Décalages

Volume 1 | Issue 1 Article 3

February 2010

Zizek y Althusser. Vida o muerte de la lectura sintomática.

Mariana de Gainza

Follow this and additional works at: http://scholar.oxy.edu/decalages

Recommended Citation
de Gainza, Mariana (2013) "Zizek y Althusser. Vida o muerte de la lectura sintomática.," *Décalages*: Vol. 1: Iss. 1.
Available at: http://scholar.oxy.edu/decalages/vol1/iss1/3

This Article is brought to you for free and open access by OxyScholar. It has been accepted for inclusion in Décalages by an authorized administrator of OxyScholar. For more information, please contact cdlr@oxy.edu.

Zizek y Althusser. Vida o muerte de la lectura sintomática.

Por Mariana de Gainza

Introducción

Mi propósito en este trabajo es intentar problematizar cierta afirmación que Slavoj Zizek realiza al analizar las posibilidades de una revitalización de la teoría de la ideología. Partiendo del diagnóstico de que si el pensamiento crítico quiere estar a la altura de los desafíos que le colocan las formas de sujeción ideológica de las sociedades contemporáneas debe necesariamente reconsiderar las modalidades clásicas de la crítica de la ideología, Zizek sostiene que "ya no podemos someter el texto ideológico a la lectura sintomática, confrontarlo con sus puntos en blanco, con lo que ha de reprimir para organizarse, para preservar su consistencia -la razón cínica toma en cuenta esta distancia de antemano."[1] Si bien el diagnóstico es certero, y en general, las líneas básicas de la indagación zizekiana muy sugerentes, quisiera sin embargo poner en cuestión tal afirmación de que la lectura sintomática como modalidad efectiva de la crítica habría caducado, pues la actitud cínica -marca fundamental de la subjetivación en el contexto del capitalismo tardío- la volvería impotente.

Aunque esta postulación es comprensible en el contexto de la argumentación de Zizek, me parece que tal decreto de caducidad, usando un giro retórico zizekiano, "procede demasiado rápido", es decir, la lectura sintomática es abandonada antes de que sus potencialidades sean efectivamente consideradas y agotadas. En todo caso, sería productivo confrontar la presentación de la lectura sintomática que hace Zizek, con la lectura sintomática tal como la ha entendido Althusser, para luego volver a formularse la pregunta sobre su agotamiento. Esa comparación es legítima dentro del mismo contexto de enunciación zizekiano, pues Althusser es asumidamente una de sus influencias teóricas fundamentales; pero además, es quien ha abierto las posibilidades del uso filosófico de una estrategia de lectura de síntomas de origen psicoanalítico.

[1] S. Zizek, *El sublime objeto de la ideología,* Mexico, Siglo Veintiuno, 1992, p.58.

De la falsa conciencia a la fantasía ideológica

Veamos primero cuál es el contexto del tratamiento que Zizek realiza de la lectura sintomática. La concepción clásica de la ideología, nos recuerda el filósofo esloveno, gira en torno de su definición como una "falsa conciencia", cuya fórmula sintética sería aquella de "ellos no lo saben, pero lo hacen" de Marx. La conciencia que los individuos pueden tener de las condiciones de la propia actividad es necesariamente errónea, inadecuada, distorsiva, pues la misma reproducción del conjunto social exige ese desconocimiento. El modelo de esta asociación necesaria entre efectividad social y no-conciencia es, por supuesto, el análisis marxista del funcionamiento de la sociedad mercantil: los productores individuales de mercancías, formalmente independientes, ignoran que sus trabajos están materialmente relacionados por la división social del trabajo en una unidad económica total; la *ilusión* de independencia oculta la *realidad* de su interdependencia recíproca, y sin embargo, ese no-saber es necesario para la efectividad misma del proceso global de producción y circulación de mercancías. En palabras de Zizek: "la efectividad social del proceso de intercambio es un tipo de realidad que sólo es posible a condición de que los individuos que participan en él no sean concientes de su propia lógica; es decir, un tipo de realidad *cuya misma consistencia ontológica implica un cierto no-conocimiento de sus participantes*; si llegáramos a 'saber demasiado', a perforar el verdadero funcionamiento de la realidad social, esta realidad se disolvería."[2]

Ahora bien, para comprender la afirmación de Lacan de que fue Marx quien inventó el síntoma hay que tener en cuenta el emergente de ese proceso de intercambio al que nos referíamos, emergente que asimismo es su condición: el fetichismo de la mercancía. Si el carácter social del trabajo no es evidente para los individuos que lo realizan, sin embargo se pone de manifiesto indirectamente en el momento en que los productos son intercambiados en el mercado; en su relación equivalencial, en su igualación en tanto "valores" de cambio, todos ellos expresan su "sustancia" común de ser productos del trabajo humano social y abstracto. El valor, entonces, constituye la forma social que los productos del trabajo adquieren como vínculo, como mediadores de las relaciones sociales entre productores de mercancías aislados. Las relaciones sociales se presentan, de esta forma, como si fueran relaciones entre las cosas (pues son éstas las que median

[2] *Ibid,* p.46.

efectivamente las relaciones entre los hombres), y a la vez, las cosas se presentan como si se relacionaran socialmente entre sí, en virtud de sus propios atributos, en virtud del "valor esencial" de cada una de ellas.

A esta lógica de mistificación genérica que oculta a los hombres la verdad de sus propias actividades, hay que agregar el elemento fundamental que aparece con la expansión de las relaciones mercantiles y la constitución de la sociedad capitalista. Un nuevo tipo de mercancía, la fuerza de trabajo, pasa a ser vendida libremente en el mercado. Sólo que esta mercancía posee una cualidad que la diferencia de todas las demás: es la única capaz de producir valor. La fuerza de trabajo, remunerada en el mercado, produce un valor adicional que es apropiado por el usufructuador de tal mercancía paradójica. Así, en el intercambio libre ha de encontrarse la misma base del nuevo tipo de esclavitud moderna, y en la igualdad formal de los libre-concurrentes, el fundamento de la desigualdad social.

Si la consideración de la ideología como falsa conciencia necesaria apunta a cierta dimensión del síntoma (esto es, "una formación cuya consistencia implica un cierto no conocimiento por parte del sujeto"), el análisis marxista de la plusvalía determina con más precisión la noción de síntoma. Como señala Zizek: "Marx inventó el síntoma (Lacan) detectando una fisura, una asimetría, un cierto desequilibrio 'patológico' que desmiente el universalismo de los 'derechos y deberes' burgueses."[3] Este elemento particular que subvierte la universalidad de una cierta lógica es necesario para la misma existencia y efectividad de esa lógica y, en ese sentido, es estrictamente constitutivo e interno a ella. Así, es la falla, el punto de ruptura, el que explica la posibilidad de la clausura ideológica de una totalidad. Y también es el lugar al que la crítica debe apuntar para demostrar el interés particular que está detrás de esa universalidad abstracta y formal; esa denuncia volvería concientes los presupuestos implícitos y sistemáticamente desconocidos de la práctica social, y con ello fisuraría la coherencia de la mistificación ideológica dominante.

Sin embargo, nos dice Zizek, el funcionamiento cínico de la ideología contemporánea hace que esa estrategia de develamiento de la verdad de cierta articulación de relaciones se vuelva ineficaz. Pues el cínico *sabe muy bien lo que hace, y aún así lo hace*. En ese caso, no habría ninguna verdad oculta de su actividad con la cual confrontarlo. El distanciamiento irónico del cínico respecto a su propio posicionamiento práctico contempla de

[3] *Ibid,* p.47.

antemano la particularidad de los intereses que orientan las conductas, y la falsedad de las construcciones universalistas que pretenden legitimar tales conductas ocultando sus reales presupuestos. Esto quiere decir que cuando se efectiviza el dominio de una racionalidad cínica, las "reglas del juego" se han vuelto evidentes para todos; simplemente se actúan los papeles, sin pretender que alguna verdad esencial los justifique, y sin que ninguna ilusión socialmente determinada o autoengaño pretenda disimular lo que frente a la autoridad de una moral universalista aparecería como distorsión aberrante.

Zizek responde a la conocida opinión posmoderna de que este esclarecimiento colectivo estaría demostrando el fin de las ideologías, cambiando el eje de articulación de la problemática ideológica. La razón cínica, en verdad, deja intacto el nivel fundamental de la ideología: esto es, el nivel de la *fantasía ideológica*, que actuando en la misma realidad social, y no en el "saber" sobre ella, explica la posibilidad de concebir la propia existencia fáctica como ideológica. La ilusión, dice Zizek, no ha de ser buscada en el *saber*, sino en el *hacer*; por eso, aunque *ellos sepan* lo que hacen, ignoran que ese *hacer* está orientado y soportado por una ilusión. En tanto la fantasía ideológica estructura la mismísima realidad social, el supuesto saber cínico sobre los fundamentos de su actividad puede ser comprendido en verdad como un doble desconocimiento: lo que se vive como un saber es en realidad un no-saber sobre otro no-saber fundamental que organiza la misma relación del sujeto con la realidad. En su práctica "esclarecida", el cínico no hace más que obedecer ciegamente a una ley, que encuentra su soporte en la misma economía inconsciente del individuo: en la canalización funcional de los "fantasmas" y en el goce resultante de tal despliegue. Entonces, la sujeción ignorada por el cínico no es aquella de la posición de una particularidad frente a una universalidad abstracta que se ha revelado ficticia, sino la sujeción inconsciente, a través de su propio goce, a una totalidad imposible que borra las huellas de su imposibilidad precisamente mediante ese recurso a la fantasía social, y al goce subjetivo que la soporta.

La respuesta que esboza Zizek en relación con las condiciones para, frente a tal situación, realizar una crítica de la ideología efectiva sería, brevemente, la siguiente: la crítica ha de *atravesar la fantasía* social, esto es, ha de llegar al núcleo duro del goce que sostiene su consistencia. A diferencia del síntoma que reclama una interpretación, es decir, una integración simbólica, la fantasía simplemente debe ser atravesada, pues detrás de ella no hay nada: la nada del puro goce, y la pura escisión, el antagonismo radical en torno al cual se articula toda sociedad: el conjunto de las relaciones sociales

se organiza en torno al Real de una no-relación fundamental. "Dar la cara" a esa imposibilidad nuclear, llegar a una negociación con ella, es entonces el gesto esencial de una actitud crítica capaz de escapar a las redes de la fantasía ideológica.

La lectura sintomática como práctica

Pasemos ahora a Althusser, para considerar las posibilidades de una relectura de la lectura sintomática. Althusser considera también que las claves para el ejercicio de tal lectura, esto es, la lectura que encuentra en los espacios vacíos de un enunciado la presencia de una falta, una carencia producida por el mismo "lleno" discursivo, se encuentran en la práctica teórica marxiana.[4] En el *hacer* de Marx, en su práctica como lector de los textos clásicos, se realiza una crítica efectiva de la ideología articuladora de esos textos. Así es como Marx inventó la lectura sintomática.

Frente a la primera sensación de que esta comprensión de la lectura sintomática sería idéntica a la presentada por Zizek, vale la pena acentuar algunos matices. En principio, la lectura es colocada sin ambigüedades en el terreno del "hacer": la lectura no es la visión de una conciencia, sino una práctica que se confronta con otra práctica -la "actividad de escritura" que es abordada como objeto de la crítica. Esto nos colocaría ya en otro terreno que eludiría el obstáculo fundamental que, según Zizek, la posición cínica colocaría a la lectura sintomática. Si la mistificación del cínico se localiza en su *hacer* y no en su *saber*, es claro que una simple reiteración de lo que el cínico ya sabe resultaría inocua. En cambio, una práctica sólo puede ser confrontada con efectividad por otra práctica; la práctica del cínico ha de ser confrontada entonces por la práctica crítica, sin garantía *a priori* de suceso, pero con una noción ya más clara acerca de la complejidad del desafío y de sus posibilidades de incidencia.

En relación con esto, quizás sea necesario precisar el que, según entiendo, sería el origen del malentendido. Zizek localiza el espacio propio de la lectura sintomática en el "en- sí" de la ideología.[5] Expliquémoslo mejor. Procurando presentar la problemática de la ideología de una manera que incorpore los diferentes niveles en los que se articula, Zizek propone tratarlos según la tríada hegeliana "en sí", "para sí", y "en sí-para sí". De esta manera, el *en sí* ideológico estaría constituido por la ideología como complejo de ideas

[4] L. Althusser y E. Balibar, *Para leer el Capital,* México, Siglo veintiuno, 1990.
[5] S. Zizek, "The Spectre of ideology", em *Mapping ideology,* Londres, Verso, 1994, p. 10.

(teorías, convicciones, opiniones, procedimientos argumentativos); el *para sí*, como la ideología en su existencia externa (esto es, la materialidad de la ideología, y más concretamente, los Aparatos Ideológicos de Estado tal como los conceptualizó Althusser); y el *en sí-para sí*, como el terreno ideológico más elusivo, la ideología espontánea que opera en el centro de la misma realidad social. Entonces, al presentar el *en sí* de la ideología, Zizek dice lo siguiente: "El modo de la crítica de la ideología que corresponde a esta noción es el de *lectura sintomática*: el objetivo de la crítica es descubrir la tendencia no confesada del texto oficial a través de sus rupturas, sus espacios en blanco y sus deslices"[6].

Ahora bien, la noción de lectura sintomática de Althusser ya tiene en cuenta el conjunto de la problemática ideología, o en los términos de Zizek, tiene en cuenta tanto su *en sí*, como su *para sí*, y su *en sí- para sí*. La dimensión práctica fundamental de la lectura que resaltábamos justamente alude a su pertenencia a un complejo teórico que incluye y desenvuelve las múltiples dimensiones ideológicas comentadas por Zizek: las formas de su articulación discursiva; su existencia material como conjunto de aparatos ideológicos; su efectividad en tanto articulación de prácticas sostenidas por creencias estrictamente exteriores al sujeto que las actúa; su espontaneidad, en tanto la ideología es inmediatamente vivida, es decir, en tanto constituye la misma la *relación imaginaria* que los hombres mantienen con sus condiciones de existencia; la necesidad de su relación con la economía inconsciente de los individuos, a través del mecanismo concreto de la interpelación, que ya considera el ser deseante del sujeto y, de modo más general, a través de las relaciones entre el "discurso del inconsciente" y las diferentes modalidades de la discursividad social. La "lectura sintomática" que practica una lectura de la realidad social según esta multiplicidad de dimensiones, ya no puede entonces ser tan rápidamente descartada.

Lectura y estructuración social

Para comprobar que el horizonte de la lectura sintomática althusseriana (y también marxista) no es el campo discursivo entendido en un sentido estrecho, podemos ver el modo en que Althusser comienza a pensarla, en el prefacio de *Lire le capital*. Los *grandes* descubrimientos asociados al surgimiento del pensamiento crítico occidental se relacionan, señala allí Althusser, con la indagación del sentido de los más *pequeños* gestos

[6] *Ibid*.

de la existencia: ver, oír, hablar, leer… Tras la aparente inocencia de lo inmediatamente dicho, escuchado, escrito, leído o actuado, hubo de reconocerse entonces la presencia de lo dicho sin ser dicho, pudo ejercitarse la escucha de los blancos discursivos, fue posibles comenzar el rastreo de las huellas silenciosas de otros textos tras los textos, de lo desconocido en lo actuado. Entre los grandes descubridores de los pequeños hechos, Althusser nombra a Marx, Nietzche y Freud. Marx, más precisamente, indagó el sentido de las prácticas del leer y el escribir, pero -y esto es fundamental- consiguió efectivizar un nuevo tipo de lectura gracias a una perspectiva lograda desde una teoría de la historia que, según Althusser, encuentra sus raíces en Spinoza y que se sostiene sobre una filosofía de la "opacidad de lo inmediato".

Si para indagar el superficial "misterio" de las más inocentes formas de conducta social, hizo falta una teoría de la lectura en conexión fundamental con una teoría de la historia, podemos comprender el uso relativamente metafórico que hace Althusser de los términos de la teoría de los discursos: la historia, las prácticas sociales *se leen* en un sentido no estrictamente identificable con la forma en que se lee un texto -esto es, procurando los procesos de enunciación que operan en él. Contra cierto "imperialismo" de la teoría de los discursos, podría reivindicarse tal referencia ineludible a la totalidad social y a la historia. La lectura de las prácticas sociales, entonces, además de la consideración de sus instancias discursivas constitutivas, requiere la referencia histórica a la estructuración de la que son efectos necesarios. Por otra parte, dice Althusser, la concepción inmanente de la totalidad spinoziana contempla privilegiadamente la instancia imaginaria de la constitución de la realidad, y la necesaria opacidad de las relaciones más espontáneas e inmediatas con ella.

A partir de ello, podríamos decir que el *saber inmediato* del cínico en relación con sus prácticas debería considerarse desde el principio como un *no-saber* imaginario; y el "misterio" de la constitución de ese inmediato no-saber imaginariamente articulado, presentándose con relativa consistencia como un mero saber, debería ser reenviado a las conexiones estructurales que lo explican. Ahora bien, aquí tal vez habría que establecer una conexión entre las dificultades que presenta para el análisis la razón cínica contemporánea, y la fundamental cuestión de que no existe una teoría de la totalidad social concreta, de la actual estructuración capitalista y de los modos específicos de su efectividad que esté a la altura de lo que fue la lectura de Marx para su momento histórico.

Sin embargo, cierta complejidad de la estructuración social es tematizada por Althusser, de un modo que podría ser repensado, a través de su noción de totalidad sobredeterminada. Althusser elabora tal noción a partir de la idea de causalidad inmanente de Spinoza, y pretende con ella realizar una crítica a la idea de contradicción simple hegeliana. A partir de esta diferencia, se podrían pensar algunas implicaciones para la cuestión que tratamos.

Sobredeterminación vs. contradicción simple

Veamos primero cuál es la idea de totalidad social presente en la filosofía de la historia hegeliana. Toda sociedad histórica está, según Hegel, constituida de una infinidad de determinaciones concretas; ninguna de tales determinaciones es, en su esencia, externa a las otras, porque en su conjunto constituyen una totalidad orgánica original, que se refleja en un principio interno único, la verdad de todas las determinaciones concretas. Frente a esta noción de una totalidad organizada en torno a un principio interno único, una contradicción simple que se desenvuelve a lo largo de la vida histórica de una sociedad, Althusser señala que, por el contrario, la totalidad social marxista es una totalidad cuya unidad está constituida por cierto tipo de complejidad. Su "verdad" debe ser procurada a partir de la conexión compleja que es su misma estructuración, la unidad de los diferentes niveles que la conforman, externos los unos de los otros, y relativamente autónomos entre sí, cada uno articulando actividades y relaciones según lógicas diferenciales y modos específicos de determinación. Si bien la especificidad de tal articulación compleja ha de remitirse en última instancia al entramado material de la relaciones de producción, tales relaciones tampoco responden a un principio de desenvolvimiento simple que pueda resultar en la linealidad de un desarrollo. También la producción es irreductiblemente compleja, y su efectividad es la de una multiplicidad de esferas de actividades, con tiempos y ritmos propios y diferenciales. La postulación de una identidad de principio que constituya una "esencia común" sería una simple mistificación pues, en palabras de Althusser, "el presente de un nivel es, por decirlo así, la ausencia del otro, y esa coexistencia de una "presencia" y de ausencias es el efecto de la estructura del todo en su descentramiento articulado."[7]

Es entonces con tal noción de totalidad social histórica que debe conectarse la teoría de la lectura sintomática althusseriana. Una lectura que

[7] L.Althusser, "Bosquejo del concepto de tiempo histórico", em Althusser, *op.cit.*, p.115.

busca en las presencias y ausencias de un "texto", en una relación específica y necesaria entre visibilidades e invisibilidades, la lógica compleja de su articulación.

Althusser crítico de Zizek

A partir de lo dicho, podríamos ensayar los contornos de la que podría ser una vuelta crítica de Althusser sobre Zizek. Básicamente, sería posible confrontar sus respectivos conceptos ontológicos organizadores, y remitiéndolos a los dos modelos filosóficos que los inspiran, explorar sus implicaciones. Si, por un lado, localizamos la "piedra fundamental" de la ontología zizekiana en la noción de *núcleo traumático real*, por el otro, identificaríamos a la *sobredeterminación estructural* como el concepto central de la ontología althusseriana. Por lo demás, si hemos de considerar su "adscripción" teórica, la idea de Zizek de un *antagonismo radical,* única y verdadera consistencia de la realidad social, núcleo Real insimbolizable que explica el necesario fracaso de cualquier intento de totalización efectiva, encuentra su base en la noción hegeliana de contradicción, en su aspecto más "negativista", es decir, la contradicción como principio disolutorio de toda y cualquier consistencia. Contrariamente, la idea de Althusser de *sobredeterminación estructural*, toma por modelo la concepción de la causalidad inmanente de Spinoza, o sea, del *Dios sive Natura* como causa ausente que sólo existe en sus efectos.

La manera en que Zizek retoma a Lacan nos recuerda, entonces, la presencia de aquel "principio simple" hegeliano criticado por Althusser. En su introducción al *Sublime objeto de la ideología,* por ejemplo, al defender la radicalidad del "antiesencialismo lacaniano", Zizek afirma que tal radicalidad se debe a que Lacan consigue dar un paso decisivo tanto frente al marxismo tradicional, como frente al antiesencialismo posmarxista. Si el marxismo, en su modelo de análisis de las sociedades, consideraba que cierto antagonismo fundamental tenía prioridad ontológica, y fundaba la posibilidad objetiva de una sociedad transparente en su disolución; y si el posmarxismo pasó a considerar una pluralidad de antagonismos sociales, y la posibilidad de que cualquier antagonismo "secundario" ocupara coyuntural y contingentemente el lugar principal; la perspectiva lacaniana, en cambio, permite tener en cuenta "la irreductible pluralidad de luchas particulares como respuestas al

mismo núcleo imposible real"[8]. Sin embargo, podría decirse que en esta lectura hegeliana de Lacan, las que resultan desustancializadas son justamente las "luchas en su pluralidad", mientras que se produce una esencialización de ese "núcleo idéntico", el mismo principio real traumático que explica la pluralidad inesencial, comprendida como la pluralidad de sus expresiones.

En tanto la idea althusseriana de "sobredeterminación" es traducida por Zizek como "sobredeterminación simbólica", hemos de identificar allí otro punto fundamental del malentendido que nos ocupa. Pues el estatuto de la sobredeterminación es, en Althusser, estrictamente real: es el estatuto de una causalidad efectiva, inmanente. Lo real no es entonces un núcleo localizado (por más negativamente que se lo conciba), sino una causalidad compleja que sólo existe en la multiplicidad de sus efectos. Quizás esta diferencia pueda ser remitida al contraste entre el idealismo hegeliano y el materialismo spinoziano. La conocida crítica de Hegel a Spinoza, según la cual la sustancia spinoziana no permitiría pensar la existencia efectiva de la multiplicidad real, puede ser vista en verdad como un falso reconocimiento de su propia imposibilidad de pensarla. Quizás también una crítica demasiado rápida a la lectura sintomática, denuncie la persistencia no reconocida de un "intento clásico" por acceder al *núcleo oculto,* verdadera realidad de todas las realidades.

El mito religioso de la lectura

Pero si hemos conseguido discernir las líneas generales de la posible oposición entre una perspectiva zizekiano-hegeliana y otra perspectiva althusseriano-spinoziana, ¿podríamos especificar un poco más tal confrontación en el ámbito de la teoría de la lectura que desarrolla Althusser?

Para adentrarnos en tal campo, podemos usar nuevamente como excusa otro malentendido entre Zizek y Althusser. Volvamos al "Sublime objeto...". Allí, en uno de los momentos en que retoma el análisis del fetichismo de la mercancía, para mostrar su relevancia para la comprensión del tipo específico de efectividad que hace al fenómeno de la ideología, Zizek incorpora el tratamiento que de la cuestión realiza Alfred Sohn-Rethel. En la forma mercancía se encuentra la clave para entender la constitución del pensamiento racional abstracto, las categorías del pensamiento trascendental kantiano como marco configurativo de la objetividad científica. Pues tales

8 S.Zizek, op.cit., p. 27.

categorías estarían ya funcionando en la efectividad del intercambio mercantil, es decir, en la misma "realidad", antes de ser elaboradas como abstracciones del pensamiento (de ahí, la pertinencia de considerarlas como "abstracciones reales"). "Realidad" la de tales abstracciones que no se relaciona, por supuesto, con propiedades tangibles, concretas, sino con su carácter de ser efectivas socialmente: su status sería el de un *postulado implícito* en las prácticas sociales (en los actos de intercambio mercantil), un *como si* cuya forma de ser real o cuya materialidad se encuentra precisamente en estas prácticas. De modo que, sin pertenecer al orden de la realidad visible y palpable, tampoco puede ser asociada al sujeto que piensa, a la conciencia subjetiva, en relación a la cual es irreductiblemente exterior. Se trataría entonces, de un *orden tercero* de hechos que pondría en cuestión el dualismo objetividad/subjetividad, exterioridad/interioridad.

A partir de este análisis, Zizek entonces señala: "La 'abstracción real' es impensable en el marco de la distinción epistemológica fundamental althusseriana entre el 'objeto real' y el 'objeto de conocimiento' en la medida en que introduce un tercer elemento que subvierte el campo mismo de la distinción: la forma del pensamiento previa y externa al pensamiento, en breve, el orden simbólico."[9] Y sin embargo, como ya hemos señalado, es innegable que Althusser fue un investigador pertinaz de ese tipo de realidad a la que la "abstracción real" refiere. Más allá de ciertas rigideces terminológicas 'típicamente althusserianas' (como el catalogar como una confusión epistemológicamente infundada la pretensión de reunir en un mismo concepto "abstracción" y "real"), es muy difícil afirmar que no supo captar el status paradójico de una realidad que no es ni puramente "objetiva" ni puramente "subjetiva".[10]

Cuando Althusser relaciona las posibilidades del desenvolvimiento de una lectura crítica con la adopción de una perspectiva filosófica que considere la *opacidad de lo inmediato*, señala, precisamente, que entre la inmediatez de lo objetivo y su lectura subjetiva directa debe ser reconocido un oscuro territorio de mediaciones al que la mirada adiestrada ha de dirigirse para emprender la reconstrucción de aquel "tercer orden" al que se refiere Zizek. El estatuto de tal orden tercero sería, en palabras de Althusser, el de"una distancia, un desplazamiento interior de lo real, ambos inscritos en su

9 Ibid., p.45.

10 Zizek se permitió no hacerle caso a Althusser cuando llamó a su posición ética el "heroísmo de la enajenación subjetiva", pese a que éste hubiera tildado de ideológico el concepto de 'enajenación'. Valdría para el caso la misma estrategia: no hacerle caso cuando descarta en los términos la noción de abstracción real, y buscarla igualmente en sus obras trabajada con otros términos.

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."[11]

Acompañemos rápidamente la argumentación de Althusser, sólo para situar con un poco más precisión nuestro problema. De esa ilusión de una lectura inmediata (el "mito religioso de la lectura") habría estado preso el joven Marx, cuyo pensamiento era tributario de una concepción hegeliana del todo como totalidad expresiva. Si el modo en que se concibe la relación parte-todo es fundamental para comprender el funcionamiento de los mecanismos de la ideología, el abordaje filosófico dominante en la Alemania del siglo XIX reforzaba determinada comprensión de tal relación entre lo particular y lo universal; la idea hegeliana de una totalidad que se expresa de forma inmediata en cada una de sus partes delimitaba, así, el horizonte teórico de la comunidad intelectual dentro de la que Marx comenzó a desarrollar su pensamiento. La ilusión que afecta a una lectura que permanezca dentro de los términos que esa relación parte/todo plantea hace de ella una lectura religiosa, pues su ejercicio se orienta por la pretensión de encontrar la expresión directa de la esencia en la existencia, la Verdad última del Ser en cada manifestación fenoménica, en cada ente o acontecimiento, pues toda parcialidad está "llena" de la presencia de la Totalidad que la habita (como "Dios está en todas las cosas").

Tal presencia del todo en cada parte puede comprenderse como la voz trascendente de un Sujeto cuya identidad compacta es discernible en las distintas formas de su discurso, y tal homologación es útil para analizar el funcionamiento de las modalidades dominantes del conocer. Cuando se aborda la realidad como si ésta se organizara en torno de un principio expresivo único, se opera una identificación directa entre el *discurso del conocimiento* del mundo y el *mundo* en su propio ser: si la "verdad" (objetiva) de la esencia está en cada instancia de la existencia, la mirada (subjetiva) que focaliza correctamente, la mirada que "mira bien", puede ver el mundo "tal como es", la verdad del mundo en la transparencia de sus manifestaciones.

La toma de distancia de Marx respecto a la ideología alemana se produce, según Althusser, a partir del cambio de perspectiva que ya mencionamos: "Es desde la historia, desde la teoría de la historia, desde donde se podía pedir cuentas a la religión histórica de la lectura: descubriendo que la historia de los hombres, que está en libros, no es, sin embargo, un texto escrito sobre las páginas de un libro; descubriendo que la

11 Althusser, op.cit., p.22.

verdad de la historia no se lee en su discurso manifiesto, porque el texto de la historia no es un texto donde hable una voz (el Logos), sino la inaudible e ilegible anotación de los efectos de una estructura de estructuras."[12]

Nuevamente podemos explicitar los términos de tal confrontación de enfoques. Contra las evidencias y la transparencia de una historia comprendida como el relato de un Sujeto, la necesaria opacidad de una realidad cuyo "texto" no se constituye sino como el *inaudible e ilegible* entramado de los efectos de una *causa ausente*. Frente a la sustancialidad plena y autorreferencial de la Esencia hegeliana, anterior y superior a la existencia que la expresa, la inesencialidad de una *estructura de estructuras* que sólo existe en sus efectos; o la sustancia spinoziana, que tan sólo *es* en la infinidad de modos en que *existen* una infinidad de cosas, es decir, en tanto causa inmanente del conjunto infinito y siempre abierto de lo existente, multiplicidad de singularidades que entonces encuentra su unidad en la universal determinación, esto es, en derivarse de la necesidad de la Sustancia o Naturaleza de existir y producir efectos. Y frente a las ilusiones relativas a la posibilidad de una lectura directa de la verdad del ser, la necesaria distancia entre el *logos* y el *ser*, entre lo real (el objeto real, el proceso de lo real) y el discurso de su conocimiento (el proceso de pensamiento, el objeto de conocimiento).

Tal distancia que es estrictamente interior a lo real puede, sin dudas, ser relacionada tanto con la separación lacaniana entre lo real y su simbolización, como con la spinoziana diferenciación cualitativa entre los atributos "extensión" y "pensamiento" de la Sustancia, dos órdenes esenciales que no pueden ser ni confundidos ni superpuestos, y de los que participa también *distintamente* la infinidad de la existencia modal que se deriva de cada uno de ellos. La concepción simultánea tanto de la unidad como de la diferencia de tales instancias de la realidad es la que posibilita la comprensión de la relación/separación de los órdenes en la que insiste Althusser cuando diferencia el objeto real del objeto de conocimiento.[13] Vemos entonces como tal diferenciación althusseriana no es incompatible con la comprensión del estatuto paradójico de aquella realidad que no es estrictamente ni objetiva ni subjetiva a la que se refería Zizek, y que es

[12] *Ibid.*

[13] Cuando Zizek distingue la que sería una ética althusseriana de una ética lacaniana, las caracteriza respectivamente como una "ética de la enajenación" y una "ética de la separación" (sustentada en el no borramiento de la distancia entre lo Real y su simbolización). Por lo que veníamos viendo, podríamos en cambio decir que tanto Lacan como Althusser coincidirían en una ética que simultáneamente afirmaría la enajenación y la separación.

fundamental para la comprensión de los diversos fenómenos de la ideología. Para acentuar aún más la proximidad de las perspectivas, quizás hasta podríamos decir que tal separación althusseriano/spinoziana, justamente, contempla el espacio del Real lacaniano, ya no entendido como *núcleo traumático,* sino como distancia interna de lo existente respecto de sí.

La fe empirista

Pero situemos entonces con exactitud la crítica de Althusser a la abstracción real. Lo que Althusser entiende por *abstracción real* se enmarca en lo que llama la traducción profana de la epistemología implícita en la lectura religiosa de la que hemos hablado: la concepción empirista del conocimiento. Tal concepción entiende el proceso de conocimiento como cierta relación que se da entre un sujeto y un objeto preconstituidos, dados como entes objetivos antes de que el proceso de conocimiento tenga lugar. De modo que el movimiento o la operación puesta en marcha por la motivación del sujeto de aprehender la objetividad a la que se enfrenta, sería un proceso de abstracción de la esencia real del objeto, oculta tras lo inesencial que la recubre; o sea que el sujeto realiza, como dice Althusser, una operación de limpieza: separa el núcleo profundo, la rica plenitud esencial del objeto, depurándolo de su aspecto exterior y superficial. Mediante ese aislamiento de lo esencial respecto a lo inesencial, el sujeto puede entonces acceder al conocimiento objetivo; y lo que posibilita justamente tal concepción del conocimiento como el *acceso* a una verdad oculta es la implícita aceptación de la existencia *a priori* tanto del objeto que debe ser conocido, como del exacto espacio de su conocimiento. Es en este sentido que la abstracción operada es "real", pues pretende ser la reproducción de la realidad del objeto en sus aspectos esenciales: se asume así que el conocimiento que resulta de esa abstracción es simplemente una parte del objeto real (su núcleo abstraído).

Tal concepción empirista del conocimiento es, por otra parte, la que Althusser encuentra en "La ideología alemana" de Marx, en la que se desarrolla una concepción negativa de la ideología: la ideología como *reflejo* de las condiciones reales de existencia, ilusión negadora -cuyo estatuto teórico, dice Althusser, sería el del sueño antes de Freud-, o falsa conciencia de la que hay que deshacerse para captar la realidad plena y objetiva, la materialidad de las relaciones sociales de producción; pues estas sólo pueden ser focalizadas a condición de desprenderse de las "anteojeras"

distorsionantes de la ideología. Pero dentro de la misma teoría marxista se realiza una crítica de la tal concepción de la ideología como falsa conciencia. El análisis del fetichismo de la mercancía, precisamente, asume la materialidad efectiva de los mecanismos ideológicos. Y es a partir de esa matriz teórica que se constituye, en el campo del análisis social, una vía consistente de indagación de las *formas* sociales y los "sustanciales" mecanismos estructurales que actúan en plena superficie. Ya no se trata de procurar la verdad en los contenidos ocultos, sino de indagar, en cambio, el *secreto* de las formas, considerando a las apariencias, a lo inmediato en su necesaria opacidad.

Quedaría claro, entonces, que Althusser y Sohn-Rethel no se refieren a la misma "abstracción real". Y sin embargo, sus teorizaciones son claramente confluyentes, pues a partir de la misma valorización teórica del fenómeno del fetichismo, efectivizan un reconocimiento de la modulación interna a lo real, una crítica de las pretensiones objetivistas de la racionalidad dominante, y una simultánea crítica de la concepción de la ideología como simple falsa conciencia.

Conclusión: ¿Cuál "distancia", cuál "lectura"?

Si, como hemos señalado, existe una fundamental diferencia entre las perspectivas ontológicas de Althusser y de Zizek, hemos de encontrar también allí la explicación de sus divergentes visiones de la lectura sintomática, pues no podrían considerarse como asuntos indiferentes entre sí la asunción de determinada concepción sobre lo real, y la comprensión de las estrategias de su apropiación cognoscitiva. ¿No podríamos decir que, asociada al presupuesto de que existe un "núcleo antagónico" fundamental que explica cualquier constitución de una realidad, podemos encontrar una actitud epistemológica que asume la posibilidad de identificar tal "esencia de lo real"? ¿Qué tan lejos está la posición ontológica de Zizek del "empirismo religioso" que critica Althusser?

Entonces, si hay un tipo de lectura sintomática que podría corresponder a un esfuerzo de descubrir un contenido verdadero oculto tras una apariencia cuya falsedad habría que denunciar, hay otro tipo de lectura que consigue eludir los problemas que tal esfuerzo necesariamente conlleva. Si lo que la lectura sintomática tradicional consideraba era la distancia entre una particularidad concreta y una universalidad abstracta, o entre una esencia verdadera (la realidad del antagonismo) y una apariencia falsa (la

organización armónica del todo social), la lectura sintomática que Althusser teorizó desautoriza ese tipo de distinciones, pues resitúa la noción de *distancia* con la que la crítica trabaja. La torsión fundamental ya no se encuentra dividiendo al campo de lo verdadero en sí (aunque esta verdad sólo postule la "imposibilidad de toda consistencia") del campo de lo integralmente falso (aunque esta falsedad sea la de toda realidad identificable como tal); la torsión, la distancia es la del conjunto de *lo existente respecto de sí mismo*: ya no hay una jerarquía de realidades -algunas más reales que las otras-, sino que la realidad es descubierta en su fundamental diferenciación interna; y justamente, porque las diferencias entre sus diversos aspectos son reales y efectivas, es imposible la cancelación de tal distancia irreductible en una unidad de principio.

Ahora bien, si la postura cínica, en palabras de Zizek, convertiría a la lectura sintomática en una estrategia crítica ineficaz, al considerar de antemano la distancia existente entre lo particular y lo universal, está claro sin embargo que no puede de ninguna manera tener en cuenta esta otra distancia a la que nos referimos. La crítica puede, por el contrario, "identificarse" con esa distancia, situar su perspectiva justamente en los lugares de desajuste entre las diversas instancias de la realidad social (lo cual de alguna manera implicaría un cierto reconocimiento de la estructura de tal realidad en su complejidad). Como dice Zizek en *Mapping ideology*, "aunque ninguna línea nítida de demarcación separe a la ideología de la realidad, aunque la ideología esté trabajando en todo lo que experimentamos como realidad, debemos mantener la tensión que hace que la crítica de la ideología permanezca viva. No todo es ideología; es posible asumir un lugar que nos permita mantener una distancia." La lectura sintomática de Althusser, según lo entendemos, puede ser compatibilizada con esta recomendación.