJO TEMPORAL

A modo de introducción destacábamos que la distancia entre una concepción del tiempo absoluta y una concepción plural implica retomar la distancia, también, entre dos concepciones de lo social como *totalidad*. En principio, y siguiendo a Althusser, la concepción de tiempo histórico presente en Marx y en Hegel se desprende de la interrogación por la conformación de la estructura de este todo social.

Althusser afirma que la totalidad hegeliana, en tanto totalidad “expresiva”, “espiritual”, supone como totalidad histórica la encarnación de *un momento* en el desarrollo del Concepto. La expresión del Concepto, a su vez, indica “la presencia total del concepto en todas las determinaciones de su existencia”:

... el todo hegeliano posee un tipo de unidad tal que cada elemento del todo, ya se trate de tal determinación material o económica, de tal institución política, de tal forma religiosa, artística o filosó-

fica, no es jamás sino la presencia del concepto a sí mismo en un momento histórico determinado (Althusser y Balibar, 2004: 105).

Los elementos, las partes del todo, son, en Hegel, partes que en sí mismas expresan la esencia del todo, y su reverso: la esencia de una totalidad que se expresa en cada una de las partes que la componen. De este modo, la relación entre los elementos entre sí, solo puede darse de manera inmediata – como expresión de la esencia – y en una forma de co-presencia.

Tres caracterizaciones entonces, que serán fundamentales para la conceptualidad del tiempo idealista hegeliano: el tiempo histórico como expresión del desarrollo del concepto, la co-presencia de los elementos en el todo y la relación de inmediatez entre éstos. Caracterizaciones que signan lo que Althusser denomina “*la continuidad homogénea del tiempo*” y la “*contemporaneidad del tiempo o categoría del presente histórico*”.

El tiempo histórico supone una continuidad en tanto expresión del desarrollo dialéctico de la Idea, es decir, expresión de la homogeneidad del desarrollo de la Idea. En este punto, Althusser se encarga de enfatizar que la continuidad homogénea del tiempo histórico implica un concepto de historia que suponga unidades como períodos. Lo que conforma períodos históricos como cortes en el desarrollo continuo en tanto momentos del desarrollo de la Idea.

Es por ello que la continuidad del tiempo es posible como el fenómeno de la continuidad de presencia del concepto en sus determinaciones positivas. Cuando hablamos de *momentos* del desarrollo de la Idea en Hegel, debemos tener cuidado de que este término remita a la unidad en *dos sentidos*: al momento como momento de un desarrollo (lo que invoca la continuidad del tiempo y provoca el problema teórico de la periodización) y al momento como momento del tiempo, como presente, que no es jamás sino el fenómeno de la presencia del concepto a sí mismo en todas sus determinaciones concretas (*Id.*).

“La presencia del concepto a sí mismo en todas sus determinaciones concretas”, siempre como presente, signa la *contemporaneidad del tiempo (hegeliano) o la categoría del presente histórico*. El presente hegeliano supone un tiempo absoluto, un tiempo presente constante en donde “...los elementos del todo coexisten siempre en el mismo tiempo, en el mismo presente y son contemporáneos los unos a los otros en el mismo presente” (*Ibid.*: 104).

Ahora bien, la totalidad marxista opera como un *todo orgánico jerarquizado* que impide pensar tanto en términos de periodizaciones históricas como en función de una sumatoria de tiempos (absolutos

en sí mismos) disímiles. Este último punto es fundamental para impedir el salto entre un idealismo teórico y un empirismo: es el tiempo de la estructura el que determina las relaciones entre los diversos tiempos que lo componen. Las variaciones, tensiones, intensidades y rupturas entre las instancias temporales particulares están inscritas bajo la determinación de un tiempo estructurante: el tiempo complejo de la producción.

Sabemos que el todo marxista, se distingue, sin confusión posible, del todo hegeliano: es un todo cuya unidad, lejos de ser la unidad expresiva o ‘espiritual’ del todo de Leibniz y Hegel, está constituida por un cierto tipo de *complejidad*, la unidad de un *todo estructurado*, implicando lo que podemos llamar niveles o instancias distintas y ‘relativamente autónomas’ que coexisten en esta unidad estructural, compleja, articulándose los unos con los otros según modos de determinación específicos, fijados, en última instancia, por el nivel o instancia de la economía (*Ibíd.*: 107).

Enfatizamos, entonces: del modo de constitución de la totalidad marxista se desprende pensar al tiempo como una estructura compleja sobredeterminada; que opera un juego de ausencias y de presencias de estructuras temporales articuladas; y que una estructura de estructuras demarca el *modo* de la articulación de la *totalidad*: un Tiempo con mayúsculas – no por su inscripción *esencial* sino por funcionar como una estructura de estructuras, como un tiempo de los tiempos.

De esta forma, la coexistencia de los elementos en la estructura a modo de una contemporaneidad intrínseca como expresión de la esencia del todo es imposible de ser pensada en tanto que la complejidad de la unidad del todo estructurado supone la diferencia de existencia (y eficacias) entre las estructuras temporales en relación al *modo específico de articulación* de estas estructuras con respecto a la estructura de la totalidad. Lo que Althusser llamará “*el presente de la coyuntura*”.

La temporalidad diferencial entre las diversas estructuras temporales (*elementos* si es que acaso pudiéramos continuar con la terminología con la cual remitíamos a Hegel), no establece su “diferencialidad” en relación a un tiempo base, a un tiempo ideológico de referencia, sino en relación a la *diferencialidad articulada* de los niveles y estructuras temporales particulares, cuya lectura es la urgencia de la coyuntura:

Ya no es posible pensar *en el mismo* tiempo histórico el proceso de desarrollo de los diferentes niveles del todo. El tipo de existencia histórica de estos diferentes ‘niveles’ no es el mismo. Por el

contrario, a cada nivel debemos asignarle un *tiempo propio*, relativamente autónomo, por lo tanto, relativamente independiente en su dependencia, de los 'tiempos' de los otros niveles. [...] La especificidad de estos tiempos, de estas historias, es *diferencial*, puesto que está fundada sobre las relaciones diferenciales existentes en el todo entre los diferentes niveles: el modo y el grado de *independencia* de cada tiempo y de cada historia están, por lo tanto, determinados necesariamente por el modo y el grado de *dependencia* de cada nivel en el conjunto de las articulaciones del todo (*Ibíd.*: 110.).

El *presente de la coyuntura* se articula como una red de relaciones que produce desajustes por definición. Desajustes que no sólo *son* a partir de la propia articulación de las *presencias*, sino que producen las *ausencias* que a su vez inciden sobre estas mismas articulaciones. Red de articulaciones que suponen tanto la relación entre las presencias como la relación entre las presencias y las ausencias. Entonces, la puesta en foco de la distancia entre el presente de la coyuntura y un presente contemporáneo consigo mismo, no es más que la afirmación de una operación teórica que marca sus límites en torno a lo ideológico. La afirmación de una contemporaneidad en los elementos de una estructura, que en términos de una teoría del tiempo histórico supone, como decíamos anteriormente, una periodización sobre un tiempo continuo, y por ende, la posibilidad de engarzar acontecimientos o hechos históricos en una cronología no es más que la afirmación de una ideología del tiempo: la de un tiempo único, lineal y prospectivo.

El tiempo histórico, por el contrario, implica un entramado de procesos temporales múltiples que engarzan en una unidad sobredeterminada y en donde la operación ideológica dominante por excelencia es el aplanamiento de las dimensiones temporales en una misma y sola *linealidad temporal*. El tiempo lineal, prospectivo, que se figura como evidencia de una totalidad coherente y con existencia plena no es más que la operación ideológica de totalización de un presente automático y puro en sí mismo. Pensar la complejidad del tiempo histórico recuperando los procesos de sobredeterminación de una multiplicidad de temporalidades, obliga a desmontar los mecanismos de cifrado y de simplificación de esta operación ideológica de homogeneización del presente como dado y absoluto en sí mismo:

... la ideología es un artefacto de desactivación de sus propios desajustes temporales, en el que lo inmediato se produce como resultado de un proceso de simplificación de lo infinitamente complejo. De allí que lo propio de la ideología dominante sea, justamente, operar un trabajo de depuración-homogeneización de

todo lo que, de un modo u otro, la somete a contradicciones, es decir, de negar su propia inscripción en la objetividad social –desigual, jerárquica, sobredeterminada (Romé, 2016: 104).

LEER LA INVISIBILIDAD DEL TIEMPO

Allí donde el joven Marx de los *Manuscritos del 44* leía a libro abierto, inmediatamente, la esencia humana en la transparencia de su alienación, *El Capital*, toma, por el contrario, la exacta medida de una distancia, de un desplazamiento interior de lo real, ambos inscritos en su *estructura*, y en tal forma que tornan ilegibles sus propios efectos y hacen de la ilusión de su lectura inmediata el último y el colmo de sus efectos: *el fetichismo* (Althusser y Balibar, 2004: 22).

El modo de articulación de las estructuras particulares, de las temporalidades e *historias* particulares, *muestra*, hace *visible* por medio de su *invisibilidad* el tiempo de la estructura social; el tiempo de la estructura de producción económica. “*Tiempo de tiempos*” lo definirá Althusser, tiempo *invisible*, tiempo *complejo*, tiempo *histórico*; que como concepto debe ser *producido*.

Pero así como el concepto de historia sólo puede ser enunciado desde una abstracción que prescinda de las cualidades del objeto real en sí mismo, es decir, que se distancie de un empirismo de los hechos históricos; el análisis de la temporalidad sólo puede ser abordado desde una teoría que *lea* al mismo tiempo la multiplicidad temporal y la operación ideológica de totalización y homogeneización de *un* tiempo por sobre *los* tiempos; junto a la pregunta epistemológica por el propio concepto de tiempo. Esta pregunta, no sólo por la especificidad del objeto de conocimiento, sino también por la especificidad de la relación de la teoría con su objeto, por el *tipo* de discurso que se pone en juego en la relación: es la pregunta filosófica sobre *El Capital* que guía todo el desarrollo de *Para leer El Capital*. El desplazamiento en la teoría que va desde la metáfora del *ver* a la metáfora del *leer* marca el camino para lo que Althusser definirá como *lectura sintomal*.

La pregunta filosófica sobre el objeto de *El Capital* supone entonces leer a Marx a partir de su lectura de los clásicos de la economía política. En este punto, encuentra dos principios de lectura en el propio Marx: una lectura sostenida en la demarcación de lo no-dicho y una lectura que se distancia de la inmediatez del propio texto *leído*, como así también, del *producido* por la propia lectura en sus efectos.

El primer principio de lectura se sostiene sobre “las lagunas” en la superficie del propio texto, una operación de señalización de “ausen-

cias y carencias” que en el propio movimiento de señalización obtura la pregunta por *la pregunta* sobre la cual se puede establecer el criterio de *lo que falta* en la respuesta que otorga el texto. Esta primera lectura supone entonces, una continuidad con el discurso *de lo leído*; ya sea en la promesa de *completar lo incompleto*, ya sea en la mera indicación de “lo que no ha sido visto”.

El problema de esta primera lectura para Althusser es que recae nuevamente en un “mito especular del conocimiento” en donde el objeto de conocimiento es “transparente a la mirada del hombre”, se encuentra *dado* y es una cuestión de visibilidad el poder dar cuenta -o no- de este mismo. Cuando la cuestión de la *visibilidad* conlleva en sí mismo todo el problema de la producción de conocimiento en tanto demarca la relación entre el objeto real y el objeto de conocimiento. Si *lo visible* es en función de lo que está dado y depende de las habilidades *del que ve*, o por el contrario -y es lo que lleva a Althusser a *ver* un segundo género de lectura-, si *lo que se ve* es la configuración de lo visible como efecto de condiciones estructurales de la propia producción teórica. Porque la vista “no es, pues, el acto de un sujeto individual dotado de la facultad de ‘ver’ que él podría ejercer sea en la atención, sea en la distracción; la vista es el efecto de sus condiciones estructurales, la vista es la relación de reflexión inmanente del campo de la problemática con sus objetos y sus problemas” (*Ibíd.*: 30).

La otra lectura que lee Althusser en Marx implica un “desacierto singular”, la producción de conocimiento a partir de un *síntoma* en el propio texto.

Lo que la economía política clásica no ve no es lo que no ve, es *lo que ve*; no es lo que falta, es por el contrario, *lo que no le falta*; no es aquello en que falla, es por el contrario, *aquello en que no falla*. El desacierto es pues, **no ver lo que se ve**; el desacierto ya no recae sobre el objeto, sino *sobre la vista misma*. Es un desacierto relativo *al ver*: **el no ver es, pues, interior al ver**, es una forma del ver, por lo tanto, en relación necesaria con el ver (*Ibíd.*: 26).

Sin el reconocimiento del trabajo de ruptura teórica que implicó el distanciamiento (histórico, también) de la lectura de Marx de la lectura de Smith, estamos “condenados a no ver en Marx sino lo que él vio” (*Ibíd.*: 24).

La *lectura sintomal* implica no sólo un distanciamiento de la demarcación de las presencias y ausencias, lo que es factible de ser visto o no visto, sino que además implica un doble movimiento: el establecimiento *de la relación* entre lo visible y lo invisible y el establecimiento

de que es efectivamente esta relación la que estructura lo invisible como un *efecto necesario* de lo visible:

... **este problema es visible sólo en cuanto que es invisible**, porque este problema concierne a algo muy diferente a los objetos dados, los que para ser vistos sólo requieren de una mirada atenta: una **relación invisible** necesaria entre el campo de lo visible y el campo de lo invisible, una relación que define el campo obscuro de lo invisible como un efecto necesario de la estructura del campo visible (*Ibíd.*: 25).

La relación entre el campo de lo visible y el campo de lo invisible solo es plausible de ser *leída* si se opera un *décalage*. Una ruptura y un desplazamiento que permita *ver lo que se ve* a modo de *no visto*; una ruptura que suponga el distanciamiento necesario que permita dar cuenta del *modo* en que se establecen las *relaciones entre lo visible y lo invisible*. Un abandono de la lectura inmediata para sostener una lectura sintomática que conciba al conocimiento como un proceso de producción y que opere un corrimiento *en el mismo lugar*:

Es necesaria una lectura ‘sintomática’ para hacer perceptibles sus lagunas y para identificar, con las palabras enunciadas, el discurso del silencio que, surgiendo en el discurso verbal, provoca en él estos blancos que son las debilidades del rigor o los límites extremos de su esfuerzo: su ausencia, una vez alcanzados esos límites, en el espacio que abre (*Ibíd.*: 95).

Ahora bien, si el objeto de conocimiento al cual aludir es *el tiempo histórico*, el efecto de estructura que *estructura* -valga la redundancia- las condiciones de visibilidad, es el de un tiempo continuo y cronológico¹, pero ¿qué opera como el campo de lo invisible? ¿Qué pregunta ausente encuentra su respuesta en las condiciones de visibilidad del tiempo? Althusser ubica allí al *tiempo de la producción*, tiempo que marca los modos de articulación de *varios* tiempos y que en sus efectos de estructura establece también los desajustes *entre* estos tiempos. Podríamos decir, *entre* en su doble valencia: *entre* -al menos- dos tiempos disímiles, y *entre* como *entretanto* estos tiempos.

La problemática de la temporalidad define y estructura lo visible como el desarrollo de *un* tiempo como *EL* tiempo. El *leer* esta ope-

1 Ver en La ideología alemana, parte I, sección A, (Marx y Engels, 1958) la descripción que puede signarse de “evolutiva” con respecto a las distintas formas de organización social.

ración de *unificación* como la operación ideológica sobre el tiempo, nos lleva hacia la problemática ausente, lo invisible como lo excluido: La urdimbre de tiempos operando en la coyuntura, la contradicción entre estos tiempos y su diferencialidad específica, así como su condición de necesidad con respecto a un *tiempo otro*, un tiempo de tiempos. Porque lo invisible en relación al concepto de historia es su propio desarrollo como un conglomerado de tiempos en desajuste que sostienen su unidad a partir de la estructura operada por el tiempo de la producción.

EL TIEMPO DE NUESTRO PRESENTE

El aplanamiento de las dimensiones temporales en la coyuntura neoliberal² establece un presente absoluto en donde la construcción ideológica, imaginaria y simbólica de un *tiempo único* rige la mayoría de las prácticas. Ahora bien, esta operación de aplanamiento que supone la confluencia de diversos tiempos en una estructura de sentido única -*un solo tiempo*-, como se ha desarrollado, no es una característica que signe al proceso neoliberal per se. La simplificación de la temporalidad a través de un tiempo que absolutiza la diversidad de tiempos, es la operación *vívida* del tiempo que se produce como proceso dominante en cada coyuntura.

El *tiempo neoliberal* implica en su especificidad una *lógica de la unicidad* que posee un *ritmo de suma de instantes únicos* y una *cadencia de lo efímero e inmediato* que signa el transcurrir (ideológico) de una linealidad temporal construida en torno a un presente contemporáneo consigo mismo.

En este punto encontramos que la formación ideológica dominante que toma por su objeto *el tiempo* aparece en el espacio de lo público -retomándolo desde la perspectiva de Sergio Caletti-³ bajo dos configuraciones, dos gramáticas de producción y de visibilidad: la gramática de lo *efímero* y la de lo *inmediato*⁴.

2 Encontramos aquí dos problemáticas engarzadas: una en relación a la conceptualización de la temporalidad presente y otra en relación a cómo definir este presente. No nos detendremos en el desarrollo de la coyuntura neoliberal que caracterizaremos a grandes rasgos por la avanzada del capital financiero transnacional junto a una desregulación, flexibilización y desarticulación de derechos adquiridos tanto en nuestro país como en la región.

3 La auto-representación por la cual una sociedad se da a sí misma constituye una de las instancias que opera en toda formación social. Caletti define a esta representación de sí de cada sociedad como lo público, y al espacio de lo público como el lugar en el cual se oficia esta representación. De este modo, la publicidad remite al modo en que la vida social se da a sí misma como objeto. (Caletti, 2006: 36).

4 Para mayor desarrollo sobre la concepción del espacio de lo público y su relación

EL TIEMPO EFÍMERO

La gramática de producción de lo efímero como lo que signa el modo particular neoliberal de constitución del tiempo va de la mano de una lógica neoliberal que se encuentra presente en todas las formaciones ideológicas de esta coyuntura: la lógica de la *unicidad*.

En la conjunción entre una *lógica de la unicidad* y una *lógica de lo efímero* el tiempo neoliberal se conforma bajo la sinonimia de *lo único* como *instante efímero*.

La matriz ideológica de un *tiempo efímero* construye un entramado de significaciones en el cual el efecto de sentido dominante es el de la “valorización del tiempo” en tanto ubicuo e irrepitable. Pero el instante efímero se erige en una doble valencia: la que signa tanto su fugacidad como su eternidad. El instante efímero, en tanto que particular y único en su especificidad, es fugaz y precedero; pero, a su vez, es eterno en tanto que dado y en tanto que “escapa a lo propiamente temporal” como una de las presencias de “lo completo en sí mismo”.

Esta doble valencia en la configuración de la gramática de producción de lo efímero, como ubicuo y eterno, sienta las bases para una lógica acumulativa y de acopio, y para un mandato subjetivo del *disfrute del instante y del atesoramiento de lo efímero como eterno*.

El instante neoliberal supone pensar en la construcción de una *unidad temporal* como una suma de las partes, como una suma de instantes no sólo particularísimos, sino también desmembrados de un *complejo temporal*. El transcurrir del tiempo neoliberal, homogéneo y dado, está entonces conformado por la sucesión de instantes efímeros, únicos, específicos, particulares y diferenciables en sí mismos como unidades irrepitibles, pero que conllevan en sí “la esencia de la completitud”, y además, son plausibles de ser sumados, es decir, acumulados.

Esta lógica de acumulación de instantes se inscribe, a su vez, en una formación ideológica humanista en tanto que necesita de la figura del individuo como conformado en una unidad de cuerpo-alma, en donde se dan a la vez “el dominio de las pasiones” por parte de “la razón” y la capacidad de una experiencia subjetiva “interna”, del orden de lo espiritual. En este punto la lógica de acopio construye un entramado de sentidos en donde los instantes únicos son objetos atesorables en la pura “experiencia interna subjetiva”. No sólo dotada de una cualidad espiritual sino también de una valoración completamente interior y particular de cada individuo; una lógica yoica de la valora-

con la práctica política y la comunicación, ver en este libro el artículo de Carolina Collazo *Política, dialéctica y comunicación. El entramado de la urgencia democrática*.

ción. Lo atesorable, entonces, son las experiencias únicas, eternas, de esos instantes únicos.⁵

La lógica de la interpelación en esta formación ideológica se engarza, también, con un mandato del *disfrute* y de la *felicidad constante* característico de lo neoliberal. La lógica del aprovechamiento y del cálculo por sobre un tiempo desmembrado en la suma de instantes únicos configura el disfrute como máxima y la felicidad como norma. El “vivir el momento” se convierte entonces en la fusión de ambas valencias del instante único: El aprovechamiento y atesoramiento de lo único, el disfrute obligado de lo que es en tanto que ya estaría dejando de ser; y la felicidad obligada en relación a un instante eterno, completo en sí mismo, sin ninguna relación de exterioridad a la propia lógica del suceso inmediato.

El régimen neoliberal del tiempo supone entonces una exaltación de la lógica de la unicidad que configura un cúmulo de disfrutes extra-ordinarios. La paradoja en este punto es la conformación del tiempo a partir de instantes particulares y extraordinarios que coinciden -todos ellos- en su excepcionalidad. La construcción del transcurrir temporal bajo la gramática de lo efímero, se conforma entonces a partir de una repetición de “excepcionalidades”, aplandando no sólo la dimensión temporal del presente sino también la misma construcción del futuro, retomado como la repetición de la excepcionalidad del hoy.

GRAMÁTICA DE LO INMEDIATO O EL ASEDIO A LO COMÚN

La operación ideológica de conformación de una linealidad temporal que supone la absolutización de *un* tiempo como *el* tiempo, supone también la conformación de un *presente contemporáneo consigo mismo* sobre una matriz de sentido que se estructura en una sola dimensión temporal: el *hoy*.

El *hoy*, a su vez, se estructura sobre una lógica de “lo micro” que caracteriza - tanto como la lógica del disfrute, de la unicidad, de la flexibilidad, de la movilidad, para citar algunas-, a la socialidad neoliberal: *Hoy*, como suma de instantes, como acumulación de “momentos”.

5 Hoy en día las manifestaciones culturales nos otorgan ejemplos variopintos de esto último: Desde el énfasis en el registro (en varias materialidades significantes: textual, fotográfica, ilustración, etc.) de la mosca que osa posarse en nuestro desayuno en las redes sociales hasta la oda al sol por salir cada día; desde lo “increíble” del florecimiento de un yuyo entre baldosas hasta el poema sobre abrir la puerta y salir de casa o quedarse dormido; desde la mancha de salsa con forma de corazón o los helados que se derriten, hasta el *bondinero* del 80 escuchando música. Podríamos seguir...

La exaltación de la flexibilidad y la movilidad, la búsqueda de la adaptabilidad al cambio constante, la configuración de lo distinto como lo deseable; son elementos de las formaciones ideológicas actuales que se erigen para lidiar con un presente absoluto que, o bien no supone un mañana, o bien es obligadamente incierto. El futuro tanto como el presente funciona entonces como categoría atemporal. A cuya atemporalidad se le suma una imprevisibilidad fundante que se transita bajo la interpelación subjetiva de “pensar solamente en el hoy”, en tanto que el futuro es infinito e inaprehensible.

Se configura así bajo la gramática de producción de lo inmediato, una linealidad temporal como la repetición del hoy. La presencia pura del hoy, y su repetición infinita como forma de futuro, establece no sólo una cristalización ideológica en torno a un aplanamiento de la multiplicidad de tiempos intervinientes en la coyuntura, sino que opera una disposición a la anulación de la propia temporalidad en esta coyuntura en particular: La *atemporalidad* en la repetición del hoy se observa en la imposibilidad de *iteración* bajo la repetición de micro-unidades *en sí mismas*, obturando la posibilidad de la diferencia en una suerte de consenso eterno. El *tiempo inmediato* o bien tensa por el impedimento de cualquier práctica transformadora del presente, en tanto que dado y eterno; o bien se estructura bajo una “transformación espiritual y ecuménica” -que nada tiene, entonces, de transformación-.

Esta cristalización ideológica en torno a una “transformación light” supone un cambio intrínseco al individuo, del orden de “lo espiritual”. Las reminiscencias a la religión en este caso son claras, pero se combinan con una lógica de lo efímero que supone una vida de “cambio permanente” - o sea, una realidad imposible de intervenir porque está en constante cambio- o un cambio del orden de “lo espiritual” que se liga a una “cuestión de actitud”: ser “proactivo”, “flexible”, “positivo”, “rico en experiencias únicas”, entre otras.

La pregunta obligada aquí es por la relación que se establece entre una formación ideológica que sostiene un tiempo único, inmediato y a su vez repetible ad infinitum, y la práctica política de la construcción de *lo común*, que lleva en sí no sólo el horizonte de un futuro por-venir, sino que se esgrime sobre una memoria común -ambas construcciones que son obturadas por una concepción atemporal del tiempo-.

De este modo, la pregunta por *lo común*, hoy, implica también la inscripción de la configuración de su significación en una pugna atravesada por el proceso de neoliberalización. En este marco encontramos una relación - que podría definirse tanto como tensión como por su conjunción aproblemática- de *lo común* con respecto a *lo colectivo* y con respecto a la *comunidad*.

Estas formaciones ideológicas disímiles pugnan en la construcción de la significación de *lo común*: tanto por establecer la modalidad de la relación entre *lo común* y *lo comunitario - la comunidad*, como por la modalidad de la relación entre *lo común* y *lo colectivo*.

La neoliberalización de lo común supone un acercamiento semántico entre *lo común* y lo homogéneo. De este modo, la construcción de lo común supone una homogeneización de las diferencias, una supresión de las disidencias y un aplanamiento de la especificidad en un nivel *colectivo*. Lo común, desde esta posición, engarza con la conformación de *lo colectivo y lo colectivo*, a su vez, como la matización de las diferencias en torno a construcciones que van desde *lo grupal y el equipo*, hasta *lo comunitario* mismo como *agrupación o agrupamiento*.

La forma de socialidad neoliberal de la hiperindividualización estructura entonces una matriz de lo colectivo como “suma de yoes” cuyo proyecto ya no es prospectivo, no opera una construcción de futuro más que como la maniobra emplazada en el “ya”, “con lo que hay”. Como una especie de “gestión creativa” del tiempo, tanto para la productividad en el disfrute de lo efímero como para el acopio en el baúl de las experiencias únicas. La lógica de lo colectivo neoliberal supone una suma de voluntades individuales y particularismos, en donde lo que prima son las “voluntades subjetivas” en tanto que “ganas” en la atemporalidad del instante. Si la lógica del transcurrir es el paso de los instantes únicos como efímeros, la lógica del voluntariado individual configura una apariencia de pluralidad.

La *comunidad* bajo esta formación ideológica supone una ecuménica *suma de las partes* que *coinciden* en un amontonamiento colectivo adelgazando las disidencias en pos de construir, valga la redundancia como paradoja, *lo colectivo* mismo. El consenso es la condición necesaria de *lo común* como *lo colectivo*. Lejos, no solamente de un entramado comunitario, sino también de lo común como heterogéneo. La noción de lo común como entramado sin tramador constituyente de un horizonte igualitario es reemplazado por un común homogéneo-igualador sin miríada de comunidad.

En contraposición, lo común enfocado a una construcción que no anule al otro como tal considerándolo una repetición del yo; tensa con una matriz de sentido de lo colectivo-igualador como la suma de las partes. Como la suma de las “partes-particulares” que conforman un todo a partir de un agrupamiento de intereses particulares “en común”. La distancia entre “en común” y la construcción de “lo común” se hace explícita en la superficie enunciativa y en todas las modalidades de la relación con el otro que suponen.

La construcción de comunidad supone necesariamente de la afectación del yo-con-el-prójimo, de la dialéctica del yo-otro para la construcción conjunta. En la neoliberalización de lo colectivo como el agrupamiento de individualidades, o bien la relación con el otro supone la completa des-relación en términos de afectación, o bien la pura instrumentalidad del cálculo. La neoliberalización de lo colectivo conjuga

...[un] pluralismo sin alteridad que al negar la alteridad niega al sujeto mismo en su contradicción constitutiva, es decir, deseante. Una artefactualidad del espacio público que opera diluyendo sistemáticamente los deseos de lazo social y de vida con otros, mientras los transmuta en pura amenaza de acoso [...] El artefacto del consenso administrado conjuga, de esta manera, la plena visibilidad y la nula afectación con formas paranoides de violencia totalitaria en la medida en que admite una concepción de lo común que puede fantasear con abolir toda contaminación proveniente del encuentro con otros, hasta el extremo de la eliminación de la entidad misma del prójimo (Romé, 2016: 106).

El proceso de construcción de lo común como lo que desborda el proceso de igualación, como lo que construye un porvenir en torno a una comunidad sin tramador, se ve obturado como práctica política emancipadora. Pero la conformación de lo común como un proceso homogeneizador, sin miríadas de futuro más que como la vivencia del instante repetido infinitamente, es *una* de las formaciones ideológicas y de los procesos de conformación de lo común puestos en juego en nuestra coyuntura. Es una y no la única, aunque toda la operación de totalización obligue a presentarse a sí misma como la única formación de sentido. Afirmar la existencia de la absolutización (del tiempo) de lo común, no sólo sería afirmar como análisis la operación ideológica por excelencia, sino que sería afirmar el fin de la práctica política en tanto que tal.

El análisis de la coyuntura desde una perspectiva que suponga una temporalidad compleja toma posición no sólo en contraposición a pensar una temporalidad lineal en la práctica política, sino que vuelve a poner en discusión las derivaciones tales como el “fin de la política” o una “realidad pos-política”: “Por un lado, el problema de la política es trasladado hacia una “gestión” y “administración” de multiplicidades que niega el conflicto y la politicidad de la vida social. Por el otro, la práctica política misma queda desplazada, en tanto el conflicto que supone la construcción de una comunidad -en donde diversos otros, heterogéneos, forman parte del todo- es abolido bajo el falso consenso que se sostiene a partir de una concepción de lo social como la suma de partes sin interrelación” (Hernández, Nepomiachi y Ré, 2017: 57).

En este punto, la reconfiguración de las prácticas políticas que restauran el disenso, que irrumpen y operan en distintas temporalidades -con distintos ritmos y cadencias- sin una lógica de la superposición o el aplanamiento, y que se constituyen en una unidad compleja por la búsqueda de un futuro común: son las prácticas políticas que sostienen y sostendrán un proyecto colectivo emancipatorio. Un proyecto emancipatorio que pugne contra la lógica abolicionista del conflicto, lógica que suplanta al conflicto por el artificio del diálogo y el pluralismo, como la suma de monólogos y el interés superficial basado en voluntades individuales, respectivamente. Solo a través del establecimiento de la relación entre la construcción de lo común como horizonte de una práctica política, siempre como horizonte y no como un ideal a ser alcanzado, es que se produce una tensión con respecto al consenso dirigido del *en común* y se produce una rasgadura en un presente que se erige como absoluto, porque lo común en tanto práctica emancipadora no sólo detenta contra una suma de particularismos sino que supone una irrupción en el desplazamiento lineal del consenso. Lo común es un trastabille, un desajuste y una emergencia. Porque el tiempo de la política rasga el tiempo ideológico de la presencia plena.

Insistiremos para concluir, en que el proceso de neoliberalización de *lo común* no opera de manera lineal ni unidimensional y la pugna se oficia en relación a una práctica política que busque lo comunitario *con-común* engarzado en una multiplicidad de tiempos; que busque lo comunitario como una construcción de una multiplicidad de intensidades.

La urdimbre de tiempos operando en la coyuntura sólo puede sostener una práctica política de construcción de lo común como una trama, como lo que pugna por conformarse -sin garantías- en pos de un cambio por venir que sostenga la justeza de la afirmación de los disensos. Un *común* como un advenimiento que cuaje, como el desajuste necesario de cualquier transformación.

BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, Louis y Balibar, Étienne (2004) [1967]. *Para leer El Capital*. México: Siglo XXI.
- Caletti, Sergio (2006). Decir, autorrepresentación, sujetos. Tres notas para un debate sobre política y comunicación. *Revista Versión*. UAM-Xochimilco (UAM-X), México, (17) 19-78.
- Hernández, Silvia; Nepomiachi, Ezequiel y Ré, Carolina. (2017). “Seamos un país de 40 millones de emprendedores”. Interpelaciones ideológicas en tiempos neoliberales. *Revista Ciencias Sociales*, Dossier. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina, (93), 51-57.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich (1958). [1845-6] *La ideología alemana*. Montevideo: Edición Pueblos Unidos.
- Romé, Natalia. (2016). El presente totalitario de la ideología neoliberal. *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Universidad del Zulia, Venezuela, Año 21 (74) 99-110.

Natalia Romé*

EL PURO VERDE ES TAN GRIS. ALTHUSSER Y LA CRÍTICA DEL *TIEMPO ABSOLUTO*

Aprendamos a valorar lo sobrenatural; ansiemos la revelación que en ningún lugar refulge con mayor dignidad y hermosura que en el Nuevo Testamento: [...] Aquí dice: En el principio fue la Palabra. Ya empiezo a atascarme ¿Quién me ayuda a seguir? [...] Me ayuda el Espíritu, veo cuál es su consejo y escribo confiado: En el principio fue la Acción”
(J.W. Goethe)

LA VIDA, LA FILOSOFÍA¹

En *Lire le Capital* Althusser evoca críticamente una célebre frase de Mefistófeles en el *Fausto* de Goethe -“querido amigo, toda teoría es gris, pero es verde el dorado árbol de la vida” (Althusser, 2004: 50). Esta referencia moviliza una larga genealogía de evocaciones (que incluye a Hegel, Marx, Lenin, entre muchos otros) que resultaría interesante analizar en sí misma. Lo que sin embargo nos interesa subrayar aquí es que, retomado por Althusser, ese juego de lecturas nos permite advertir la línea que conecta la problemática “epistemológica” desarrollada por Althusser, en sus textos más conocidos, con su preocupación por pensar la política.

* Investigadora del Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (IIGG-FSOC-UBA). Profesora Titular de Teorías y Prácticas de la Comunicación III, Carrera de Comunicación Social (FSOC-UBA).

1 Una versión preliminar de este trabajo fue publicada como “¿What color is theoreticism? Faust reading Althusser”. *Crisis & Critique*. Vol.2 issue 2, 2015.

Diversos lectores han considerado que el problema político resulta, o bien una suerte de irrupción tardía², o bien, una suerte de proyecto subterráneo³ en el pensamiento althusseriano. En discusión con estas perspectivas quisiéramos proponer la siguiente tesis: si acaso es posible hablar de una *problemática althusseriana*, eso será a condición de volver inteligible el modo en que la pregunta por la política forma una unidad con el denominado “desvío teorístico”. Bajo la pesada carga de esa denominación (que, luego de Mayo del 68, no alude simplemente a una cierta perspectiva teórica, sino que involucra una acusación política), se desatiende una cuestión central: la crítica althusseriana de la dicotomía Teoría/Praxis no sólo supone una condición de posibilidad para la formulación de preguntas “más justas” acerca de la teoría, sino que constituye una *intervención política* en el campo filosófico *al identificar lo propio de la teoría marxista en aquello que la excede*. Lo que Althusser no se cansará de señalar es que la singularidad del marxismo radica en la *conjunción* - es decir, en la combinación compleja- entre teoría y política.

La apuesta althusseriana no consiste sino en el movimiento paradójico de emplazar el pensamiento en ese espacio liminar en el que se unen y separan teoría y política, haciendo de su *unidad-disjunta* la estructura de su problemática, el pulso de un dispositivo de pensamiento caracterizado por el esfuerzo de pensar *en los límites* (incluidos los del pensamiento mismo).

En este sentido es de subrayar el valor filosófico que en la escritura althusseriana cobra la figura del “rodeo”⁴. Los modos de este movimiento son múltiples en los textos de Althusser y van desde una larga postergación hasta breves guiños, injertos de temas aparentemente exógenos en el centro de volúmenes más o menos homogéneos. En esa diversidad de posibilidades resulta sumamente significativo el tránsito por la metáfora teatral como espacio para operar un rodeo que permite explorar los alcances de la dialéctica materialista⁵. El re-

2 Cfr. Negri, A., “Introducción. Maquiavelo y Althusser”. En Althusser, A., *Maquiavelo y nosotros* Madrid, Akal, 2004, p.18

3 Cfr. De Ipola, E., Althusser, el infinito adiós, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.

4 Cfr. Althusser, L., *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, Paris, PUF, 2014.

5 Así, por ejemplo, como ha demostrado Vittorio Morfino, la reflexión emplazada en el centro mismo de *Pour Marx*, introduce la metáfora teatral en el corazón de la búsqueda de una dialéctica materialista, abriendo el juego a una concepción de tiempo no lineal ni contemporánea pero la metáfora teatral introduce, a la vez, la cuestión de la política como pregunta por la acción en la historia y por el estatuto del acontecimiento. Ver Morfino (2014).

curso al teatro tiene el valor de emplazar, en el proceso mismo de conceptualización del tipo de *racionalidad teórica materialista*, el problema del Tiempo. Aquello que sea la dialéctica materialista resultará de este rodeo en el que la pregunta por lo teórico es desbordada por la cuestión *política*.

Podría decirse que el recurso al teatro persigue el movimiento *deconstructivo* que vuelve pensable aquello que su trama estructuralmente no deja pensar. En esta dirección puede leerse el interés de Althusser por la obra y el pensamiento de Bertolt Brecht -inscripto en una larga genealogía de lecturas y evocaciones de su dramaturgia desde la tradición marxista- y su recuperación de la “práctica teatral”, en diálogo con la teoría de Marx. Brecht resulta el nombre de un proceso de transformación producido *en* el teatro; una revolución que no consiste en eliminar el teatro o producir un anti-teatro, sino en operar un desplazamiento similar al que la teoría marxista produce *en* la filosofía. Lejos de procurar la eliminación la de la representación (filosófica o teatral) el materialismo que operan Brecht y Marx no consiste sino en transitar el terreno de la filosofía y del teatro asumiendo con seriedad que es la política aquello que, a sus espaldas, los determina. La crítica que pone en relación a Brecht con Marx es aquella que, operando desajustes en el terreno conflictivo del teatro o de la filosofía, advierte que estos “existen para suprimir la política a la cual deben su existencia” (Althusser, 1997).

Las referencias a Brecht nos indican el modo en que debe leerse el teatro en tanto que tal, no en virtud de lo que dice sino en aquello que hace visible, sin ver. En esa línea pueden ser leídas, en *Lire le Capital*, una serie de referencias más o menos elípticas al *Fausto* de Goethe -y al denso juego de su recepción teórica, filosófica y política.

Resulta inevitable en este sentido leer allí un diálogo crítico con los *Principios de la Filosofía del Derecho*, donde Hegel tiende su discusión con Goethe, a propósito del saber absoluto, para afirmar la primacía de la filosofía como saber de sí, frente a la religión y el arte, reclamados por Goethe como fuentes vitales de conocimiento⁶. La cé-

⁶ Como señala Simmel, la concepción goethiana del conocimiento supone una “espontánea función orgánica de la vida” y, si como en Kant, puede asociárselo a la idea de una mentalidad sintética, esta no resulta de la unidad de una multiplicidad sensible, sino que encuentra sus raíces en la esencia unitaria de la vida y, por lo tanto, se concibe en los términos de una totalidad espiritual cuyas leyes son de corte vitalista y no suponen una causalidad mecánica (Cf. Simmel, 2007: 33). Una aproximación a la discrepancia entre Hegel y Goethe puede intuirse en un párrafo de *De mi vida*: “mi amigo empezó a iniciarme en los misterios de la filosofía [...] nuestra más grave discrepancia consistía en que yo afirmaba no ser necesaria ninguna filosofía en particular, ya que aquella se hallaba contenida en la religión y en la poesía [...]” Pues

lebre figura del Búho de Minerva que retoma la contraposición entre el gris de la filosofía y el verdor de la vida, cobra sentido en ese marco: “Cuando la filosofía pinta con sus tonos grises ya ha envejecido una figura de la vida que sus penumbras no pueden rejuvenecer, sino solo conocer: el búho de Minerva solo alza su vuelo en el ocaso” (Hegel, 1964: 20).. La cuestión en juego es, nada menos, el lugar de la *Filosofía*. Lo interesante del marco en el que Althusser evoca este contrapunto entre Hegel y Goethe es que permite apreciar que la operación crítica no se resuelve en un simple rechazo del idealismo de la Teoría, sino en un trabajo de disputa que exige identificar un doble frente: no solamente el de la omnipotencia del Concepto (o Teoría) sino el que resulta su par especular, el de la afirmación de la autenticidad de la Vida (o de la pura Praxis o de la actividad abstracta), para demostrar la conexión profunda entre ambos.

Ese movimiento se encuentra condensado en un párrafo de *Lire le Capital*:

... [en la] proclamación de la sobreabundancia de la vida y de lo concreto, de la superioridad de la imaginación del mundo y del verdor de la acción, sobre la pobreza y opacidad de la teoría, hay una seria lección de modestia intelectual para los presuntuosos y los dogmáticos. Pero sabemos que lo concreto y la vida pueden ser pretexto para facilitar un parloteo que puede servir para enmascarar designios apologéticos (un dios, cualquiera sea su marca, está siempre haciendo su nido en las plumas de la superabundancia, es decir, de la ‘trascendencia’ de lo ‘concreto’ y de la ‘vida’) (Althusser, 2004:129).

Desplegado en el marco de una controversia con el historicismo, Althusser parece curiosamente tomar partido por el historicista Hegel (y el gris de la teoría) contra Goethe (y el verdor de la vida). Pero esto no es así, el pensamiento althusseriano no procede por “descarte” sino por *ambivalencia*, porque trabaja su materia produciendo la *crítica simultánea de los opuestos abstractos*. Se trata aquí, como en muchos otros casos, de poner en evidencia la falsa dicotomía⁷ para demostrar la solidaridad entre las tendencias idealistas de la filosofía y las celebraciones de la praxis, lo concreto, y el mundo de la vida fundadas

debiendo darse en la poesía cierta creencia en lo imposible y en la religión análoga creencia en lo increíble” (Goethe, 1996: 143).

7 Solidaridad que el propio Hegel habría señalado en más de una ocasión.

ambas en una concepción de la totalidad como *totalidad espiritual*⁸. El esfuerzo argumentativo de este fragmento apunta contra la celebración de la praxis entendida como inmediatamente inscrita en “lo concreto de la vida” y como afirmación del *percipio* sobre el *cogito*. La “inversión fenomenológica” en la recurrencia de diversas formas deja intacto lo esencial del idealismo: la complicidad religiosa entre *Logos* y Ser, que interviene en la imagen de la lectura de un discurso manifiesto, como acceso inmediato y transparente a las cosas.

Interesa subrayar que, en ese punto, la crítica althusseriana de la ideología de la lectura excede el problema de lo teórico y hace visibles los peligros de un pretendido materialismo que se asiente en una concepción de la Historia como lo perfectamente *otro* de la Filosofía y que aliente una noción de la política (entendida como Práctica auténtica) a la que se accede por inversión especular de la supremacía del Concepto. La pura Práctica, la actividad humana, que informará en diversas ocasiones la concepción ideológica de la política alimentada por varios marxistas, encuentra su genealogía en esta dicotomía interna al pensamiento idealista.

En ese sentido, el proceso de pensamiento desarrollado a lo largo de varias décadas por Althusser puede ser concebido en los términos de un esfuerzo perseverante de desarticulación de toda forma de identificación entre teoría e historia (incluida la versión gramsciana de la afirmación de la condición histórica de la filosofía), que se produzca como actualización del *mito religioso del estado de naturaleza*. La problemática althusseriana puede ser pensada como una suerte de dispositivo que funciona desarticulando las diversas formas en que el “Problema del Conocimiento” subsume, en sus propias coordenadas, la pregunta por la política. Si este esfuerzo ha sido tantas veces mal comprendido, eso no se debe tanto a una falta de explicitación por parte de Althusser, sino a su modo de concebir la operación crítica como lectura sintomal y como toma de posición en un terreno siempre ya ocupado. La “mala comprensión” no es una aberración de la lectura sino el efecto de una lucha de tendencias en el terreno de la

8 “No se debe a un azar si al levantar la delgada hoja de la teoría de la lectura descubrimos bajo ella una teoría de la expresión y descubrimos esta teoría de la totalidad expresiva (donde cada parte es *pars totalis*, inmediatamente expresiva del todo que la habita en persona) como la teoría en la cual, por última vez y sobre el terreno de la historia misma, se han reunido en Hegel todos los mitos religiosos complementarios de la voz que habla (el logos) en las secuencias de un discurso; de la Verdad que habita en su Escritura...”, (*Ibid.*: 22).

teoría y es, por lo tanto, el precio de prescindir de la ilusión constructivista, de producir un nuevo discurso, más auténtico o más verdadero⁹.

La teoría de la lectura, tal como es puesta en juego por Althusser exige asumir, en cambio, que el materialismo no es *otra Filosofía*, sino una intervención en su campo (teórico e ideológico) determinado, atravesado siempre ya por tendencias contradictorias. La *lectura sintomal* consiste en la asunción de los efectos más radicales de esa inherencia agonal de la filosofía. Así concebida la cuestión, cobra otro espesor el tránsito por el terreno de la Epistemología (idealista-empirista), Althusser se detiene en él no por suponer que allí se encontrarán todas las respuestas; sino muy por el contrario, para insistir en la tentación totalizante de la Filosofía del Conocimiento -incluida en ella la Filosofía de la Historia- para señalar sus puntos de excepción, aquellos que dejan ver lo que pretenden prohibir: la política como su *exterioridad inmanente*.

Leídas de este modo, las alusiones al *Fausto* nos dan pistas sobre la manera en que el pensamiento althusseriano va tejiendo su intervención en el campo de la filosofía (incluida la teoría marxista), y nos permiten advertir que la concepción de filosofía, que será precisada por el filósofo años más tarde, actúa ya en “estado práctico” en la letra de *Lire le Capital*: la tesis que asume que *toda filosofía, sea idealista o materialista, lleva en sí a su adversario* (Althusser, 2014: 95).

Esta idea recoge lo más potente de la herencia hegeliana *contra* Hegel mismo, porque concibe la dialéctica materialista como un pensamiento capaz de dar cuenta del carácter contradictorio del propio campo filosófico; es decir, capaz de descubrir en sus propias tensiones *que la Filosofía tiene un exterior*. La reflexión sobre la lectura, que ocupa largos fragmentos en los primeros capítulos de *Lire le Capital* apunta hacia ese exterior bajo la figura del desajuste que nos lleva desde el campo teórico hacia sus límites y que abre el juego a una categoría que, desde sus inicios, Althusser modula como traducción del problema de la dialéctica, es decir, el problema del vínculo entre totalidad y temporalidad. Es la categoría freudiana de sobredeterminación, que trae consigo una singular concepción del *tiempo no contemporáneo*.

En este sentido, la referencia a Goethe, mínima y elíptica, tiene un valor precioso para el debate en la estela de la tradición marxista que, tácita o explícitamente, no ha dejado de evocarla. Lo que ella condensa no es cualquier desajuste, sino aquel que señala lo que po-

9 Althusser lo sabía bien y se vio muchas veces obligado a reflexionar respecto de esa cuestión recurriendo a la fórmula de la “curvatura del bastón” o incluso ironizando respecto de los avatares de la “comprensión” (cf. Althusser, 1993)

dría considerarse como una de las grandes operaciones de unificación ideológica de la modernidad, cifrada como epistemología-humanista; que consolida una alianza estratégica entre dos formas idealistas de la teoría y la política, caracterizadas la una por la ilusión de la inmediatez cognoscitiva, y la otra por la imagen divina de la *actividad* libre y creadora: *el mito del estado de naturaleza* como supuesto del “mito religioso de la lectura”.

El estado de naturaleza es analizado por Althusser en el volumen que permaneció parcialmente inédito hasta su reciente publicación, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*¹⁰. Se trata de la figura edénica de la identidad entre la percepción, la inteligencia y el lenguaje, donde la verdad de las cosas, presente en las cosas mismas, resulta accesible a la mirada que la extrae de modo directo. El paraíso cristiano resulta así, sugiere Althusser, la imagen más típica de la teoría del conocimiento empirista, donde lo abstracto y lo concreto coinciden perfectamente y sin resto. El mito de la inmediatez de la vida y el de la transparencia del lenguaje coinciden en la negación del trabajo de transformación: el ser edénico no tiene necesidad de trabajar para vivir, ni para conocer y, por lo tanto, entabla relaciones perfectas con otros, tan plenas como aquellas que entabla con la naturaleza. En esa imagen, los seres humanos aspiran a la unión inmediata entre cuerpo y alma para seguir, guiados por su recta razón, el *movimiento de la naturaleza*. En el paraíso no hay, entonces, conflicto ni delito y no hay, por lo tanto, ni necesidad del Derecho ni de la Política.

Es justo allí que la lectura sintomal logra cercar el *exterior* de las filosofías idealistas modernas, reverberaciones del mito religioso del estado de naturaleza, donde el discurso idealista inviste “una profunda verdad materialista”. Althusser lee en la escena edénica el recurso a la *prohibición* (la prohibición de tomar los frutos del árbol del bien y el mal, cuya peligrosidad Dios conocería en la misma medida en que no es capaz de evitarla) y señala así el punto de excepción de la omnipotencia divina, como su *síntoma*; es decir, como el lugar en el que ésta encuentra su límite.

Como ha demostrado con gran sutileza Warren Montag, Althusser persigue la huella de la teología en la filosofía hasta la letra misma del *Nuevo Testamento*, para descubrir el síntoma de su exceso prohibido¹¹. Cerca de la deconstrucción, la lectura althusseriana trabaja en

10 Editado en francés en 2014, por las *Presses Universitaires de France*, gracias al trabajo de G.M. Goshgarian, con Prefacio de G. Sibertin Blanc.

11 En el artículo titulado “Althusser y el problema de la escatología” Montag identifica la genealogía religiosa de la célebre frase sobre la “última instancia”: “*Ni au premier, ni au dernier instant, l'heure solitaire de la 'dernière instance' ne sonne jamais*”

la ambivalencia misma de la tradición, de sus categorías y relaciones teóricas e ideológicas, para pensar sus intervenciones “como actos de sabotage teleológico-político. Sus fórmulas, extrañas y problemáticas, *sabots* arrojados al interior de la maquinaria que encubre esa parte del presente que llamamos futuro, entorpeciendo su operatoria y rompiendo, con ello, los lazos que nos amarran a un destino” (Montag, 2015).

Se trata, advierte Montag, de una *larga batalla por el porvenir* librada en el terreno de la filosofía. Una doble batalla, contra la teología y contra el positivismo. La estrategia materialista no puede ser la de la eliminación sino la de la agitación de la ambivalencia que atraviesa la superficie misma de los discursos en sus puntos de mayor sobre-determinación: condensación de sobreabundancia y ausencia. Asumir el emplazamiento de la filosofía en la historia es defender su derecho a la existencia. Por lo tanto, no se trata de suprimir la memoria religiosa que se encuentra profundamente entramada en la historia misma de la filosofía; el materialismo constituye una posición, no un discurso abstracto que disputa con otros igualmente abstractos. Su crítica consiste en leer en la trama históricamente configurada de la filosofía -realmente existente- la solidaridad de sus clausuras con las formas históricas de unificación ideológica y, en definitiva, con las relaciones efectivas de lucha de clases y de explotación. Es esa, y no otra, la manera en la que el materialismo lee en el discurso pretendidamente cerrado de la Filosofía, la marca de su exterior histórico, sin confundir a la Filosofía con la Historia de la Filosofía, dando con ello por resuelto un dilema de magnitud filosófica, especialmente para el materialismo histórico: el concepto de tiempo histórico. Porque el concepto de historia no es la Historia misma, de igual modo que el concepto de perro no puede ladrar.

Althusser lee así la genealogía religiosa de las filosofías políticas burguesas apoyadas de diversos modos en teorías del estado de naturaleza. Sus discursos inscriben en su interior, pero de modo *despla-*

y muestra cómo la lectura sintomal trabaja en su deconstrucción: En oposición a lo que Althusser mismo denominó el modelo teológico de la causalidad expresiva, que dominaba las nociones marxistas de base y superestructura, la economía althusseriana es una causa ausente, una causa que no está presente en ningún lado más que en sus efectos. Antes y después, primero y último, principio y final, no aplican al Dios que existe sólo en sus decretos, que actúa al no actuar y que llega sin llegar. Es la ocurrencia de su no-llegada lo que debe ser remarcado y celebrado, el final que no arriba, el último que no es último, como si el fin verdadero, el fin en el que Dios es, no fuera el fin, así como el primero no es el primero. Althusser ha puesto a la teología contra la teología, Dios contra Dios, fin contra fin, amplificando las contradicciones internas de un campo en el que tanto teología como filosofía son capturadas para producir nuevos efectos.

zado, el reconocimiento de la opacidad de la existencia, manifiesta en el propio esfuerzo de restablecer imaginariamente la inmediatez de las relaciones sociales. Ese esfuerzo de investidura coincide con la negación de la opacidad del mundo histórico. Althusser señala ese lugar como espacio abierto a la política, como la posibilidad teórica de entender la política como fuerza real en los procesos históricos. Así, advierte que cuando la burguesía ascendente se ve en la necesidad de dirigirse a las masas para cimentar ideológicamente su propia unidad, no puede sino producir un discurso mítico que, obligado a tener en cuenta la existencia misma de esas masas, su experiencia práctica y sus condiciones materiales, asume el precio de adquirir una forma polémica, una textura controversial. Esa forma lleva grabada la marca de su adversario: toda filosofía está acosada por su contrario porque reproduce en su superficie el conflicto en el que se encuentra comprometida *exteriormente*. Esa exterioridad es ella misma *política*, es el precio político de la investidura por parte del discurso idealista de su condición agonal. La conflictividad que otorga una configuración agonal a las tesis filosóficas es la marca de la inscripción de la filosofía en la historia; es decir, bajo condición de la lucha de clases. Es así que la abstracción filosófica resulta activa porque se encuentra dividida consigo misma, tanto en sus objetos como en sus tesis. Las tesis filosóficas sólo pueden afirmarse bajo esta condición paradójica de asumir su propia refutación, a la vez que confinarla al silencio (Althusser, 2014: 97-98).

La lectura sintomal exige reconocer esa condición como racionalidad de la abstracción filosófica. Y si en *Lire le Capital* esta tesis se presenta de modo práctico, una década más tarde Althusser la pondrá en forma para hacer de ella el principio rector de la posición materialista. Esta no constituye el contenido de un discurso positivo y menos aún supone una ambición prescriptiva, reguladora, del pensar filosófico. Se trata, en cambio, apenas de una constatación: la de la condición (im)propia del discurso filosófico que da cuenta de su irremediable alusión a ese *conflicto anterior* pero siempre presente. Su operación crítica no persigue tanto el rechazo o abandono definitivo de tal o cual teoría filosófica, sino el tránsito sutil por la *ambivalencia* que vibra en su superficie discursiva. Althusser no ofrece una teoría positiva de esa ambivalencia, del mismo modo que la tradición materialista que invoca no constituye un salto afuera de la historia de la filosofía, pero hace del pensamiento de esa ambivalencia un dispositivo político de gran potencia, una problematización de la lectura que abre espacios a la crítica y que no ha dejado de rendir sus frutos.

FAUSTOLECTOR DE ALTHUSSER

Recordemos entonces ahora que en *Lire le Capital*, Althusser ubica el *punto estratégico* de la lectura de Marx en un “malentendido historicista” y recordemos, también, que esa querrela con el historicismo en el seno mismo del marxismo constituye el enclave del denominado “teoricismo” althusseriano que ha sido objeto de feroces críticas.

El problema resulta difícil de situar porque toma la forma de un vínculo quiásmico entre la determinación histórica de la teoría -problema que la filosofía idealista forcluye- y el concepto (no histórico) de tiempo histórico -problema que el materialismo ideológico suele dar por evidente y el historicismo por inexistente. La elucidación de este problema pone en escena la potencia dialéctica de la categoría de *sobredeterminación*, no sólo como modo de plantear, en un nuevo terreno estrictamente materialista, la cuestión de la apodicticidad teórica; sino como puerta de acceso a la concepción de una *temporalidad diferencial que hace lugar al pensamiento de la política*. Allí, como veremos, el rodeo por la filosofía de Spinoza (a su teoría de la historia como lectura de la opacidad de lo inmediato) conduce también a Freud (a su crítica de una noción continua y homogénea del tiempo).

Althusser entiende que el desarrollo del *concepto materialista de historia* tanto como el desarrollo de una apodicticidad materialista (que se haga cargo de su propia condición histórica), exigen una confrontación con la concepción hegeliana de *Tiempo* -donde se refleja la esencia de la Historia como tal, en el Concepto. En esa concepción de temporalidad que resulta solidaria de una definición de la totalidad como todo espiritual, confluyen la Teoría y la Vida como los objetos abstractos que son y que hemos ya analizado.

Para Hegel el tiempo histórico sólo es la reflexión, en la continuidad del tiempo, de la esencia interior de la totalidad histórica. Ésta encarna un momento del desarrollo del concepto (aquí la Idea). Resulta entonces que el tiempo histórico hegeliano no hace sino *reflejar la esencia de la totalidad social de la cual él es la existencia* (*Ibíd.*: 104). La noción de tiempo viene así a coincidir con la causalidad expresiva que hace de la existencia una emanación simple de la esencia.

Althusser identifica dos rasgos centrales de la temporalidad hegeliana: 1) La *continuidad homogénea del tiempo* que es la reflexión en la existencia de la continuidad del desarrollo dialéctico de la Idea y 2) La *contemporaneidad del tiempo* (o categoría del presente histórico) que es condición de posibilidad de la anterior y supone una relación de coexistencia inmediata entre los elementos de la totalidad social. Esto supone que la complejidad relacional de las prácticas sociales es reconducida a una existencia en un *presente contemporáneo*). Esto es posible sólo en la medida en que la totalidad social es concebida como

una *totalidad espiritual*, es decir una *totalidad* cuya complejidad se organiza inmediatamente en torno a un principio interior (copresencia de los elementos como *emanación* de una esencia, inmediatamente *legible* en ellos). El estatuto espiritual de la totalidad despreja la eficacia de las diferencias entre sus partes, y es por ello que la *continuidad del tiempo* es posible como fenómeno de la continuidad de presencia del concepto en sus determinaciones positivas (*Ibíd.*, p. 105).

La ideología de la *continuidad* del tiempo resulta señalada por Althusser como la roca dura de la identidad entre empirismo e idealismo, aquella que consolida la solidaridad entre las concepciones inmediatistas de las prácticas y los diversos idealismos teóricos. Lo que tienen en común las ideologías de la pura teoría o de la pura práctica es esa concepción continua y contemporánea del tiempo que resulta solidaria del vínculo inmediato y, por lo tanto, especular entre *la Teoría* y *la Praxis*.

En ese marco se puede advertir que el espectro que se dibuja con una variedad de matices a partir de las diferentes lecturas de unas pocas, pero muy potentes frases del *Fausto*, es traído por Althusser como enigma de la herencia que da forma a este quiasmo (de la historicidad de una teoría y el concepto de la historia).

Es una cierta desmesura y, a la vez, una posibilidad lo que la herencia de las recepciones marxistas de Goethe deja ver como huella en la escritura althusseriana. La singularidad de estas evocaciones es justamente el elemento *excesivo* que las amenaza como su exterioridad inmanente; aquello que traen consigo, *de más*. Esa herencia reinscribe a Marx y a las diversas lecturas del marxismo en la historia de la filosofía; no como acción anti-filosófica ni como reivindicación de una “condición filosófica”, sino como acontecimiento en el campo filosófico, capaz de formular aquello que se encuentra prohibido por la estructura misma de ese campo: la pregunta por la política.

En este sentido nos interesa analizar, en las páginas que siguen, el modo en que este exceso se hace presente como laguna o lapsus en la propia escritura althusseriana de *Lire le Capital*.

Allí, cuando el texto convoca, en el fragmento que hemos citado más arriba, la tensión goethiana de la vida deja ver ese resto que desborda su propio encuadre “teoricista” y que apunta a lo que será desplegado en la propia escritura althusseriana como transformación de su definición de la filosofía materialista: de una concepción que la define como Teoría de la práctica teórica, hacia otra que la concibe como determinada en última instancia por la política. En ese sentido es que decimos metafóricamente que *Fausto* deviene “lector sintomal” de Althusser, en la medida en que su evocación expone en la escritura

althusseriana misma una laguna, un lapsus que Althusser pone a la vista sin ver y que pulsará su escritura posterior.

En ese lapsus, Lukács resulta la referencia ausente. Althusser no dirá una palabra sobre la cuestión lukacsiana del tiempo ni de su pregunta por la consistencia del “bello instante”, en *Lire le Capital*, pero su vaga referencia al *Fausto* no deja de traerla una y otra vez a escena.

Es Lukács quien lee la relación entre Goethe y la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, en unos términos humanistas, reponiendo en el centro del drama de la Historia al *Sujeto*. Fausto es para él un poema cósmico, una representación totalizada de la evolución misma de la humanidad como autocreación genérica del hombre por su propia *actividad*. El humanismo lukacsiano reivindica la restitución de la esencia en la representación de la totalidad, a la vez que inscribe la acción humana en la *continuidad del tiempo* (Lukács, 2007: 58).

En su lectura del *Fausto*, Lukács identifica la duplicidad de la mención del “bello instante” entre la primera y la segunda parte de la tragedia, como expresión del tránsito hacia la vida auténtica genérica –limitada en el caso de la conciencia burguesa de la que *Fausto* sería una lograda representación. El problema del “bello instante” de la suspensión del tiempo aparece dos veces en el *Fausto*. En la Primera Parte de la tragedia, publicada en 1801, el instante es reclamado en la aspiración del individuo a la expansión y totalización de su experiencia vital: “El sentido del ‘Detente eres tan bello’ está vinculado con ese círculo vital. Fausto habla aún aquí como un hombre en gran parte particular que busca su realización puramente personal” (Lukács, 2007: 58)..

En su segunda aparición, escrita largos años después y concluida en 1832, el “bello instante” tiene lugar como deseo de consumación genérica:

... sólo merece la vida y la libertad aquel que tiene que conquistarlas todos los días [...] Quisiera ver una multitud así, vivir en una tierra libre con un pueblo libre. Entonces podría decir a este instante: ‘Detente, eres tan bello’ [...] En el presentimiento de esta gran alegría disfruto ahora del instante supremo (Goethe, 2016:§ 1700).

En ese viaje que se dibuja entre las dos partes de la tragedia goethiana encuentra Lukács la homología con la concepción marxista de la historia, como un tránsito evolutivo de la humanidad hacia su autoliberación, liberación genérica; transición histórica que supone un pasaje del “reino de la necesidad” al “reino de la libertad” que es, a su vez, liberación vital de la *persona*.

Ya no es el yo meramente particular el que desea o experimenta un realización para sí mismo, en cambio, el hombre ha vivido de tal forma, ha colaborado de tal manera en la constitución de tales formas de vida, que ahora se encuentra autorizado genéricamente a desear una duración, ya no para sí mismo sino precisamente para esas formas de vida [...] también Marx es un teórico y un luchador por aquel ‘reino de la libertad’ comparado con el cual toda nuestra evolución precedente, según Marx, solo puede ser considerada como prehistoria de la humanidad [...] La transición desde la prehistoria a la historia auténtica sólo puede realizarse cuando este proceso de reproducción económica se convierta en mera base de una genericidad más elevada, que se eleva por encima de ese ‘reino de la necesidad’ en cuanto ‘reino de la libertad’ [...] La libertad humana está también determinada por Marx como “evolución de las capacidades humanas” que ‘se revela como un fin en sí mismo’. Y esto significa para Marx que la persona humana está en condiciones de desarrollarse hasta alcanzar su verdadera genericidad (Lukács, 2007: 59).

La lectura lukacsiana coloca ante la vista la relación idealista entre el concepto evolutivo del tiempo y la causalidad emanativa que opera en la tradición hegeliana despolitizando la teoría, al obturar la posibilidad de pensar sus límites. El viaje de transformación se despliega, como en el de *Fausto*, en la interioridad de un espacio fenomenológico incapaz de dar cuenta de sus propios límites. Porque esos límites expresan la Presencia Absoluta de una Esencia¹²; el porvenir no consiste allí sino en el recobrase a sí misma de la Esencia en los accidentes del mundo humano reconciliado con su verdad que es la verdad de la *persona libre*. Esa temporalidad propia de una Presencia Absoluta y homogénea es, para Althusser, el fundamento de la afirmación hegeliana, según la cual “nadie puede saltar sobre su tiempo”. Esta fórmula supone que el *presente constituye el horizonte absoluto de todo saber* “ya que todo saber no es sino la existencia en el saber, del principio interior del todo” (Althusser, 2004:105). No hay pensamiento histórico del porvenir más allá de la cruz del Presente. No hay una racionalidad específicamente política de la que la filosofía deba tomar noticia.

12 En un sentido similar al que evoca Hegel mismo para nombrar al Fausto como tragedia filosófica absoluta: sólo quiero recordar la tragedia filosófica absoluta, el Fausto de Goethe, donde por un lado la insatisfacción por la ciencia, por el otro la vitalidad de la vida mundana y el goce terrenal, en general la trágicamente intentada mediación del saber y el esfuerzo subjetivos con lo absoluto en su esencia y en su apariencia, dan una amplitud de contenido como ningún otro poeta se atrevió antes a abarcar en una y la misma obra.” (Hegel, 1989: 875).

La filosofía no puede entonces rebasar ese límite que es el del tiempo presente: "...aunque emprenda su vuelo en la tarde, pertenece todavía al día, al día de hoy; sólo es el presente reflexionando sobre sí, reflexionando sobre la presencia del concepto a sí mismo, el mañana le es prohibido por esencia" (Id.). La *categoría ontológica del presente* prohíbe todo saber que nos lleve al futuro...

Pero lo que aquí nos interesa especialmente señalar no es tanto esta discusión que Althusser da con bastante claridad en las páginas de *Lire le Capital*, sino aquello para lo cual todavía su propia escritura no se encuentra: la evocación del Fausto resulta excesiva y sintomática, no sólo por la discusión tácita que despliega allí Althusser con Lukács¹³, sino especialmente porque no se formula la pregunta que tampoco Lukács se hace -pero deja a la vista sin ver- cuando reinscribe el instante suspensivo del final del *Fausto* en la unicidad genérica del reino de la Persona libre. La pregunta por la práctica política que es también pregunta por el pensamiento político en su especificidad y en su relación con la filosofía.

En este sentido, hay más en *Lire le Capital* de lo que Althusser mismo hubiera querido colocar allí. La pregunta que ese *exceso* convoca se esboza en las páginas finales del *Fausto* que hemos citado, como un tiempo suspendido, momento del porvenir y de las masas, momento de salida de la soledad...

Esa pregunta que se hace *presente por ausencia* en la letra misma de *Lire le Capital*, como herencia de una genealogía tensa de lecturas incluido el combate sordo con Lukács que aún no puede darse a la luz del día. Es la pregunta por un pensamiento capaz de pensar el porvenir. Ese pensamiento no puede ser de índole estrictamente "teórica" (ni filosófico, ni económico, ni historiográfico) y no debe buscarse en *El Capital*, sino en la conjunción de su práctica teórica con prácticas *no-teóricas*. La posibilidad de poner en forma esa pregunta ausente depende de la oportunidad de una *combinación* de lo teórico con lo que no le es idéntico ni inmediato.

¿Podemos aventurar, siguiendo a Althusser, cuál sería un pensamiento capaz de llevarnos al futuro? ¿Se trata, estrictamente hablando, de un *saber*? Arriesgamos una conjetura, buscando -como diría Althusser mismo- "20 páginas más allá": ese pensamiento es un *pensamiento de la coyuntura, un pensamiento político*. Recordemos, a este propósito, una de las frases más bellas de *Pour Marx*:

13 Señalada en más de una ocasión por Balibar.

...se encuentra lo irremplazable de los textos de Lenin, en el análisis de la estructura de la coyuntura, en el desplazamiento y las condensaciones de sus contradicciones, en su *unidad paradójica* que constituye la existencia misma de ese 'momento actual' que la acción política va a transformar, en el sentido fuerte del término, de un febrero en un octubre 17 (Althusser, 1968: 147).

Y recordemos que es en *Pour Marx*, más precisamente en el artículo titulado "Sobre la dialéctica marxista", donde Althusser describe las dos zonas en las que debe ir a buscarse la filosofía marxista, actuante en estado práctico: la *práctica teórica* de Marx y la *práctica política*, la experiencia de lucha del movimiento obrero marxista. Recordemos que es leyendo a Lenin y a Mao que puede Althusser precisar los trazos más significativos de la categoría de *sobredeterminación* como ecuación materialista de la dialéctica y de la crítica de la temporalidad continua y contemporánea.

No han sido ni los historiadores ni los economistas los que han sabido leer la novedad teórica marxista, subraya Althusser, y es allí que nos deja pensar sin decirlo él mismo -y acaso sin verlo- que esos lectores que han sabido leer a Marx de modo "justo" son los *militantes políticos*. Ni aquellos que tienden siempre a resucitar a los muertos, ni los que buscan "lo que es 'siempre-más-rico-y-más-vivo-que-la-teoría'" (*Ibíd.*: 121-128) sino los *pensadores políticos* -detenidos en el análisis de su coyuntura, pero tendidos en su deseo hacia el porvenir- los que *han sabido leer* la diferencia específica de la filosofía marxista: *su condición política*. Mientras que "en sentido estricto, no hay política hegeliana posible y, de hecho, jamás se ha conocido hombre político hegeliano" (*Ibíd.*: 106.).

PENSAMIENTO DE LA COYUNTURA, PENSAMIENTO DEL PORVENIR

Lo que está en juego en este sutil eco de remisiones es el margen estrecho, pero infinitamente necesario que debe abrirse para leer de modo justo la problemática marxista -la racionalidad que la sostiene y organiza. Ese espacio debe ser el de una distancia o un intervalo entre la pura omnipotencia teórica (las diversas formas del "mito religioso de la lectura") y los riesgos de confundir -o reemplazar teoría con política.

En el "Prefacio" de la *Filosofía del Derecho*, donde Hegel define la tarea de la filosofía (concebir lo que es y *lo que es*, es la razón), sostiene Hegel que cada uno es "hijo de su tiempo" y que la filosofía es "su tiempo aprehendido en pensamientos"; de allí que resulte "igualmente insensato creer que una filosofía puede ir más allá de su tiempo presente como que un individuo puede saltar por encima de su tiempo,

más allá de Rodas” (Hegel, 1964: 17). “Reconocer la razón como la rosa en la cruz del presente y con ello gozar de éste, esta visión racional es la reconciliación con la realidad” (*Ibid.*: 19-20).

Esa misma frase es recogida por Marx críticamente en un célebre pasaje de *El 18 Brumario...* para indicar la diferencia política de la temporalidad que distingue a las revoluciones burguesas de las proletarias:

La revolución social del siglo XIX no puede sacar su poesía del pasado, sino solamente del porvenir. No puede comenzar su propia tarea antes de despojarse de toda veneración supersticiosa por el pasado. Las anteriores revoluciones necesitaban remontarse a los recuerdos de la historia universal para aturdirse acerca de su propio contenido. La revolución del siglo XIX debe dejar que los muertos entierren a sus muertos, para cobrar conciencia de su propio contenido. Allí, la frase desbordaba el contenido; aquí, el contenido desborda la frase. (Marx y Engels, 1981: 405).

Es en el terreno de esa diferenciación de temporalidades donde interviene la lectura althusseriana y su crítica a la temporalidad del “Presente Absoluto”. Su impugnación coincide con el rechazo de una imagen total de la Revolución (el tiempo purificado y absoluto de la Revolución que opera como un corte esencial) que encierra a la política en una trampa: de una falsa opción entre la consagración filosófica de la desigualdad existente y la esperanza-nostalgia de un cambio absoluto que resulta así su contracara perfecta.

La celebración del presente es la celebración de la presencia a sí del Concepto; se inscribe como una filosofía que toma forma como resistencia al *desajuste*. Esa resistencia es, agregamos nosotros, contra la prohibición de la filosofía a pensar su *politicidad*. La reflexión en torno a la imposibilidad del hombre político hegeliano en *Lire le Capital* constituye el índice en esta dirección y su crítica coincide con la apertura de un espacio de pensamiento para la política, no sólo para la política en la teoría, sino para una concepción de la práctica política en su eficacia real, en su lógica y rigor propios¹⁴.

14 “Cuando se trata por el contrario de una verdadera práctica, que transforma realmente su objeto y que produce resultados verdaderos (conocimientos, una revolución) como las prácticas teórica o política, de Marx, Lenin, etc., [...] las categorías hegelianas se han callado hace mucho tiempo [...] No son las categorías hegelianas las que son utilizadas y puestas en práctica, son otras categorías: las de la dialéctica marxista empleadas en la práctica marxista” (Althusser, 1969: 166).

No se trata entonces de buscar en Lenin, en Mao u otros un concepto de práctica que sea la fórmula inmediata de la política¹⁵. Se trata, en cambio, de abrir el juego a un *pensamiento* político radicalmente desplazado de su inscripción epistemológica, organizada por el esquema concéntrico de la filosofía de la conciencia, es decir, de concebir la posibilidad de su *diferencia* con el pensamiento teórico. Un pensamiento que recupera su politicidad en la medida misma en que tensa las coordenadas de la administración del tiempo (filosóficas y vivenciales).

En el juego de esta diferencia se hace posible una temporalidad que no sea el Tiempo *del* Concepto sino, una nueva conceptualización del tiempo. Lo que esto quiere decir es que esa conceptualización exige tomarse en serio -es decir, como pensamiento- al *pensamiento de la coyuntura*, como condición de posibilidad de una filosofía que haga lugar a aquello que “la Filosofía en tanto que tal” ha procurado prohibir: un *pensar político*.

A diferencia de la tesis especulativa que considera lo concreto y singular de la situación como un “fenómeno” en el que se realiza una necesidad apriorística, -y por lo tanto, prescribe un pensamiento del “bello instante” como expresión de la totalidad-, el concepto althusseriano de coyuntura asume para el análisis político toda su fuerza estructurante, en la medida en que se supone una temporalidad múltiple diferencial y jerárquicamente articulada. Allí, el instante es la “situación” y se presenta como el nudo de desplazamientos y condensaciones que hacen a la *condición paradójica* de su “unidad”.

La *práctica política* lee a la coyuntura como articulaciones-esenciales, es decir como “nudos” de los que pende el resultado de su acción y en este sentido, presentifica la inestabilidad de todo sistema de relaciones, produciendo su propia temporalidad como actualidad de la acción y como lo por-venir en el presente, pero no en el sentido de un horizonte absoluto, de una *Presencia*, sino en el sentido de una *temporalidad del décalage*.

Este problema pulsa en los blancos de la escritura de *Lire le Capital*, y especialmente en el modo en que ésta interviene en la tradición teórica que no puede sino heredar. Pero será desplegado por Althusser en textos posteriores, una vez más, como un nuevo rodeo de la lectu-

15 Si así fuera volveríamos sobre nuestros pasos al encontrar, por ejemplo en Lenin, una nueva evocación del Fausto de Goethe, en el texto sobre la emulación: “...hoy todo radica en la práctica, que ha llegado precisamente el momento histórico en que la teoría se transforma en práctica, se vivifica por la práctica, se corrige por la práctica [...] toda acción [...] vale mucho más que una docena de admirables disertaciones sobre el socialismo, porque ‘la teoría es gris amigo mío, pero el árbol de la vida es eternamente verde’” (Lenin, 1974: 5-15).

ra: esta vez, de Maquiavelo. El pensamiento de Maquiavelo es *político* porque piensa *políticamente* la coyuntura y por lo tanto, piensa *en los límites del saber*. Ese pensamiento del “hecho por consumir” convoca, una vez más, una temporalidad del “¿qué hacer?”, de la *tarea por realizar*, y nos permite precisar que lo por venir no es el “futuro”, sino la existencia de una multiplicidad de temporalidades en la consistencia *actual* de la estructura, cuya duración se juega en cada *coyuntura*. Es decir, como “unidad” compleja y contradictoria, sin garantías.

PALABRAS FINALES: EL PLANTEO DEL PROBLEMA DEL TIEMPO PARA LA DIALÉCTICA MATERIALISTA

La temporalidad del desajuste -o el desajuste del *Tiempo*- no es una teoría acabada del tiempo, pero indica el lugar de un problema y la necesidad de su desarrollo: el problema de la articulación entre temporalidad teórica y temporalidad política, como índice de una temporalidad compleja y diferencial que puede ser el nuevo nombre de la *dialéctica* en el siglo XXI. En este esfuerzo, el llamado althusseriano a producir el concepto materialista del tiempo -batalla principal del llamado “teoricismo”- resulta entonces, como hemos procurado demostrar, una intervención en el campo filosófico por hacer posible un pensamiento singular de la política, en su condición práctica y realmente transformadora. Lo que no puede ofrecer la teoría -ideológica- del tiempo hegeliano -lo que se encuentra *prohibido* en ella- es la temporalidad compleja del *todo sobredeterminado*, cuyo principio de unidad *coyuntural* -“más o menos paradójico”- es la coexistencia diferencial y jerárquica de temporalidades en la actualidad del *presente*. Ese presente, lejos de ser el “bello instante”, tiempo de la Presencia a sí del concepto, es el terreno de la *acción política*- la única capaz de *leer* las condensaciones y desplazamientos, el eslabón en el que se juega toda la cadena, en *definitiva, la condición singular (e inestable) de la coyuntura*.

Este combate simultáneo con el empirismo y el idealismo (historicista o formalista) coloca a buena parte del marxismo -historicista, mecanicista, empirista- del lado de Mefistófeles en la celebración imaginaria del “verdor de la vida”. Pero apunta más allá, contra la indistinción entre el orden lógico y el histórico que no evoca sino la nostalgia del Edén. La identificación es la contracara de su perfecta separación. Inmediatez del conocimiento, inmediatez de la vida.

Entre el verde y el gris se juega el destino de la dialéctica materialista. Es recién después de haber zanjado esta confusión que puede abrirse la distancia para pensar la política como práctica de este mundo, arrancada a la vez a los dominios del “pequeño dios del mundo”, imagen del gran Dios (y de Mefisto).

Advertimos por esta vía que ese proceso de pensamiento, que quedó enmarcado como el perfil del “teoricismo althusseriano”, no constituye sino un inmenso esfuerzo teórico destinado a perseguir las implicancias de esa aporía denominada *práctica-teórica*, hasta *sus límites*; es decir, hasta ese lugar imposible del *instante actual*. El esfuerzo consistirá en situar la práctica filosófica en este mundo: en el espacio de complejidad real que articula el pensamiento teórico con el pensamiento político. Queda allí planteada la gran tarea de la posición materialista: la aventura radical de *pensar la política*.

Si asumimos con seriedad la concepción de las tesis filosóficas como *intervenciones* en un espacio conflictivo, entenderemos que son las coordenadas de las controversias propias de su coyuntura, las que restringieron la lectura del althusserismo al esquema dicotómico que obligaba a elegir entre concepto y acción, y que una lectura actual de sus escritos debe desmarcarse de esas operaciones de intelección, que no son sino operaciones de clausura.

No nos interesa elucidar las intenciones de Althusser sino reflexionar sobre el proceso teórico que toma cuerpo como su *problemática*. No por mero placer exegético sino por la urgencia *política* de (re)comenzar un pensamiento que se exigía evitar con cautela las dicotomías con las que finalmente el siglo XX se ha enredado y que, a pesar del agua corrida, resisten como puntos ciegos y como heridas de batalla en la crisis del marxismo.

BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, Louis (1968). *La revolución teórica de Marx*. México Siglo XXI.
- Althusser, Louis (1993). *Écrits sur la psychoanalyse: Freud et Lacan*. París: Stock-IMEC.
- Althusser, Louis (1997). *Écrits philosophiques et politiques*. Tome II. París: Stock-IMEC.
- Althusser, Louis (2004) [1967]. “De ‘El capital’ a la filosofía de Marx”. Althusser, Louis y Balibar, Étienne. *Para leer El Capital* (pp. 18-77). México: Siglo XXI.
- Althusser, Louis (2014). *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*. París: PUF.
- De Ipola, Emilio (2007). *Althusser, el infinito adiós*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Goethe, Johann W. von (1996). *De mi vida. Poesía y verdad*. México: Editorial Porrúa S.A.
- Goethe, Johann W. von (2016). *Fausto*. España: Penguin Random House Grupo Editorial.
- Hegel, Georg W. F. (1964). *Principios de la Filosofía del Derecho*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Hegel, Georg W. F. (1989). *Lecciones sobre la estética*. Madrid: Akal.
- Lenin, Vladimir I. (1974). *¿Cómo debe organizarse la emulación?* Moscú: Editorial Progreso.
- Lukács, György (1968). *Goethe y su época*. Barcelona: Grijalbo.
- Lukács, György (1970). *Realistas alemanes del siglo XIX*. Barcelona: Grijalbo.
- Lukács, György (1977). *Materiales sobre realismo*. Barcelona: Grijalbo.
- Lukács, György (2007). Goethe y Marx. Vedda, Miguel e Infranca, Antonino (Comp.) *György Lukács, ética, estética y ontología*. Buenos Aires: Prometeo.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich (1981). *Obras escogidas en tres tomos*. Tomo I. Moscú: Editorial Progreso.
- Montag, Warren. (2015). Althusser o el problema de la escatología. *Demarcaciones. Revista Latinoamericana de Estudios Althusserianos*. (3) Disponible en <http://revistademarcaciones.cl/warren-montag-althusser-y-el-problema-de-la-escatologia/>
- Morfino, Vittorio. (2014). Escatología à la cantonade: Althusser más allá de Derrida. *El materialismo de Althusser*. Santiago de Chile: Palinodia (pp. 95-122).
- Negri, Antonio (2004). Introducción. Maquiavelo y Althusser. En Althusser, Louis. *Maquiavelo y nosotros*. Madrid: Akal.
- Simmel, George (2007). *De la esencia de la cultura*. Buenos Aires: Prometeo.

Carlos Britos*

SOBRE EL NO-SUJETO *DE* LA HISTORIA Y LOS SUJETOS *EN* LA HISTORIA: CLASES, IDEOLOGÍA Y SOBREDETERMINACIÓN

No podemos contentarnos con repetir indefinidamente aproximaciones [...] a menos de dejar a estas fórmulas la preocupación de pensar en nuestro lugar, es decir, de no pensar, y de confiar en la magia de ciertas palabras totalmente desvalorizadas para realizar la obra de Marx (L. Althusser, Contradicción y sobredeterminación)

El trabajo que ahora presentamos renuncia de antemano a intentar producir cualquier impresión de novedad. Más bien al contrario: su blanco de ataque será tal que resultaría comprensible si la primera sensación (y quizás la última) luego de su lectura sea que lo que en él se trata sobra de cabo a rabo. Nosotros por supuesto pensamos lo contrario, puesto que creemos que a pesar de lo conceptualmente saldados que puedan parecer algunos asuntos que aquí se llamará a capítulo, eso es justamente el indicador de que es preciso volver a ellos. Para enunciar esta razón de manera teórica: una clausura siempre exige algún grado de in-determinación. Volveremos una y otra vez sobre esto.

Yendo sin más preámbulos a la presentación de lo que ha de ocuparnos digamos que se trata de la deriva y suerte históricas de la noción de clase¹. Y la sospecha que nos guía es que, a pesar de

* Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (IIGG-FSOC-UBA). Maestrando en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad, Facultad de Filosofía y Letras (FFyL-UBA).

1 En lo que sigue, usaremos este concepto en singular y/o en plural; en razón de que, por la naturaleza de nuestro problema, esta condición no modifica en nada el examen. Por lo demás (y quizás podría verse allí una prueba suplementaria de lo que

ser una presencia fundacional del pensamiento marxista, es ésta una categoría que no ha salido nunca de una zona conceptual brumosa. Parafraseando a Althusser, se estaría ante una de esas nociones que “plantean tantos problemas como los que resuelven”. Y decimos *una de esas* nociones porque no es única en su especie (Althusser, 2004: 35), aunque opinemos que, dado su carácter basal en el edificio teórico del que hace parte, la imprecisión que atraviesa *esta categoría* produce efectos singularmente graves. En algunas de estas consecuencias nos vamos a detener.

Como sugeríamos, que sea una noción atravesada por vacilaciones no ha restringido su uso ni limitado su presencia. Incluso casi podría afirmarse lo contrario: ningún análisis marxista se permite (pues no puede) prescindir del término (o de otros semánticamente próximos: capa, estamento, grupo social). Si se midiera éste por el uso, su éxito es incontestable. Casi imperial. Sin embargo, como ya sugerimos también, creemos que esta ubicuidad cifra menos una fortaleza que una fragilidad; al tiempo que nos confortamos pensando que a veces en una debilidad yacen dormidas potencias:

Para convencerse, basta observar que una ciencia no progresa [...] sino gracias a una *extrema atención puesta en sus puntos de fragilidad teórica*. En este sentido, recibe su vida, menos de lo que sabe que de lo que no sabe, *siempre que delimite bien este “no-sabido” y que sea capaz de plantearlo en la forma rigurosa de un problema*. Ahora bien, lo no-sabido de una ciencia no es [...] sino *lo que lleva de frágil en sí misma, bajo la apariencia de las más fuertes ‘evidencias’*, ciertos silencios de su discurso, ciertas carencias conceptuales, ciertos blancos en su rigor, en una palabra: todo lo que para un oído atento ‘suen a hueco’ en ella a pesar de su plenitud (Althusser, 2004: 35).

Para empezar a intentar hacer del vicio virtud es preciso arriesgar una hipótesis: que, frente a periódicas urgencias políticas que precipitan análisis de todo tipo, la *noción de clase* es con *frecuencia capturada por una ideología de raíces empiristas*, haciéndola objeto de una reducción, cuyos efectos primeros serían dos: I) la oscilación del concepto *entre* su filiación marxista y los presupuestos idealistas contra los que esa tradición en sus comienzos se erigió, II) un recurrente (pero siempre renovado) estupor frente a la “terquedad de los toscos hechos” de no adecuarse a los esquemas explicativos que se sustentan en el término

argumentaremos), suelen utilizarse ambos modos de forma indistinta.

(Lenin solía mofarse de este fenómeno citando a Goethe: “si echas la naturaleza por la puerta, entrará por la ventana”). Una tercera consecuencia sería, quizás, la más visible de todas, aunque rara vez se la relacione con su causa: el reingreso de “la clase” a la arena pública, teórica y política, para su revisión acusatoria².

Anticipémoslo, no se trata de negar la legitimidad (ni la necesidad) del concepto, se trata de reflexionar sobre *su* lugar; es decir, sobre su nivel de aplicación y su uso riguroso. Asoma arduo el camino de esta empresa si se advierte que sus vías aparecen obturadas de antemano ante el efecto de las cegadoras evidencias respecto a lo que la noción (pretendidamente) designaría. Repetimos que pensamos que es esta obviedad de su sentido lo que impide que surja la moción de reflexionar sobre ella, manteniéndola en el estatus de un no-problema. Se trataría, así, no de abandonarla sino de problematizarla (habiendo buenas razones para mantenerla). Será esta *problematización* la que ordenará el recorrido de este artículo, en dos movimientos, más paralelos que alternantes: reflexionar sobre las determinaciones del concepto de *clase social* en sí mismo (su inscripción en el marxismo, su lugar de aparición en la doctrina, su lazo orgánico con otras categorías, sus raíces filosóficas) y al mismo tiempo visitar algunas de las derivas que le han tocado en suerte. Entre ambos vectores, nuestra meta es colaborar con la restitución de la legitimidad teórica de esta categoría.

Ahora bien, nuestra presunción es que la obra de Louis Althusser otorga una serie de herramientas a partir de las cuales *la comprensión empirista de las clases* se vuelve insoportable al marxismo (in-soportable en su doble valencia: tanto la que alude a las *molestias* que produce la ausencia de un pensamiento crítico sobre ella; como la que señala que para el marxismo althusseriano tal comprensión resulta *inasimilable*). Dos serán aquí los operadores de los que nos valdremos para establecer esa línea de demarcación: los conceptos de *ideología* y el de *sobredeterminación*. Vamos a postular que es *con* ellos como el marxismo puede relocalizar la pregunta por las clases sociales, atendiendo al hecho de que plantear correctamente una cuestión es poder empezar a contestarla. Y porque en esto también seguimos a Althusser: a veces, poder es deber³.

2 Véase Martínez-Cava, Julio. La actualidad del concepto marxista de ‘clase social’. (7 de octubre de 2018).

3 “Es posible poner en evidencia, describir, determinar y pensar estas diferencias [...]. Y si es posible, es por lo tanto necesario, y diría más aún, vital para el marxismo” (Althusser, 1968: 74).

Siendo estos los operadores, por razones expositivas vamos a convocarlos por separado, aunque juzgamos que no pueden pensarse sino en su irreductible solidaridad e intrincamiento. Porque el problema de la ideología, como intentaremos mostrar, implica entre otras cosas que “el interés” de cierto grupo social no se “deriva” sin más de la posición en la estructura económica de los individuos que lo componen, revelándose (ya veremos cómo) el lazo orgánico de este concepto con el de *sobredeterminación*. Podría afirmarse que una dice en el plano individual lo que la otra en el plano de la historia. O, expresado de otro modo, si la noción de ideología demarca la distancia del materialismo histórico respecto del idealismo *a nivel de la antropología* (y sus sujetos de necesidades definidas⁴), en el concepto de *sobredeterminación* el marxismo se demarca de esa filosofía *a nivel del pensamiento sobre el proceso histórico*; estando ambos mitos (el del *homo economicus* y el de la *unicidad del Tiempo*) solidariamente ligados en un mismo proyecto filosófico. Nuestro texto estará a medio camino: entre uno y otro plano, vamos a intentar pensar el movimiento histórico como un *proceso sin sujeto* que, no obstante, es motorizado-sostenido por subjetividades históricamente producidas⁵ (expresión por la que hay que entender aquí, simplemente, “que carecen de toda esencia”).

DE INDETERMINACIONES TEÓRICAS Y DECEPCIONES POLÍTICAS

Ahora bien, en la medida en que algunos de los ejemplos que vamos a tomar no provienen de espacios que se reconozcan dentro de esa tradición de pensamiento, podría decirse que, en cierta forma, de lo que se trata es de poner al marxismo en auxilio de quienes buscan comprender la sociedad (aún) sin necesariamente re-vindicarlo. Por lo demás, el *sociologismo* empirista que denunciamos no distingue filiaciones, y acecha o atraviesa a los más diversos actores, pensamientos y

4 Hemos empleado los términos intereses y necesidades. Uno y otro (usados por lo general de modo indistinto) también deberían, creemos, ser llamados a capítulo, resquebrajando la evidencia de su función teórica. Por supuesto, no vamos a emprender esa tarea aquí, pero sí vamos recordar que Marx, en la primera hoja de *El Capital*, arranca a las “necesidades” de cualquier imagen esencialista o definición a priori (“que esas necesidades se formen, por ejemplo, en el estómago o en la fantasía, en nada modifica la cuestión”). Con su ingreso en el campo de la “fantasía” las necesidades entran en el mismo movimiento al terreno de la historia, obligando a formular ésta paradójica expresión: las necesidades son contingentes.

5 Pedro Karczmarczyk recupera esta idea, nodal para nuestro texto, en su prólogo al libro *Las verdades evidentes*: “si la historia es un proceso sin sujeto ni fines, si no hay sujeto de la historia, hay, sin embargo, “sujetos” en la historia” (Cf. Pêcheux, 2016: 28 cursivas nuestras).

estrategias políticas, toda vez que echen mano para sus explicaciones del concepto de *clases sociales* o sus sucedáneos.

Veamos de qué hablamos. En agosto de 2017 hubo en Argentina elecciones Primarias Abiertas Simultáneas y Obligatorias (PASO). En razón de que éstas acontecían en medio de un conjunto de medidas económicas y sociales de cuño neoliberal (presentadas en la arena pública bajo el sintagma “ajuste económico”), las expectativas estaban puestas en que la población mayormente afectada ejecutaría lo que la jerga periodística suele llamar “voto castigo”. Tanto era esa la mirada dominante de la escena, que gran parte de la campaña de los partidos opositores se articuló sobre la consigna “nos desorganizaron la vida”.

Ahora bien, es fácil advertir que en lo no-dicho de ese discurso había un sobreentendido en relación al sentido de esas medidas, del modo en que éstas “caerían” en la población. Se asumía una única interpretación posible por parte de los sectores afectados acerca de la situación, interpretación que podría resumirse así: “(todos sabemos que) el gobierno es el responsable del deterioro económico. Y nadie quiere empeorar económicamente”. Bajo el amparo de la *transparencia* de ese dato (de esa incuestionada “evidencia”) se erigieron todo tipo de tácticas político-electorales, que se esperanzaban con que el partido que se presentase capaz de poner freno a esas medidas “reventaría las urnas”. Claro que nada de esto ocurrió. Lo que sí sucedió (una vez más) fue el advenimiento de una catártica y profusa marea de explicaciones que ansiaban hallar las razones de esta “sorpresiva” anomalía, de esta reacción excepcional (sin advertir que es una excepción de la que la historia es pródiga en ejemplos). Tomemos dos de ellas, para ilustrar esto:

Muchas personas se mostraron sorprendidas por el triunfo de Macri en las elecciones de 2015 y por la defensa de su gobierno que realizan muchos ciudadanos a los que dichas políticas afectan negativamente desde el punto de vista económico, o sea, a las clases bajas y medias. Se suele decir que dichas personas votan contra sus intereses. Se da por supuesto que el interés principal de todo el mundo es ganar más dinero. Tal vez ese supuesto sea falso (Del Carril, 2017).

A puntos de vista tan distantes y encontrados parece subyacerles un acuerdo basado sobre todo en un modo de la lectura economista: si el gobierno no logra hacer funcionar la economía en términos de ampliar el consumo y el empleo, su estrella se apagará y sobrevendrá el caos, bajo las formas de la erosión electoral o, incluso, de la reedición de las jornadas del 19 y 20 de diciembre de 2001 (Bonazzi y Ferraudi Curto, 2017).

Post-festum (diría Marx) empieza a resquebrajarse la hasta ahí plena evidencia acerca del “interés principal de todo el mundo” (el “tal vez *ese* supuesto” indica el punto exacto donde se cifraban las expectativas de que quienes fueron perjudicados en lo económico no apoyarían al partido que tomó las medidas). Es fácil advertir que la tónica del texto es la de una suerte de decepción ante lo ocurrido y frente a lo esperado⁶, imputando además el yerro en el cálculo a *una lectura economicista*. Esta mirada, como se aprecia, no es privativa del marxismo, pero (como ya dijimos) pensamos que desde él deberían surgir los principales esfuerzos teóricos por superar estos atolladeros. Pues le cabe al materialismo histórico, en tanto ciencia de la historia, pero sobre todo en tanto arma para incidir sobre su curso, la responsabilidad de producir un re-comienzo para las posibilidades de una estrategia política exitosa. Pero no puede hacerlo si ante todo no exorciza ciertos fantasmas metafísicos, entre los cuales está (y en las primeras líneas de asedio) la comprensión *sociologicista de las clases sociales*.

En ese marco de ideas, digamos que el problema exhibe ante todo una ligazón íntima con la cuestión de la “falsa conciencia”. Es interesante advertir que, aún sin identificarse marxista, Iñigo Errejón, ex-dirigente del partido político PODEMOS, concebía aquel problema como “una de las peores herencias *que la interpretación más vulgar* del marxismo nos dejó” (Errejón, 2017. Segmentos: 10:00-14:00 y 27:50- 29:35). A este respecto, el español es enfático en su condena del *prejuicio teórico* de creer que los intereses de los sectores sociales se configuran únicamente al nivel de la economía, recurriendo a una expresión coloquial para condenar esa posición: “el bolsillo sin dudas es muy importante”, señala el dirigente ibérico, “pero siempre hay que explicarlo”.

Esa afirmación admite, al menos, dos lecturas. Una: *aún si* los individuos sólo votasen “con el interés de ganar más dinero” restaría el trabajo de comprender *por qué creen que no lo están ganando*. Aquí, el supuesto “interés principal” estaría intacto. Es una primera lectura. Sin embargo, cabe proponer otra: que los actores sociales pueden acompañar cierto proyecto *aun sabiendo* que éste los perjudicará “en el bolsillo”. Esta última interpretación sí es cabalmente anti-economicista. Y es la que, creemos, captura las coordenadas centrales del sentido de las declaraciones de Errejón: que los *intereses se construyen*

6 Esta desilusión puede rastrearse en las palabras de muchos dirigentes políticos, como es el caso del fundador del partido político MILES: “¿Cuando uno ve al tipo que te pide comida que después va y vota a Macri te dan ganas de encerrarte en tu casa no salir nunca más!” (D’elia, 2017).

en la arena política, que en realidad es arcilla para moldear ilusiones. El punto de vista económico resulta, a todas luces, insuficiente:

Los intereses no están dados esperando que alguien 'los represente'. Hay una batalla política que no nos va a solucionar ningún empeoramiento de las condiciones [...] Las condiciones sociales y económicas por sí solas no significan nada. *Son muy importantes, pero en términos políticos no tienen ningún significado intrínseco.* Es un significado que hay que construir [...] en el terreno de las palabras y en el terreno de las ilusiones (Del Carril, 2017).

Ahora bien, si todo esto viene desde la política (ese pensamiento inmerso en una coyuntura, acompasado al ritmo de lo urgente), es dable observar que la crítica al mito economicista tiene también expresiones en el campo científico o académico. Veamos un ejemplo de este terreno:

¿Pero a qué nos estamos refiriendo exactamente con el término 'clase'? Se trata siempre de un concepto algo impreciso (algunos dirían que sospechoso incluso). En todo caso, la neoliberalización ha implicado su redefinición [...] deberíamos ser capaces de identificar las fuerzas de clase que yacen detrás de la misma y las que se han beneficiado de ella. Pero esto es difícil de hacer cuando 'la clase' no es una configuración social estable (Harvey, 2007: 35). Concluye el autor: "aunque la neoliberalización pueda haberse referido a la restauración del poder de clase, no necesariamente ha significado la restauración *del poder económico a las mismas personas*" (Ibíd: 36 cursivas nuestras).

David Harvey, en este caso, es sugestivo al indicar la "sospecha" que recae sobre el término clase, la "imprecisión" que "siempre" lo acompaña. La noción, para el autor, pisa terreno pantanoso, y nosotros acordamos. Por ello propusimos antes una dirección en la cual caminar para empezar a salir de ese pantano: los conceptos de ideología y de sobredeterminación. Para dar el primer paso, es posible orientarse por las ideas de Michel Pêcheux. En él (discípulo de Althusser, además) se encuentra un pensamiento que vincula las ideologías y las clases, pero sin perder de vista la dimensión conflictual:

Tomar en serio la referencia al materialismo histórico significa reconocer el primado de la lucha de clases por sobre la existencia de las clases en sí mismas, lo cual implica, respecto del problema de la ideología, la imposibilidad de todo análisis diferencial (de naturaleza sociológica o psico-sociológica) que atribuya a cada

‘grupo social’ su ideología con anterioridad a que éstas entren en conflicto, con vistas a asegurar la dominación de unas sobre otras (Pêcheux, 2004: 2)⁷.

Despejemos algunas cuestiones que se entretrejen allí, para tener un diagnóstico más claro del mapa teórico que se arma: de un lado, es preciso evitar todo *sociologismo* que impute “a cada grupo social su ideología”; del otro, y como contraparte, es preciso, respecto del problema de la ideología, pensar la primacía de la lucha; valga decir, introducir una mirada relacional. En tanto esto no se haga (podríamos imaginar nosotros la prolongación de la cita de Pêcheux) resultará imposible pensar la conexión entre la base económica y la esfera política. En esta intersección de cuestiones, creemos, es que la noción de clase se revela como un síntoma privilegiado de ese vacío teórico. Lo que nos lleva a formular una serie de preguntas: ¿cómo recuperar su vigor crítico? ¿Cómo postular la conexión de los efectos económicos, sin duda existentes, del capitalismo con la producción subjetiva? O bien, llevando más allá nuestros interrogantes: ¿habría que abandonar la noción?⁸ ¿Conserva un valor diferencial digno de rescatar? ¿Puede prestar aún servicios analíticos valiosos? Como anticipamos, no nos inclinamos por la opción del descarte; sino que bregamos por situar la categoría a nivel adecuado, en su orden de fenómenos y para sus posibilidades científicas. Y esto no puede hacerse sin establecer, de mínimo, como indicamos antes, unas líneas de demarcación claras. Hacia allí vamos.

HACIA UNA DETERMINACIÓN NO-IDEALISTA DE LAS CLASES SOCIALES

Se puede dar otro paso por este camino si se afirma rotundamente la ilusión que supone la pretensión de asignar a una clase sus intereses.

7 El autor añade una segunda proposición, complementaria a la primera: “Tomar en serio la referencia al concepto psicoanalítico de inconsciente significa reconocer el primado de este sobre la conciencia, y ello implica, siempre respecto de la ideología, la imposibilidad de toda concepción psicologista que ponga en escena una conciencia (incluso una ‘conciencia de clase’ propia de tal o cual ‘grupo social’)” (2004: 2. cursivas nuestras).

8 Más cerca de una perspectiva biopolítica, el italiano Andrea Cavalletti ha ensayado un examen crítico de la noción. Según ha declarado, lo que disparó su tentativa fue que en un momento la caracterización sociológica del término se le mostró errónea: “en el desarrollo de mi investigación [...] retomo el concepto de clase de Benjamin. Para él, la clase no es un sujeto político claramente definido, o psicológicamente definido”, y ahonda: “en 1936, cuando la así llamada ‘clase obrera alemana’, la masa de base del PC de la socialdemocracia, había pasado al nazismo [...] el concepto sociológico de “determinación de clase” se había mostrado inútil y falso” (Santiago, 2012).

La ilusión es, dejémoslo claro, la señalada por Pêcheux: atribuir a una capa social, considerada *únicamente* a partir de su lugar en la división socio-técnica del trabajo, una ideología; o sea, en extraer de la posición económica, *haciendo abstracción del resto*, unos ciertos “intereses de clase”. El asunto no es tanto advertir la esterilidad de este gesto, como asumir con seriedad sus consecuencias. Pues siempre es posible (y es harto frecuente) olvidar algo que se ha visto o reconocido: re-negar lo. Es lo que hacen aquellos que, aun admitiendo la realidad de la instancia ideológica, la consideran secundaria o subordinada, un objeto teórico “de segunda clase” (subsumido a las, “más dignas”, relaciones de producción). A nuestro juicio, esto implica condenarse a la imposibilidad de conocer los rasgos reales de toda clase social (sus temores, expectativas, deseos, aspiraciones y creencias), y son estos rasgos los que constituyen la existencia histórica concreta (o sea, su única existencia) de los agentes que la conforman. Ese es el sentido profundo del enunciado pecheutiano que afirma la imposibilidad de postular una relación *apriorística* entre tal posición de clase y ciertos contenidos de conciencia: “no hay, en la lucha ideológica (así como tampoco en las otras formas de la *lucha de clases*), ‘posiciones de clase’ *abstractamente existentes* que *se aplicarían luego* a los diferentes “objetos” ideológicos regionales” (Pêcheux, 2016: 131).

Es el mismo Pêcheux quien nos insta a ver en Althusser un centro de gravedad para pensar y elucidar lo que, ya a esta altura, podemos llamar la diferencia (o más bien la distancia) entre la abstracción de las clases sociales y las subjetividades históricas:

El lector, si ha leído uno de los recientes textos publicados por L. Althusser [refiere a *Lenin y la Filosofía*], sabe entonces que [...] *plantea allí la cuestión de saber si*, como el hombre (con una h minúscula o con una H mayúscula), la historia, *las masas, la clase obrera son o no sujetos*, con todas las consecuencias que se siguen de ahí (Pêcheux, 2016: 131).

Pero antes adentrarnos más por ese sendero, creemos que lo ya expuesto alcanza para responder la pregunta dejada allí por Althusser: *las clases no son sujetos*. O, dicho con más precisión: *no lo son las clases “en abstracto”, consideradas solamente por la relación de los individuos con los medios de producción*. Deberíamos aquí sí ya dar otro paso y decir que, si es legítimo distinguir entre “modo de producción”, “formación social” y “coyuntura”⁹, es necesario inscribir las clases so-

9 “En sus diversas obras, *Marx trata a las clases en varios niveles de análisis*, depen-

ciales en el segundo de esos conceptos. Es a *ese* nivel, el de la formación social, que tanto su génesis como su composición pueden ser estudiadas (es, por lo demás, lo que hace Marx en el célebre capítulo XXIV); pero de ello no se sigue su uso en un análisis de coyuntura. Hacerlo implica una transposición ilegítima: *el agente que actúa en una situación concreta no es nunca una clase, sino un sujeto*. Incluso podría decirse que toda subjetividad, en tanto fuerza histórica realmente actuante, es siempre un lugar donde se anudan clases sociales distintas. Una vez realizada esta operación y despejada la cuestión, la clase recupera su riqueza y fecundidad, porque se vuelve visible que ya no es posible usarla *políticamente* si no se estudia su modo *concreto de existencia*; lo que supone examinar el juego de las múltiples determinaciones históricas que participan de su constitución¹⁰.

Se impone ahora la pregunta: ¿pero acaso esta salida contraría la letra de Marx? No lo creemos en absoluto. En todo caso, si puede admitirse que el desarrollo de esta cuestión resulta en sus escritos insuficiente, esto no obsta para que haya dejado bases teóricas firmes. Aunque también es justo admitir que no carece de interés que quien hizo de las clases la piedra angular de su doctrina no tenga este concepto entre sus frutos teóricos más maduros. En ese sentido, es significativo que sea recién en el ultimísimo capítulo (el LII) de su obra magna donde parece disponerse a ajustar cuentas con la noción, pero es el caso que todo culmina allí en otra decepción. He aquí lo único que se encuentra en ese capítulo, tan teóricamente clave como prematura es su culminación:

La próxima pregunta a responder es ésta: *¿qué forma una clase?* [...] *A primera vista, la identidad de los réditos y de las fuentes de rédito*. Son tres grandes grupos sociales, cuyos componentes, los individuos que las forman, viven respectivamente de salario, ganancia y renta de la tierra [...] *Pero desde este punto de vista médicos y funcionarios, por ejemplo, también formarían dos clases, pues pertenecen a dos grupos sociales diferentes, en los cuales los*

dientes entre sí. El análisis de cualquier materia histórica en general, y de la estructura de clases en particular, se sitúa ya sea a *nivel de modo de producción, de formación social o de coyuntura política*" (cursivas nuestras). Duek e Inda (2007), *op. cit.*, p. 251.

10 Ese sería el sentido profundo de esta observación de Trotsky: "*Para apreciar debidamente la situación y decidir el momento oportuno para emprender el ataque [...] era necesario contar, no con una masa como otra cualquiera, sino con la masa de los obreros petersburgueses y de los obreros rusos en general, que habían pasado por la experiencia de la revolución de 1905, por la insurrección de Moscú [...] y que hubiera obreros que hubiesen reflexionado esas experiencias*" (Trotsky, 2017: 142-cursivas nuestras).

réditos de los miembros de cada uno de ambos fluyen de la misma fuente. *Lo mismo valdría para la infinita fragmentación de los intereses y posiciones en que la división del trabajo social desdobra a los obreros como a los capitalistas y terratenientes; a los últimos, por ejemplo, en vicultores, agricultores, dueños de bosques, poseedores de minas y poseedores de pesquerías (Marx, 2006: 1123 cursivas nuestras).*

Así termina *El Capital*; éstas son sus líneas de cierre. “A primera vista”, dice Marx, a una clase la forman “la identidad de los réditos y las fuentes de rédito”. Siguiendo este razonamiento, la cuestión sería diáfana: es proletario quien vive de un salario. Sin embargo, promediando el párrafo aparece un cierto “pero”, que nos dice que aquella identidad en el rédito no basta para la caracterización definitiva. Se podría incluso concebir este “pero” bajo la fórmula que designa la condición *necesaria pero no suficiente*, o sea, una caracterización válida *dentro de ciertos límites*, legítima a *su nivel*. Una lectura, por lo demás, que se ve sostenida por otros pasajes del pensador alemán en los que la categoría aparece fortuitamente bajo examen; por caso, de modo subsidiario al examen de las condiciones generales de la práctica científica. Lo hallamos por ejemplo a propósito del método de la *Economía Política*, donde Marx escribe que:

La población es una abstracción si de lado, por ejemplo, las clases de que se compone. *Estas clases son a su vez, una palabra vacía* si desconozco los elementos sobre los cuales reposan, p.e., el trabajo asalariado, el capital, etc. Estas últimos suponen el cambio, la división del trabajo, los precios, etc. (Marx, 1989: 150) ¹¹

Mutatis mutandi, el traje que le cabe a la noción de población le cabe a de clase: no es sino una abstracción, una *palabra vacía* si se desechan

11 Reproducimos la cita pues constituiría “el método científico correcto”: “si comenzara por la población, tendría una representación caótica del conjunto y, precisando cada vez más, llegaría analíticamente a conceptos cada vez más simples [...] Llegado a este punto, habría que reemprender el viaje de retorno hasta dar de nuevo con la población, pero esta vez no tendría una representación caótica de un conjunto sino una rica totalidad con múltiples determinaciones y relaciones”. Y si aún hay dudas sobre el rechazo de Marx a toda concepción unilateral del objeto, repárese en lo que se dice en su *Crítica al Programa de Gotha*: “los individuos desiguales (y no serían distintos individuos si no fuesen desiguales) sólo pueden medirse por la misma medida siempre y cuando se los coloque bajo un mismo punto de vista y se los mire solamente en un aspecto determinado; por ejemplo, en el caso dado, sólo en cuanto obreros, y no se vea en ellos ninguna otra cosa, o sea, se prescinda de lo demás”. Cfr. Marx, 2016: 446-cursivas nuestras).

los elementos que la componen. Llegados ya a este punto, podemos ahora pasar a nuestra doble demarcación.

LA REALIDAD DE LA INSTANCIA IDEOLÓGICA: ¿EXISTEN IDEOLOGÍAS DE CLASES?

¿Cómo dar, entonces, contenido concreto a la noción? ¿Cómo delimitarla, de modo que permita un tránsito de lo abstracto a lo concreto? Como hemos insistido, Althusser ha prendido algunas antorchas para balizar este camino. Siguiéndolas, nos topamos una vez más con Pêcheux, a quien vemos ahora alegando que la *ideología* tiene en Marx (y específicamente en *La Ideología Alemana*) la función primera de designar que las *relaciones de producción* son relaciones entre “hombres”, “en el sentido de que no son relaciones entre cosas, máquinas, animales no humanos o ángeles; en este sentido y sólo en este sentido” (Pêcheux, 2016: 135). Con esta afirmación, de contundente simpleza, se abre un claro en el cual podrían ser aclarados muchos de los equívocos y solapamientos que aún oscurecen los nexos entre las nociones de clase y de sujeto. Y esto porque, a nuestro entender, con la aparición de la instancia ideológica tal como la ha definido Pêcheux la pregunta por la subjetividad se resguarda de todo esquema de determinaciones unívocas.

Se dice lo mismo de otro modo si se afirma que la cuestión de la ideología (y su mecanismo central: la interpelación) arranca el problema del sujeto del terreno empirista al que siempre parece estar *arrastrándolo* la mirada *sociologista* de las clases¹². Y repitamos que es éste un terreno donde es fácil resbalar. De hecho, sucede cada vez que se hace una lectura literal de algunas fórmulas marxianas (Althusser insistía en que esto era una mala idea¹³). Si se toma, por ejemplo, esta otra expresión “clásica”: “no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia”, se está sin dudas ante una formulación capaz de inducir a toda clase de equívocos; pues “vida” es entendida casi siempre como una suerte de condición primigenia, pre-simbólica, del ser humano (“natural”, incluso; suerte de grado cero de la existencia que estaría dado, ¡adivínese! por la economía). Pero la primacía de la relación sobre la que Pêcheux nos ha advertido permite ver que si al sustantivo “vida” se le añade el adjetivo

12 “Cuando se habla de la función de clase de una ideología es necesario comprender que la ideología [...] le sirve también para constituirse en la clase dominante misma” (Althusser, 1968: 195). ¿Habría buscado con esto indicar el autor la brecha que hay entre una clase y una subjetividad histórica?

13 “No es necesario, sin duda, tomar al pie de la letra todas las fórmulas de un texto [...] destinado a una gran difusión popular” (Althusser, 2004: 73).

“humana” podría acordarse fácilmente con la tesis de que una de las funciones que la categoría de ideología tenía en Marx era simplemente señalar que la vida humana *no es* sin la significación¹⁴. En todo caso, es esa nuestra posición, y es la que nos lleva a aceptar la conclusión de que las archi invocadas “condiciones materiales de existencia” exigen un concepto de “materialidad” cuya extensión incluya los registros simbólico e imaginario.

Hay que dar, entonces, un nuevo paso y admitir que (incluso contra lo que se puede leer literalmente al abrir *El Manifiesto...*) la historia de la humanidad no ha sido nunca *stricto sensu* tanto lucha entre clases como lucha entre sujetos. Lo que no es sino otro modo de sostener que las clases sí hacen la historia, pero a *distancia*; lo que quiere decir re-presentadas por ciertas subjetividades históricas. O bien, que las clases no son una entidad política, sino que quienes se traman en lucha en una coyuntura son siempre sujetos concretos (cuyos procesos de constitución serán a su vez opacos si se hace, como acto-reflejo reactivo al *tecnologicismo*, abstracción absoluta de la economía). Se dice lo mismo al enunciar que *el sujeto económico* (la clase definida sólo por su fuente de rédito –Marx-) *es abstracto respecto a los sujetos históricos reales*. ¿Una abstracción inútil? En absoluto. Como deslizamos, conserva su valor científico siempre que se sepa reconocer *sus límites*. Para decirlo ahora con claridad: si decimos que la economía es abstracta no supone que pensemos que no produzca *sus* efectos ni tenga *su* eficacia; sino que hay que pensar unos y otra en su modalidad de existencia real, en su eficacia propia.

Esto equivale a sostener que pensar la anatomía económica de la sociedad predominantemente estructurada sobre la relación capital-trabajo permite explicar una serie de fenómenos¹⁵ (crisis de capital, guerras imperialistas, centralización y concentración de capital, etc.), que resultan inteligibles como efectos propios de una formación social estructurada en clases (o sea, con contradicciones de base) pero entre los que cabría discriminar diferentes temporalidades, siendo algunos de ellos *de largo plazo* (entre los que habría que contar los efectos so-

14 Pregunta por el sentido que, así, podría admitirse que habita, avant la lettre, el clásico texto marxiano: “Donde existe una relación, existe para mí, pues el animal no se ‘comporta’ ante nada ni, en general, se puede decir que tenga ‘comportamiento’ alguno” (Cfr. Marx y Engels, 1974: 31).

15 Muchas de las cuales pueden (y deben) situarse a nivel de las transformaciones económicas: “Más aún, lo que se ha llamado la ‘nueva clase capitalista’ de Bill Gates, Amazon y Silicon Valley tiene una política diferente a las tradicionales del petróleo y la energía. Por eso tienden a seguir su propio camino, y existe una gran rivalidad entre, por ejemplo, la energía y las finanzas, o la energía y Silicon Valley y así sucesivamente” (marcas del original) (Harvey, 2017).

bre las subjetividades¹⁶). Pero en tanto no se muestre la conexión real entre unos rasgos subjetivos y una estructura económica, esta será siempre *abstracta respecto al movimiento total de la sociedad*; porque nada permite conocer acerca de cómo los agentes que conforman esos estamentos económicos *vivirán* los problemas que surgen de las contradicciones de base. Con lo que llegamos otra vez, ahora por otra vía, a una certeza que ya habíamos alcanzado: la irrenunciable exigencia para el marxismo (“ciencia de las formaciones sociales y del desarrollo de las contradicciones que la habitan”) de incluir la pregunta por lo simbólico-imaginario. En palabras de Pêcheux, el movimiento global de una sociedad sólo puede aprehenderlo una “teoría histórica de los procesos ideológicos y científicos, que a su vez forma parte de las ciencias de las formaciones sociales” (Pêcheux, 2016: 90); o sea, el materialismo histórico¹⁷.

Todo esto, que es más que “sugerido” por Marx en su texto de 1857, señala algo que *de tan evidente suele perderse de vista*: que existen obreros liberales, pero también conservadores; comerciantes chauvinistas e internacionalistas; inversionistas abortistas pero también “pro vida”, etc. Sólo tomando nota de esto, sólo reteniendo la pregunta por la ideología y la subjetividad¹⁸ puede explicarse el “lanzarse juntas”¹⁹ de personas que *desde el punto de vista económico* conforman clases distintas. Una vez más: esto no supone renunciar a los análisis económicos, sino más bien, si así se lo quiere, revitalizar el concepto de “autonomía relativa de las instancias”, de modo tal que se pueda pensar el lazo de la base con la manera en que las personas viven los “hechos” del mundo, lejos al mismo tiempo del *determinismo* como del *culturalismo*. En ese sentido, coincidimos con lo que afirma Pedro Karczmarczyk, en su lúcido prólogo a *Las verdades evidentes*:

16 “... la economía determina, pero [...] a la larga [...] el curso histórico” (Althusser, 2004: 89).

17 “Como teoría de las formaciones sociales y sus transformaciones, incluida la teoría de las ideologías” (Cf. Pêcheux, 2005: 139).

18 Hemos sugerido que podría incluso prescindirse del concepto de sujeto si se tomase la precaución de no hipostasiar el de clase. Pero el propio Althusser nos muestra en seguida, con una doble tesis (en *Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado*) la necesidad teórica del primero para el problema de lo ideológico: 1) No hay práctica sino por y bajo una ideología. 2) No hay ideología sino por el sujeto y para los sujetos.

19 “¿Cómo es posible de otra manera que las masas populares, divididas en clases (proletarios, campesinos, pequeños burgueses) puedan, consciente o confusamente, *lanzarse juntos* al asalto general del régimen existente?” (Althusser, 2004: 79- cursiva del original).

La tesis de Althusser (de la sobredeterminación) indica que *las clases son un efecto de la lucha de clases* [...] La lucha de clases efectúa la distribución de los individuos bajo determinadas “formas de existencia histórica de la individualidad”, en un *proceso que incluye su constitución económico-social (distribución de los medios de producción) y su interpelación como sujetos* (Karczmarczyk, 2016: 27).

Se enuncia lo mismo si se denuncia el obstáculo que, para el estudio de la conciencia (o inconsciencia) de los agentes sociales, ha implicado cierta idea de clases²⁰ (siendo su nivel, recordemos, el de la formación social). Y si aún, tras todo lo que se ha escrito (no sólo por Althusser y Pêcheux, sino por Gramsci, Hall, etc.) quedaran espíritus escépticos a los que pueda parecerles anacrónico volver al problema de “la ideología”, quisiéramos nada más mencionar que, para Althusser, tal teoría era indispensable para responder a necesidades subjetivas de movilización de las masas, porque es en su seno donde “los hombres llegan a modificar sus relaciones ‘vivas’ con el mundo y a adquirir esa nueva forma de inconsciencia específica que se llama ‘conciencia’, y de ahí que sea “necesario tomarlas allí si se las quiere conducir más lejos” (Althusser; 2004: 84).

Precisamente ese es el punto donde devela su espesor teórico el dispositivo de la interpelación, mencionado antes (también por Karczmarczyk). En tanto operación que funciona reclutando individuos para subjetivarlos, admitiría ser descrito también como el mecanismo que trabaja *agrupando elementos de diferentes clases sociales en un sujeto*. La lucha real, histórico-concreta, de una *coyuntura*, no es nunca, insistimos con esto, entre clases (concepto que, por decirlo de otra manera más, *absolutiza* la condición económica²¹) sino entre sujetos, entre cuyas múltiples determinaciones se cuentan las ideas, las creencias, las ilusiones, los deseos y los “apetitos del espíritu”. Todo lo que supone “agrupamientos” entre agentes que no pueden simple-

20 Conciencia, intereses o necesidades “de clase” se nos revelan, así como otras tantas expresiones oscuras.

21 Esta absolutización es, para decirlo en la clave de este libro, un modo de desconocer el *asedio del tiempo*. Reducir la pregunta por el sujeto a la de las clases es reducirla al tiempo de la economía, devenido único. Dicho sea de paso, Lenin veía en toda operación de absolutización la marca del idealismo. “Desde el punto de vista del materialismo dialéctico, el idealismo filosófico es un desarrollo [...] unilateral, exagerado [...] de uno de los rasgos, de uno de los aspectos, de uno de los lados del conocimiento en algo absoluto, separado de la materia, de la naturaleza, divinizado” (Lenin, 1960: 354-355 -cursivas nuestras).

mente “derivarse” de su posición socio-técnica en la producción²². Es este el preciso punto donde la ideología (y con ella *el sentido*) debe ser incorporada al análisis, tomando en cuenta los registros imaginarios y simbólicos; *determinantes*, según hemos dicho, a su manera y a su nivel.

LA SOBREDETERMINACIÓN COMO ANTI-EMPIRISMO

Estamos en condiciones, finalmente, de pasar a señalar algunos lineamientos del segundo operador. Hasta aquí denunciábamos el empirismo ínsito en el enfoque unilateral, economicista, de las clases sociales, así como la pretensión de borrar el desfase o desajuste entre éstas y las subjetividades políticas. Ahora, y si bien asumimos conocidos los rasgos generales de las filosofías empiristas, vamos a aprovechar el concepto de sobredeterminación para recuperar ciertos supuestos de esas corrientes, con el fin de mostrar que aquel resulta irreconciliable con toda comprensión empirista de las clases.

Empecemos por recordar que el marxismo se constituye, según Althusser, como una denuncia epistemológica tanto del empirismo como del racionalismo, a los que toma por las dos caras de la misma moneda idealista. Esto es expresado claramente en *Defensa de Tesis en Amiens*:

Lo que más me interesaba en el texto de Marx era la doble oposición radical al empirismo y a Hegel. *Contra el empirismo, Marx sostenía que el conocimiento no va de lo concreto a lo abstracto sino de lo abstracto a lo concreto* y todo esto ocurre (y cito) ‘en el pensamiento’ mientras que el objeto real, que da lugar a todo este proceso existe fuera del pensamiento. Contra Hegel, Marx sostenía que este proceso de lo abstracto a lo concreto no era producción de lo real sino sólo de su conocimiento (Althusser, 2008: 234).

22 No deja de tener interés encontrar también en Lenin, de modo elusivo, espectral, estos temas: “debemos reeducar a los propios proletarios, que no abandonan de golpe sus *prejuicios* pequeñoburgueses por milagro, por obra y gracia [...] de una resolución o un decreto” o, algo más adelante: “estos problemas, realmente gigantescos, de reeducar, bajo la dictadura del proletariado, a millones de campesinos y de pequeños propietarios, a cientos de miles de empleados, funcionarios e intelectuales [...] de eliminar sus *hábitos* y *tradiciones* burgueses” (Lenin, 2013:506-507). “Prejuicios”, “hábitos”, “tradiciones”: ¿podría pensárselos como términos que “desempeñan desesperadamente el papel de un ausente que *no tiene nombre* para ser llamado en persona al escenario, produciendo su presencia sólo en sus fallas, en el desajuste entre los personajes y los papeles”? (Althusser, 2004: 35). A ese ausente invocado por Lenin no ha dejado de llamársele a escena, creemos, al menos desde el giro lingüístico para acá. Tiene desde entonces un doble nombre propio: “sentido” y “subjetividad”.

Que esas corrientes representen dos rostros del idealismo se fundaba en el hecho de que *ambas postulen implícitamente alguna modalidad de esencia* (el pensamiento o la “materia”). Retorna aquí una cuestión que ya rodeábamos en la pregunta por la ideología: cuáles son las estructuras adecuadas para una dialéctica *materialista*. Asunto que, como vimos, exige pensar un nexo entre el movimiento histórico y las formas de conocimiento legítimas para dar cuenta de esa complejidad procesual. Anudamiento, entonces, entre filosofía, teoría e historia para el cual, una última vez, es Pêcheux quien ofrece un abordaje esclarecedor al escudriñar los supuestos filosóficos de esa tradición:

Las verdades evidentes abren una discusión con ciertas corrientes ‘empiristas’ que no han dejado de tener visibilidad, bajo distintas formas. Enfoques que [...] buscan solucionar estas preguntas con la idea de que los distintos ‘grupos’ o ‘clases sociales’ hacen un ‘uso’ diferencial de la lengua [...] *Estos enfoques se sostienen metodológicamente sobre el establecimiento de [...] ‘grupos sociales’ definidos de antemano (por caso, mediante variables extra-lingüísticas)* (Pêcheux, 2016: 15).

Y aunque no podamos detenernos en esto, interesa señalar que resulta claro, en Pêcheux, el error metodológico que supone la pretensión de “establecer grupos sociales definidos de antemano”, error que cede a la tentación de poner en marcha lo que el autor llama la “gran máquina clasificadora”, y que no es sino la “reinscripción regresiva, en el elemento de la filosofía idealista moderna, *del mito empirista del Siglo XVIII*”. Este mito tendría entre sus más notables exponentes al propio Adam Smith, cuyo texto continuaría con una definición “de lo que las escuelas llaman *géneros o especies*”²³ y que se especifica “únicamente en un gran número de objetos que tienen un grado de similitud unos con otros, y que, por esta razón, reciben un solo nombre, que puede aplicarse para expresar a cualquiera de ellos” (Ibíd.: 78.). Violentamente reducida, la operación pseudo-científica allí aludida sería algo así: a partir de la observación de un solo aspecto de una cosa se acuña

23 “Cualquier catálogo”, afirma el autor, “puede ser el objeto de un procedimiento administrativo lógico”, configurándose así “*una posición empirista-conductista, que hoy día es la piedra angular de muchas de las ‘ciencias sociales’*” (Ibíd., p. 78). Respecto al tipo de vínculos en juego, el epistemólogo Juan Samaja afirma que “La relación ‘elementos que pertenecen a un conjunto’ ni se aproxima a la comprensión de la relación lógica que se da entre un espécimen y la especie. En este simple hecho están comprendidas casi todas las perplejidades filosóficas de la lógica *extensionalista* y, mientras no se logre expresar esta relación, la dialéctica seguirá siendo una cabeza de medusa para los filósofos” (Samaja, 2004, p. 99).

una categoría que *contrabandea la ilusión* de que los existentes que comparten ese atributo participan de algún *modo más general de existencia común*.

Se asume, así, su esencial identidad. Esta operación de método hace de la sociedad un objeto transparente y da su conocimiento de modo inmediato. El único problema de este método es que no alcanza a ver algo: ¿qué, concretamente? Que una sociedad no es la mera adición de elementos atomizados, de los que sería posible aislar “rasgos” que den cuenta de una pretendida naturaleza, sino que todo lo que en ella existe lo hace en la historia, lo que significa bajo el modo de lo sobredeterminado²⁴. De esta especie de ley general no logra escapar tampoco la contradicción, que debe ser pensada bajo su tutela:

... la ‘contradicción’ (capital-trabajo) es inseparable de la estructura del cuerpo social todo entero [...] determinante pero también determinada en un solo y mismo movimiento, y determinada por los diversos *niveles* y las diversas *instancias* de la formación social que ella anima; podríamos decir: *sobredeterminada en su principio* (*Ibíd*: 81).

Este es, creemos, la gran valía teórica de la sobredeterminación; funcionar como un operador que restituya la complejidad de una coyuntura y de los elementos que la conforman. De los tiempos y los procesos heterogéneos que ella anuda. Da, entre otras ganancias, la de reconocer que el *abordaje empirista de las clases* se ha entroncado siempre con el esquema teleológico de una sociedad movida por un principio único. Lo que significa que la Filosofía de la Historia que representa el *economicismo* (y su “bella contradicción” capital-trabajo, considerada en su forma simple y pura) es inescindible filosóficamente de la mirada *sociologista de los grupos* sociales. Dicho de otro modo, la mirada que reduce la contradicción a la “dialéctica”²⁵ entre las fuerzas

24 Es la renegación respecto de esta ley lo que aclara, dice Althusser, algunas decepciones históricas, como la de los socialdemócratas alemanes, quienes: “olvidaban que todo ello ocurría en una Alemania [...] con una burguesía que desde hacía mucho tiempo se había tragado su revolución política y [...] rodeada de una pequeña burguesía *chauvinista y reaccionaria*. Olvidaban que esta purificación tan simple de la contradicción era simplemente abstracta: la contradicción real se confunde [...] con estas circunstancias” (Althusser, 2004: 79 -cursivas del original). Podría incluso formularse la tesis de que el *olvido* del chauvinismo era la operación ideológica que asediaba a la socialdemocracia alemana “marxista”, produciendo en ella una visión de “purificada” de las clases.

25 Entrecomillamos dialéctica para sospechar de ese término toda vez que se lo convoke para hacerlo intervenir como nombre de una imagen del proceso histórico

productivas y las relaciones de producción (haciendo de ella el Sujeto de la Historia), presupone la existencia de un modo de relación muy precisa (¿lógica?) entre esos dos polos. Por ello encuentra fácilmente en la figura de la identidad de contrarios (en el capitalismo: burgueses y proletarios, idénticos en tanto sirven a los fines de la misma y única Ley) el pretexto para detectar entre ambos polos la presencia homogeneizadora de un principio universal, a la sombra del cual entregarse a las predicciones más variopintas:

... los social-demócratas alemanes de fines del siglo XIX, por ejemplo, que *creían ser llevados, en corto plazo, al triunfo socialista por pertenecer al Estado capitalista más poderoso*, en plena expansión económica, y *encontrándose ellos mismos en plena expansión electoral (existen ciertas coincidencias...)*. Creían, evidentemente, que la Historia avanza por el otro lado, el 'bueno', aquel del *más grande desarrollo económico*, de la más grande expansión, de la *contradicción reducida a su más pura purificación* (la del Capital y el Trabajo) (*Id.*: 79).

La (in)comprensión de la estructura social a partir de su reducción a dos átomos en conflicto, inscriptos solamente en la instancia económica, pero “confirmada” por una expansión electoral: he allí, para Althusser, el germen de la decepción (de aquella, podría agregarse, pero también de las que no pararon de seguirla). Ante esto, si la idea de “totalidad social sobredeterminada”²⁶ venía a enfatizar algo, era que

que encuentra en diferentes sociedades el auto-desarrollo de un único principio (sea la Razón, la Economía, o cualquier otro). No es casual que Althusser haya apelado al mismo recurso de escritura para desconfiar de la *forma* a la que Hegel dio ese nombre: “A ello se debe que su Filosofía de la Historia se encuentre llena de mutaciones, todas ellas uniformemente ‘dialécticas’. No puede defenderse esta concepción aturdira sino manteniéndose en la cima del Espíritu, donde poco importa que un pueblo muera, ya que ha encarnado [...] un momento de la Idea (que tiene otros a su servicio) [...] quien, reflejándolo en su sustancia, encontrará en él la promesa de su propio principio interno [...] el momento lógicamente consecutivo de la Idea, etc.” (Ibíd: 83). Resulta de interés que también Trotsky, en *Stalinismo y Bolchevismo*, considere importante diferenciar entre “dialéctica” y “lógica”: “es precisamente la *dialéctica del proceso histórico (lo) que se les escapa a los lógicos sectarios*”. (Trotsky, 2014: 343). En ambos, hacer de la dialéctica una lógica supondría una suerte de abandono (en este caso, inconsciente) del marxismo.

26 “Y si, sin duda, existe en Marx [...] una respuesta importante a una pregunta que no se ha planteado en absoluto, respuesta que Marx no logra formular sino a condición de multiplicar las imágenes adecuadas para darla, la respuesta de la *darstellung* y de sus transformaciones [...] Marx no pudo crear un concepto adecuado para pensar lo que producía, el de *la eficacia de una estructura sobre sus elementos*. Se dirá que sólo se trata de una palabra y que sólo falta la palabra, puesto que el objeto de la palabra

“las múltiples oposiciones y contradicciones interiores a la totalidad en un período y una formación social dada no funcionan en un solo sentido” (Karczmarczyk, 2016: 28). Y no es un azar, creemos, si David Harvey, a quien páginas atrás encontrábamos *sospechando* de la noción de clases, ha desconfiado también de la simpleza del esquema de la contradicción simple; indicando que si desde el punto de vista de la producción, la contradicción sí es capital-trabajo, esta resulta abstracta respecto a la estructura concreta de una sociedad. A otros niveles, se lee, actúan contradicciones cuyos vectores van en sentido diferente a la principal²⁷:

Los levantamientos que vemos en Londres, París y Estocolmo no se tratan del proceso laboral: se trata de la política de la vida cotidiana. Esta política es bastante diferente de la que existe en el lugar de la producción (económica). A nivel de producción, es capital vs trabajo. (Pero) las luchas sobre la calidad de la vida urbana son menos claras en términos de su configuración de clase (Harvey, 2017).

Cita que termina con una afirmación que entendemos muy afín a la posición que intentamos sostener a lo largo de este escrito. Le cedemos otra vez la palabra, porque en este punto es difícil ser más elocuentes: “La política de clase clara, que generalmente se deriva de una comprensión de (la estructura de) la producción, se vuelve teóricamente difusa a medida que se vuelve más realista. *Es un problema de clase, pero no es un problema de clase en un sentido clásico*” (Harvey, 2007).

Resumamos y concluyamos diciendo que todo *sociologismo* construye la clase obrera al precio de olvidar el resto de las determinaciones que *al mismo tiempo* actúan sobre los agentes: el rasero económico los iguala a partir de *abstraerlos* del todo social complejo, identificándolos en la condición de asalariados al precio de cegarse a todas las demás instancias que co-instituyen la complejidad social. *Este uso* de la noción de clase supone una homogeneidad de sus com-

está por entero allí. Es cierto, pero esa palabra es un concepto y su ausencia estructural repercute en efectos teóricos precisos, en ciertas formas del discurso de Marx y en algunas de sus formulaciones identificables, lo que no deja de tener consecuencias” (Althusser, 2004: 34-cursivas nuestras). Estamos movidos a pensar que una de estas consecuencias es el objeto que hemos intentado examinar de este escrito, pues ¿no se apoya el economismo, al abstraer las clases de la historia, en la suposición de existencia de elementos no sometidos a la “eficacia de una estructura”?

27 Situación en la que “entran en juego, en el mismo juego, una prodigiosa acumulación de ‘contradicciones’, de las que algunas son radicalmente heterogéneas, que no todas tienen el mismo origen, ni el mismo sentido, ni el mismo nivel y lugar de aplicación” (Cfr. Althusser, 2004: 80).

ponentes que no puede actuar sino omitiendo sus demás diferencias reales²⁸, lo que en los hechos implica la recaída en el economicismo empirista contra el que Marx se levantó. La identidad económica no da cuenta de *otras diferencias* (étnicas, religiosas, afectivas, sexuales, etc.), que son las que exigen reinscribir a las clases en los órdenes simbólico e imaginario (para pensar a partir de allí la eficacia de otros mecanismos, verbigracia, los afectivos). En suma, si, como insistimos, el marxismo es el estudio del desarrollo de las contradicciones de una formación social, hay que admitir que la ideología *participa* de este movimiento, por lo que es preciso estudiar *en conjunto* las temporalidades políticas, económicas, teóricas e ideológicas en su constitutiva sobredeterminación²⁹. Es, a la sazón, *una mirada que no ve en la economía el Gran reloj de la Historia y en las clases sus manecillas, sino que asume seriamente la consecuencia de pensar la historia como una temporalidad plural*.

Tenemos aún una última frase donde podemos quizás reconocer esta exigencia: “Marx nos da”, afirma Althusser, los “dos extremos de la cadena, y nos dice que entre ellos hay que buscar”. Esos extremos son “de una parte, la *determinación en última instancia* por el modo de producción (económico); de la otra, la *autonomía relativa* de las superestructuras y su eficacia específica” (Althusser, 2004: 90). Tal vez resulte fructífero encadenar esa indicación con esa otra con la que presentamos (y estructuramos) este texto, aquella idea de una doctrina que vive siempre en su fragilidad teórica. Recordemos que:

... una ciencia progresa y vive sólo de saber escuchar lo que en ella “suena a hueco”, quizá algo de la vida de la teoría marxista de la historia esté suspendido en ese preciso punto en que *Marx, de mil maneras, nos señala la presencia de un concepto esencial para su propio pensamiento, pero que está ausente de su discurso* (Althusser, 1968: 35).

28 Una vez más, debe admitirse que esa omisión puede *leerse* en Marx: “la industria, en su desarrollo, no solo acrecienta el número de proletarios, sino que los concentra en masas considerables, su fuerza aumenta y adquieren mayor conciencia de ella. *Los intereses y las condiciones de existencia de los proletarios se igualan cada vez más a medida que la máquina va borrando las diferencias en el trabajo*” (Marx y Engels, 2016: 124-cursivas nuestras).

29 Y siendo que, como vimos, Marx buscó definir el “método científico correcto”, es interesante traer a Trotsky una vez más: “Vemos que *un uso correcto, es decir dialéctico, del término* bonapartismo no sólo no conduce al esquematismo (esa úlcera del pensamiento), sino que *permite caracterizar concretamente* el fenómeno que nos interesa; *a éste no se lo toma aislado, como “algo en sí mismo”, sino en su conexión histórica con muchos otros fenómenos relacionados con él. ¿Qué más se le puede pedir a un término científico?*” (Trotsky, 2014: 338- cursivas nuestras).

Vemos que hay, al menos, dos formas posibles de poner a jugar aquella metáfora de los extremos; dos, entre esas “mil maneras” con las que Marx nos indica una verdad teórica que tenemos la tarea de sacar a la luz; dos, y remiten a sendas obras canónicas: *El Capital* y *El manifiesto Comunista*. Bajo la luz de aquella metáfora, *El Capital* revela que su primera hoja alberga aquella frase de las *necesidades* (que “pueden tener su origen también en la fantasía”), mientras que la última muestra el abortado capítulo *Las clases*: entre esos dos extremos, quizás, habría que leer la presencia de una fórmula que actúa en ausencia, que se enuncia en el silencio, que se dice sin voz: que las *necesidades de clase se construyen a nivel de la fantasía*. En cuanto a *El Manifiesto*, si es cierto, y por todos conocido, que desde su primera oración (como vimos) define a la historia como “lucha de clases”, no lo es menos que su última línea (línea que muchas veces tiene la función de cerrar y englobar el sentido de un texto), puede verse como una confesión de que los obreros no constituyen *per se*, por la “unicidad de sus fuentes de rédito”, espontánea y fatalmente, el sujeto que vaya a llevar a cabo la revolución. Para eso se necesitaba una condición, que lleva la marca de los problemas de la democracia, la política y la comunicación: que los proletarios (y las proletarias) de todos los países, se unan.

BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, Louis (1968). *La revolución teórica de Marx*. México Siglo XXI.
- Althusser, Louis (2004) [1967]. “De ‘El capital’ a la filosofía de Marx”. Althusser, Louis y Balibar, Étienne. *Para leer El Capital*. (18-77). México: Siglo XXI.
- Althusser, Louis (2008). “*Defensa de tesis en Amiens*”. *La Soledad de Maquiavelo*. Madrid: Akal.
- Bonazzi, Mariana y Ferraudi Curto, Cecilia. (23 de agosto de 2017). La Matanza, sin lugar para arrepentidos. *Revista Anfibia*. Recuperado de <http://revistaanfibia.com/cronica/la-matanza-sin-lugar-arrepentidos/>. Fecha de consulta: 18 de mayo de 2019.
- Cfr. Marx, K., (2016), op. cit., p. 124.
- D’elia, Luis. (15 de agosto de 2017). La decepción de Luis D’elia por los resultados de las PASO. *Diario Hace Instantes*. Recuperado de <http://www.haceinstantes.net/2017/08/la-decepcionde-luis-delia-por-los.html>. Fecha de consulta: 18 de mayo de 2019.
- Del Carril, Alejandro (10 de agosto de 2017). Por qué los votan. *Página 12*. Recuperado de <https://www.pagina12.com.ar/55495-por-que-los-votan>. Fecha de consulta: 18 de mayo de 2019.
- Duek, C. e Inda, G. Lectura de Marx: tras el concepto de clases sociales. En *Revista Confluencia*, año 3, número 6, verano 2007, Mendoza, Argentina. Disponible en línea: https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/3670/duekindaconfluencia6.pdf
- Errejón, Iñigo. (27 de agosto de 2017). Foro para la construcción de una mayoría popular. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=z0HMrFvKqgo>
- Harvey, David. (2007). *Breve historia del Neoliberalismo*. Madrid: Akal.
- Harvey, David. (23 de Julio de 2017). El neoliberalismo es un proyecto político. Recuperado de <https://www.jacobinmag.com/2016/07/david-harvey-neoliberalism-capitalism-labor-crisis-resistance/>. Fecha de consulta: 18 de mayo de 2019.
- Karczmarczyk, Pedro (2016) Prólogo. Pêcheux, Michel (2016). *Las verdades evidentes. Lingüística, semántica, filosofía*. (19-29) Buenos Aires: Ediciones del Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini (CCC).
- Lenin, Vladimir I. (1960). Sobre la dialéctica. *Obras completas*. Tomo XXXVIII. Buenos Aires: Cartago.
- Lenin, Vladimir I. (2013). El “izquierdismo”. *Enfermedad infantil del comunismo. Obras Selectas*. Tomo II. Buenos Aires: IPS.
- Martínez-Cava, Julio (7 de octubre de 2018). La actualidad del concepto marxista de ‘clase social’. *Sin Permiso*. Recuperado de <https://>

- www.sinpermiso.info/textos/la-actualidad-del-concepto-marxista-de-clase-socia. Fecha de consulta: 18 de Mayo de 2019.
- Marx, Karl (1989). *Contribución a la crítica de la economía política*. Moscú: Progreso.
- Marx, Karl (2006). *El Capital. Tomo III*. El proceso global de producción capitalista. México: Siglo XXI.
- Marx, Karl (2016). *Antología*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich (1973). *La ideología alemana*. Barcelona: Grijalbo.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich (2016). Manifiesto del partido comunista. Marx, Karl *Antología*. (pp. 111-150). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Pêcheux, Michel (2004). ¡Osar pensar y osar rebelarse! Ideologías, marxismo, lucha de clases. *Décalages*, 1 (4), 1-24.
- Pêcheux, Michel (2005). *Hacia un análisis automático del discurso*. Buenos Aires: Gredos.
- Pêcheux, Michel (2016). *Las verdades evidentes. Lingüística, semántica, filosofía*. Buenos Aires: Ediciones del Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini (CCC).
- Samaja, J. *Epistemología y metodología: elementos para una teoría de la investigación científica*. 3a ed. 4a reimp. Buenos Aires: Eudeba, 2004, pp. 53-144.
- Santiago, Gustavo. (20 de julio de 2012). Pensamiento / Filosofía práctica. "El político es el que sabe no ser un líder". *La Nación*. Recuperado de <http://www.lanacion.com.ar/1490893-el-politico-es-el-que-sabe-no-ser-unlider>. Fecha de consulta: 18 de Mayo de 2019.
- Trotsky, León (2014). *La Revolución Traicionada*. Buenos Aires: IPS.
- Trotsky, León (2017). *Historia de la Revolución Rusa*. Tomo I. Buenos Aires: IPS.

Carolina Collazo*

POLÍTICA, DIALÉCTICA Y COMUNICACIÓN. EL ENTRAMADO DE LA URGENCIA DEMOCRÁTICA

*... la supervivencia del deseo democrático, el ímpetu de una preferencia que prefiere los riesgos, los peligros, el trance de una libertad a la quietud somnolienta de una servidumbre. Es precisa la libertad, el deseo de libertad, así debe ser, incluso allí donde no la hay y donde no la habrá jamás. Ahí está la fuerza, pese a las formas. Si la democracia no existe y si es verdad que, amorfa o polimorfa, ésta no existirá jamás, ¿acaso no es preciso, en lo más profundo del corazón, seguir esforzándose en ella? Pues bien, sí, es preciso, se debe, no podemos no emplear en ella todas nuestras fuerzas...
(J. Derrida Canallas. Dos ensayos sobre la razón)*

En un ensayo titulado *Filosofía y democracia en América Latina*¹, Diego Tatián (2017a) sostiene que, sin cancelar la diferencia entre filosofía y democracia, no obstante, es necesario asumir un contenido democrático de la filosofía y un contenido filosófico de la democracia. Establecer ese vínculo implica reconocer a la filosofía como potencia política y a la democracia, no como su objeto, sino como su tarea. Una tarea que siempre excede los límites de la república, aunque no hay que confundir esa excedencia como el signo de una alternancia entre momentos constituidos y momentos constituyentes, donde el poder

* Profesora Adjunta de Teorías y Prácticas de la Comunicación III, Carrera de Comunicación Social e Investigadora de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (FSOC-UBA).

1 Es importante notar que este artículo fue publicado en una primera versión en el año 2015, en *Nombres. Revista de Filosofía*, Nro. 29..

constituyente sería el exceso de las formas constituidas. Más bien habría que comprenderla como la inadecuación temporal de la política, en tanto ésta se presenta en el espacio democrático bajo formas no necesariamente concordantes ni simultáneas de novedades, interrupciones, duraciones, bloqueos y composiciones.

En *Lo interrumpido* -un ensayo posterior, fechado en diciembre de 2015-, afirma que la política se ve amenazada por el “desierto neoliberal que despoja a los seres del deseo de otros” (2017b: 208)². En el contexto argentino, la inadecuación de esa amenaza puede ser leída como una interrupción del deseo de política, más que como una transformación, una novedad o un cambio. En este sentido, la tarea democrática de la filosofía se ve exigida a pensar las formas de una temporalidad política que permita discernir entre sus diversos ritmos, el del anhelo de justicia que orienta el deseo y el de la “restauración conservadora que interrumpe el deseo de política bajo la bandera de la mala infinitud” (Tatián, 2017b:208).

En esa actualización de la lectura de nuestra coyuntura reciente cobra un especial sentido la afirmación spinoziana -recogida en muchas de sus intervenciones-, según la cual la política tiene que ver con un *saber en situación* y jamás con una ruptura reaccionaria con el mundo (Tatián, 2015: 167). Frente a las fórmulas deshistorizadas del fin de la política, que en sus versiones contemporáneas asumen figuras tales como el eterno presente o la felicidad del instante, la fugacidad del éxito, la adaptabilidad frente a lo efímero, etc., el componente a futuro de la política promueve una temporalidad compleja en el que el porvenir no es lo que se espera que llegue alguna vez, ni lo que se desestima por incierto. Tampoco es el anhelo optimista de la paciencia o la pasividad de la esperanza, como diría Spinoza, que no son más que figuras alternativas de aquella mala infinitud. Son las formas presentes y concretas de la aspiración irrealizable -pero necesaria- de universalidad las que nos comprometen hoy a pensar la cuestión democrática, cuyo principio mismo reside en el carácter inapropiable de su fondo transindividual, que Tatián define como el comunismo del pensamiento.

En momentos donde lo común se retrae, el intento por recuperar la potencia colectiva consistiría en habitar los límites inferiores, los espacios contraídos en donde la comunidad, sin desaparecer, no obstante, queda, reducida a su mínima expresión. Pero, por otra parte, la sociedad es al mismo tiempo un “mínimo común” y “una mezcla

2 Este trabajo fue leído por primera vez en diciembre del 2015, durante el *Congreso sobre El porvenir del presente. Inactualidad filosófica de la política*, realizado en la Biblioteca Nacional Argentina, Buenos Aires.

variable de conflicto y comunidad”; la democracia es precisamente la tendencia a lo irrealizable de la plenitud de la comunidad, es el encauzamiento del conflicto sobre la variable comunitaria.

Partiendo de estos argumentos, este trabajo se propone articular dos miradas sobre la cuestión democrática y sus urgencias actuales; miradas que, ante todo, traducen la preocupación en reflexiones agudas sobre cómo analizarlas y desde dónde leerlas, para definir qué aspectos son necesarios defender y, en consecuencia, a cuáles habría que enfrentarse. Dos miradas que comparten el suelo común de una posición teórica y que deben ser pensadas en conjunto, trazando entre ambas la potencialidad articulada de los aportes que cada una de ellas ofrece.

En la perspectiva de Étienne Balibar, el problema se inscribe en la necesidad de situar un punto de vista dialéctico que ponga de relieve la temporalidad compleja de la democracia en una clave materialista; intervención que supone pensar la forma variable del conflicto en el movimiento de la historia -como momentos de una dialéctica- en discusión con algunas interpretaciones contemporáneas que reactualizan, en el diagnóstico de la escena neoliberal, la fórmula del fin de la historia bajo la suposición de que estamos en presencia de un proceso de desdemocratización irreversible. Para desarrollar la especificidad de esa dialéctica en términos de una contradicción sobredeterminada, se recurrirá a la lectura de la dimensión política que Balibar extrae de Spinoza. Del antecedente spinoziano que Balibar recoge para pensar la arquitectura de esa contradicción se desprende, a su vez, una línea de análisis sobre la relación entre dialéctica y deseo, en torno a la cual es posible hallar en Spinoza una particular *filosofía de la comunicación*. Sobre este último punto se asienta una de las conexiones más productivas con la segunda mirada propuesta.

Para Sergio Caletti, la comunicación es condición de posibilidad de la política. La política es una dimensión procesual en donde conviven diversas temporalidades dentro de las cuales se dirimen las significaciones colectivas. La democracia constituye el horizonte en el que la política se afirma como litigio incesante entre discente por un futuro común al que se aspira como universal. Sin ese anhelo de universalidad, la política no sería otra cosa que una instancia de defensa de procesos de particularización. Sin embargo, la universalidad proyectada tiene la forma paradójica de una totalidad que nunca se alcanza -de allí el carácter incesante de la lucha-. Pese a su carácter irrealizable, la totalidad es efectivamente vivida como tal a través de formas ideológicas que organizan el decir-hacer social. Una de esas formas, en la escena neoliberal, es la de una ideología de la comunicación política de la que se pretende subsidiaria la democracia bajo

formas administradas y gestionarias de la opinión pública. Uno de los aspectos que requiere ser más discutido dentro de este diagnóstico es la falacia que hace razonable entender los sondeos de opinión como “un gigantesco y multifacético artefacto dedicado a registrar voces en el silencio” (Caletti, 2006: 22).

CONTRADICCIÓN, DIALÉCTICA Y COMUNICACIÓN

La dimensión política que la lectura de Balibar extrae de Spinoza podría interpretarse como el despliegue de una serie de *contradicciones* y de las tensiones irresueltas contenidas en ellas; sabemos que toda contradicción, más allá de las formas ideológicas en las que se nos presentan, está siempre sobredeterminada³. Uno de los ejes centrales que el proyecto althusseriano hereda de Marx es la transformación de la estructura dialéctica, conservando la contradicción, pero leyéndola en la complejidad de su función práctica en la historia. Como señalan Mariana de Gainza y Ezequiel Ipar, la de Marx, es dentro de todas las críticas de la dialéctica idealista, la que no operó limitadamente por medio de una inversión de su lógica; fue la que logró pensar la necesidad de una torsión materialista de la dialéctica, “las posibilidades de una nueva dialéctica materialista, que pudiese estar a la altura de lo que fue innovador en el pensamiento marxiano; procurándose fuerzas filosóficas para esa empresa -y eso fue lo osado- en el pensamiento spinoziano” (Ipar y De Gainza, 2012). El paralelismo en una y otra función filosófica es la de producir una problemática nueva, pero bajo la forma de un desplazamiento que, a diferencia de una simple inversión, “es, justamente, un movimiento cuya fuerza cuestionadora proviene del hecho de que no pierde de vista aquellas coordenadas de las cuales se aparta” (*Ibid.*).

El énfasis en la condición dialéctica del problema que comenzamos a desarrollar requiere algunas consideraciones previas. El carácter sobredeterminado de toda contradicción implica el rechazo de toda exterioridad trascendente, pero reconociendo en la inmanencia de la estructura formas exteriores en la diferencia de los opuestos, lo que en Althusser supone la primacía de la relación sobre los elementos o “del

3 “... la ‘contradicción’ es inseparable de la estructura del cuerpo social todo entero, en el que ella actúa. Inseparable de las condiciones formales de su existencia y de las *instancias* mismas que gobierna; que es *afectada*, en lo más profundo de su ser, por dichas instancias, determinante pero también determinada en un solo y mismo movimiento, y determinada por los diversos *niveles* y las diversas *instancias* de la formación que ella anima; podríamos decir: *sobredeterminada en su principio*” (Althusser, 1968: 81).

encuentro sobre la forma” (Cfr. Althusser, 2002)⁴. Esa primacía puede también expresarse como una exterioridad inmanente que distancia la dialéctica marxista de la contradicción simple que caracteriza a la dialéctica hegeliana.

Si bien la dialéctica sigue siendo el movimiento de la contradicción, ésta no es simple sino sobredeterminada, es decir, no se despliega como el proceso de su propia superación en el desarrollo de la idea; contempla distintas instancias -multiplicidad de contradicciones- que no responden a un único principio explicativo ni surgen de una unidad esencial. Dos concepciones del tiempo y de la historia se desprenden de modo irreconciliable a partir de esta diferencia.

Al tiempo histórico hegeliano, caracterizado por la contemporaneidad del presente y la continuidad homogénea (Cfr. Althusser, 2004: 104 y ss), se contraponen una temporalidad histórica diferencial, donde “el presente de un nivel es, por así decirlo, la ausencia de otro, y esta coexistencia de una ‘presencia’ y de ausencias es el efecto de la estructura en su descentralización articulada” (*Ibid.*: 115). *Descentralización articulada* quiere decir que la no contemporaneidad es una característica primordial de la estructura. Allí donde “la contradicción nace y renace” -para usar una expresión de Balibar- la temporalidad se revela sobredeterminada por una pluralidad de ritmos articulados que “permite pensar conjuntamente estructura y coyuntura, ya que la articulación de la temporalidad plural de la estructura se revela como coyuntura (Morfino, 2014: 9). Esta teoría de la temporalidad múltiple permite además sostener que el dominio de una representación del tiempo lineal, cronológico y sobre todo irreversible, se presenta como la experiencia ideológica de un tiempo absoluto. Pero esa representación es la absolutización imaginaria de un ritmo en el despliegue de una temporalidad que en virtud es necesariamente plural⁵.

La verdadera historia no tiene nada que permita leerla en la continuidad ideológica de un tiempo lineal del que bastaría señalar las cadencias y cortar; posee, por el contrario, una temporalidad propia extremadamente compleja y, desde luego, perfectamente paradójica con respecto a la simplicidad sorprendente del prejuicio ideológico (Althusser, 2004: 114).

4 Tesis del materialismo aleatorio de los años '80 (Cfr. Althusser, 2002).

5 Para un mayor desarrollo en la exploración de la temporalidad plural en la tradición marxista se puede consultar (Morfino *et al.*, 2013).

Recogiendo ese aspecto específico de la problemática materialista, Balibar lee en Spinoza un antecedente de esa operación que no invierte ni apacigua la forma de las contradicciones efectivas. El pensamiento político de Spinoza no suspende las oposiciones, pero ejerce sobre ellas una analítica de los efectos, en la co-existencia de valores incompatibles; no como resultado de lo que hay de inherente en el elemento que produce su contrario, sino en la diferencia contradictoria que produce esa forma estructurada de oposición⁶. Entre todas las formas clásicas de oposición que adquieren bajo esta óptica la forma impura de su diferencia, hay una especialmente relevante para Balibar: la distinción entre la especulación filosófica y la filosofía aplicada, dado que la fecundidad de la forma dislocada que asume esa oposición en el pensamiento de Spinoza tiene consecuencias específicas para pensar la relación entre política y filosofía:

Planteando los problemas específicamente filosóficos, Spinoza no toma una vía indirecta para tratar la política, no efectúa una transposición hacia otro lugar, en un elemento 'metapolítico', sino que intenta darse los medios para conocer exactamente, 'adecuadamente' diría el mismo, lo que está en juego y las relaciones de fuerza de la política por sus causas. Pero también, organizando la investigación filosófica a partir de las cuestiones de la política, no se aparta nada de una interrogación sobre la esencia de la filosofía. Al contrario, toma una vía que permite determinar qué son los intereses y los problemas filosóficos (Balibar, 2011: 24).

La politicidad del pensamiento de Spinoza compromete, en unos de sus aspectos y según la lectura de Balibar, el hecho de que toda dualidad no es más que el límite irrepresentable de una dialéctica que afirma y niega al mismo tiempo la autonomía o trascendencia de ese límite. No hay ningún sentido de la Historia que garantice una transformación particular y, sin tener así ningún propósito, no obstante, la historia es un movimiento de transformación en el que todas sus configuraciones están siempre sometidas a un proceso dialéctico. Una de las tensiones dentro de ese proceso es la que hace que cada individuo sea "irreductible a la diferencia de su propio de deseo" (*Ibid.*: 124-125) y al mismo tiempo lo que motoriza la producción de lo común. Una

6 Sólo por mencionar un ejemplo: la convivencia de la soberanía del Estado y la libertad de los individuos señala antes los prejuicios teológicos necesarios para sostener su incompatibilidad que las razones lógicas argumentativas de una afirmación cuya justificación genética se pretende como interna a la tesis misma.

dialéctica del deseo que sustituye la concepción de la historia como sucesión de estados por un proceso de tendencias en disputa.

A su vez, lo dicho se articula con otra de las consecuencias de esa mutua implicancia entre política y filosofía, que es, dice Balibar, la de una particular *filosofía de la comunicación* que recoge del realismo spinoziano la elaboración política del conflicto en su dimensión práctico-social. En la comunicación “la relación de cada individuo con otros individuos y sus acciones y pasiones recíprocas determinan la forma del deseo del individuo e impulsa su poder”. En otras palabras, la comunicación interviene en la dialéctica del deseo en su dimensión transindividual. En fin, *la comunicación sería entonces la función social de la singularidad de deseo*⁷.

El fondo espinoziano de la lectura de Balibar y de la lectura de Tatián encuentra en este punto una articulación: si el componente comunitario del pensamiento es el principio mismo de la democracia, cuyo fondo transindividual resulta inapropiable, la comunicación es el espacio privilegiado de lucha frente a la amenaza neoliberal en su intento de despojar a la política del deseo del otro. El espacio comunicacional es entonces un campo de batalla y al mismo tiempo un objeto de disputa, en la medida en que expresa la forma necesariamente social del deseo en su aspiración colectiva a lo común.

La comunicación es la práctica en juego por la transformación de las representaciones de la actividad social en el movimiento de la historia, incluso Balibar la define expresamente como lucha. Esas representaciones son constitutivas de la vida en común, pero su necesidad está a su vez atada a la singular articulación entre, por un lado, las determinaciones estructurales y sus contradicciones; y, por otro, a las condiciones concretas de una coyuntura singular, es decir, al diagnóstico de lo que hay en el presente para transformar, de modo que la representación compromete necesariamente a lo que ese trabajo o esa lucha aspira transformando. Esa pretensión no es necesariamente un cálculo o un programa, es el reconocimiento de una práctica ininterrumpida, dado que ninguna transformación podría eliminar la contradicción. Si lo hiciera, la consecuencia deviene, para Balibar, en un salto afuera de la dialéctica, lo que equivale a decir un salto fuera de la historia. Esa suspensión del tiempo, esa pretensión reaccionaria de ruptura con el mundo, para citar nuevamente a Tatián, es también la supresión de la política en su litigio inherente.

7 “... la singularidad de una función transindividual como una función de la comunicación”, (*ibid*: 125).

Todo indica que la particularización del deseo al que tiende el proceso de neoliberalización requiere negar el carácter social de la comunicación. Así, entonces, queda justificada la inclusión en la tarea democrática de una mirada alerta sobre las formas simplificadas que puedan adquirir las representaciones sobre la comunicación en nuestros días, y especialmente su relación con la política.

COMUNICACIÓN, POLÍTICA Y ESPACIO PÚBLICO

Para Sergio Caletti, la comunicación tiene un papel decisivo en la política, tanto que la define como “la condición de posibilidad de la política misma como instancia de la vida social” (Caletti, S., S/D). Además, la función de la comunicación opera como articulación entre política y democracia. Porque si la democracia es un horizonte de aspiraciones más que una realidad alcanzada, la comunicación es precisamente la que procura una restitución -tan ilusoria como imprescindible- de ese horizonte; “restitución que repara su eterna condición fallida y recrea las condiciones de posibilidad de la historia como flujo continuo” (*Id.*). Visto desde el punto de vista invertido, puede decirse que, si la democracia se define en virtud de su condición fallida, la politicidad de la dimensión comunicacional en una sociedad está dada justamente porque la comunicación no puede ser nunca total. La conflictividad propia de la política se juega en las luchas habilitadas en ese espacio continuamente diferido, en el que democracia y comunicación jamás se saldan.

Retomando a Tatián, la democracia es una pluralidad irrepresentable cuyo fondo inapropiable -transindividual- es el nombre del principio comunista del pensamiento. Para Caletti, el fondo irresuelto de ese proceso es el incesante litigio del espacio político; pero la política, al mismo tiempo que se despliega como un proceso continuo de disputa, no puede pensarse al margen de su inscripción específica en una coyuntura. La singularidad del entramado coyuntural, por su lado, está siempre cifrado por la estructura de las condiciones materiales históricamente determinadas. Así, la política conjuga esta doble dimensión temporal de las formas situadas de intervenciones específicas y del incesante e ininterrumpido conflicto de fuerzas.

Al ser condición de la política, la comunicación es entonces el lugar para indagar cómo una sociedad se representa a sí misma, pero también cómo esas representaciones no están garantizadas sino precariamente conquistadas, por lo tanto, el lugar donde las representaciones, sin perder su carácter constitutivamente conflictivo, funcionan de todas formas como espejo de identificación de una sociedad. Indudablemente esas representaciones están ceñidas por la ideología dominante, pero tal sujeción no suprime la tensión entre la eficacia

específica de las significaciones consagradas y su condición de parte ausente en la forma de su naturalización. En la convivencia de la dimensión política de las luchas por las significaciones colectivas y su efecto ideológico de totalidad, la comunicación puede ser definida como el síntoma de una plenitud ausente, que es justamente el espacio mismo de la contienda política.

Hace falta un trabajo de lectura para advertir esta coexistencia y un especial cuidado en explicitar el carácter analítico de su diferencia para pensar la especificidad de una y otra instancia sin perder de vista las consecuencias de su articulación. Porque dentro de las formas establecidas de cualquier régimen signifiante, la política está siempre más próxima a los disensos que a las homogeneidades. En este sentido, Caletti propone delimitar esa distancia desarrollando las diferencias entre la *opinión pública* y el *espacio público*.

Mientras que la *opinión pública* es el resultado estadístico de un hurgar técnico cuya única función es calcular y administrar lo dado, el *espacio público* es el lugar donde la política conjuga la iniciativa y la confrontación que resultan constitutivos de la vida común; es donde política y comunicación encuentran una articulación sin ninguna reducción a la razón técnica, ya que es la instancia en el que operan en 'estado práctico' las formas comunicativas de una sociedad y el lugar en que hacen carne los procesos de subjetivación política.

La primera depende de un tiempo saldado en el que la administración de lo establecido se transforma únicamente en información útil a los fines de algún propósito específico de gestión; el cálculo anticipado cancela el porvenir del decir social en sus diferencias y disensos, por lo tanto, nada queda por ser dicho; el segundo, por el contrario, contempla un tiempo del decir lo porvenir que se desarrolla como litigio incesante sobre el modo en que una sociedad se representa a sí misma para reponer ilusoriamente la comunidad; "*lo público* constituye la autorrepresentación de la vida social, y el llamado *espacio* de lo público aquel donde la representación se oficia, donde ella gana cuerpo" (Caletti, 2006: 38). De un lado, el endiosamiento del consenso; del otro, la disputa entre discentes por la representación de lo común y de las diferencias.

Bajo esta concepción, el *espacio público* no es de orden empírico, es la metáfora que señala las instancias de la reflexividad social, es decir, de un orden del sentido que tiene sin dudas consecuencias performativas, pero que sin embargo no se presta a la evidencia de una característica sensorial. La sociedad no es visible en sus actividades y fenómenos, dice Caletti, sino representada en ellos para decirse a sí misma en tanto que tal. En este sentido, sus diferentes *regímenes de visibilidad* comprometen no tanto a lo que puede ser visto, sino aque-

llo que puede ser *concebido* como sus posibilidades expresivas y de intervención⁸.

Lo público, en este sentido, también se aleja de su acepción jurídica, aquella que apela a la contraposición con lo privado y que subordina por medio de la ley el desorden incesante que brota de la vida social. El espacio público, por la propia condición tensa de la disputa que lo sostiene, no sólo excede las demarcaciones espaciales, es también la excedencia de la política respecto al Estado, de modo que el espacio público tampoco debe superponerse ni confundirse con la esfera estatal. En el intersticio abierto por esa tensión, el espacio público habilita el desborde de la creatividad social respecto de la ley.

Hay, sin embargo, una diferenciación entre lo público y lo político que es necesario resaltar como operación de cancelación de la distinción jurídica entre lo público y lo privado. La conexión entre la política de la vida social en su conjunto y los institutos especializados que persiguen su regulación, es tensa, justamente porque lo público es la puesta en disposición de aquella política en instancias que nunca pueden estar previstas en el orden ya administrado -en definitiva, lo público es el lugar privilegiado de las sobredeterminaciones- (*Id.*).

La distinción entre lo público y lo político nos conduce a desarrollar la tesis según la cual las transformaciones registrables en el espacio de lo público -su constitución, su arquitectura, sus reglas- tienen la fuerza suficiente para imprimir modalizaciones de relieve en el régimen mismo de gobierno del Estado cuando el horizonte de la democracia es el que la vida social se coloca a sí misma por delante (*Id.*).

El espacio público guarda lo que aún queda de la posibilidad de la política, reservándose para sí un exceso significativo respecto a las formas naturalizadas y reducidas de la oposición entre una voluntad de dominio y el problema de la autonomía, dualismo que cancela las modalizaciones propias del espacio público como tensiones inmanentes al campo de lo social.

8 “Las afirmaciones corrientes relativas al valor de la visibilidad en la constitución de lo público parecen no haberse detenido ni un instante en la deconstrucción de la carga semántica de la metáfora visual en las implicaciones asociadas respecto del ejercicio de la mirada y de la intersubjetividad que compromete [...] La posibilidad de *ver* un determinado tipo de objetos -en ésta, su acepción metafórica- como es el caso de los actos de gobierno para su control y discusión, supone en rigor la posibilidad de *concebirlos*; lo que está en juego en el horizonte epistémico de una cierta *societas* es qué es lo que en ella se concibe como objetos pasibles de su delimitación y designación para su control y debate” (Caletti, documento inédito s/f.).

El carácter inherentemente comunicacional de la política se juega y se despliega en la puesta en común de las significaciones socialmente reconocibles. Las representaciones comunes encarnadas en las prácticas efectivas dentro de una formación social determinada son el resultado de las relaciones que los hombres establecen entre sí, pero especialmente el *modo* en que esas relaciones se dan en condiciones históricamente determinadas. El carácter nodalmente contradictorio del modo en que se dan esas relaciones en la formación social capitalista puede hacer parecer que las representaciones sociales entran en contradicción con las condiciones reales de desigualdad de una sociedad basada en relaciones de explotación. Pero resulta que el carácter ambiguo de toda representación significa que las representaciones, si bien no son el reflejo fiel de las condiciones materiales de existencia, tampoco son falsas, sino ideológicas. Esto quiere decir que no son las ideas las que entran en contradicción con la realidad que representan, sino que las representaciones son la consecuencia de un mundo social que es él mismo contradictorio. En este sentido, el recurso a la opinión pública es ideológico y, por lo tanto, su falacia no es la de tergiversar la realidad, sino la de pretender representarla fielmente. De allí, el recurso complementario de reemplazar la política por un saber técnico.

En la política se juegan “iniciativas destinadas siempre a dirimir el futuro que se pretende de todos. He aquí la decisiva paradoja constitutiva de la política: se funda ante y por el horizonte de restitución de la comunidad [...] a costa de perseguirla, la torna imposible en el despliegue de las propias diferencias”. El proceso es ideológico porque es la necesidad de fijación y estabilización de las representaciones que para ocupar el lugar de la identificación colectiva tenderán a borrar las huellas de propia producción, es decir, reprimir su condición simultánea de imposibilidad y necesidad.

El carácter social de toda relación contiene siempre la aspiración latente de un horizonte común que puede tender con mayor énfasis a la reproducción de las condiciones existentes, minimizando los aspectos que necesariamente se transforman en el proceso; o bien, radicalizar su aspecto transformador sin dejar de reconocer que para ello debe reproducir otros aspectos de la estructura. En esa dialéctica, el juego reproducción/transformación⁹ demuestra el carácter nodalmente con-

9 Tomamos este término tal como lo utiliza Michel Pêcheux para describir las condiciones ideológicas de las relaciones de producción a partir de su lectura de *Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado* de Louis Althusser. El par reproducción/transformación designa “el carácter nodalmente contradictorio de cualquier modo de producción basado en una división de clases; esto es, cuyo ‘principio’ sea la lucha de clases”. En este sentido, la contradicción es inherente al movimiento de esa

tradictorio de su articulación indisociable. Para Caletti, la política es comunicación en la medida en que ésta es la que habilita el juego de intervenciones múltiples, el espacio de disputa de esas tendencias dentro del horizonte de las aspiraciones comunes de una sociedad.

En este sentido el planteo se acerca a la reflexión de Tatián en torno a la distinción entre lo *común* como composición y el *sentido común* como lugar necesario, pero al que no puede reducirse la tensión inherente de la aspiración comunitaria. Sobre todo, en el punto específico en que la escena contemporánea de las aspiraciones democráticas tiende a reducir la política a la legitimidad de la *opinión pública*. Para Tatián “lo común -que es una composición inmanente- no equivale a, ni se identifica con, la opinión pública, que es una ‘formación’ cuya causa suele ser externa, trascendente y privada”. De forma complementaria, Caletti podría agregar que por ese motivo “lo común no aspira a un mundo de la comunicación total”.

No obstante, frente a la afirmación de Tatián “la cuestión democrática no abrevia en lo público sino en lo común”, se vuelve necesario volver a resaltar las dos significaciones respecto de lo público que propicia Caletti con el fin de que lo público no quede totalmente separado de lo común. En otras palabras, es necesario que lo público no quede únicamente asociado a las dinámicas de los sondeos de opinión, porque el precio de ese divorcio no permite pensar el componente político de la relación entre comunicación y espacio público. El riesgo de simplificar lo público a la “opinión pública” es precisamente el mecanismo que reduce la politicidad de la dimensión comunicacional a una pretendida referencia real, y a la plenitud de lo social más a un dato que a una representación necesaria pero fallida del cuerpo social y su representación de sí mismo. En síntesis, el aplanamiento de esas dos dimensiones es precisamente el efecto ideológico más potente del proceso de neoliberalización del vínculo entre comunicación y política.

En ese efecto subyace una concepción empirista y utilitaria de la comunicación que procura condensar los complejos procesos de producción social de significaciones en una lógica administrativa e ingenieril, basada en un esquema informacional extremadamente simplificado. Esta lógica compromete formas imaginarias que descansan en

lucha y no como la oposición de dos fuerzas antagónicas. No hay clases antes de la lucha de clases, y dado que la lucha de clases atraviesa el modo de producción en su conjunto, la contradicción no opone reproducción a transformación, sino que es la forma misma de las condiciones ideológicas de las relaciones de producción. (Cfr. Pêcheux, 2003: 157-167). Para una revisión más desarrollada de este punto ver Pêcheux (2016).

la ilusión de transparencia del lenguaje y desoye la conflictividad inherente a todo proceso comunicacional. Esta perspectiva coincide con las tendencias gestionarias de la denominada “comunicación política” (de lo que, en rigor, dice Caletti, no es ni comunicación ni política) que gravitan en discursos profesionalistas o de mercado, vinculados a diversas formas de marketing político, estrategias de la comunicación guiadas por la lógica de la propaganda y el slogan. La impronta neoliberal de esa ideología toma forma en el peso que adquiere el significativo “opinión pública” para circunscribir a la comunicación en la falacia del sondeo como escucha democrática (Cfr. Caletti, 2006: 20 a 23).

En términos de Tatián, la propuesta de Caletti podría traducirse como una resistencia a la imposición de “una lengua única que busca prosperar mediante la reducción de los significantes sociales a su mínima expresión de pensamiento e imaginación” (Tatián, 2017: 27). Pero no importa tanto que sepamos ya que la comunicación plena también es, en rigor, un imposible. “Lo que importa es que la comunicación -precisamente la puesta en común- se nos propone y se nos aparece como alcanzable” (Caletti, documento inédito s/f.). Es en este sentido, lo común de la aspiración democrática no tiene nada que ver con la idealización del consenso. Lo que sucede es que precisamente en nombre del consenso la dimensión comunicacional de la política se subordina a la instrumentalización técnica que pretende calcular sus efectos en el marco estratégico de alguna elite político-administrativa, como si la política fuera una esfera profesional más de la que sería posible apropiarse.

En este escenario, la cuestión democrática se pretende subsidiaria a tales procedimientos que “cada vez más resultan la vía por la cual las dirigencias se permiten suponerse a sí mismas rindiendo culto a la voluntad popular” (Caletti, 2006: 30). Contexto en el cual, y a consecuencia de lo cual, resulta apremiante hacer visibles los procesos específicos que corresponden al espacio público. Esto quiere decir contemplar qué aspectos dentro de sus tensiones se han interrumpido, cuáles se han transformado, pero en todos los casos seguir sosteniéndolos como lugares significantes de intervención en el que la composición política siempre es posible.

DEMOCRACIA, CIUDADANÍA Y PROCESOS DE NEOLIBERALIZACIÓN

La escena es contundente: una tendencia a la especialización de los asuntos de gobierno alimentada por una política en extremo instrumentalizada que le arrebató a la democracia su horizonte de aspiraciones al exigirle la inmediatez de los recursos administrativos. Pero

la elocuencia de su descripción no es suficiente para dimensionar las diversas aristas del problema que son necesarias indagar; hace falta revisar tanto las proyecciones como los supuestos que sostienen y refuerzan estas formas de simplificación de la política y de los procedimientos que tienden a sustancializarla.

En su discusión con Wendy Brown (2005), Balibar señala precisamente que no alcanza con acordar los rasgos generales de un presente neoliberal; en el diagnóstico y caracterización de su realidad ideológica, es necesario discutir las tesis filosóficas de las que viene acompañado:

El neoliberalismo no es sólo una ideología, es una mutación de la naturaleza misma de la política, producida por actores que se sitúan en todos los ámbitos de la sociedad. Es en realidad el nacimiento de una forma en extremo paradójica de la actividad política, puesto que no sólo tiende a neutralizar tan completamente como sea posible el elemento *conflictual*, sino que quiere privarla de antemano de todo significado [...] no se trata tanto de política como de *antipolítica*... ... (Balibar, 2013a: 169).

Sin embargo, la antipolítica no es el reverso de la política, ni el horizonte de su extinción, ni una realidad paralela y ajena; es una contratendencia inmanente a la política, interior al juego de sus propias tensiones. En el marco de ese conflicto interno se justifica, para Balibar, el recurso al sostenimiento de la democracia como la forma de coexistencia entre un problema que no puede ser resuelto de manera definitiva y la imposibilidad de hacerlo desaparecer. Esa es la marca precisa de los momentos de una dialéctica cuyo movimiento no es el despliegue de una contradicción contenida en su origen, tanto como el *telos* de su resolución final, sino el movimiento de una historia compleja en el que la contradicción nace y renace. En ese movimiento, la democracia no es un régimen que puede fracasar o revocarse, es antes bien, la forma conflictiva y contradictoria de una lucha de tendencias. No tendría tanto la forma de una de esas tendencias en disputa sino el carácter irresuelto y conflictivo que oscila tendencialmente entre la democratización y la desdemocratización de la democracia sin llegar nunca a la síntesis absoluta de una democracia total o a su desaparición.

En este sentido, la caracterización neoliberal como una *nueva racionalidad*, o como una *crisis* de los sistemas políticos tradicionales, liberales o autoritarios, corresponde únicamente al señalamiento de las formas ideológicas en las que la coyuntura reproduce las representaciones que la constituyen. Pero en términos de sus condiciones materiales, sostener que son “hechos irreversibles”, es decir, que lo

que se constata es una desdemocratización sin retorno, implica una forma igualmente ideológica que reproduce el dominio significativo de la concepción neoliberal del tiempo absoluto. Si tal cambio está efectivamente en marcha, dice Balibar, convendrá hablar del ingreso en una ‘poshistoria’, al mismo tiempo que una ‘pospolítica’ que “confieren a la idea de desdemocratización una dimensión propiamente apocalíptica” (*Ibíd.*: 178), es decir, como síntomas de disolución de la democracia y con ella la política, en fin, una versión actualizada del “fin de la historia” en dos versiones igualmente escatológicas: una nihilista; la otra redentora¹⁰.

Como efecto de esa tendencia a la disolución de la democracia y de la política, la ciudadanía estaría destinada también a desaparecer. Para contrarrestar críticamente estas proyecciones, apelar al sostenimiento del concepto de *ciudadanía* tiene, para Balibar, una importancia decisiva. Y si complementáramos la justificación de esta apuesta con la reflexión de Caletti, podríamos decir que la creciente disposición del recurso a la opinión pública convierte a la figura del ciudadano más en un objeto de información que en un sujeto de comunicación -para usar la expresión de Foucault- (2002). Más aún, esta reducción estadística de las identificaciones sociales pretende ser el nombre de la transparencia de una comunicación llamada directa entre los gobernantes y la ciudadanía. Precisamente por estas razones habría que evitar el abandono del concepto de ciudadanía y resaltar su injerencia directa en los procesos democráticos para discutir críticamente su minimización.

Democracia y ciudadanía son indisociables, dice Balibar, aunque su mutua implicancia no quiere decir que haya que subordinar el análisis de una sobre la otra, ni sostener que ambas mantienen entre sí una relación de perfecta reciprocidad. En términos estrictos, democracia y ciudadanía entablan entre sí una relación contradictoria¹¹;

10 El regreso contemporáneo de los temas apocalípticos en estas dos versiones se observa en la idea de que la historia a partir de ese momento pasa al reino del simulacro ontológico de lo ‘virtual’ (Jean Baudrillard), hasta la idea de la política convertida en biopolítica que asume una dimensión autodestructiva que hace de la vida desnuda’ el horizonte de toda sujeción al poder (Giorgio Agamben). Simultáneamente, algunos intentos por revertir en positivo esos temas apocalípticos, a partir de una interpretación de lo virtual como inmaterialidad del trabajo, pero al precio de una extensión ilimitada de la categoría de lo biopolítico (Hard y Negri. (Cf. Balibar, 2013: 181)

11 Balibar desarrolla esa contradicción como un modo de lidiar, por un lado, con las lecturas más simples de la famosa fórmula arendtiana “la paradoja democrática” y, por otro con las fórmulas sedimentadas del concepto de ciudadanía en la filosofía política. Para un desarrollo más preciso de esta cuestión ver (Balibar, 2013b).

como ya hemos desarrollado, el sentido de esa contradicción no es el de una antinomia, sino la del movimiento de un proceso dialéctico. Y para Balibar es allí donde se juega la dinámica de transformación de lo político y el punto exacto desde donde confrontar el diagnóstico de disolución de la ciudadanía en el capitalismo contemporáneo. Diagnóstico que se basa en la descomposición de las democracias como consecuencia directa de la profunda crisis de los sistemas representativos.

El resultado de esta coyuntura es el colapso de la injerencia del Estado en la vida común, la revalorización del carácter ilimitado de las libertades individuales -tan ficticias en sus condiciones materiales como violentas en sus consecuencias reales-, la promoción de las diversas formas que adquiere la figura del “emprendedor de sí” en todas las esferas de la vida (educativa, laboral, amorosa, etc.), como cualquier otra forma de defensa de procesos de particularización, para usar nuevamente la expresión de Caletti. Ahora bien, Balibar se pregunta si, en esta escena, la llamada “descomposición de la ciudadanía” es efectivamente el dato de una consecuencia o si por el contrario resulta un recurso ideológico al que se apela desde el interior de estos procesos de los que se supone sería su propia consecuencia. En sus palabras:

... la respuesta neoliberal a la crisis del Estado nacional-social (o si se prefiere, la contribución del neoliberalismo al desencadenamiento de esas crisis); en otras palabras, la promoción ilimitada del individualismo y del utilitarismo, y la privatización de las funciones y los servicios públicos [...] ¿En qué medida puede decirse que esta respuesta contiene el peligro mortal para la ciudadanía, no sólo en sus figuras *pasadas*, sino también en aquellas *por venir*? (Balibar, 2013, *op. cit.*)

En la misma línea de esta crítica, la desdemocratización sería correlativa a la crisis de la institución política, a la desvalorización de sus formas representativas y no una descalificación del principio mismo de la representación.

Porque, por un lado, se supone que esta se ha convertido en inútil, ‘irracional’, merced al surgimiento de ‘governanzas’ que permitirían calcular y optimizar los programas sociales y los procedimientos de reducción de los conflictos, en función de las utilidades; y, por otro lado, se proclama más que nunca que la representación es una forma política impracticable y peligrosa (*Ibíd.*: 193-194).

Pero si es cierto que la crisis no es el tránsito hacia una particular forma de estabilización del capitalismo contemporáneo sino su régimen de normalidad, en primer lugar, habrá que reconocer que la crisis no se proyecta en una teleología del apocalipsis ni en una utopía transformadora; y, en segundo lugar, habrá que admitir que la “normalización de un régimen” no es sinónimo de la supresión del conflicto. En todo caso, no es la descripción de una realidad, sino la idea de crisis la que se pretende como marca específica del capitalismo tardío. No es la historia vaciada de conflicto, sino la representación de sus contradicciones en la idea de la normalización de la crisis. Esa es precisamente la función ideológica, la captura de la historia mediante la invisibilización de su componente procesual, es decir, de la dimensión compleja de su temporalidad, en fin, de las contradicciones sobre las que se articula la singularidad situada de una coyuntura y las determinaciones de sus condiciones históricas.

Se trataría entonces de discriminar crisis y conflicto. Sostener la diferencia permitiría dar cuenta del proceso ideológico por el cual “más que reducir el conflicto, la gobernanza neoliberal tiende a instrumentalizarlo, por consiguiente, a exacerbarlo en ciertas ‘zonas’ y a descalificarlo, o sea, a reprimirlo, en otras” (*Ibid.* 194). En este sentido, quizá valga dejar de hablar de ideología neoliberal e insistir en la idea de *procesos de neoliberalización*, sin abandonar un análisis minucioso de los espacios en los que se inscribe esa ideología, las ideas en las que se instalan sus efectos y los modos de circulación en los que basa su eficacia. Uno de los efectos que con mayor éxito circula, es justamente la idea de que la crisis es un régimen de normalización, mientras que el conflicto puede ser “particularizado” y, por lo tanto, suprimido.

Una problematización de la dimensión comunicacional como parte de la tarea democrática de la política podría funcionar como crítica del proceso de neoliberalización que tiende a borrar el elemento conflictivo tanto de la comunicación como de la política. La urgencia de esa tarea es proporcional al dominio neoliberal sobre la representación de la *comunicación política*, que es hoy en día uno de los significantes más eficaces de naturalización ideológica del decir/hacer social, neutralizando el horizonte de las disposiciones políticas de una comunidad en el discurso del mero dato estadístico; apelando a la transparencia de una comunicación que no hace otra cosa que reprimir la opacidad, es decir, la dimensión conflictiva de la acción colectiva y sus gramáticas de visibilización, como diría Caletti (Caletti, 2006: 44). Casualmente, también Balibar reconoce allí uno de los frentes de esta disputa cuando dice que la comunicación de masas es uno de los recursos del neoliberalismo para sustituir

la democracia representativa en diversas formas de gobernanza (Balibar, 2013, *op. cit.*: 14-15).

Ni lo público se suprime porque la ideología dominante lo capture en las formas simplificadas de la “encuestocracia”, ni el conflicto se anula porque la eficacia significativa haga de la crisis un régimen de normalidad. Son más bien formas de instrumentalizar todo resto de politicidad en la asunción del eterno presente que oscurece la lectura de una multiplicidad de ritmos presentes pero invisibilizados; formas de reconversión del componente futuro en formas de pasividad de la esperanza o de resignación de la espera; formas de reprimir el aspecto necesariamente inacabado del horizonte democrático para proyectar su fracaso y eventual disolución; y por último, formas de reemplazar la aspiración y el deseo de lo común por identificaciones subjetivas radicalmente particularizadas¹².

Por esta razón, si el fondo transindividual de la democracia es efectivamente inapropiable, y si hay en efecto una dimensión social del deseo interrumpida en su aspiración política, parte de la tarea que se nos presenta en el marco de estas perspectivas sería la de no abandonar ni la noción de lo público ni la noción de ciudadanía, sino pensar su articulación como arma de combate frente a su captura significativa. Para Caletti, la dimensión comunicacional de lo público es la que expresa la forma necesariamente social del deseo en sus aspiraciones colectivas a lo común; y para Balibar existe un carácter insoslayable de la dialéctica entre ciudadanía y democracia.

La potencia conjunta de estas dos miradas se basa en que sólo se puede transformar lo que hay, pero en lo que hay está también el deseo de producir lo que siempre resta por hacer: *la democratización de la democracia es un recurso de la ciudadanía y el espacio público su campo de batalla*.

12 Al igual que su reverso -la forma igualmente ideológica de la contra-identificación, como diría Pêcheux, el imaginario de una omnipotencia de lo colectivo -lo que Balibar llama también “comunidades compensatorias”, (*ibid.*: 185).

BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, Louis (1968). Contradicción y sobredeterminación. *La revolución teórica de Marx*. (71-106). México Siglo XXI.
- Althusser, Louis (2002) *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arena Libros.
- Althusser, Louis (2004) [1967]. El objeto del capital. Althusser, Louis y Balibar, Étienne. *Para leer El Capital*. (81-218). México: Siglo XXI.
- Balibar, Étienne (2011). *Spinoza y lo político*. Buenos Aires: Prometeo.
- Balibar, Étienne (2013a). *Ciudadanía*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Balibar, Étienne (2013b). El ciudadano sujeto. Vol. 1. Buenos Aires: Prometeo.
- Brown, Wendy (2005). Neo-liberalism and the End of Liberal Democracy. *Edgework. Critical Essays on Knowledge and Politics*. Princeton-Oxford: Princeton University Press.
- Caletti, Sergio (s/f). Comunicación, política y espacio público. Notas para pensar la democracia contemporánea (24-66)
- Caletti, Sergio (2006). Decir, autorrepresentación, sujetos. Tres notas para un debate sobre política y comunicación. *Revista Versión*. UAM-Xochimilco (UAM-X), México, (17) 19-78.
- Foucault, Michel (2002). El panóptico. *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Ipar, Ezequiel y De Gainza, Mariana (2012). Contradicción y emancipación. Dilemas filosófico-políticos del capitalismo postfordista. *Revista Anacronismo e Irrupción*, Vol. 2,(3) 139-159.
- Morfino, Vittorio (2014). *El materialismo de Althusser*. Santiago de Chile: Palinodia.
- Morfino, Vittorio (et al.) (2013). *Tempora multa. I governo del tempo*. Milán: Mímesis.
- Pêcheux, Michel (2003). El mecanismo del reconocimiento ideológico. Žižek, Slavoj (Comp.) *Ideología, un mapa de la cuestión*. (157-167)
- Pêcheux, Michel (2016). *Las verdades evidentes. Lingüística, semántica, filosofía*. Buenos Aires: Ediciones del Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini (CCC).
- Tatián, Diego (2015). *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*. Buenos Aires: Colihue.
- Tatián, Diego (2017a) [2015]. Filosofía y democracia en América Latina. *Lo interrumpido. Escritos sobre filosofía y democracia*. (11-29) Buenos Aires: Las cuarenta.
- Tatián, Diego (2017b). [2015]. Lo interrumpido. *Lo interrumpido. Escritos sobre filosofía y democracia*. (201-209) Buenos Aires: Las cuarenta.

Ramiro Parodi*

ESTRUCTURA Y DISPOSITIVO TEÓRICO EN LOS DISCURSOS DE ÁLVARO GARCÍA LINERA: LA POTENCIA DE LA INCOMPLETITUD

Toda teoría, por muy abstracta que sea, ha nacido de un contexto social; en el fondo es él, sus angustias y destrezas, el que habla a través de sus conceptos y ellos se deben a ese entorno para sostener, justificarlo y troncarlo con otro.

(Á. García Linera, Retos al marxismo para encarar el nuevo milenio)

PROPUESTA MATERIALISTA: UNA INTERVENCIÓN CULPABLE

En este texto realizaremos un rastreo de los escritos de mayor circulación que Louis Althusser le ha dedicado a Maquiavelo con el fin de dotarnos de operaciones de lectura que nos permitan abordar la obra de Álvaro García Linera desde una perspectiva materialista. El actual vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia puede ser considerado un pensador que hace de su posición periférica un punto de vista privilegiado para escribir un nuevo capítulo del marxismo latinoamericano. Buscaremos adentrarnos en el funcionamiento del dispositivo teórico de García Linera para poder brindar un principio de descripción. La pregunta general que late en este texto es: ¿Cuál es el estatuto de los escritos de un político?

Tal como señala el epígrafe citado los textos de García Linera son el resultado de un proceso de lectura. Una práctica en permanen-

* Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (IIGG-FSOC-UBA). Investigador del Departamento de Estudios Políticos, Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini (CCC).

te diálogo con su coyuntura da como resultado una teoría dispersa, compleja de sistematizar, donde la potencia surge en la medida en la que se dé cuenta de esa relación entre escritura e historia. Es en esta encrucijada que proponemos el nombre de Maquiavelo o, más precisamente, la lectura de Althusser sobre este para introducir el estatuto de la propuesta de García Linera. Pero el caso Maquiavelo no nos da todas las herramientas que necesitamos, hará falta adentrarse en la riqueza de la propuesta de Lenin para encontrar la forma de la teoría lineriana.

En términos históricos nuestra apuesta aquí es plantear que los escritos de García Linera se juegan, con límites permeables, en un triángulo histórico que encuentra sus vértices en La Revolución de 1952, la Marcha por la Vida¹ y el proceso iniciado en la Guerra del Agua y seguido por la Guerra del Gas entre 2000 y 2003. A través de esta tarea extraeremos tres tesis sobre el estado, la democracia y la revolución que identificamos en el pensamiento del vicepresidente de Bolivia y nos resultan fundamentales para tratar el mecanismo de relaciones que pueden observarse entre pensamiento y posición política.

La razón por la cual retomamos a Althusser para este artículo radica en que entendemos que hay un interés en poner de relieve el potencial político de ciertas intervenciones “teóricas” que están abocadas a pensar una intervención y que, a través de ese fin, pierden su soledad teórica para devenir estrategias prácticas. En esta línea de pensadores el propio filósofo ubica no solo a Maquiavelo sino también a políticos como Lenin y Mao Zedong.

1 Marcha por la vida: El 28 de agosto de 1986 se detuvo en las inmediaciones de La Paz una de las marchas más grandes que ha visto la historia de Bolivia. Un cerco de militares a punta de fusil frenó la entrada de esta multitud a la capital de Bolivia. La denominada “Marcha por la vida” fue una movilización que reclamaba en contra del decreto 21060 promulgado el 29 de agosto de 1985 por el presidente Víctor Paz Estensoro e implicaba el despido de 27.000 obreros de las empresas mineras del Estado. La marcha comenzó en Oruro y estuvo dirigida por la Corporación Minera de Bolivia (COMIBOL). A los mineros se le sumaron estudiantes de la Universidad del Siglo XX y la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB). La multitud iba desarmada razón por la cual Filemón Escobar y Simón Reyes Rivera (miembro del Partido Comunista Boliviano), al encontrarse con el cerco militar, propusieron no forzar un enfrentamiento que podría terminar en una masacre. Postura opuesta a la de las mujeres mineras que plantearon intentar romper el cerco militar a pesar de su vulnerabilidad. A la oleada neoliberal que sacudía a Latinoamérica por ese entonces se le sumó una fuerte caída del precio internacional del estaño, principal insumo de la economía boliviana. En este contexto, Paz Estensoro pronunció la famosa frase “Bolivia se nos muere”. La marcha, que sumó más de 8.000 trabajadores y estudiantes, quedó impresa en la memoria de los bolivianos como un momento de fuerte lucha política pero también es reconocida como el fracaso del movimiento sindical de los trabajadores.

Por perspectiva materialista entendemos estos abordajes que están *bajo* la coyuntura y no *sobre* esta. Es decir, no hay pensamiento que no se encuentre en relación con sus condiciones históricas de existencia. Sin embargo, para señalar la singularidad de esta línea de pensadores es preciso demarcar la diferencia que abren las proposiciones “bajo” y “sobre”.

Siguiendo los planteos de Althusser en su estudio sobre Maquiavelo podemos decir que los primeros hacen de sus condiciones históricas un objeto de estudio e intentan describirlo desde una supuesta distancia epistemológica. La coyuntura se presenta como un contexto o como un dato que la teoría intentará tener en cuenta. Mientras que los segundos no sólo pretenden detallar su coyuntura sino también establecer las tareas políticas necesarias para intervenir correctamente en ese orden. Su producción está atravesada por su relación problemática con su aquí y ahora. Es por ello que son, desde un principio, culpables de detentar una posición determinada.

De ahí que el carácter objetivo de sus interpretaciones se sostenga únicamente dentro de la coyuntura que le dio nacimiento. Buscaremos adentrarnos en la lectura de Althusser sobre Maquiavelo con el fin de dotarnos de claves para repensar el dispositivo teórico de García Linera que, a priori, se presenta disperso, ambiguo y, fundamentalmente, atravesado por las contradicciones que habitan en Bolivia. Nuestro objetivo es abordar a García Linera como un pensador materialista y justificar por qué las aparentes contradicciones de su pensamiento son su componente de originalidad y su instancia más potente en términos políticos. En definitiva, nos proponemos, parafraseando al propio García Linera, “cabalgar la contradicción” (2011). que implica adentrarnos en su pensamiento político.

LA RELACIÓN ENTRE TEORÍA E HISTORIA ATRAVESADA POR LENIN

Señalar que el pensamiento político de García Linera es disperso no implica afirmar que sus textos sean difíciles de hallar o que, al tratarse de un pensador vivo, su obra se renueva permanentemente y eso dificulta su aprehensión. Lo que intentamos indicar es que se trata de una reflexión en la que es imposible fijar una continuidad lineal en términos temporales y conceptuales. El hilo conductor de las intervenciones de García Linera se ve permanentemente interrumpido por una pregunta: ¿Qué hacer?

Así como García Linera sostuvo en una entrevista (2012) que las obras completas de Lenin son sus libros de cabecera, podemos plantear que la presencia del político bolchevique atraviesa toda su obra. La pregunta leninista, ¿qué hacer?, se presenta como el corazón de

sus intervenciones ¿Qué hacer con Marx? ¿Qué hacer con el Estado? ¿Qué hacer con el indigenismo? ¿Qué hacer con el indianismo? ¿Qué hacer con la ecología? ¿Qué hacer con el concepto de clases sociales? ¿Qué hacer con el Neoliberalismo? Indagaciones de distinto carácter, algunas estrictamente locales, otras estratégicas y unas últimas metodológicas. Fundamentalmente el “¿qué hacer?” se presenta como una interrogación por la decisión política.

Lo que dispersa a su pensamiento es una dimensión temporal que se presenta demostrándole a la teoría su imposibilidad de conclusiones totales. Esta dispersión se nos muestra como el principal obstáculo a la hora de dar cuenta de su dispositivo teórico, pero también como su valor fundamental. Es obstáculo porque son las urgencias de su coyuntura las que determinan el ritmo de sus intervenciones y, por lo tanto, su sistema no puede considerarse sin tener en cuenta las condiciones históricas que dieron lugar a sus planteos. Si la pregunta ¿qué hacer? vibra cada vez que se lee alguna tesis de García Linera, su producción no puede considerarse estructurada por un centro que la agrupe y la organice porque dicha interrogación plantea un descentramiento inherente a su dispositivo teórico. En última instancia, esta interrogación podría funcionar como una presencia ausente que insiste en cada gota de tinta.

Sin embargo, es valioso porque, tal como señala Althusser sobre Maquiavelo, su novedad es su práctica política y es precisamente en esa dimensión donde puede habitar un “conocimiento verdadero de la historia” (Althusser, 1994: 47) que no por ello resulta improvisado o carente de rigor teórico. Lo que late aquí es la intención de un dispositivo teórico de intentar aprehender una irreconciliable tensión entre un escenario que presenta múltiples alternativas y una decisión que es única en la medida en la que implica una posición política cuyo objetivo es intervenir y durar. De esta manera, el “conocimiento verdadero” no remite a una objetividad positivista sino a una fidelidad con la coyuntura.

Así como afirma Althusser sobre la obra de Maquiavelo, los textos de García Linera no plantean problemas políticos en general, sino que su inquietud tiene un nombre propio: Bolivia. El intelectual oriundo de Cochabamba puede ser considerado como un “teórico de la coyuntura” (*Ibid*: 53) que piensa que la lucha de clases está constituida de derrotas y victorias que poseen un carácter ambiguo. La Revolución de 1952, la Marcha por la Vida y la Guerra del Agua han dejado sus conclusiones en la historia y, sobre todo, han determinado la dinámica posterior de la política.

Muchas de las respuestas que García Linera encuentra sobre las distintas problemáticas de su nación, tales como la constitución obre-

ra boliviana o el desarrollo del neoliberalismo, están sobredeterminadas por estos acontecimientos. Así, los discursos de García Linera no son susceptibles de ser catalogados como “teóricos” a secas porque la cuestión política opera permanentemente como aquello que, a sus espaldas, los determina. Son textos apurados por el análisis de la coyuntura cuya operación de lectura pone de relieve el “desajuste que nos lleva desde el campo de lo teórico hacia sus límites: la pregunta por la política” (Romé, 2015). En este sentido, las intervenciones del intelectual boliviano exceden la teoría y ponen de relieve el carácter contradictorio de la política. Fue precisamente Althusser quien, al ponderar a los pensadores políticos por sobre los historiadores y los economistas como aquellos que mejor han sabido leer la singularidad del pensamiento marxista, introdujo el problema de la “temporalidad diferencial que hace lugar al pensamiento de la política” (*Ibid.*).

TESIS INCOMPLETAS, VACÍOS PERTINENTES

Siguiendo el camino trazado por Althusser para repensar el dispositivo teórico de Maquiavelo nos proponemos ahora rastrear cuáles son las “tesis sobre la historia general” (Althusser, 1994: 70) susceptibles de ser registradas en los discursos de García Linera. Recordemos que Althusser encontró tres en Maquiavelo:

1. “El curso de la naturaleza y de las cosas humanas es inmutable” (*Id.*).
2. “Todas las cosas de la tierra están en un movimiento perpetuo y no pueden permanecer fijas” (*Id.*).
3. “Hay una teoría cíclica de la historia” (*Ibid.*: 71).

Althusser encuentra que estas tesis resuenan en todas las descripciones del tema que obsesionaba a Maquiavelo, el Estado (obsesión que, ya podemos anticiparlo, comparte con García Linera). Sin embargo, es posible apreciar que la relación de Maquiavelo con esas tesis estructurantes es de extrema tensión cuando interviene su propuesta en relación a la duración del Estado que unificaría a Italia:

Al igual que la tesis del cambio perpetuo contradecía la del curso inmutable, la posición de Maquiavelo sobre la duración del Estado contradice la tesis del círculo infinito de las revoluciones de los gobiernos. Lo que en efecto quiere Maquiavelo no es un gobierno que pase, sino un gobierno que dure (*Ibid.*: 75).

La aparente fluidez que podríamos encontrar en las tesis de Maquiavelo se encuentra interrumpida por una cuarta tesis o por su posición política a favor de la duración del Estado. La política cercando a la teoría.

Por este motivo es al menos conflictivo señalar que la relación entre las tesis de Maquiavelo es de “contradicción pura y simple”. Althusser opta por indicar que la relación tiene más bien la forma de un “juego”. Hay algo que no termina de cerrar, una armonía que se trastoca pero que no por ello deja de moverse. Pero ese movimiento poco tiene de simple o progresivo, está ya sobredeterminado, se encuentra plagado de contradicciones políticas. Althusser habla concretamente de “emparejamiento o acoplamiento” para describir el juego de las tesis maquiavelianas. Este movimiento se encuentra desplazado por lo que denomina como la “posición” de Maquiavelo en favor de la duración, la cual se presenta no como una negación simple de las tres tesis sino como su “contraposición positiva en la que el nuevo término no está determinado por una simple negación formal, sino por un contenido diferente introducido bajo la forma de la negación” (*Id.*).

Se trata de una apuesta teórica por algo que no está pero que debe aparecer. Althusser habla de una “anticipación” que tiene la forma de un “vacío”: “Llega un momento en el que Maquiavelo ya no puede yuxtaponer y contraponer una teoría clásica contra otra para abrir su propio espacio: debe saltar en el vacío” (*Ibid.*: 77). Ese es el tiempo de la política.

Esta “anticipación” puede ser interpretada como la apuesta por entrar en un vacío a través de una tarea política. La posición de García Linera encuentra allí sus reminiscencias en la medida en la que no se limita a describir su coyuntura, su ejercicio teórico es triple:

1. Describe y da cuenta de la singularidad de las contradicciones que atraviesa su caso.
2. Señala los motivos específicos por los cuales esa coyuntura tomó esa forma y no otra.
3. Plantea los sujetos políticos, los modos de organización y las tareas porvenir para lidiar con esas contradicciones.

Precisamente en el devenir del trabajo del pensador de la coyuntura (específicamente al señalar la tarea política por-venir: el punto 3) es cuando se abre lo que denominamos como “vacío”. Se trata de un vacío que está siempre invisiblemente ocupado pero que el pensador fuerza a través de su práctica-teórica. El vacío, en este caso, es lo que expone la inestabilidad de la estructura y por ello habilita la posibilidad de intervenir.

De hecho, se trata de un doble vacío, “no hay en ese espacio un lugar vacío, sino dos” (*Ibíd.*: 58). Por un lado, está el vacío que señalamos a través de la tarea por venir que requiere de la inscripción de una práctica política. Por otro lado, pero estrictamente enlazado al primero, se trata de un texto escrito, de una práctica teórica que el pensador de la coyuntura pone en juego y que, también abre un campo descuidado, asediado por la Ideología. “Es aquí cuando descubrimos ante todo que no se trata de un único lugar, el del ‘sujeto’ de la práctica política, sino de un segundo lugar: el del texto que dibuja un espacio o coloca en la escena política esta práctica política” (*Ibíd.*: 59). En este sentido es que podemos señalar que este texto ubica lo verdadero de una coyuntura determinada y que por lo tanto disputa un espacio tanto en el terreno político como en el ideológico.

¿Cuál es el “salto al vacío” que realiza García Linera en relación a su posición entre el político y el intelectual? Es posible pensar que ese movimiento lo realiza cuando le da un nombre al por-venir de su nación. Al interior de nuestra investigación hemos encontrado que el intelectual boliviano denomina al por-venir, al menos, de dos formas distintas²: “Ayllu Universal” y “Socialismo Comunitario del Vivir Bien”. De esta manera García Linera “va al encuentro de lo que quiere decir: su objeto es, de hecho, un objetivo determinado” (Althusser, 1994: 77). En estos nombres se juegan sus tesis y, por lo tanto, su posición política ya que describen una expansión de los lazos democráticos donde el Estado es un “puente” (García Linera, 2015: 55) que habilita procesos revolucionarios.

Nuevamente Althusser permite pensar este movimiento de los políticos que producen una escritura crítica ya que estas prácticas ubican “una primacía en la práctica sobre la teoría” (2015: 84). Este modo de tratar las contradicciones nos sirve de guía para plantear ciertas tesis susceptibles de ser rastreadas en el pensamiento de García Linera:

1. El Estado es un proceso paradójico, es materia e idea, monopolización y universalización.
2. Las revoluciones poseen el tiempo del mar y el ritmo de las olas.

2 Podemos plantear que esta variabilidad en el nombre se vincula con el carácter abierto de dicho horizonte, que, al no estar definido de antemano, puede tomar distintas formas, por lo tanto, diversos nombres. En palabras de Derrida el planteo sería: “No se excluye la posibilidad, quizás, un día, así como abandonar la herencia del nombre, a cambiar de nombre. Pero siempre en nombre del nombre y, por consiguiente, traicionando de nueva la herencia en nombre de la herencia” (2003: 114). Lo que se conserva es el derecho a la pregunta que no tiene una respuesta precisa

3. La democracia es el escenario natural en el que pueden desplegarse y despertarse formas democráticas y capacidades asociativas que van más allá de ella y del propio Estado.

Estas tesis ya presentan dos diferencias notables respecto a las planteadas por Maquiavelo, por lo cual homologarlas a las suya sería erróneo. La primera de dichas distinciones radica en que no se retoman dialécticamente (lo que no quiere decir que no estén relacionadas, ya lo veremos). Mientras que la segunda tiene que ver con el objeto de estas tesis que es de orden estrictamente político mientras que las tesis maquiavelianas describían el curso de la historia y la naturaleza. Sin embargo, la operación de lectura althusseriana nos permite ubicar una continuidad en lo que respecta a la cuarta tesis o, mejor dicho, a su posición. Esta la encontramos en su descripción del “principio de incompletitud gödeliana” (García Linera, 2015: 21).

García Linera estudió matemáticas en la Universidad Autónoma de México, de ahí recuperó el teorema de incompletitud gödeliano para explicar cómo funciona la tradición. Sin ánimo de extrapolar conceptos de las matemáticas a la sociología entendemos que esta metáfora funciona a nivel descriptivo y es la que le permite dar cuenta de la relación entre las sociedades y sus herencias (las relaciones de dominación, las estructuras institucionales o los modos de organización políticos).

Se trata de espacios de incertidumbre, de grietas intersticiales que escapan a la reproducción de la dominación y por los cuales emergen las esperanzas, los ‘enunciados’ portadores de un nuevo orden social que pueden afectar al resto de los ‘enunciados’ y ‘axiomas’ (la tradición de la dominación), hasta transformarlo por completo (*Ibíd.*: 23).

El principio de incompletitud es lo que abriría la posibilidad de la interrupción del orden. Se trataría entonces de un principio histórico que lidia entre “la dominación heredada y la acción decidida” (*Ibíd.*: 24) y funda la posibilidad de la emergencia de un acontecimiento a partir de la intervención de un sujeto político. Esta posición, al igual que la asumida por Maquiavelo respecto de la duración, no contradice término por término las tesis anteriores. Su función es también la de una contraposición positiva en la medida en la que le muestra a las tres tesis su negación, pero no las anula directamente, sino que abre la posibilidad de la intervención de un sujeto político para inclinar el desenlace de dichas tesis.

A partir de esta posición a favor de la incompletitud las tres tesis ya expuestas sufren un desplazamiento que pone en escena su condición inestable:

1. El Estado está atravesado por una doble contradicción que implica relaciones (materiales e ideales) y procesos (de monopolización y de universalización). Su duración depende del modo en el que dicho Estado lidie con lo común a partir de la dominación que se presenta como flujos de luchas de tendencias.
2. Que la revolución se dé por oleadas no solo describe la temporalidad de un acontecimiento político el cual tiene momentos de expansión/victoria y momentos de replegamiento/derrota. Tampoco se trata únicamente del hecho de que la revolución no se condense en un golpe de mando instantáneo sino un proceso contradictorio en el que se lidia con las estructuras que dieron lugar a esa revolución. El modo en el que opera la incompletitud histórica en esta tesis dibuja un trazo fundamental. Las contradicciones que subyacen en las relaciones de dominación no generan, de forma espontánea, un cambio de posición subjetiva de las clases subalternas en favor de una revolución. Se requiere de la organización, la puesta en marcha de un colectivo y la toma de ciertas decisiones concretas para que las olas levanten altura, tal como García Linera lo demuestra en la historia de Bolivia.
3. La democracia es otra estructura heredada, al igual que el Estado, la cual, así como puede habilitar la reactivación de prácticas comunitarias y la expansión de la igualdad, también “puede devenir en una democracia fósil que expropia la voluntad social en rituales individualizados que reproducen pasivamente la dominación” (*Ibíd.*: 49).

INCOMPLETITUD HISTÓRICA Y SUJETO POLÍTICO, OTRO NOMBRE PARA LA LUCHA DE CLASES

Es precisamente aquí donde se puede trazar otro vínculo posible entre la lectura de Althusser sobre Maquiavelo y los textos de García Linera. La toma de posición a favor de la incompletitud puede ser leída como la posibilidad que tiene un sujeto político de intervenir en su tradición heredada. Pero entre la herencia y la acción subjetiva lo que encontramos es la idea de la lucha de clases como motor de esa tensión. Althusser entiende que es precisamente la lucha de clases lo que atraviesa la posición de Maquiavelo a favor de las agitaciones.

Si retomamos los tres capítulos de la historia de Bolivia que nombramos previamente (La Revolución de 1952, La Marcha por la Vida,

La Guerra del Agua) es posible sugerir que fueron procesos donde el principio de incompletitud histórica se hizo visible y, por lo tanto, las contradicciones propias de la lucha de clases. Estos acontecimientos pusieron en evidencia la inestabilidad de los tres conceptos que fundan las tesis de García Linera: estado, revolución y democracia. Fueron momentos de expansión o restricción de estas instancias que decantaron en victorias o derrotas al interior de la lucha de clases y que, por lo tanto, determinaron extensos procesos de la historia de Bolivia: la constitución de sus clases sociales, la expansión de determinados procesos como el Neoliberalismo o el reconocimiento de ciertos sectores y problemáticas sociales. En otras palabras, lo que determinaron fueron procesos subjetivos que el propio García Linera describe como distintas formas que ha tomado la ciudadanía:

	“Ciudadanía de casta”	“Ciudadanía corporativa”	“Ciudadanía Irresponsable”	“Ciudadanía que recupera la capacidad de acción”
Período histórico	1825 a 1952	1952 a 1986	1986 a 2000	2000 al presente
Estado	Estado de exclusión	Reconocimiento del sindicato	Estado Neoliberal	Reconocimiento de demandas
Revolución	Clausura	Acción autónoma de la plebe	Repliegue	Expansión
Democracia	Subsunción de modos de organización comunitarios	Adquisición de derechos políticos	Aplanamiento individualizador. Representación que deviene suplantación de la soberanía	Recuperación de modos de organización comunales tales como la asamblea
Posición subjetiva	Denegación de la indianidad	Querellante	Delegante/ Irresponsable	Participativa

Fuentes: Elaboración propia a partir de García Linera (1999: 139-144- 192).

Lo que nos interesa a través de este esquema no es sistematizar la extensa descripción de las distintas ciudadanía que el autor observa, sino resaltar cómo las tesis sobre la revolución, el estado y la democracia, encuentran su incompletitud por la presencia de sujetos que se inscriben en distintos procesos históricos. Se trata de una posición positiva respecto del sujeto político. Vemos así, como el movimiento

de las contradicciones de las respectivas tesis no deviene en una resolución sino en una forma de lidiar con ellas, manteniendo vigente la contradicción con el fin de resaltar el rol protagónico de los sujetos políticos en detrimento de alguna exterioridad o astucia ajena a ellos que los determine.

Estas tesis, como las de Maquiavelo, funcionan a partir de un “acoplamiento” lo que quiere decir que hay una correlación múltiple que implica que cuando comienza a funcionar una también lo hacen las otras. Es por este motivo que es posible hallar estas tesis en todos los abordajes sobre la ciudadanía de García Linera. El pensador boliviano no puede dejar de observar que estas tres categorías están aparejadas, lo que no quiere decir que su relación se provoque de forma armónica. No afirmamos que cuando se ocasione una expansión de la democracia también suceda lo mismo con el estado e indefectiblemente eso produzca una revolución.

El caso de la “ciudadanía corporativa” es el ejemplo que más claramente pone de manifiesto los ritmos distintos y las diversas intensidades que el acoplamiento de tesis lleva aparejado. Ante un episodio efectivamente revolucionario (Revolución de 1952) la posición subjetiva que allí se constituyó devino en una relación con el Estado “que-rellante” donde la expansión de la democracia comenzó a transitar un acelerado detenimiento. Por lo tanto, la intensificación de alguna de las tesis no necesariamente repercute en la intensificación de las otras. Es un proceso contradictorio que carece de avances lineales por lo que es imposible que sean previstos debido al azar que implica una inscripción subjetiva.

CABALGAR LA CONTRADICCIÓN A TRAVÉS DE LA ESCRITURA

Sostener estas tesis a través de un posicionamiento a favor de la incompletitud hace que los textos de García Linera se encuentren minados de figuras literarias como la paradoja, la exageración o el oxímoron. Algunos ejemplos ilustrativos podrían ser el concepto de “Estado aparente” (García Linera, 1999: 141) “narrativa sufriente” (García Linera: 1999: 176), “ciudadanía irresponsable” o “sociedad individualizada” (García Linera, 2004: 340).

Así como Marx (Marx, y Engels, 1958) recurre a las metáforas de la “comunidad ilusoria” o de la “cámara oscura” para dar cuenta de la lógica del Estado y de la ideología, García Linera apelará al mismo recurso para poner a funcionar su aparato conceptual. En *La Ideología Alemana*, Marx intenta dar a entender las condiciones de emergencia del Estado capitalista y sus características específicas. Lejos de un desarrollo lógico y lineal, Marx señala que la forma Estado nace de

la contradicción de los “intereses particulares” de los individuos y el “interés común”. Esta contradicción no es resuelta por el Estado, sino que es trabajada desde su problemática.

Todo modo de producción implica una comunidad, apunta Marx en ese texto. Sin embargo, observa que la contradicción que habita en el Estado hace de este una paradoja a la que le da el nombre de “comunidad ilusoria”. Nos interesa resaltar este movimiento porque lo que subyace en esta necesidad de recurrir a figuras literarias es la intención de poner de manifiesto el carácter contradictorio de las relaciones sociales. La paradoja de la paradoja es que la figura retórica describe más políticamente que el nombre propio de dicha comunidad (Estado) porque pone de relieve las condiciones materiales de existencia, las cuales son su condición de posibilidad. Siguiendo a Michel Pêcheux, la metáfora no sería “una simple manera de hablar que vendría a desarrollarse secundariamente sobre la base de un sentido primero, no metafórico, para el cual el objeto sería un dato *natural*” (2016: 126). La metáfora sería el nombre materialista que toma la contradicción.

El dispositivo teórico de García Linera recoge este guante literario dejado por Marx y Engels en el año 1845 y continúa cabalgando la contradicción que vive en el Estado. Para volcarse a pensar uno de los principales temas de su obra, el Estado, el intelectual boliviano señala que se trata de una “relación paradójica porque no hay nada más material, físico y administrativamente político que un Estado [...] pero, a la vez, no hay nada que dependa más de su funcionamiento que la creencia colectiva de la necesidad o inevitabilidad de su funcionamiento” (García Linera, 2008: 393). Aunque no es esa la única contradicción que observa. En paralelo apunta a que hay otra tensión que recorre el Estado y es que este implica “una relación social de fuerzas de construcción de bienes comunes que son monopolizados y usufructuados, en mejores condiciones, por unos pocos” (García Linera, 2015: 31).

Entonces tenemos que el Estado está habitado por una doble contradicción. Por un lado, está atravesado por relaciones que son materiales e ideales al mismo tiempo. Por el otro, se trata de un proceso de monopolización y universalización en simultáneo. El modo que García Linera propone para lidiar con esta doble contradicción es el de sostenerla (no resolverla) para luego plantear las distintas tareas políticas³ que desembocarían, a través de inscripciones fieles de los

3 Esquemáticamente serían: 1) El momento de develamiento de la crisis del Estado; 2) El empate catastrófico; 3) La Renovación o sustitución radical de elites políticas; 4) Construcción, reconversión o sustitución conflictiva de un bloque de poder; 5) El punto de bifurcación.

sujetos, en la transformación del Estado. En este sentido, el pensamiento de García Linera es un pensamiento de la práctica porque la pregunta teórica a secas jamás es respondida. La inscripción o no de los sujetos es lo que hace que el dispositivo teórico de García Linera no se despliegue en “la Necesidad del hecho consumado, sino en la contingencia del hecho por consumir” (Althusser, 1982: 39). De otro modo, el autor se limitaría a describir su coyuntura, lo que lo dejaría más cercano a ciertos abordajes historicistas que trabajan con datos inertes.

Las tareas a las que hace mención pueden no tener lugar, jamás suceder o acontecer, pero no durar, de ahí que la contingencia recorra subterráneamente todos sus planteos. El posicionamiento a favor de la incompletitud puede ser leído como una articulación entre un mundo heredado con sus condiciones materiales de existencia específicas y la necesidad de forzar un vacío político que habilite un porvenir distinto.

LA SOLEDAD DE GARCÍA LINERA

Hay otro texto en el que Althusser se refiere a Maquiavelo y a su obra. Se trata de una conferencia denominada “Soledad de Maquiavelo”, fechada en mayo de 1977 y pronunciada ante la Fundación Nacional de Ciencias Políticas de París. En esa intervención el filósofo planteó que “la soledad de Maquiavelo se remite al carácter insólito de su pensamiento” (2008: 335). Para determinar esta condición Althusser caracterizó al pensamiento del pensador florentino no ya desde la estructura de sus tesis sino desde sus recepciones, sus efectos y a partir de su relación con la Ideología.

García Linera, a través de su obra abre una serie de interrogantes al interior del discurso político que circula en el espacio público⁴. Si entendemos que en el modo de enunciación política reina, tal como señala Badiou, un “fetichismo de la opinión” (2010: 22) que, detrás de un supuesto pluralismo de las voces, habilita un solapamiento del desacuerdo, podemos plantear que García Linera irrumpe con pie fuerte en este consenso organizado.

Las intervenciones de García Linera en revistas, foros académicos y programas de televisión plantean una serie de decisiones que ponen el foco en el carácter conflictivo de la política. Si tal como señala Rancière “lo que hace de la política un objeto escandaloso es que se trata de la actividad que tiene como racionalidad propia la racionalidad del

4 Entendemos “espacio público” tal como lo describió Sergio Caletti. Es decir, un sentido amplio del concepto (abarca todos los lugares de circulación de la palabra incluidos los medios digitales) que es el punto en el que convergen sujeto y política.

desacuerdo” (Ranciere, 1996: 11), García Linera funda sus discusiones en la necesidad de reactivar esa condición política que supone un real enfrentamiento de ideas y un posicionamiento político.

Hay una discusión que mantiene con la izquierda tradicional de su país -Partido Obrero Revolucionario (POR) y con el Partido Comunista de Bolivia (PCB)- la cual se sostiene y aparece como relámpagos en sus textos. Este es uno de sus principales interlocutores durante gran parte de su producción. En sus discursos es posible rastrear críticas de orden teórico y práctico. Una de ellas radica en una suerte de ortodoxia a la hora de leer a Marx que no les permitió observar las condiciones revolucionarias propias del movimiento indígena que ya habitaban en sus tierras.

Nada se le tiene que agradecer a los supuestos ‘marxistas’ oficiales que han poblado nuestras tierras todos estos años. Lo poco hallado y entendido hasta ahora, en cuanto a los datos empíricos sobre la comunidad agrícola de los Andes, más se debe al trabajo de antropólogos e investigadores liberales extranjeros que pese a su dudosa exposición política, han aportado elementos para la comprensión de la realidad (García Linera, 1998: 29).

La embestida que lo deja en soledad es contra una forma de apropiación de Marx que fue hegemónica y se encarna en los nombres de Antonio Arze y Arturo Urquidí. A través de esta discusión García Linera habita una soledad intelectual, la cual comienza a reconstruirse a partir de su participación en el EGTK y unas renovadas y frescas discusiones que tiene con el Grupo Comuna “(Raquel Gutiérrez, Raúl Prada, Luis Tapia y Oscar Vega Camacho).

El texto *Introducción al Cuaderno Kovalevsky* (1989) es el arma a través de la cual practica su soledad. Estas líneas pueden ser leídas como una intervención que revela que cierto abordaje de la teoría puede tener sus consecuencias en la práctica⁵. En este sentido es notable el esfuerzo de García Linera por intervenir en la teoría, pero siempre con el fin de encontrar sus pisadas en la práctica política.

Por ello busca recuperar la importancia del *Cuaderno Kovalevsky* escrito por Marx, ya que entiende que allí habita una clave para subsanar el desencuentro entre marxismo y América Latina a partir de los escritos sobre la propiedad comunal, los lazos comunitarios y la comunidad campesina, ejemplos más afines a la coyuntura latinoame-

5 Por lo que la distinción tajante entre estos dos órdenes comienza a carecer de importancia en términos políticos y sólo puede mantenerse a fines descriptivos.

ricana. García Linera busca producir efectos en la teoría para intervenir en la práctica política. Todas las intervenciones del autor respecto al concepto de “revolución” se plantearán como una reactivación de los lazos comunitarios a partir de las prácticas indígenas y no desde la necesidad de esperar el desarrollo del capitalismo que decante en una acumulación de contradicciones que habiliten un proceso revolucionario.

Otra de las discusiones que tiene García Linera con la izquierda de su país se encuentra en un artículo escrito algunos años más tarde, en el 2000, denominado *La muerte de la condición obrera del siglo XX. La marcha Minera por la vida*. Por ese entonces el movimiento sindical hegemonizaba las ideas de izquierda y sus propuestas políticas. La crítica aquí es radical, lo cual aísla a García Linera de movimientos que a priori parecerían afines a sus posicionamientos políticos. El intelectual boliviano señala que es la Central Obrera Boliviana, en alianza con el trotskismo, quienes “encabezaron la responsabilidad de la muerte del proletariado minero” (1999: 188) debido a que no profundizaron la crisis que puso en cuestión la Marcha por la vida.

La soledad de García Linera puede ser también leída en la clave en la que Althusser propone recuperar la afirmación de Gramsci sobre *El príncipe* cuando señala que este es un manifiesto político. Caracterizar de ese modo a uno de los textos más importantes de Maquiavelo nos permite pensar que este no es sólo, como ya hemos intentado describir, un discurso situado en el presente de su coyuntura sino también una producción de fuerte impronta teórica, trabajada para señalar las tareas políticas y que, en esa articulación, disputa el terreno de la Ideología. Este otro dispositivo es el que Althusser observa en *El príncipe* y en los *Discursos*, un dispositivo constantemente acechado “no únicamente por las condiciones variables de la práctica política y por su carácter aleatorio, sino también por su posición en los conflictos políticos y por la necesidad de reinscribir este discurso teórico en el campo político del que habla” (Althusser, 2008: 345).

Siempre que se habla a contracorriente de las evidencias ideológicas se está en un estado de relativa soledad. Las intervenciones de García Linera en contra de las ONG lo dejan en ese lugar precisamente ya que disputa creencias (aparentemente) irrevocables, enunciados en los cuales los sujetos se reconocen permanentemente y que los constituyen como tales. En la misma línea se encuentra el modo en el que el autor tiene de abordar lo que comúnmente se conoce como crisis ecológica del medio ambiente ya que, lejos del imperio del consenso, introduce debates que ponen en escena una dimensión conflictiva como quién posee la propiedad tierra, cómo se administra o qué países generan más daño.

García Linera se inscribe en debates contemporáneos que le permiten dar una batalla en la Ideología lo que hace que su dispositivo teórico se relacione de forma conflictiva y potencialmente política con el sentido común. Las ONG y los debates en torno a la ecología son abordados “desde un punto de vista factual” (Althusser, 1994: 117). Es decir, como discursos realmente existentes a través de los cuales los sujetos se identifican. Pero esto supone también algo que estos discursos suelen denegar y es su condición política. La batalla en la Ideología que García Linera produce con su práctica teórica trata de dar cuenta de la función política de la ideología y de cómo esta funciona como “sostén necesario de la sociedad civil” (*Ibid.*: 118).

A MODO DE CIERRE

No ha sido el fin de este artículo homologar el dispositivo teórico de Maquiavelo al de García Linera. De hecho, hemos remarcado similitudes y diferencias. Por el contrario, sí hemos intentado retomar pistas althusserianas para abordar un pensamiento que ponga énfasis en su dimensión política y no se limite a descripciones epistemológicas. Una primera conclusión parcial de este trabajo podría plantearse del siguiente modo: La política es la estructura del pensamiento de García Linera. Es decir que la política no es ni el objeto ni el fin de la producción teórica del autor sino el lienzo que marca los límites de lo decible y sobre el que es necesario actuar.

García Linera se ubica en los márgenes de ese lienzo. Siempre por dentro, pero desde un lugar que lo posiciona en un abismo solitario porque sus tesis encuentran su saturación en el momento de inscripción política de los sujetos. No es extraño, en este sentido, encontrar contradicciones y desplazamientos al interior de su discurso político. El mismo está abocado a la intervención coyuntural y no a pensar resoluciones teóricas a través de axiomas eternos.

La tarea política es siempre lo que falta, lo que no está pero debe estar, es el vacío necesario. García Linera se pregunta por algo que no existe pero que es urgente construir. Sin embargo, el pensamiento de García Linera no es utópico porque piensa la reproducción de las condiciones materiales de existencia y su transformación concreta a partir de un caso singular. Las fuentes a las que recurre (Marx, Gramsci, Bourdieu, Negri, Poulantzas, Lenin) no son importadas acríticamente, son previamente tamizadas, forzadas para que provoquen preguntas nuevas en su coyuntura.

Es en este sentido que podemos ubicar una última clave de lectura que Althusser nos aporta para reflexionar sobre el dispositivo teórico de estos pensadores de la coyuntura. En García Linera el movimiento de sus tesis no se ordena a partir de una causa y un efecto,

... sino desde la consecución factual entre el 'sí' y el 'entonces'. En este caso, no se trata ya de una consecuencia de causa a efecto sino de una simple consecución de condiciones, donde 'sí' significa: estando dadas las condiciones de hecho, es decir, esta coyuntura factual sin causa originaria, y donde 'entonces' designa eso que de manera observable y enlazable se sigue de las condiciones de la coyuntura (Althusser, 1985: 144).

Este movimiento permite afirmar que el pensamiento de García Linera carece de una ley general o, su contracara, que está estructurada a partir de la incompletitud. Ese es el universal de García Linera, pero, paradójicamente, se trata de un universal que es siempre particular. Organiza una serie de tesis atravesadas por una herencia irrenunciable, aunque, simultánea y contradictoriamente, por la posibilidad de inscripción subjetiva que haga una diferencia al interior de la estructura.

Cabría preguntarse si la estructura teórica del ex EGTK puede ser considerada en términos de dialéctica en sentido fuerte. Dicha cuestión requiere un abordaje que no fue el fin de este texto. Sin embargo, creemos necesario dejar planteada la cuestión. Si bien es indudable la presencia de tesis en sus discursos, el carácter de estas no está exento de movimientos cuyo funcionamiento difícilmente puedan ser descritos en términos dialécticos hegelianos.

Esto es palpable cuando aborda ciertos temas en particular como la constitución del Estado, sus tesis sostenidas en algún momento no son refutadas a través de antítesis ni retomadas e incorporadas a través de síntesis. Se trata más bien de recomienzos de un pensamiento cuya coyuntura y práctica teórica han requerido un cambio. Es en este sentido que podemos asumir que los aportes más originales de García Linera son los que no pierden de vista su coyuntura o, dicho en otras palabras, los que actualizan las preguntas acordes a las urgencias políticas de su presente.

Su dispositivo teórico implicaría pensar en una dialéctica donde la contradicción no se resuelve, sino que se sostiene. Deberíamos referirnos a una suerte de dialéctica incompleta. Lo que no permite resolver las contradicciones al interior del pensamiento político de García Linera es una dimensión materialista de la temporalidad. Es decir, si García Linera es un pensador cuya relación con su coyuntura es inmanente y que, por lo tanto, su pensamiento siempre está teñido por esta, su vínculo con las múltiples contradicciones que lo atraviesan no puede devenir síntesis sino tarea política. Pero la tarea, para ser efectiva debe valerse de la contradicción y no resolverla en una síntesis. Esta presencia traumática del presente, es decir no como objeto sino como problema sin fin, es lo que impide una resolución teórica

de la contradicción en la teoría. Cuando el pensamiento deviene tarea porvenir (y estamos hablando concretamente de leyes, instituciones, formas de Estado) esta no resuelve las contradicciones incorporando sus elementos, sino que los trabaja sosteniendo productivamente sus tensiones.

En términos althusserianos podemos proponer que García Linera es también un “teórico de la novedad” pero que eso no lo libra de pasajes ideológicos donde sólo se ocupa de la novedad a secas, la cual, para el propio Althusser, únicamente atiende a su presente (Althusser, 1994: 46). Pero también subyacen muchos pasajes, como su relectura del Manifiesto Comunista (2003), donde la novedad es retomada como un “comienzo” que “afecta a todas sus determinaciones, no desaparece junto al instante, sino que dura junto a la cosa propia” (*Id.*). Entre la disputa con la Ideología y la intervención política se juega la propuesta lineriana.

Si García Linera es un teórico de la novedad *entonces* ¿no podría ser considerado también un filósofo?

BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, Louis (1982). La corriente subterránea del materialismo del encuentro. *Para un materialismo aleatorio*. (31-72). Madrid: Arena Libros.
- Althusser, Louis (1985). La única tradición materialista. *Youkali*, 4, 132-154.
- Althusser, Louis (1994). *Maquiavelo y nosotros*. Madrid: Akal.
- Althusser, Louis (2008). *La soledad de Maquiavelo*. Madrid: Akal.
- Althusser, Louis (2015). *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*. Buenos Aires: Paidós.
- Badiou, Alan (2010). *Segundo manifiesto por la filosofía*. Buenos Aires: Bordes Manantial.
- Derrida, Jacques (2003). *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta.
- García Linera, Álvaro (1998). Introducción al Cuaderno Kovalevsky. *La Potencia* (23-40). Buenos Aires: Prometeo-CLACSO.
- García Linera, Álvaro (1999). *La Potencia Plebeya. Acción e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Buenos Aires: Prometeo-CLACSO.
- García Linera, Álvaro (2004). Crisis del Estado y sublevaciones indígena-plebeyas en Bolivia. *La Potencia* (331-350). Buenos Aires: Prometeo-CLACSO.
- García Linera, Álvaro (2008). El Estado en transición. Bloque de Poder y punto de bifurcación. *La Potencia* (392-412). Buenos Aires: Prometeo-CLACSO.
- García Linera, Álvaro (2015). Estado, democracia y socialismo. *Socialismo comunitario un horizonte de época*. La Paz: Vicepresidencia de Bolivia.
- García Linera, Álvaro (7 de octubre de 2012). *Las obras completas de Lenin son mis libros de cabecera*. Recuperado de <https://atilioboron.com.ar/?s=Las+obras+completas+de+Lenin+son+mis+libros+de+cabecera>
- Marx, Karl y Engels, Friedrich (1959). *La ideología alemana*. Montevideo: Ed. Pueblos Unidos.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich (2003). *Manifiesto del partido comunista*. Buenos Aires: Prometeo.
- Pêcheux, Michel (2016). *Las verdades evidentes. Lingüística, semántica, filosofía*. Buenos Aires: Ediciones del Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini (CCC).
- Rancière, Jacques. (1996). El desacuerdo. Política y filosofía. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Romé, Natalia (2015). What Colour is Theoreticism? Faust Reading Althusser. *Crisis and Critique*, 2, 2, (109-123).

Lorena Caldas*

NEOLIBERALIZACIÓN Y POLÍTICA. LA POLÍTICA EN TIEMPOS DE INDIVIDUALISMO

... rastrear la manera en que determinados temas [...] requieren un mayor desarrollo: el momento crítico del avance gradual hacia órdenes hegemónicos y relaciones sedimentadas de poder; la necesidad de teorizar más allá de la fantasía o el fantasma, no para garantizar -claro está- sino para orientar el pensamiento y la acción en direcciones políticamente habilitantes e innovadoras; el deseo de elucidar la relación entre la representación y el afecto; entre el signifiante y el goce, en la identificación política y el cambio social; la importancia de negociar un derrotero entre la negatividad y la positividad, entre las limitaciones y la promesa de acción política: un derrotero que permita tener en cuenta la irreductible dialéctica entre estos términos (Y. Stavrakakis, 2016).

INTRODUCCIÓN

Discurso, subjetividad y política en el marco del proceso de neoliberalización de nuestra sociedad serán las claves para la puesta en relieve de la tensión entre la constitución de subjetividades políticas -en el marco de la negatividad o el antagonismo, y el componente positivo y productor de identificación-afiliación en torno a un proyecto común a futuro- y la configuración de los principios de ciudadanía -derechos

* Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (FSOC-UBA).

y responsabilidades, en términos de relaciones contractuales e individualistas entre ciudadanos en tanto que particulares.

Nos proponemos así la problematización de la emergencia en el espacio público de subjetividades constituidas por -efecto de- interpe-laciones ideológicas de tinte particularista que desdibuja y deslegiti-ma en un mismo acto el horizonte de lo colectivo, de lo público y, con ello, de lo político.

Orientados por la figura de *la paradoja* derridiana¹ y sin perder de vista los límites que establece el carácter ideológico de ciertos concep-tos heredados como democracia y ciudadanía, nos valdremos de ellos en calidad de *bricoleurs*² para pensar la coyuntura desde una práctica teórica³.

En este punto es necesario un desvío en torno al carácter ideoló-gico de *ciudadanía* y *democracia*. Pondremos en cuestión el concepto de democracia junto a Derrida señalando que la lógica de universa-lización, así como sus pretensiones de equidad y de igualdad serían más bien anhelos, ideales detrás de los cuales tiene lugar una neutra-lización de las singularidades, a la vez que cierta selección y elección -de amigos, dado que cierta aristocracia está comprendida en la arit-mética de la elección. También con el autor advertimos que, a pesar de que la democracia sea al fin de cuentas impresentable, es preciso mantener la supervivencia del deseo democrático. Es en esta línea que Sergio Caletti (2006) también refiere a la democracia más como un horizonte de aspiraciones que una realidad alcanzada.

Respecto al concepto de ciudadanía nos interesa señalar su aspek-to ideológico -así como el de sus derechos fundamentales de “igualdad y libertad”- advirtiéndolo que el mismo es producto de la sociedad capitalista y de la separación que esta establece entre lo económico y

1 La figura derridiana de *la paradoja* remite a toda tensión que no se resuelve y en la que radica la fuerza de aquellos conceptos que, planteados en antinomias, en cambio, se debilitan o anulan, quedando atrapados en un círculo de discursos destructores de unos conceptos por oposición de otros.

2 Utilizamos estos conceptos heredados, desde una perspectiva crítica, como instrumentos que encontramos a nuestra disposición, sin prestarles ya “ningún valor de verdad ni ninguna significación rigurosa” (Derrida, 1989: 391).

3 Para la perspectiva althusseriana la teoría se encuentra estrechamente ligada o afectada por la coyuntura y la práctica política: la producción teórica es entonces definida como práctica teórica en tanto se concibe “el ‘pensamiento’ como un sistema real propio, basado y articulado en el mundo real de una sociedad histórica dada, que mantiene relaciones determinadas con la naturaleza, un sistema específico, definido por las condiciones de su existencia y su práctica, es decir, por una estructura propia, un tipo de ‘combinación’ (Verbindung) determinado que existe entre su materia prima propia (objeto de la práctica teórica), sus medios de producción propios y sus relaciones con las otras estructuras de la sociedad” (Althusser y Balibar, 2004: 48).

lo político, operación con la que se produce la fragmentación del rol social del obrero -por un lado trabajador asalariado y por el otro ciudadano-, ocultando la realidad de la explotación de clase al lanzar el velo de la igualdad y la libertad contractual sobre todos los problemas.

Retomando entonces la relación entre la teoría y la práctica, diremos en palabras de Jacques Rancière que “no está la teoría por un lado y la práctica encargada de practicarla por otro. Tampoco hay una oposición entre la transformación del mundo y su interpretación. Toda transformación interpreta y toda interpretación transforma” (2010: 17). De esto último se desprende que la práctica teórica representa una responsabilidad en tanto que interpretación capaz de configurar *un otro de lo pensable*⁴. Y es esta dimensión ética la que orientará nuestra insistencia -sin perder de vista el carácter necesariamente contingente y sobredeterminado de toda significación- en la necesidad de un pensamiento que esté abierto a contribuir a la configuración de alternativas a la *reproducción* de la neoliberalización de las distintas esferas de la sociedad. Un pensamiento contra la tendencia individualizante que atenta sobre la constitución de identidades políticas democráticas, cuya condición de posibilidad de emergencia es “el dirimir sobre un futuro en común” en el espacio público, tal como señala Caletti (2006).

Constituyente de las subjetividades y arena de la política, *el discurso* es foco de nuestro análisis. Cuerpo instituyente de las “evidencias” y arteria de la/s ideología/s que produce/n a los sujetos y configura/n las posibles sociedades posibles -delimitando en un mismo acto lo imposible.

En el marco del proceso de neoliberalización de las subjetividades se configura un escenario de derechos entendidos en términos de *derecho al consumo y al goce* (comandado), así como de responsabilidades en términos individualistas de un “cuidado de sí” que garantice una capacidad productiva para acceder al consumo y a una promesa de feliz e imaginaria completitud.

¿El otro? El *otro* deviene una isla gestora que, en tanto que único responsable de su destino, ha de valerse por sí mismo. El *yo* no establece con el *otro* sino relaciones orientadas al cálculo, tal como

4 Michel Pêcheux refiere a lo pensable como aquello que se constituye al interior de relaciones de desfasaje entre los dominios de pensamiento que forman un tercer elemento y que entendemos son “las verdades evidentes”, objeto de su trabajo bajo un enfoque materialista del funcionamiento de las representaciones y del pensamiento en los procesos discursivos. Para este autor “esto supone un examen de la relación del sujeto con aquello que lo representa, en consecuencia, una teoría de la identificación y de la eficacia material de lo imaginario” (Pêcheux, 2016: 116).

dictamina la lógica de mercado extendida a las diferentes esferas de la sociedad. Cabe pensar entonces que el lazo social no desaparece, sino que cobra la forma de una relación de -regulación de la- competencia entre sujetos (*descentrados*) centrados en un bienestar consumista y librados a su suerte.

En este horizonte la política se configura en términos de demandas particularistas e interpelaciones individualizantes por contraposición a la construcción de un futuro-común (*Ibíd.*).

Pensamos también la necesidad de un proyecto de futuro-común, no como aquello que encarna verdades inmanentes o esenciales, sino en términos de lo que Jacques Derrida (1989) piensa como “fundamentos”: comprender que el fundamento o el centro de una estructura (de una plataforma política, de un programa a futuro que crea afiliación-identificación y así un proyecto de sociedad y una comunidad como efecto) no es sino una función (una función productora, constituyente de subjetividades -deudoras las unas de las otras) que da lugar a verdades contingentes pero necesarias en su potencia instituyente de significaciones, de subjetividades y de horizontes en los que deven-ga pensable lo impensable en el acontecer de un por-venir.

Hay dos horizontes de sociedades (y subjetividades) posibles⁵: las autónomas -aquellas que se asumen a sí mismas como creadoras de su mundo de significaciones socio-imaginarias e instituciones y se permiten, por tanto, cuestionarlas y estar abiertas al cambio; y las heterónomas -aquellas que no asumen o perciben el carácter histórico e instituido de las significaciones e instituciones sociales y, por tanto, no conciben un orden de lo posible distinto a *lo pensable* en términos de Pêcheux.

Poniendo en línea la concepción calettiana de la política y de la vida social con la “teoría-práctica” de Cornelius Castoriadis, una sociedad autónoma podría pensarse con Caletti como aquella que en el acto de autorrepresentación, en ese darse *visibilidad* en el espacio público se enuncia a sí misma creando nuevas representaciones de los futuros posibles de la vida social.

En este sentido consideramos que no es lo mismo un proyecto reproductor que un proyecto transformador o emancipador. un “proyecto a futuro” que reproduzca las relaciones de dominación y de explotación se corresponde con un posible ya afianzado, estabilizado y naturalizado. En palabras de Jacques Derrida sería un *mal posible*, un

5 Este punto es posible de ser pensado desde Lacan, 1987; Castoriadis, 1983 y Caletti, 2006.

desplegarse sin acontecimiento, contrapuesto a lo que consideramos como horizonte de un *momento político* (Ranciere, 2010).

LA SUBJETIVIDAD POLÍTICA. ENTRE LA SUBJETIVIDAD Y LA POLÍTICA.

Desde nuestra perspectiva, el sujeto no tiene lugar en términos de una *mismidad* sino a partir de la presencia de *otros* y de un *Otro* que le permiten decirse, conformarse o existir. En tanto que *el otro* es constitutivo de toda subjetividad, entendemos que la identidad es relacional y negativa: lejos de ser considerada en términos esencialistas, esta se conforma a partir de una referencia al *otro*.

En cuanto a la política, esta tiene lugar en aquellos *momentos* que evidencian el *carácter precario y contingente* de todo orden e identidad social, allí donde “la infundabilidad misma del fundamento se actualiza en el acaecer del acontecimiento de fundar” (Marchart, 2009: 39); esto es, en aquellos momentos en los que la imposibilidad de cierre de la sociedad es representada por los sujetos colectivos en términos de una *negatividad* (encarnada en el antagonista político), y a su vez en términos de una *positividad* (un proyecto a futuro común).

También abordaremos lo político desde Althusser como momentos de encuentro y toma de consistencia de elementos capaces de producir identidades:

... hay que pensar la necesidad como devenir-necesario del encuentro de contingentes. Así es como vemos no sólo el mundo de la vida [...], sino también el mundo de la historia *cuajarse* en ciertos momentos felices en la toma de consistencia de elementos que conjuntan un encuentro susceptible de perfilar tal figura: tal especie, tal individuo, tal pueblo (1982: 60).

Asimismo, entendiendo la política como un proceso de emancipación diremos, con Rancière, que un “momento político ocurre cuando la temporalidad del consenso es interrumpida, cuando la fuerza es capaz de actualizar la imaginación de la comunidad que está comprometida allí y de oponerle otra configuración de la relación de cada uno con todos” (2010: 11).

Cabe señalar aquí que pensamos en la *comunidad* no como algo que en sí hace sentido, sino en términos de un espacio de sentido. Como explica Carolina Collazo en torno al concepto de comunidad desarrollado por Jean-Luc Nancy: “A diferencia de una noción simplemente sociológica, no sería un ámbito de encuentro objetual y observable en virtud de una idea, creencia, etnia, etc., como referencia

organizadora de lo que reúne a los participantes de ese encuentro.”⁶ Para este autor (y para nosotros) la comunidad es un mundo con una verdad vacía. Al igual que la estructura descentrada, esto es, con un centro vacío. Con un centro que no es sino función y deseo de centro. La comunidad no se encuentra en ningún lugar observable porque es un lugar que, en tanto que espacio de sentido, es ilocalizable.

Creemos que es en esta misma línea que Sergio Caletti (2006) señala que la política tiene más que ver con los disensos que con los consensos. Encontramos así la recurrencia de la idea de lo político como el *acontecimiento* capaz de cuestionar la evidencia de un mundo dado y de fundar una configuración otra. La política se despliega en el orden del decir -el orden simbólico de la representación-, que es un decir colectivo, y el lugar por excelencia del decir político es el espacio de lo público⁷ en tanto espacio en el que adquieren visibilidad social las intervenciones de los sujetos singulares y colectivos por la representación de lo común y de las diferencias en contextos histórico-culturales concretos.

La política supone un litigio incesante que compromete el futuro (allí donde el *disenso* es condición de posibilidad de la interrupción de la temporalidad del consenso y de la irrupción del momento de lo político): “para que efectivamente haya política debe haber disputa, y una disputa tal que sus contendientes encarnen más que ellos mismos en relación con los futuros posibles de la vida social” (Caletti, 2006: 70).

A su vez, se piensa la subjetividad en la política configurada en términos de un triángulo de tres vértices que comprende el futuro/yo-nosotros/el-los otros. Por un lado, un colectivo de la identificación en el que el *yo* se espejará con un *nosotros* en su relación con el futuro común y, por el otro lado, el *otro* del colectivo de identificación que se desdobra entre el *tú* del reconocimiento y el *él* de la denegación, de la disputa⁸.

6 Ver en Collazo (2010: 124).

7 No sin advertir que, si bien “la del espacio de lo público no es una cuestión del orden de lo empírico sino una del orden del sentido” (Caletti, 2006: 36), se trata de una construcción de sentido con consecuencias performativas. Resuenan aquí las apreciaciones respecto a la concepción de comunidad entendida como un espacio de sentido a la que referíamos con Collazo justo antes, así como también a la eficacia o existencia material de la ideología, en tanto que reguladora de las prácticas de los sujetos, señalada por Althusser.

8 Quizás quepa establecer cierto diálogo entre la concepción calettiana de subjetividad política, el encarnar más que ellos mismos en relación con los futuros posibles de la vida social, y la concepción de política emancipatoria que Rancière define como “la política del yo como un otro” (Rancière, 2000: 147). Si pensamos el yo/nosotros de la identificación en términos de una comunidad agravada que, junto al él del reconocimiento -aquel cualquier otro ser hablante con el que se produce la verificación

Los sujetos están obligados a compensar su falta constitutiva -equivalente a la búsqueda de totalización o de cierre de las estructuras descentradas en una sustitución infinita de signos- en el nivel de la representación. En relación con el entramado de la subjetividad política calettiana, podemos decir que esta compensación se produce mediante actos de identificación (vértices *yo/nosotros*), de reconocimiento (con el *él* pasible de confianza y de alianza o incorporación al nosotros) y de denegación (con el *él* motivo de antagonismo y soporte de estigmas, habitante del *ellos* cuando la lucha lo pone enfrente): he aquí el carácter relacional y negativo de la subjetividad, que cuando se la piensa como política se entrelaza a una disputa por lo *por-venir*.

Por-venir en sentido derridiano, como un porvenir no pre-iluminado y en tanto que tal deseable e indecible. Y este por-venir se corresponde, en nuestra lectura, con la configuración de una de las tres modalidades del desdoblamiento del sujeto ideológico, de la relación “sujeto singular/Sujeto universal” que Michel Pêcheux caracteriza como des-identificación (2016).

MARKETING Y POLÍTICA: CUANDO EN TODO ESTÁS VOS SOLO Y SOLO VOS

La ampliación de la lógica de costo/beneficio, como es la del mercado, a diferentes esferas de la sociedad posee consecuencias tanto para la política como para la configuración de subjetividades.

En cuanto a las consecuencias para la política, Caletti refiere al *parloteo*: como “lo ya dicho” en contraposición a “lo por decirse” que constituye lo propio de los decires políticos, al tiempo que señala que el decir político tiene que ver, a su vez, con un escuchar que deviene poco más que un simulacro o una promesa de escucha en el marco de los sondeos que no estarían sino produciendo de antemano aquello que buscarían relevar.

Así, en contraposición al *parloteo*, a “lo ya dicho” -que en términos derridianos cabe pensarse como un posible seguramente y ciertamente posible, un desplegarse sin acontecimiento y en tanto que tal, un mal posible-; abrazamos “lo por decirse”, el desplegarse del acontecimiento del que el *decir político* es condición de posibilidad.

En contraposición a aquello que “ahora se llama opinión pública [...] objeto del más novedoso y tecnificado dispositivo de control y de escrutinio por parte de las élites” (Caletti, 2006: 27), en contraposición al instituto del sondeo y la reproducción de los sentidos ya cristaliza-

de la igualdad- opone al *él* de la denegación el proyecto a futuro común de otra configuración de la relación de cada uno con todos.

dos; abrazamos y deseamos la contingencia necesaria de lo imposible, de un verdadero por-venir.

Para reflexionar en torno a los decires que habitan -que *se habitan en-* el espacio público, retomaremos la concepción calettiana de sociedad civil, espacio público y su contraposición con lo privado. Caletti considera a la sociedad civil como una esfera con una creatividad que desborda la ley (y que la ley literalmente persigue), por ende, el lugar que forja una posible producción política de relativa autonomía. Siempre existe un exceso, señala el autor, un calce imposible y una tensión constitutiva entre la sociedad en constante movimiento y los institutos políticos. Y es por los intersticios de ese desfase que emerge el espacio de lo público como esfera en la que cobra visibilidad y se produce la *presentabilidad* de la vida social, lugar donde *la vida social se enuncia a sí misma en tanto que tal* (*Ibíd.*: 37).

Lo público será el lugar en el que se produce la salida a lo extradoméstico de “los particulares en tanto que particulares” de modo que tensiona y desborda el orden juricista que le antepone lo privado como esfera por excelencia de lo principal de las libertades (individuales). He aquí la relativa autonomía de producción política de la sociedad civil cuando se autorrepresenta y enuncia a sí misma en el espacio público, y la creatividad atribuida como potencia instituyente. Cabe entonces conceptualizar la esfera de lo público en antinomia con lo particular antes que con lo privado, tal como lo instituye el orden juricista (*Id.*).

En términos de un diagnóstico de la coyuntura, y siguiendo a Caletti: la protesta se resuelve en los horizontes inmediatos de la propia demanda puntual. El autor califica estas formas de manifestación como provisoriamente anómalas, preguntándose a su vez si dichas reivindicaciones de sesgo particularista no estarían advirtiendo acaso sobre un rasgo específico de las pretendidas democracias contemporáneas (como sería el tránsito de la política como instancia de anhelos de universalidad a la política como instancia de defensa de procesos de particularización).

Ahora bien, consideramos que la subjetivación política en estos procesos de demanda se estructura en una de sus aristas a partir de *slogans* que se sostienen en la figura del “vos”: “En todo estás vos”, “El que elige sos vos”, “Un porteño como vos”, “La ciudad es para vos”, “Yo quiero lo mismo que vos”⁹.

9 Campañas publicitarias del Gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2013, 2015. En relación con este punto resulta muy interesante el trabajo de M. Eugenia Contursi y Manuel Tufró (2012) en el que desarrollan cuatro hipotéticos efectos discursivos producidos por las nuevas formas de interpelación de las campañas

El “vos” emerge como nueva figura de interpelación. Esto implica repensar la concepción de lo público distinto a lo que emerge por la salida a lo extradoméstico de “los particulares en tanto que particulares”, como lo definimos justo antes, así como considerar la política en términos diferentes a los de un decir colectivo¹⁰. Sin embargo, resulta sumamente difícil imaginar tal concepción de lo público y del decir político que no nos reconduzca a una concepción de lo público en antinomia con lo privado, restringiendo así la creatividad de la vida social a los límites de la ley y sucumbiendo como consecuencia a la lógica de “la visión juricista que pretende convencernos de la heteronomía constitutiva de lo público” (Caletti, 2006: 33). Visión que, tal como la *policía*, niega la igualdad estableciendo jerarquías de lugares y funciones.

Cabe advertir entonces que la intervención de los sujetos en el espacio público por la representación del futuro común queda reducida a la emergencia de una disputa entre particularismos, entre sujetos singulares con demandas puntuales sin configuración alguna de horizonte o deseo de universalidad que habilite el juego de identificación -de un decir colectivo- en torno a un futuro común como contrapartida en la representación de las diferencias¹¹.

Esto podría estar representando cierta perversión de la política, dado que tensiona el vértice de la constitución del yo-nosotros en torno a un futuro común¹², esto es, el vértice de la operación de identificación constitutivo de la subjetividad política.

Ahora bien, nos interesa señalar en este punto junto a Rancière lo siguiente: “La política sólo existe por la acción de sujetos colectivos, pero la propia consistencia de los mundos alternativos que estos construyen depende de la batalla incesante de las interpretaciones -estatales, mediáticas, científicas y otras- que se apropian de ellos” (2010: 13).

Insistimos así con la dimensión colectiva que entendemos constitutiva del decir y de la subjetividad política, advirtiendo a la vez que

electorales de 2011: la individualización política del destinatario (el uso del vos); la anulación de la distancia representante-representado; la homogeneización relativa de la “oferta política”; y la construcción de una determinada “cotidianidad” como garante de un ethos compartido entre candidatos y ciudadanos.

10 Como podrían representar los eslóganes “Yo sí voy” y “Yo no voy” de los cacerolazos entre 2012 y 2015.

11 El vértice que sí se puede señalar como presente en este tipo de manifestaciones es el del *ellos otro(s)* de la denegación y del antagonismo.

12 El vértice *yo/nosotros* se configuraría en torno a un proyecto de futuro individualista, distinto al futuro común que pensamos junto a Caletti.

creemos que la pretensión política de cambiar de mundo cambiando el mundo (Pêcheux, 2013:14), como señala Rancière (2010), depende de interpretaciones como la mediática o estatal -que en nuestra coyuntura parecen apuntar (producir) subjetividades individualistas-; al mismo tiempo, podemos sostener con Pecheux (2016), que las interpretaciones producidas desde una teoría práctica científica son capaces de señalar “las condiciones ideológicas de la reproducción/ transformación de las relaciones de producción” (14).

En este sentido cabe, por un lado, observar esta emergencia o proliferación de particularismos en términos de una forma-sujeto efecto de la interpelación ideológica dominante que en el capitalismo tardío es la burguesa neoliberal, en tanto que, como señala Pêcheux, “es característico de la aprehensión burguesa de la política volver las expresiones políticas un asunto de apreciación individual y que para esta la política pertenece, como la poesía, al registro de la ficción y del juego” (*Ibíd.*: 113).

Y por otro lado advertimos que, aunque hagamos referencia a una *posible perversión de la política* y a un *declive del espacio público*, en ningún sentido le atribuimos al proceso de neoliberalización que tiene lugar en nuestra coyuntura alguna dimensión apocalíptica, así como tampoco es nuestra intención *revertir en positivo* lo eventualmente apocalíptico: cualquiera de las dos interpretaciones conduce, como explica Balibar, a dos escatologías: una nihilista y otra redentora (2013: 181).

Ya en 1985 Louis Althusser refiere al siglo pasado como el *siglo de la total despolitización de masa* al advertir que la política se habría disipado como instancia autónoma asignable en la escena mundial, y abriendo el interrogante dice: “¿Dónde se refugia entonces? En la producción económica, ciertamente, los cambios, el marketing, los estudios e investigaciones [...] No es falso. Pero ¿hay en eso algo con lo que comprender el movimiento de conjunto y fundar una estrategia histórica?” (1985: 152).

A su vez, este autor nos orienta en dirección de *saber estar a la escucha de la política allí donde nace y se hace*, esto es, de una concepción de la política que no la reduce a las formas consagradas por la ideología burguesa como son los partidos políticos o la lucha política por el poder del Estado existente.

De esto se desprende para nosotros que, además de señalar el modo en el que en la coyuntura se “refugia” la política, resistiendo a la idea de que “la política haya desaparecido”, nos interesa continuar con el esfuerzo orientando el pensamiento hacia una apuesta por la *voluntad política* (Alemán, 2012) entendida como aquello que escapa

a la ideología, no sin dejar de admitir que esta última “conoce un desarrollo sin precedentes” (Althusser y Balibar, 2004: 153).

MÁS ALLÁ DE LA NEOLIBERALIZACIÓN: LA PRECARIEDAD DEL SUJETO Y EL DESEO DECIDIDO

... desde esta perspectiva de posfundacionalismo social de hoy, la categoría de ‘momento’ puede ser sumamente productiva, y es también la manera en que debería entenderse la idea del ‘momento de lo político’ [...] Desde esta perspectiva radical, la categoría abisal de lo social -la contingencia de sus fundamentos mismos- emerge y es reactivado o ‘actualizado’ por la práctica teórica y política (Marchart, 2009).

Ni apocalípticos ni redentores, creemos que es la política, tal como la entendemos y definimos a lo largo de estas páginas, lo que vuelve posible pensar un más allá de la neoliberalización de las subjetividades. Específicamente una *voluntad política* cuya base es el *deseo decidido* (Aleman, 2012): deseo de emancipación, de no renunciar al intento de construcción de otro ser con los otros (de cambiar *de* mundo cambiando *el* mundo, como decíamos con Pêcheux en páginas anteriores).

Aleman define el deseo decidido como *voluntad de no querer estar sometido*: de no querer estar sometido, precisaremos nosotros: a un goce comandado, a un imperativo sofocante y coercitivo de experimentar el mayor goce privado posible que estaría estructurando el lazo social de nuestras sociedades de capitalismo tardío en un espacio público (des)configurado por subjetividades producto de interpelaciones ideológicas de tinte particularista.

La interpelación neoliberal no produce sujetos orientados por el deseo de *encarnar más que ellos mismos en relación con los futuros posibles de la vida social*; ni el *parloteo* “despolitizado” y despolitizante configura la posibilidad de *la política del yo como un otro*” (Caletti, 2006).

Pero si asumimos que el deseo está siempre “mediado” por el Deseo de Otro y que cabe pensar la historia humana como la historia de los deseos deseados (Cfr. Stavrakakis, 2016), apuntamos a un Deseo deseado *decidido* y fundante que, desoyendo el mandato del mercado, abraza su carácter contingente y abra el juego a la *des-identificación*, es decir, a una transformación de la forma-sujeto bajo el efecto de un acontecimiento sin precedentes de ruptura ideológica (Pêcheux, 2016).

Lo señalamos desde el principio del recorrido: las identidades son precarias y las significaciones contingentes. Y la condición de contingencia alcanza también al capitalismo, que se ve obligado a actualizarse constantemente al interior de una tensión propia de la reproducción/transformación de las relaciones de clases, proceso que no se da nunca sin contradicciones y que puede tomar direcciones indecibles. En tanto que proceso, tuvo un comienzo, una toma de consistencia, pero no es eterno.

Y diremos una vez más, terminando nuestro recorrido con Althusser:

... la historia no es más que la revocación permanente del hecho consumado por parte de otro hecho indescifrable a consumir, sin que se sepa, ni de antemano ni nunca, dónde ni cómo se producirá el acontecimiento de su revocación. Simplemente llegará un día en el que los juegos estén por redistribuirse, y los dados estén de nuevo por ser lanzados sobre el tablero vacío (1982: 39).

BIBLIOGRAFÍA

- Alemán, Jorge (2012). Variaciones para una izquierda lacaniana. AA. VV. *Debates y Combates*. N°2 (7-28).
- Althusser, Louis (1982). La corriente subterránea del materialismo del encuentro. *Para un materialismo aleatorio*. (31-72). Madrid: Arena Libros.
- Althusser, Louis (1985). La única tradición materialista. *Youkali*, 4, 132-154.
- Althusser, Louis y Balibar, Étienne (2004). [1967]. *Para leer El Capital*. México: Siglo XXI.
- Balibar, Étienne (2013). *Ciudadanía*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Caletti, Sergio (2006). Decir, autorrepresentación, sujetos. Tres notas para un debate sobre política y comunicación. *Revista Versión*. UAM-Xochimilco (UAM-X), México, (17) 19-78.
- Castoriadis, Carlos (1983). La Institución Imaginaria de la Sociedad. *Marxismo y Teoría Revolucionaria*. Vol. 1. Barcelona: Tusquets Editores.
- Collazo, Carolina (2010). Comunidad y Política. Entre la Imposibilidad y la Positividad. *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, Año X, 8, 113-128).
- Contursi, M. Eugenia y Tufró, Manuel (2012). “Vos’. Transformaciones actuales de la interpelación política en la Argentina”. Ponencia presentada en las III Jornadas Debates de la Teoría Política Contemporánea, Buenos Aires.
- Derrida, Jacques (1989). La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas” en *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Lacan, Jaques (1987). Introducción del Gran Otro. *El Seminario*. Libro 2: Clase 19. Buenos Aires: Paidós.
- Marchart, Oliver (2009). *El pensamiento político posfundacional*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Pêcheux, Michel (2013). ¡Osar pensar y osar rebelarse! Ideologías, marxismo, lucha de clases. *Décalages*, 1 (4), 1-24.
- Pêcheux, Michel (2016). *Las verdades evidentes. Lingüística, semántica, filosofía*. Buenos Aires: Ediciones del Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini (CCC).
- Rancière, Jacques (2010). *Momentos políticos*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Stavrakakis, Yannis (2010). *La izquierda lacaniana*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Los grandes temas de la filosofía, visitados recurrentemente por los debates marxistas, encontraron una formulación singular en Althusser a propósito de una pregunta por la temporalidad que, siendo condición de un pensamiento materialista, se ve exigida a producir un concepto del tiempo histórico, a contrapelo del Tiempo de la Historia. En ese proceso, la problematización del tiempo continuo y contemporáneo, que preña la categoría de sobredeterminación, confluye con la pluralidad temporal requerida por la concepción de totalidad compleja, en una revitalización inédita de la dialéctica marxista. Esta cuestión, muchas veces soslayada por las lecturas clásicas, adquiere hoy una relevancia específica.

La pregunta por el tiempo no es una distracción filosofante, sino una demanda irrenunciable de nuestro presente que se nos muestra tan inmovible a la historia como blindado a toda imaginación de futuro. Hijos de un tiempo signado por la "crisis del marxismo", encontramos en esta problematización la oportunidad de una revitalización teórica imprescindible al calor de las exigencias de la coyuntura.



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES

IIGG | GINO
GERMANI

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

