

DOSSIER

*Gilbert Simondon: repercusión y perspectivas*

## DEMARCACIONES

Número 4 / mayo 2016



## El *enjeu* Marx Freud. Lo transindividual entre Goldmann y Althusser\*

Vittorio Morfino\*\*

### 1. El estructuralismo genético y lo transindividual

Si el concepto de transindividual, en su acepción negativa, se propone el rechazo de la tradición individualista, no es posible no relevar el largo uso que en este sentido ha realizado, en sus últimos escritos, Lucien Goldmann. En realidad en éstos no se encuentra una verdadera definición del concepto de transindividual, una teorización sobre lo transindividual, y sin embargo las apariciones del término transcurren en un sistema de relaciones teóricas perfectamente definido<sup>1</sup>. A partir de lo cual es posible trazar la teoría goldmaniana del transindividual.

Goldmann define su posición filosófica a través de un término "tomado prestado de Jean Piaget"<sup>2</sup>, estructuralismo genético, en el cual se inscriben Hegel, Marx, Freud y el Lukács de *Historia y conciencia de clase*, además de Piaget mismo. Él opone este estructuralismo tanto a la tradición del sujeto, que va de Descartes a Sartre, como a los teóricos estructuralistas que niegan la existencia del sujeto, del tiempo y de la historia. La hipótesis fundamental del estructuralismo genético consiste en considerar que todo comportamiento humano tiene el carácter de una estructura significativa que el investigador debe evidenciar. Esta posición rigurosamente monista, estructuralista, genética, que - como se ha dicho - aparece por primera vez con Hegel y Marx, encuentra una segunda etapa fundamental en Freud, "primera elaboración rigurosa de un estructuralismo genético en el campo de la psicología individual"<sup>3</sup>. Sin embargo, Freud no ha emprendido sino en el fondo su revolución metodológica, puesto que explicando todo estado presente a partir de un estado pasado, ha renunciado a introducir "en su visión una dimensión esencial para todo estructuralismo genético: la del *porvenir*"<sup>4</sup>. Este estructuralismo rechaza el dualismo individuo-sociedad:

[...] no hay sociedad por fuera de los individuos que la constituyen, ni individuos extranjeros a toda forma de vida social, pero la hipótesis fundamental del estructuralismo genético exige [*implique*] que todo

\* Morfino, Vittorio. "L'enjeu Marx Freud. Il transindividuale tra Goldmann e Althusser". Vittorio Morfino y Etienne. Balibar (eds.). *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazione*. Milán, Mimesis, 179-206. Traducción: Esteban Domínguez (UNR).

\*\* Università di Milano-Bicocca

<sup>1</sup> La primera aparición del término 'transindividual' se encuentra en *Pour une sociologie du roman*, Gallimard, Paris 1964, p. 32. En los años sucesivos el término se repite con una cierta frecuencia cfr. en particular *Marxisme et sciences humaines* (Gallimard, Paris 1970) y el póstumo *Lukács et Heidegger* (Denoël, Paris 1973). También en el informe de un debate que le siguió a una conferencia de Foucault sobre "Qu'est-ce un auteur?" encontramos un amplio uso en Goldmann de la categoría de 'transindividual' (cfr. M. Foucault, *Dits et écrits. 1954-1988*, vol. 1, Gallimard, Paris 1994, pp. 812-820). En *Théorie de la création littéraire*, Denoël / Gonthier, Paris 1971, Goldmann dedica un capítulo entero al transindividual: "Pensée dialectique et sujet transindividuel" (pp. 121-154).

<sup>2</sup> L. Goldmann, «Jean Paul Sartre: 'Question de méthode'», en Id., *Marxisme et sciences humaines*, cit., p. 246 [A menos que se indique lo contrario, en general la traducción al castellano es realizada a partir de la traducción de Morfino directa del francés].

<sup>3</sup> L. Goldmann, «Genèse et structure», *Ibid.*, p. 24.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 24.

fenómeno pertenezca a un número más o menos grande de estructuras de niveles diferentes, o para utilizar un término que prefiero, de *totalidades relativas*, y que tiene, al interior de cada una de esas totalidades, un significado particular<sup>1</sup>.

Por lo tanto, la tarea que Goldmann confía al estructuralismo genético es la de establecer el carácter de las estructuras específicas en diversos sectores de la realidad en general y de la realidad humana en particular, rechazando radicalmente el dualismo entre comprensión y explicación, y afirmando la necesidad de ambos: la primera en el nivel de la descripción de una estructura significativa, la segunda en el nivel de la conciencia de la relación funcional del significado de esta estructura respecto al comportamiento de un sujeto (ej. libro sobre Pascal y Racine, tantas veces citado).

Los comportamientos humanos son fragmentos de sentido que se revelan significativos si son integrados en el conjunto del que son parte, en una totalidad relativa más vasta. Sin embargo, es posible integrar el objeto a más estructuras diferentes y, sobre todo, las estructuras no son permanentes sino que constituyen “el resultado [*aboutissement*] de una génesis”<sup>2</sup>. Así, escribe Goldmann,

sería [...] más exacto decir que la realidad social e histórica en un momento dado se presenta siempre como una mezcla extremadamente compleja [*une mélange extrêmement enchevêtré*] no de estructuras, sino de procesos de estructuración y de desestructuración. Su estudio no tendrá un carácter científico hasta el día en que los principales procesos no sean captados con suficiente rigor<sup>3</sup>.

Estos procesos de estructuración y desestructuración tienen instantes privilegiados “que corresponden al pasaje de una vieja a una nueva estructura”<sup>4</sup>. Respecto a la inteligibilidad de estos procesos es, según Goldmann, fundamental determinar la cuestión del sujeto, cuestión decisiva para todo el campo de las ciencias humanas. Como se ha dicho, el estructuralismo genético se opone en modo decisivo a la tradición del sujeto individual, y es precisamente en este nivel y para subrayar esta oposición que encontramos repetidamente el término transindividual:

Me parece –escribe Goldmann– que este concepto de sujeto colectivo o, más precisamente, transindividual separa netamente el pensamiento marxista de toda otra filosofía. Pues de Descartes a Sartre, pasando por Locke, Hume, el pensamiento de la ilustración, Kant y Husserl, por citar sólo algunos nombres, encontramos la idea de sujeto *individual* en el centro de cada sector del pensamiento filosófico. Por otra parte, en las filosofías mecanicistas se exige [*implique*] –y en el apasionamiento contemporáneo por el estructuralismo incluso se lo proclama– la negación del sujeto. Resta –es verdad– Hegel en quien encontramos un sujeto transindividual: «la sustancia como sujeto». Pero a pesar de algunos análisis particulares dignos de nota, esta sustancia, el Espíritu, continua siendo una noción especulativa muy general, y como tal, privada de precisión. Es sólo en el pensamiento de Marx

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>2</sup> L. Goldmann, “Le sujet de la création culturelle”, *Ibid.*, p. 97.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>4</sup> L. Goldmann, “Pour un approche marxiste à l’histoire du marxisme”, *Ibid.*, p. 121.

que el sujeto histórico devendrá una realidad empírica que se debe tomar y estudiar en cada caso particular. Agreguemos que para todo proceso o hecho histórico, el sujeto transindividual no es dado de manera inmediata y que siempre es necesaria una investigación suficientemente larga y difícil para echarle luz.<sup>1</sup>

En particular la posición de un sujeto transindividual permite evadir completamente una distinción fundamental de la filosofía moderna, la del sujeto empírico y del sujeto trascendental. El concepto de sujeto trascendental

nació de la necesidad de conciliar la afirmación de que el hombre construye el mundo, y sobre todo las categorías que estructuran la percepción y el pensamiento científico, con el hecho de que el ego empírico no ha construido ni el mundo que tiene en frente a él, ni las categorías científicas y perceptivas a través de las cuales lo aprehende. Se llega así a este monstruo que se supone que crea las estructuras de la conciencia con la ayuda de las cuales el sujeto aprehende un mundo que le era extraño y opuesto. Si sustituimos el sujeto empírico por los sujetos colectivos, esta construcción deviene inútil: son en efecto los grupos humanos empíricos los que han construido realmente las casas, trazado los caminos, desarrollado las industrias y al mismo tiempo creado las instituciones sociales, el estado y las categorías mentales con la ayuda de las cuales perciben esta realidad y elaboran la teoría<sup>2</sup>.

Sin embargo aquello que Goldmann llama estructuralismo genético no se ocupa sólo de los sujetos transindividuales. Permanece un espacio reservado al estudio del sujeto individual, el espacio del psicoanálisis, y más específicamente, de lo que Freud llama *libido*. No obstante, ésta no explica el sentido de la creación histórico-cultural, pues «no se podría reducir al deseo individual, el significado de una obra de arte, de un pensamiento filosófico ni de una creación histórica en general»<sup>3</sup>. Aún más, en el nivel de los conceptos fundamentales del psicoanálisis tampoco es posible poner del todo entre paréntesis el sujeto transindividual, puesto que

si se puede, sin dificultad, admitir el carácter puramente individual del *ello*, las cosas no ocurren del mismo modo con el *yo*. Freud ve en él la lucha entre el *Ella* y el *Superyó* considerada siempre como una *unidad*. En realidad este *superyó* cuyo conflicto con el *Ella* contribuye a la constitución del *Yo* es una mezcla [*mélange*] de estructuraciones diferentes debido al hecho que todo individuo pertenece a un gran número de grupos: naciones, clases sociales, familias, círculos de amigos, grupos profesionales, etc.<sup>4</sup>

Se puede por lo tanto producir un conocimiento científico del sujeto individual sólo sobre un plano pulsional, sobre el plano del *Ella*, porque el plano del *Yo* y del *Superyó* pertenecen, en cambio, al conocimiento científico del sujeto transindividual:

<sup>1</sup> L. Goldmann, "Pouvoir et humanisme", *Ibid.*, pp. 330-331.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 334.

<sup>3</sup> L. Goldmann, "Critique et dogmatisme dans la création littéraire", *Ibid.*, p. 39.

<sup>4</sup> L. Goldmann, "Pouvoir et humanisme", *Ibid.*, p. 328.

la verdadera oposición no es como pensaba Freud, entre las pulsiones del *Ello*, sujeto individual con predominancia inconsciente y biológica y las pulsiones de yo, sujeto individual también pero con predominancia consciente y socializada. Ella está situada, en cambio, entre las pulsiones del *Ello* y aquellas que estructuran la consciencia de un ser que, aún siendo biológicamente individuo, representa sólo, en cuanto ser consciente y socializado, *un elemento parcial de un sujeto que lo trasciende*<sup>1</sup>.

## 2. La ontología de lo transindividual

Vayamos a la teoría goldmaniana del sujeto transindividual. Como hemos dicho, ella es construida con un material filosófico proveniente de la tradición Hegel / Marx (Las *Tesis sobre Feuerbach*) / (*Historia y conciencia de clase*) y, en particular, de algunas posiciones filosóficas expresadas al interior de esta tradición:

La tesis hegeliana de la identidad del sujeto y del objeto del pensamiento.  
La tesis marxiana de la unidad de la teoría y de la práctica, del carácter práctico de todo hecho humano, y de la «circularidad del sujeto y del objeto, de las condiciones sociales y de la actividad humana»<sup>2</sup>.  
En fin, de parte de Lukács «la introducción [en las ciencias sociales] de la categoría de totalidad, la afirmación de la imposibilidad de separar los juicios de hecho de los juicios de valor y sobre todo la introducción en las ciencias sociales del principal concepto operativo [*opératoire*] del pensamiento dialéctico, aquel de conciencia posible (*Zugerechnetes Bewusstsein*) crean la posibilidad de una sociología dialéctica positiva»<sup>3</sup>

Este es el tejido de relaciones conceptuales que sostiene el uso del término 'sujeto transindividual'. Aunque son necesarias una serie de precisiones. *En primer lugar* Goldmann cree que se debe atenuar la radicalidad de la tesis hegeliana (proveniente de la posición idealista según la cual toda realidad es espíritu), "sustituyéndola con otra más acorde a nuestra posición materialista dialéctica –según la cual el pensamiento es un aspecto importante, pero un aspecto solamente de la realidad– hablando de identidad parcial del sujeto y del objeto de la investigación, identidad que vale no para todo conocimiento, sino solo para las ciencias humanas"<sup>4</sup>.

*En segundo lugar*, respecto a la tesis marxiana expresada en las *Tesis sobre Feuerbach*, que Goldmann ve confirmada en las investigaciones de laboratorio de Piaget, destaca que si ella permite superar el dualismo que nace del error de tomar al individuo como sujeto de la praxis, continua siendo todavía demasiado general en su individuación del 'verdadero sujeto' en la 'colectividad', en la 'especie humana' y será más tarde "concretizada por la sustitución de la colectividad genérica aún abstracta con una realidad empírica concreta, la de las clases sociales"<sup>5</sup>. *En tercer lugar*, respecto a los conceptos lukacianos, Goldmann precisa que son usados en un modo circunscripto, presuponiendo una identidad parcial e histórica del sujeto y

<sup>1</sup> L. Goldmann, "Le sujet de la création culturelle", *Ibid.*, p. 103.

<sup>2</sup> L. Goldmann, "L'idéologie allemande et les 'Thèse sur Feuerbach'", *Ibid.*, p. 176.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 238.

<sup>4</sup> L. Goldmann, «La sociologie de la littérature: statut et problèmes de méthode», *Ibid.*, p. 55.

<sup>5</sup> L. Goldmann, «Philosophie et sociologie dans l'œuvre du jeune Marx. Contribution à l'étude du problème», *Ibid.*, p. 150.

del objeto: eso implica evidentemente el rechazo de la conciencia de clase del proletariado como lugar finalmente alcanzado de esta identidad y de la transparencia de la totalidad.

Goldmann hace de la VI tesis sobre Feuerbach el centro de su construcción del concepto de sujeto transindividual. En la definición de la esencia humana como 'el conjunto de las relaciones sociales', se encuentra la individuación real del sujeto del pensamiento y de la praxis contra la tradición individualista:

Uno de los elementos esencialmente nuevos aportados por el pensamiento de Hegel en relación a la filosofía clásica en todas sus formas (racionalismo, empirismo, iluminismo) ha sido la sustitución del sujeto individual, el *ego* de Descartes o de los empiristas, con un sujeto colectivo o al menos transindividual [*un sujet collectif ou tout ou moins transindividuel*]. El progreso no menos importante que ha representado seguido del pensamiento de Marx en relación al de Hegel ha sido el de dar estatuto científico y positivo al sujeto transindividual indicando que él no consiste en una suerte de afirmación vaga, sino que supone cada vez el análisis concreto de las relaciones económicas, sociales, intelectuales y afectivas en las que se encuentran vinculados [*engagés*] los individuos que forman parte, relaciones que cambian con el curso de la historia. [...] La esencia humana dice Marx, no es algo universal, una suerte de abstracción, un denominador común, la comprensión de una suerte de clase lógica de la cual los individuos aislados constituirían su extensión, sino el conjunto de las relaciones sociales, en las que se encuentran vinculados [*engagés*] esos individuos, y esto significa un conjunto de estructuras de significado [*significative*] concretas económicas, sociales, políticas, intelectuales que se oponen y se abarcan las unas a las otras<sup>1</sup>.

Para formular la naturaleza de las relaciones entre los sujetos individuales al interior del sujeto colectivo, del sujeto transindividual, Goldmann acuña un neologismo, *intrasubjectivité*, con la intención de evitar el vocabulario de la intersubjetividad que piensa a los sujetos individuales como sujetos absolutos. El sujeto transindividual no es constituido a partir de relaciones sujeto-objeto como en la *libido*, ni a partir de relaciones intersubjetivas, sino a partir de relaciones "intra-subjetivas, esto es, de relaciones entre individuos cada uno de los cuales es un elemento parcial del verdadero sujeto de la acción"<sup>2</sup>. Y aquí se traza la distinción fundamental entre el método psicoanalítico y el que Goldmann llama dialéctico:

[...] si la *libido*, a pesar de todo su desarrollo y las modificaciones aportadas por la emergencia de la conciencia, por la función simbólica y del lenguaje, continúa siendo siempre individual, el comportamiento que corresponde a la necesidad de dominar la naturaleza, mejorar las condiciones de vida, cambia completamente; con la comunicación y el lenguaje se desarrolla, efectivamente, la posibilidad de una división del trabajo que reacciona a su vez sobre la función simbólica, y en consecuencia –aquello que Piaget ha llamado el *choc en retour*– generando algo enteramente nuevo y desconocido: *el sujeto constituido por varios individuos*<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> L. Goldmann, "L'idéologie allemande et les 'Thèse sur Feuerbach'", *Ibid.*, p. 185.

<sup>2</sup> L. Goldmann, "Le sujet de la création culturelle", *Ibid.*, p. 101.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 101-102.

He aquí la ejemplificación propuesta por Goldmann:

Si [...] yo levanto una mesa muy pesada con mi amigo Jean, no soy yo quien levanto la mesa y tampoco lo es Jean. El sujeto de esta acción, en el sentido más riguroso de la palabra es constituido por Jean y por mí (por supuesto, para otras acciones deberemos agregar otros individuos en un número mucho más amplio), y es por esto que las relaciones entre Jean y yo no son parte de las relaciones de sujeto-objeto, como en el campo de la libido, ni de las relaciones intersubjetivas, como piensan los filósofos individualistas que toman a los individuos por sujetos absolutos, sino aquello que propondría designar a través de un neologismo, de las relaciones *intrasubjetivas* [...]. Pero, porque se puede levantar la mesa juntos, es necesario que eso se pueda designar y que puedan designarse toda otra serie de cosas; es necesario por lo tanto que allí haya un pensamiento teórico. Y también, todo aquello que será dicho en el plano de la teoría será, en la medida en que sea legado al comportamiento que toma como objeto el medioambiente natural o a otros grupos humanos, un campo en el cual el sujeto será transindividual, y en el que toda comunicación entre Jean y yo concerniente a la mesa que estemos levantando resulta una comunicación al interior del sujeto, una comunicación, acabamos de decir, *intra-subjetiva*<sup>1</sup>.

Como se ha dicho, Goldman considera fundamental la definición del sujeto transindividual para toda investigación en el campo de las ciencias humanas, porque el problema fundamental de aquellas es precisamente el de definir respecto a qué sujeto se sitúa la inteligibilidad de cada comportamiento de carácter sólo parcialmente consciente:

Para el psicoanálisis esta inteligibilidad resulta siempre individual, en cuanto la eventual inteligibilidad social no tiene más que un carácter secundario, derivado, y en fin impuesto desde el exterior, aunque en seguida interiorizado. Para el pensamiento dialéctico, al contrario, es la inteligibilidad en relación al sujeto colectivo la que es primordial, en cuanto la eventual inteligibilidad en relación al sujeto individual (mientras que no seamos enfrentados a fenómenos irracionales como la locura, el sueño o el *lapsus* mismo) tiene un carácter subordinado y secundario. Por supuesto, en este argumento no se trata de una conciencia colectiva que se sitúa por fuera de la conciencia individual y que no es otra conciencia que aquella de los individuos. Sólo que algunas conciencias de los individuos se encuentran en relación no intersubjetiva, sino *intrasubjetiva* la una con la otra y constituyen así al sujeto de todo pensamiento y de toda acción de carácter social y cultural<sup>2</sup>.

Transindividualidad e intrasubjetividad son así conceptos estrechamente ligados que permiten pensar la estructura real de la conciencia no como una entidad *supra* individual, sino como lo que existe en los individuos tomados como partes de un todo. La conciencia es por lo tanto un fenómeno transindividual, conciencia de sujetos colectivos, grupos humanos, grupos

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 104. Este sujeto transindividual que elabora el pensamiento teórico y la visión del mundo puede, precisa Goldmann, también elaborar una visión individualista, pero "celle-ci n'est en rien moins collective que toutes les autres formes de pensée", porque «pour être isolé sur son île, Robinson n'en est pas une création moins collective que les visions et les formes de pensée qui nient toute réalité à l'individu" (*Ibid.*, p. 105).

sociales específicos que «se oponen desde luego a otros grupos pero actuando junto a los grupos a los cuales se oponen»<sup>1</sup>.

Estos grupos sociales, clases sociales, desarrollan las categorías comunes que constituyen la estructuración mental de la conciencia transindividual del grupo:

La experiencia de un solo individuo es demasiado breve y demasiado limitada para poder crear una estructura mental similar; esta no puede ser más que el resultado de la actividad conjunta de un grupo social privilegiado, individuos que han vivido de manera intensiva un conjunto de problemas y sean esforzado por encontrar una solución llena de significado [*significative*]. [...] Las estructuras mentales, o para utilizar un término más abstracto, las estructuras categoriales de significado [*significatives*], no son los fenómenos individuales, sino los fenómenos sociales<sup>2</sup>.

Estas estructuras categoriales no son, respecto al individuo singular, ni conscientes ni inconscientes en sentido freudiano (es decir, objeto de remoción), sino que son simplemente procesos «no conscientes del mismo tipo, bajo ciertos aspectos, que aquellos que regulan el funcionamiento de las estructuras musculares o nerviosas y determinan el carácter particular de nuestros movimientos y de nuestros gestos sin por eso ser ni conscientes ni removidos»<sup>3</sup>. Goldmann considera que la característica fundamental de la estructuración de las categorías mentales de un grupo social es la tendencia a una «significación coherente sin alcanzar nunca a realizarla completamente»<sup>4</sup>. Sobre estas bases teóricas Goldmann funda su sociología dialéctica de la literatura, según la cual la obra maestra sería capaz de proveer esta coherencia sobre un plano imaginario:

La perspectiva habitual [*habituelle*] del la sociología de las superestructuras se encuentra al mismo tiempo mantenida y volcada [*renversée*]. Mantenido, en la medida en que la creación estética, lejos de presentarse como un fenómeno individual, aparece al contrario como una manifestación del lazo inseparable que une la conciencia individual a las estructuras globales que llamamos habitualmente conciencias colectivas. Volcada [*Renversée*], en la medida en que la obra de arte, lejos de reflejar puramente y simplemente la conciencia colectiva y de ser reductible a ella [...], constituye al contrario un grado de coherencia única hacia el cual tienden, con mayor o menor eficacia, las conciencias de los individuos que constituyen el grupo. Lejos de traducir eso que dicen o piensan realmente, la obra revela así a los miembros del grupo eso que 'pensaban sin saberlo'; es el punto más avanzado hacia el cual tienden las conciencias reales de los individuos y como tal, naturalmente única e insustituible. Sin embargo, no se debe olvidar que la obra puede alcanzar esta coherencia y tener este valor ejemplar solo porque está constituida por las categorías mentales dinámicas y colectivas que estructuran la conciencia del grupo, y determinan una dirección [*une vention*] en la cual el artista, el escritor o el filósofo simplemente ha ido un poco más lejos que los otros hombres<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> L. Goldmann, "Critique et dogmatisme dans la création littéraire", *Ibid.*, p. 38.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 57-58.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>4</sup> L. Goldmann, "Le sujet de la création culturelle", *Ibid.*, p. 114.

<sup>5</sup> L. Goldmann, "L'esthétique du jeune Lukács", *Ibid.*, p. 240.



### 3. La crítica de Goldmann a Althusser

Sobre la base de este concepto de transindividual Goldmann hace una dura crítica de la interpretación althusseriana de Marx, crítica que se encuentra casi enteramente concentrada en un escrito titulado *L'idéologie allemande et les "Thèses sur Feuerbach"*.

Toda la confrontación con Althusser se juega en torno a la interpretación de las *Tesis sobre Feuerbach*, texto que Goldmann considera un cambio fundamental en el pensamiento occidental comparable al *Discurso del método*, la *Crítica de la razón pura* y a la *Fenomenología del espíritu*. En estas tesis habría sido expresada por primera vez una posición rigurosamente monista, dialéctica y genética. Según Goldmann, las 5 ideas fundamentales del materialismo dialéctico se encuentran en las tesis: la idea de la unidad de la teoría y la práctica, la teoría del sujeto transindividual, la idea del carácter inseparable de los hechos y los valores, y la idea de la identidad total o parcial del sujeto y del objeto; falta, sin embargo, la formulación del concepto de totalidad.

Respecto a esta posición, Goldmann recuerda que Althusser ha invitado a elegir entre Spinoza e Feuerbach (la referencia implícita es al título del primer párrafo, «Spinoza ou Feuerbach», del prefacio de Jean Pierre Osier a la edición francesa de *La esencia del cristianismo* efectivamente inspirada en el pensamiento althusseriano<sup>1</sup>). Esto podría hacer pensar que Althusser estuviera en la misma línea que Marx en su crítica y toma de distancia de Feuerbach. Pero en realidad no es así:

[...] mientras Marx critica a Feuerbach desde un punto de vista dialéctico como *demasiado materialista y demasiado mecanicista*, Althusser, que representa él mismo una de las formas más extremas de mecanicismo que haya adoptado un pensamiento que se reclamaba marxista, reprochará al contrario a Feuerbach de haber conservado las ideas de sujeto y de significado [*signification*] y de ser de este modo, a pesar de eso que Marx llamaba su mecanicismo, todavía demasiado vecino no solamente a Hegel y al idealismo, sino también a eso que Marx o Lukács habrían llamado la dialéctica. Para Marx, Feuerbach al haber desmitificado las ilusiones del cristianismo, ha intentado reducir el pensamiento religioso a las aspiraciones y a los significados profanos del hombre en su vida cotidiana pero, haciendo esto, ha eliminado por completo de su concepción del hombre real la dimensión más importante de su existencia empírica: la *praxis* y el carácter colectivo del pensamiento y de la acción. Para Feuerbach el pensamiento teológico no es más que una forma mistificada del pensamiento profano y más precisamente de la sensibilidad, siendo esta sin embargo el producto de las acciones de las circunstancias exteriores sobre un ser pasivo que tiene el estatuto no de actor sino de espectador. Es eso que Marx llama materialismo viejo y contemplativo, y que nosotros llamamos el materialismo mecanicista y no dialéctico. Al contrario, para Althusser, Feuerbach no ha ido suficientemente lejos en la dirección de este materialismo porque ha conservado en el individuo real la idea de una conciencia o de una sensibilidad relativamente pasiva, pero llena de significado [*signifiantes*]. No se trata según el de reducir un sujeto y un sentido alienante y erróneo a un sujeto y un sentido verdadero, sino de abandonar el sujeto y el sentido que

<sup>1</sup> J.-P. Osier, Préface, a L. Feuerbach, *L'essence du christianisme*, Maspero, Paris 1968, pp. 7-78.

tienen, como tales, los conceptos ideológicos, en provecho del modo de producción<sup>1</sup>.

Este cuadro general en el que Goldmann presenta la lectura de Althusser como de hecho antitética a Marx mismo respecto a Feuerbach, regresará, como una suerte de contrapunto, en la interpretación de las tesis singulares.

Respecto a la primera tesis Goldmann subraya cómo Marx ocupa la posición diametralmente opuesta a Althusser en la lectura de Feuerbach: “Marx y los althusserianos están de acuerdo en ver a Feuerbach al mismo tiempo como el más materialista de los idealistas y el más idealista de los materialistas. La oposición comienza respecto a la apreciación de su pensamiento: para Althusser Feuerbach es todavía idealista, para Marx lo es demasiado poco”<sup>2</sup>. Siguiendo a Marx en la afirmación de que se debe reemplazar la intuición sensible con la actividad perceptiva, resulta “que no se podría imaginar, en las ciencias humanas al menos, una ruptura radical, una *coupure* epistemológica, para utilizar el término de Althusser, entre la ideología y la ciencia, donde la ideología depende según él en su misma constitución de la práctica y de los juicios de valor, mientras la segunda es relativamente autónoma”<sup>3</sup>.

A propósito de la tercera tesis, Goldmann enfatiza que ella resuelve el problema irresoluble para todo materialismo mecanicista “de Demócrito o Spinoza a través de Holbach y Helvétius hasta Feuerbach y Althusser», que concibe «el hombre y la estructura psíquica como el producto de las circunstancias, de causas o de estructuras preliminarmente existentes”<sup>4</sup>. En específico, en relación a Althusser, las circunstancias bajo formas de relaciones de producción son una suerte de confinamiento absoluto que no deja espacio alguno a la transformación, mientras, en Marx, “el pasaje del materialismo mecanicista a la posición dialéctica supone el abandono de la determinación rigurosa de la actividad psíquica [*du psychisme humain*] a través de las circunstancias y [...] la adopción de una regularización interna, de un círculo en cuyo interior la estructura psíquica de los hombres y su comportamiento son sin duda el producto de las circunstancias y de la educación a condición de no olvidar que las circunstancias, así como la naturaleza y el contenido de la educación, son ellas mismas el producto de la actividad psíquica [*du psychisme*] y del comportamiento anterior de los hombres, actividad psíquica y comportamiento que eran ellos mismos el resultado de circunstancias y de una educación diferente, y además que los hombres actuales transforman a su vez la estructura de las circunstancias y de la naturaleza de la educación que será dada a los hombres que vendrán”<sup>5</sup>.

A propósito de la octava, novena y décima tesis, Goldmann señala cómo Althusser, sobre la reserva de la negación del sujeto operada por todo el estructuralismo, no sólo no atribuye ninguna importancia a la distinción operada por Marx entre materialismo mecanicista y materialismo dialéctico, entre sujeto individual y sujeto transindividual, sino que tampoco termina por reconducir este último al primero.

---

<sup>1</sup> L. Goldmann, “L’idéologie allemande et les ‘Thèse sur Feuerbach’”, *Ibid.*, pp. 166-167. Goldmann explica históricamente la interpretación althusseriana como el producto histórico de la necesidad de renunciar a la idea marxiana del proletariado como la única clase que orienta su acción hacia su propia supresión. La integración del proletariado en la sociedad capitalista de la posguerra ha hecho que los althusserianos “pour conserver l’idée de révolution, dans un sens de prise de pouvoir politique antérieure aux transformations économiques [...] ont du abandonner les notions de sujet collectif et de lien étroit entre toute praxis (théorique, pratique ou politique) et la conscience collective” (*Ibid.*, p. 168).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 173-174.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 179.

Pero es a propósito de la sexta tesis que tiene lugar la verdadera confrontación con Althusser, es allí donde Marx, según Goldmann, define el verdadero sujeto del pensamiento y de la praxis como sujeto transindividual. Interpretando la definición marxiana de la esencia humana como *'ensemble des rapport sociaux'* Althusser realiza dos afirmaciones. La primera "según la cual, en la investigación científica concreta, el concepto global de *'ensemble des rapport sociaux'* se precisa en los conceptos más específicos de modo de producción, relaciones de producción, superestructura, ideología, etc."<sup>1</sup>, en opinión de Goldmann es perfectamente válida. Mientras la segunda, "según la cual estos conceptos no hacen intervenir ni una sola vez como concepto teórico el concepto de hombre y de humanismo"<sup>2</sup>, es altamente cuestionable. Goldmann sostiene que Althusser olvida

simplemente que incluso sobre el plano teórico no hay ni para Marx, ni para la realidad, relaciones de producción que no sean relaciones entre los hombres, ideología que no sea una forma de pensamiento de los hombres, fuerzas productivas que no sean o cualidad de los hombres (como por ejemplo la cualificación profesional de la clase obrera) o producto de la actividad de los hombres como capital constante (maquinas, materias primas, etc.) que existe por otra parte como fuerzas productivas sólo en la medida en que son utilizadas por los hombres. [...] Ciertamente, sobre el plano de la ciencia se puede discutir con esta afirmación y pensar como Althusser que el hombre no tiene ningún espacio en el estudio de las estructuras económicas, sociales, políticas o ideológicas [...]. Eso que parece discutible ha de reclamarse a Marx, que con cada evidencia ha siempre pensado y afirmado lo contrario<sup>3</sup>.

#### 4. El análisis de Althusser de la sexta tesis

El lugar específico sobre el cual insiste la crítica goldmaniana de Althusser es la "Note complémentaire sur l'humanisme réel" publicada en 1965 en *Nouvelle Critique* y compilada luego en *Pour Marx*. Aquí Althusser sostiene que en la expresión 'humanismo real' el término 'real' no tiene una función cognoscitiva sino de "indicación práctica", "el equivalente de una señal, de un letrero indicador que nos dice qué movimiento es necesario realizar y en qué dirección, a qué lugar es necesario desplazarse para encontrarse, no ya bajo el cielo de la abstracción sino sobre la tierra real"<sup>4</sup>. La paradoja consiste, según Althusser, en que la expresión 'humanismo real' indica el camino que debe recorrerse para acceder a un conocimiento científico de los hombres concretos (que es conocimiento de las relaciones sociales), conocimiento sin embargo respecto al cual el concepto de 'hombre' (y, en consecuencia, de 'humanismo') no ejerce ninguna función sustitutiva del modo de producción, fuerzas productivas, relaciones de producción, etc., etc.: "este concepto aparece, en efecto, inutilizable desde el punto de vista científico, no porque sea abstracto, sino porque no es científico"<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 189-190

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>4</sup> L. Althusser, *Pour Marx*, La Découverte, Paris 1996, p. 254. Tr. esp. a cargo de M. Harnecker, México, Siglo XXI, 1983, p. 202.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 255, tr. esp. cit., p. 203.

La sexta tesis sobre Feuerbach representa para Althusser una perfecta *mise en abîme* de esta paradoja:

La sexta tesis sobre Feuerbach dice que 'el hombre' no abstracto es el 'conjunto de relaciones sociales'. Ahora bien, si se toma esta expresión al pie de la letra, como una definición adecuada, *no quiere decir nada*. Que se haga simplemente el esfuerzo por dar una explicación literal y se verá que no hay salida posible, a menos de recurrir a una perífrasis de este género: 'si se desea saber cuál es la realidad –no la que corresponde adecuadamente al concepto de hombre, o humanismo, sino aquella que es puesta indirectamente en cuestión en estos conceptos-, no se trata de una esencia abstracta sino del conjunto de las relaciones sociales'. Esta perífrasis hace aparecer inmediatamente, una inadecuación entre el concepto de hombre y su definición: conjunto de relaciones sociales. Entre estos dos términos (hombre-conjunto de relaciones sociales) hay sin duda una relación, pero no es legible en la definición, *no es una relación de definición, no es una relación de conocimiento*. Sin embargo, esta inadecuación y esta relación tienen un sentido: un sentido *práctico*. Esta inadecuación manifiesta, designa una *acción por realizar*, un *desplazamiento* por efectuar. Quiere decir que para encontrar la realidad a la que se hace alusión, buscando no ya el hombre abstracto sino el hombre real, es necesario *pasar a la sociedad*, y ponerse a analizar el conjunto de las relaciones sociales<sup>1</sup>.

El sujeto transindividual del cual habla Goldmann, que desde la VIª tesis marxiana deviene el centro de todo su estructuralismo genético, parece haber sido puesta fuera de juego por tratarse de una noción ideológica.

Lo que complica esta oposición polar entre el estructuralismo genético y el estructuralismo estático es el comentario que Balibar ha propuesto, en la *Filosofía de Marx* en 1993, de la VIª tesis. Al definir la esencia humana como "das ensemble der gesellschaftlicher Verhältnisse", Marx rechaza, según Balibar, tanto la posición nominalista como la posición realista: "la que pretende que el género, o la esencia, precede a la existencia de los individuos, y la que quiere que los individuos sean la realidad primera, a partir de la cual se 'abstraen' los universales"<sup>2</sup>.

El solo contenido efectivo de la esencia humana estaría en las múltiples relaciones que los individuos tienen entre ellos y aquello habría conducido a Marx, según Balibar, a tomar distancia tanto del punto de vista individualista como del organicista (holístico), Esta sería la razón por la cual Marx usa el término francés *ensemble* y no el alemán *das Ganze*.

La lectura de Balibar se encuentra de manera manifiesta en la huella de la interpretación althusseriana de Marx y sin embargo presenta la paradoja de especificarse a través del término que Goldmann usa para marcar toda su distancia de Althusser: 'transindividual'. Aun así, aquí se debe prestar atención. Balibar no usa el término 'transindividual' en el sentido de Goldmann, sino más bien en el sentido de la *Individuation psychique et collective* de Simondon<sup>3</sup>, texto publicado póstumamente en 1989. 'Transindividual' significa en Balibar no sujeto colectivo, sino ontología de la relación, tejido de relaciones que atraviesan y constituyen a los

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 254, tr. esp. cit., p. 202.

<sup>2</sup> E. Balibar, *La filosofía de Marx*, tr. it. di A. Catone, Manifestolibri, Roma 1994, p. 35, tr. esp. a cargo de H. Pons, Buenos, Nueva Visión, 2006, p. 36.

<sup>3</sup> G. Simondon *L'individuation psychique et collective*, Aubier, Paris 1989, tr. it. de P. Virno, prefacio de M. Combes, DeriveApprodi, Roma, 2001.

individuos. Significa sobre todo, para retomar el lenguaje de Simondon, que la individuación psíquica y social no deben ser pensadas como dos individuaciones sucesivas, según un modelo diacrónico del desarrollo, sino en términos sincrónicos, como un mismo proceso que da lugar a un interior y un exterior: el concepto de transindividual da cuenta precisamente de esta doble individuación, psíquica y colectiva, que sobreviene en un tiempo.

## 5. ¿Uno o dos transindividuales?

En toda su obra Althusser utiliza el término 'transindividual' una sola vez, y además, en este único caso sin que le sea atribuido al término un valor teórico específico<sup>1</sup>. Sin embargo, si con un golpe de fuerza teórico pusiéramos en el centro del estructuralismo althusseriano de los años sesenta el concepto de transindividual, podríamos quizás, por contragolpe, producir una serie de consecuencias teóricas que permitirían, por una parte, trazar una precisa línea de demarcación respecto al 'sujeto transindividual' de Goldmann y, por otra parte, derivar contribuciones específicas al concepto de 'transindividual' pensado en la perspectiva de Simondon.

Este golpe de fuerza es puesto a prueba con tres conceptos decisivos tanto para la construcción teórica goldmaniana como para la althusseriana: génesis, tiempo y sujeto. Ahora, en Goldmann el sujeto transindividual como unidad del sujeto y el objeto, de la teoría y de la práctica, posee una temporalidad que liga indisolublemente génesis y estructura. Así es como Goldmann expone la estructura del devenir del sujeto transindividual.

Marx define muy bien este orden de transformación: desarrollo de las fuerzas productivas gracias a la *praxis* de los hombres, modificación parcial de la ideología, toma de conciencia, transformación de la realidad gracias a la práctica de los hombres, transformación de las superestructuras<sup>2</sup>.

Desde una perspectiva de este tipo, Goldmann no tiene dificultad para repetir contra Althusser los argumentos que Hegel uso contra Spinoza: la estructura es el abismo (*Abgrund*) en que toda génesis, todo tiempo, todo sujeto se disuelve.

Intentemos ahora retomar estos conceptos uno por uno, para verificar si están verdaderamente ausentes o si están en cambio presentes en una forma diferente. Y si de esta manera no permiten pensar al interior del pensamiento althusseriano de los años sesenta, el concepto de transindividual de un modo diferente:

génesis;  
tiempo;  
sujeto.

---

<sup>1</sup> "Bien qu'on ait pu soutenir qu'il y a dans l'inconscient un élément 'transindividuel', c'est de toute façon dans l'individu que se manifestent les effets d'inconscient, et c'est sur l'individu que la cure opère, même si elle requiert la présence d'un autre individu (l'analyste) pour transformer les effets d'inconscients existants" (L. Althusser, "Sur Marx et Freud", in Id., *Ecrits sur la psychanalyse*, éd. par O. Corpet et F. Matheron, Stock/Imec, Paris 1993, p. 238).

<sup>2</sup> L. Goldmann, L'idéologie allemande et les 'Thèse sur Feuerbach', en *Marxisme et sciences humaines*, cit., p. 183.

## 6. Una crítica de la 'génesis'

Goldmann traza la línea de demarcación entre su propio estructuralismo y aquel considerado estático (del cual Althusser sería paradigmático en el campo marxista) a través del concepto de génesis. En Althusser las relaciones de producción serían una suerte de comienzo absoluto, la estructura sería una suerte de ser parmenideano del cual surge si no la multiplicidad, sí el movimiento. Una estructura que no tiene una génesis. Ahora, algunos pasajes de *Pour Marx* y de *Lire le Capital* podrían haber puesto en crisis una lectura de este tipo, y es, aún más, en los textos inéditos de aquellos años sesenta donde aparece a la luz del sol la razón de la ausencia del concepto de 'génesis'. En una carta a Diaktine del 22 de agosto de 1966 Althusser se detiene extensamente sobre la cuestión:

Quien dice génesis dice: reconstitución del proceso mediante el cual en efecto un fenómeno A fue *engendrado*. Esta reconstitución es por sí misma un proceso de conocimiento: no tiene sentido (de conocimiento) más que si *reproduce* (reconstituye) el proceso real que *engendró* el fenómeno A. Usted ve en seguida que quien dice génesis dice desde el principio que el proceso de *conocimiento* es *idéntico* en todas sus partes, y en su orden de sucesión, al proceso de engendramiento real. Esto quiere decir que el proceso de conocimiento es por entero *superponible* de inmediato al proceso de engendramiento real. Esto quiere decir, empleando un lenguaje menos abstracto, que el que hace la génesis de un fenómeno A puede *seguirle el rastro*, en todas sus fases, *desde su origen*, al proceso de engendramiento real, sin ninguna interrupción, es decir sin ninguna discontinuidad, laguna o ruptura. [...] Este recubrimiento inmediato integral, sin ninguna interrupción, del proceso real por el proceso de conocimiento, *implica* esta idea, que parece evidente: que el sujeto del proceso real es un solo y mismo *sujeto, identificable* desde el origen del proceso hasta el final<sup>1</sup>.

El paradigma de la génesis implica por lo tanto una suerte de unidad orgánica entre los conceptos de 'proceso de *engendramiento*', '*origen* del proceso', '*final* o término del proceso', '*identidad* del *sujeto* del proceso de engendramiento', unidad que está impregnada de la referencia a una experiencia, la experiencia de la generación, "ya sea la del niño que se vuelve adulto, la del germen que se vuelve vegetal o ser viviente"<sup>2</sup>. El modelo genético del individuo que encontramos al final del proceso que se trata de generar, está ya presente en el origen *en germen*. Esto hace, según Althusser, que la estructura de toda 'génesis' sea teleológica:

Todo pensamiento genético está obsesionado por la figura del 'nacimiento', con toda la ambigüedad que supone esta palabra, que indica entre otras tentaciones ideológicas la idea (muy a menudo implícita y desconocida) de que aquello cuyo nacimiento debe ser observado *ya lleva su nombre*, posee ya su identidad, ya es identificable, y por ende, en cierta medida, ¡para poder nacer existe ya de alguna manera *antes de su propio nacimiento!*<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Althusser à D., en *Écrits sur la psychanalyse*, cit., pp. 83-84, tr. esp. a cargo de Eliane Cazenave-Tapie, México, Siglo XXI, 1996, p. 73.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 84, tr. esp. cit., p. 74.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 86, tr. esp. cit., p. 75.

Pero la crítica del concepto de génesis no conduce a Althusser a la negación del devenir, del cambio, como piensa Goldmann. El concepto de 'génesis' como todo concepto ideológico "reconoce *desconociendo* una realidad, es decir la designa al tiempo que la recubre con un falso conocimiento, con una ilusión"<sup>1</sup>. La realidad que el concepto de génesis desconoce pensándola dentro del modelo del nacimiento es "el surgimiento [*le surgissement*] del fenómeno A, radicalmente nuevo con respecto a todo lo que precede a su propio surgimiento"<sup>2</sup>:

De ahí la exigencia de otra *lógica* a parte de la de la *génesis*, pero más precisamente para pensar [*penser*] esta realidad, y no para eximirse [*dispenser*] de pensarla. Desde hace mucho tiempo llamé la atención sobre la necesidad de elaborar esta nueva lógica, y es lo mismo que definir las formas específicas de una dialéctica materialista<sup>3</sup>.

En una breve nota dactilografiada exactamente un mes después, el 22 de septiembre de 1966, titulada "Sur la genèse", Althusser da un nombre a esta nueva lógica que deberá sustituir a la lógica construida en torno a la 'catégorie idéologique (religieuse) de la genèse': 'théorie de la rencontre' o 'théorie de la conjonction'. El ejemplo privilegiado, como en el resto de la carta a Diaktine, es la lógica de la constitución del modo de producción capitalista:

1. los elementos definidos por Marx se "combinan"; prefiero decir (por traducir el término *Verbindung*) se 'unen', 'prendiendo' en una nueva estructura. El surgimiento de esta estructura no puede ser pensado como el efecto de una filiación sino como el efecto de una *conjunción*. Esta nueva Lógica no tiene nada que ver con la causalidad lineal de la filiación ni con la causalidad 'dialéctica' hegeliana que no hace otra cosa que enunciar en voz alta lo que contiene implícitamente la lógica de la causalidad lineal. 2. Sin embargo, cada uno de los elementos que se combinan en la unión de la nueva estructura (en nuestro caso, el capital-dinero acumulado, las fuerzas de trabajo 'libres', es decir, despojadas de sus instrumentos de trabajo, las invenciones técnicas) es, él mismo, en cuanto tal, un producto, *un efecto*. Lo importante en la demostración de Marx es que esos tres elementos no son los productos contemporáneos de una única y misma situación: dicho de otro modo, no es el modo de producción feudal el que, por sí mismo y por una finalidad providencial, engendra al mismo tiempo los tres elementos necesarios para que 'prenda' la nueva estructura. Cada uno de esos elementos tiene su propia 'historia' o su propia genealogía (por retomar un concepto de Nietzsche que Balibar ha utilizado felizmente para este propósito): las tres genealogías son relativamente independientes. Vemos incluso a Marx mostrar que un mismo elemento (las fuerzas de trabajo 'libres') puede ser producido como resultado por genealogías totalmente diferentes. Así pues, las genealogías de los tres elementos son independientes las unas de las otras e independientes (en su coexistencia, en la coexistencia de sus resultados respectivos) de la estructura existente (el modo de producción feudal). Lo cual excluye toda posibilidad de resurgencia del mito de la génesis: el modo de producción feudal no es el 'padre' del modo de producción capitalista en el sentido de que el segundo estuviera, hubiera estado contenido, 'en germen' en el primero. 3/ Dicho

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 88, tr. esp. cit., p. 76.

<sup>2</sup> *Ibid.*, tr. esp. cit., p. 77.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 89, *Ibid.*

esto, queda concebir los tipos de causalidad que, a propósito de esos elementos (y de un modo general a propósito de la genealogía de cualquier elemento), pueden intervenir para dar cuenta de la producción de esos elementos como elementos que entran en la conjunción que va a "prender" en una estructura nueva. Aquí, me parece, es preciso distinguir dos tipos distintos de causalidad: a/ la causalidad estructural: un elemento puede ser producido como efecto estructural. La causalidad estructural es la causalidad última de todo efecto [*la causalité dernière de tout effet*]. [...] b/ Esta ley parece ser general. Pero la causalidad estructural define en tanto que estructural, esto es, como efecto estructural, zonas o secuencias rigurosamente definidas y limitadas, en las que la causalidad estructural se cumple en la forma de la causalidad lineal. [...]¹.

El núcleo fundamental de esta nueva lógica, proyecto que Althusser retomará en los años '80, es la tesis del primado del encuentro sobre la forma, esto es, la afirmación de la contingencia de toda forma como resultado de un complejo entrecruzamiento de encuentros cada uno de ellos necesarios, pero de una necesidad – si se me permite el oximoron – del todo aleatoria, es decir, privada de un proyecto o de un *telos*. Como escribe Althusser en la carta a Diaktine, "la ausencia posee una eficacia, desde luego a condición de que no sea la ausencia en general, la nada, o cualquier otro 'abierto' heideggeriano, sino una ausencia determinada, que tenga un papel en el lugar de su ausencia"².

En este sentido, el modelo del transindividual, proyectado retrospectivamente sobre la problemática althusseriana, recibe una primera especificación importante: la compleja trama de relaciones que hemos acordado en llamar 'transindividual' no es una garantía de orden o estabilidad (aunque la causa estructural pueda dar lugar a secuencias lineares), sino que es un entrecruzamiento complejo de encuentros, la desaparición o la concreción de cada uno de los cuales puede rediseñar la trama entera, y así hasta el infinito.

## 7. El tiempo, los tiempos

Segundo nudo crucial –estrechamente ligado a la cuestión de la génesis– de la crítica de Goldmann a Althusser: la cuestión del tiempo. El estructuralismo estático althusseriano suprimiría el tiempo, y esta supresión sería, en el fondo, una consecuencia necesaria de la negación de la génesis de la estructura.

En realidad la respuesta de Althusser se encuentra escrita con claridad en el párrafo que es, quizás, uno de los más importantes de *Lire le Capital*, el "Bosquejo del concepto de tiempo histórico". En este texto Althusser critica la representación hegeliana del tiempo fundada sobre la continuidad homogénea y sobre la contemporaneidad o la categoría del tiempo histórico, las dos coordenadas de la idea, sucesión y simultaneidad, en su aparecer sensible. La segunda, la categoría de contemporaneidad, dice precisamente cual es la estructura de la existencia histórica de la totalidad social, su naturaleza espiritual hace que cada parte sea *pars totalis* en el sentido leibniziano y que, operando un corte de esencia de esta totalidad, se encuentre *el mismo tiempo* en todo nivel de la sociedad. Ahora bien, la continuidad del tiempo se funda precisamente en el suceder continuo de estos horizontes contemporáneos cuya unidad es garantizada por la presencia total del concepto. Ahora, "construir el concepto marxista de

¹ L. Althusser, "Sur la g n se", in *D calages*, vol. 1, Issue 2, 2012. tr. esp. de J. P. Garc a del Campo.

² Althusser   D., en *Ecrits sur la psychanalyse*, cit., p. 91. tr. esp. cit., p. 79.



tiempo histórico a partir de la concepción marxista de la totalidad social”<sup>1</sup> significa para Althusser en primer lugar tomar distancia de la teoría hegeliana del tiempo histórico. El todo social marxiano

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<sup>2</sup>.

El todo para Marx es un ‘todo orgánico jerarquizado’, todo que decide justamente la jerarquía, el grado y el índice de eficacia entre los diversos niveles de la sociedad, cuya temporalidad no puede ser pensada a través de la categoría hegeliana de contemporaneidad:

La coexistencia de diferentes niveles estructurados, el económico, el político y el ideológico, etc., por lo tanto, de la infraestructura económica, de la superestructura jurídica y política, ideológica y las formaciones teóricas (filosofía, ciencia), ya no pueden ser pensadas en la coexistencia del *presente hegeliano*, de ese presente ideológico donde coinciden la presencia temporal y la presencia de la esencia en sus fenómenos<sup>3</sup>.

No solamente un tiempo continuo y homogéneo «ya no puede ser retenido como el tiempo de la historia», sino que tampoco es posible pensar “*en el mismo tiempo histórico* el proceso del desarrollo de los diferentes niveles del todo»: cada nivel tiene, en efecto, «*un tiempo propio*, relativamente autónomo, por lo tanto, relativamente independiente en su dependencia, de los ‘tiempos de los otros niveles’”<sup>4</sup>. Según Althusser a cada modo de producción le corresponde el tiempo y la historia del desarrollo de las fuerzas productivas, de las relaciones de producción, de la superestructura política, de la filosofía, de las producciones estéticas. Cada una de estas historias tiene cadencias propias según propios ritmos y pueden ser conocidas sólo si se determina el concepto de la especificidad de su temporalidad, con su desarrollo continuo, sus revoluciones, sus rupturas. No se trata de sectores independientes, sino relativamente autónomos, autonomía relativa que es justamente fundada sobre un cierto tipo de articulación del todo, sobre un cierto tipo de dependencia:

La especificidad de estos tiempos y de estas historias es diferencial, puesto que está fundada sobre las relaciones diferenciales existentes en el todo entre los diferentes niveles. [...] No basta decir, como lo hacen los historiadores modernos, que hay periodizaciones diferentes según diferentes tiempos, que cada tiempo posee sus ritmos, los unos lentos, los otros largos, también es necesario pensar estas diferencias de ritmos y de cadencias en su

---

<sup>1</sup> L. Althusser, “L’objet du Capital”, in *Lire le Capital*, PUF, Paris 1996<sup>3</sup>, p. 280, tr. esp. a cargo de Marta Harnecker, México, Siglo XXI, 2004, p. 107.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 280-281, *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 283, tr. esp. cit., pp. 109-110.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 284, *Ibid.*

fundamento, en el tipo de articulación, de desplazamiento y de torsión que enlaza entre sí estos diferentes tiempos<sup>1</sup>.

En la construcción de este concepto no tienen ninguna utilidad las categorías de *continuo* y *discontinuo* «que resumen el relieve misterioso de toda historia»; se trata de construir categorías “infinitamente más complejas, específicas para cada tipo de historia, en la que intervienen nuevas lógicas”<sup>2</sup>. Esta complejidad emerge si se somete la contemporaneidad a un corte de esencia:

La co-existencia que se comprueba en el ‘corte de esencia’ –responde Althusser– no descubre ninguna esencia omnipresente que constituya el presente mismo de cada uno de los ‘niveles’. El corte que ‘vale’ para un nivel determinado, ya sea político o económico, que correspondería a un ‘corte de esencia’ para lo político, por ejemplo, no corresponde, en absoluto, con los de los otros niveles, el económico, el ideológico, el estético, el filosófico, el científico, que viven en otros tiempos y que conocen otros cortes, otros ritmos y otras puntuaciones. El presente de un nivel es, por así decirlo, la ausencia del otro, y esta coexistencia de una ‘presencia’ y de ausencia es el efecto de la estructura del todo en su desenfoque articulado<sup>3</sup>.

En otras palabras, la no-contemporaneidad es una característica esencial de la estructura, y es precisamente a partir de esta no-contemporaneidad estructural que ha sido posible para Althusser proponer una crítica del modelo de la ‘génesis’. La no-contemporaneidad, la temporalidad plural, es precisamente la marca de la contingencia de la estructura, de su ser no destino sino efecto, permanentemente revocable, de un entramado de encuentros, de historias, de ritmos.

Y, también aquí, de la proyección forzada de la categoría de ‘transindividual’ sobre la problemática althusseriana obtenemos por contragolpe una línea de demarcación precisa respecto a la tradición intersubjetiva: el tiempo del transindividual no puede ser la contemporaneidad, el *bloßes Zugleichsein* de las mónadas de las que habla Husserl que funda el tiempo de la historia, sino el no-contemporáneo, la imposible contemporaneidad de la estructura, el entrecruzamiento de los tiempos, de los ritmos, de las historias.

## 8. El sujeto, los sujetos

Por último, la cuestión del sujeto. Goldmann, en sus análisis, propone una precisa separación entre psicoanálisis y sociología dialéctica en lo que respecta al estudio del sujeto como lugar de la imputación de la acción: el primero tiene en la mira un sujeto individual, mientras que la segunda tiene un sujeto transindividual. El anti-humanismo teórico de Althusser negaría, según Goldmann, el sujeto en ambos planos.

Las *Trois notes sur la théorie des discours*, escritas en 1966 e inéditas hasta 1993, revelan cómo la posición althusseriana es en realidad un intento por pensar en términos transindividuales tanto el sujeto individual como el colectivo. Como Simondon, lo transindividual no es identificable con el sujeto colectivo, sino con la compleja trama de

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 284-285, tr. esp. cit., p. 111.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 289, tr. esp. cit., p. 114.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 290, tr. esp. cit., p. 115.

relaciones en cuyo interior se constituyen, tanto los sujetos individuales (la *libido*<sup>1</sup>) como los sujetos colectivos. Las *Trois notes* son dedicadas a la precisa definición de los niveles y de las articulaciones de esta trama.

En primer lugar Althusser muestra cómo el sujeto, o mejor, el efecto-subjetividad, es producido de manera diferente al interior de los discursos de tipo diferente: discurso ideológico, estético, científico, inconsciente:

Si comparamos entre sí los diversos efectos-sujetos producidos por las diferentes formas del discurso, comprobamos 1) que la relación de estos sujetos con los discursos considerados no es la misma; 2) dicho de otra manera, que cambia la posición del sujeto 'producido' o inducido por el discurso con respecto al discurso. Es así como el sujeto ideológico forma parte *en persona, está presente en persona* en el discurso ideológico, puesto que él mismo es un significante determinado de este discurso. En cambio comprobamos que el sujeto del discurso científico está ausente en persona del discurso científico, pues ningún significante lo designa (sujeto evanescente, que no se inscribe bajo un significante más que a condición de desaparecer en la cadena en el momento en que aparece, sino la ciencia se transforma en ideología). Se puede decir que el sujeto del discurso está presente en el discurso estético por *interpósitas personas* (siempre en plural). El sujeto del discurso inconsciente ocupa una posición diferente a todas las anteriores: es 'representado' en la cadena de los significantes por *un* significante que 'tiene lugar', que es su 'lugarteniente'; está ausente del discurso del inconsciente por 'lugartenencia'<sup>2</sup>.

Cada uno de estos discursos tiene su estructura específica, significantes y materias diferentes, funciones de articulación diferentes respecto a los otros discursos<sup>3</sup>. Ahora, precisamente en la tentativa de pensar la articulación del discurso ideológico y del discurso del inconsciente reside el núcleo teórico del 'transindividual', pensado no *à la* Goldmann como ámbito de investigación contrapuesto al individual, sino como lugar de la constitución de lo individual y de lo social. He aquí la propuesta althusseriana:

En cualquier formación social la base requiere la función-soporte (*Träger*) como una función para asumir, como un lugar que debe tener en la división técnica y social del trabajo. Esta requisición queda abstracta: la base define funciones-*Träger* (la base económica y *asimismo* la superestructura política e ideológica), pero a la estructura, (base o superestructura) que define estas funciones, le importa poco quien debe asumir y ejecutar esta función, y cómo pueda ocurrir esta asunción: 'no quiere saberlo' [...]. La ideología es la que asegura la función de *designar* al sujeto (en general) que debe ocupar esta función, y para ello debe *interpelarlo* como sujeto, proporcionándole las razones-de-sujeto para asumir esta función. La

<sup>1</sup> En la segunda nota Althusser insiste sobre el hecho de que la *libido* es un efecto del discurso del inconsciente, precisando que "l'effet libido n'est pas plus extérieur au discours/inconscient que la libido (comme cause) ne lui est extérieure et antérieure», en otras palabras «l'effet n'est rien d'autre que le discours même" (L. Althusser, *Trois notes sur la théorie des discours*, in *Ecrits sur la psychanalyse*, éd. par O. Corpet e F. Matheron, Imec/Stock, Paris 1993, p. 158).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 131, tr. esp. cit., p. 115.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 132-133, tr. esp. cit., p. 116.

ideología interpela al individuo constituyéndolo como sujeto (ideológico, por lo tanto de su discurso), y brindándole razones-de-sujeto (interpelado como sujeto) para asumir las funciones-de-*Träger* por la estructura. [...] Postularé entonces la idea siguiente: que la *función-sujeto* que constituye el efecto propio del discurso ideológico requiere, a su vez, produce o induce... un efecto propio, que es el efecto-inconsciente, o el efecto *sujeto-del-inconsciente*, es decir la estructura propia que permite el discurso del inconsciente. Esta última función permite asegurar la función sujeto en el desconocimiento<sup>1</sup>.

El discurso ideológico, como repetirá en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, es un discurso de *centration spéculaire*. Pero la tesis que Althusser esboza en las *Trois notes* es más radical: la interpelación de los individuos como sujetos produce en ellos un efecto específico, el efecto inconsciente que permite a los individuos asumir una función de sujetos ideológicos. Althusser insiste en que esto no debe ser pensado en términos de génesis, de filiación del inconsciente por la ideología, sino en términos de articulación diferencial. Se trata: 1) de constatar la existencia de un efecto inconsciente que constituye una estructura autónoma, 2) de pensar la articulación de esta estructura sobre la estructura ideológica, evitando tanto el sociologismo como el psicologismo que investigan partiendo de la 'génesis'. Escribe Althusser:

Diremos pues que constatamos la existencia de una instancia específica, la del inconsciente; el inconsciente está 'estructurado como un lenguaje', de modo que constituye un discurso que es posible gracias a la existencia de un cierto número de significantes propios (que en general no son *palabras*), discursos que están sometidos a las leyes generales del discurso, y que, como todo discurso producido, induce un *efecto-sujeto*. Diremos que el discurso del inconsciente produce un 'sujeto' 'rechazado' del discurso del que es sujeto, que figura en él por 'lugartenencia' (*y es representado* por un significante en el sentido lacaniano). Diremos que la existencia de este discurso del inconsciente, y del sujeto específico que induce, es indispensable para que funcione el sistema mediante el cual el individuo asume su 'papel' de sujeto ideológico interpelado como tal por el discurso ideológico<sup>2</sup>.

La articulación del inconsciente sobre lo ideológico es fundamental "el inconsciente es un mecanismo que 'funciona' masivamente *con lo ideológico*"<sup>3</sup>:

¿Qué significa esta expresión? Designa el hecho de la *repetición* de los efectos del inconsciente en '*situaciones*' en las que el inconsciente produce sus efectos, es decir existe en las *formaciones* típicas (síntomas, etc.). Estas situaciones son observables y definibles, así como lo son los efectos del inconsciente. Lo propio de estas 'situaciones' es confundirse con las formaciones del inconsciente que se realizan en él. Dicho de otra manera, comprobamos que el inconsciente existe en lo 'vivido' objetivo-subjetivo (empleo provisionalmente estos términos) y realiza en él algunas de sus formaciones. [...] Ahora bien, ¿qué es una 'situación'? es una formación de lo ideológico, formación singular, en la que lo 'vivido' recibe información

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 134-135, tr. esp. cit. pp. 117-119.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 139-140, tr. esp. cit. pp. 122.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 141, tr. esp. cit. pp. 123.

del la estructura (y las modalidades específicas) de lo ideológico; es esta propia estructura en forma de la interpelación recibida<sup>1</sup>.

Por lo tanto, esta afirmación significa para Althusser que el inconsciente produce sus formaciones en las formaciones del discurso ideológico, mostrándonos su articulación específica con lo ideológico. Sin embargo, esta expresión aún debe ser especificada:

Observamos en la experiencia clínica que no toda formación ideológica conviene para que ‘cuaje’ el inconsciente, sino que se lleva a cabo una selección entre las ‘situaciones’, o que las ‘situaciones’ son influidas, hasta provocadas para que tenga lugar este cuajado [...]. Dicho de otra manera, el inconsciente (un inconsciente determinado) no funciona con cualquier formación de lo ideológico, sino con algunas de ellas que presentan una configuración tal que los mecanismos del inconsciente pueden ‘operar’ en ella, que las formaciones del inconsciente pueden ‘cuajar’ en ella<sup>2</sup>.

Por lo tanto el inconsciente no funciona en virtud de cualquier formación ideológica, sino sólo en virtud de algunas de ellas. Esto significa que la articulación no es nunca general, sino siempre selectivo-constitutiva. En otras palabras, el discurso del inconsciente se produce en y a través de discurso ideológico, a través el fragmento específico del discurso ideológico sobre el que cuaja el discurso del inconsciente, estando ausente de aquel discurso, de modo que “el discurso ideológico sirve en efecto de síntoma para el discurso del inconsciente en cuestión”<sup>3</sup>.

A partir de la definición de esta articulación específica del inconsciente y la ideología, de una estructura sobre la otra podría ser planteada de nuevo, según Althusser, la cuestión del estatuto de las categorías de la segunda tópica freudiana (el yo, el superyó y el ello):

El ego que dice ‘yo’ está desde luego muy cerca del ‘sujeto’ del discurso ideológico; el ‘superego’ está muy cerca del sujeto que interpela en forma de sujeto a todo sujeto ideológico. [...] El gran Otro que habla en el discurso del inconsciente, sería entonces no el *sujeto* del discurso de lo ideológico, Dios, el Sujeto, etc., sino el propio *discurso* de lo ideológico instaurado como *sujeto* del discurso del inconsciente y en la forma específica de dicho sujeto, es decir como *efecto* de este discurso presente en los significantes del mismo como ausente por representación bajo un significante (presente-ausente por ‘lugartenencia’)<sup>4</sup>.

Althusser destaca que no se trata de identificar la categoría de una estructura con la estructura de la otra, sino más bien de mostrar con precisión como “algunos elementos estructurales [...] pertenecen al mismo tiempo a la estructura del discurso del inconsciente y a la del discurso de lo ideológico, y que ciertas relaciones estructurales (por ejemplo el centrado) corresponden al mismo tiempo a la estructura del discurso de lo ideológico y al discurso del inconsciente, pero cada vez en posiciones diferentes asignadas por la estructura en la que se ‘empalman’ estas categorías y estas relaciones estructurales”<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 141-142, tr. esp. cit. pp. 123-124.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 143, tr. esp. cit. pp. 125.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 144, tr. esp. cit. pp. 126.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 144-145, tr. esp. cit. pp. 126.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 146, *Ibid.*

La definición de esta articulación permitiría afrontar la cuestión de la instauración del inconsciente en el niño, sustituyendo la problemática de la 'génesis', por la de la «conjunción de diferentes elementos que 'cuajan' en forma del inconsciente del niño»<sup>1</sup>:

Creo que no podemos plantear este problema a modo de un problema, sino sólo disponer los elementos presentes que 'presiden' la conjunción que 'cuaja' en forma del inconsciente, pero es necesario entender aquí el verbo 'presidir' en el sentido de la función de presidencia, que se ejerce por definición siempre a distancia. [...] Ahora bien, estos elementos presentes existen en los personajes de la escena familiar, de la situación familiar. 'situación' ideológica en la que se producen, como constitutivos de esta 'situación', los efectos de articulación de los inconscientes de la madre y del padre sobre y en la estructura de esta situación ideológica. Los inconscientes articulados sobre lo ideológico, los inconscientes articulados unos en los otros por intermedio (de) su articulación sobre lo ideológico, son lo que constituye la 'situación' que preside la instauración del inconsciente del niño<sup>2</sup>.

## 9. Marx, Freud y Darwin

Los personajes teóricos en torno a los que se juega la definición de un modelo de transindividualidad son evidentemente Marx y Freud. Pero quizás, un tercer personaje, entre bastidores, juega un rol igualmente fundamental: Charles Darwin.

A propósito de la cuestión de la génesis Goldmann señala la superioridad de la posición de Marx respecto a la de Darwin:

El pensamiento dialéctico, sin desconocer la importancia del pasado y del presente, ve no obstante en el futuro un factor importante de la explicación positiva; lo cual rinde justicia a la hipótesis de un estructuralismo genético universal que ve en todo dato, pasado o presente, un conjunto de virtualidad que tomarían su verdadero significado a través de su evolución ulterior y de su inserción en las estructuraciones en curso y de las estructuras dinámicas y relativamente equilibradas que generan ésta última. A pesar de su admiración por Darwin, Marx marcó netamente esta diferencia cuando escribió en el prefacio a la "Introducción" a la *Crítica de la economía política* que la "anatomía del hombre es una llave para la anatomía del mono"<sup>3</sup>.

¿Y si todo el problema estuviera condensado en este breve pasaje? ¿Y si pensar un concepto materialista del 'transindividual', como se ha intentado hacer a través de Althusser, reclamase la inversión de la jerarquía entra la posición de Marx y Darwin? En la "Introducción" de 1857 cuando Marx afirma que "la anatomía del hombre es la llave para la anatomía del mono" intenta decir que en base al conocimiento del grado más alto y más desarrollado es posible comprender aquello que en los grados inferiores se encuentra apenas señalado, mientras viceversa «lo que en las especies animales inferiores señala a cualquier cosa

<sup>1</sup> *Ibid.*, tr. esp. cit. p. 128.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 147, *Ibidem*.

<sup>3</sup> L. Goldmann, "L'esthétique du jeune Lukács", in *Id.*, *Marxisme et sciences humaines*, cit., p. 233.

superior puede ser comprendido sólo si la forma superior es ya conocida»<sup>1</sup>. Este pasaje marxiano es dominado por un modelo de filosofía natural entendido como *Stufenfolge*, serie gradual y orientada a la perfección, que ha dominado el siglo XIX alemán desde la *Naturphilosophie* al evolucionismo *à la* Haeckel. Por no mostrar más que un ejemplo, Hegel a propósito de las organizaciones vivientes menos desarrolladas escribía en la filosofía de la naturaleza:

Aquello que aparece irrelevante, por ejemplo órganos sin funciones, deviene claro sólo mediante las organizaciones superiores, en las que se reconoce el lugar que aquello ocupa<sup>2</sup>.

La función de los órganos del mono se explicaría en base a la función de los órganos análogos del hombre. Ahora bien, Darwin se prohíbe, verdaderamente, un pasaje como aquel. Los órganos apenas esbozados, sin funciones, no pueden ser seleccionados si no en cuanto juegan un rol diferente, tienen una función diferente en el organismo considerado inferior. El complejo equilibrio entre interior y exterior, entre órganos y ambiente, del que es constituido todo escenario bio-geográfico, no puede ser explicado en base a la función de órganos más complejos que obran en otro escenario, sino que debe ser explicado a través del tejido de relaciones del interior y del exterior. Esta me parece que es la importancia metodológica fundamental del concepto gouldiano de *exaptation*: la prohibición de explicar el presente en base al futuro, de proyectar la función futura sobre la presente.

La misma cautela metodológica puede ser trasladada al plano de la historia, y es esto lo que en el fondo hace Althusser cuando exige no proyectar la existencia de la burguesía y del proletariado al origen del modo de producción capitalista. Verdaderamente, la disociación entre génesis y estructura está en la base del intento por construir un concepto materialista de lo 'transindividual', capaz de pensar el primado de la relación sobre los elementos y, al mismo tiempo, la 'necesidad de la contingencia' de esta relación.

---

<sup>1</sup> K. Marx, *Grundrisse*, in Marx Engels *Gesamtausgabe*, Abt. 2, Bd.1, T. 1, Dietz Verlag, Berlin 1976, p. 40, a cargo di E. Grillo, vol. 1, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 33.

<sup>2</sup> G.W.F. Hegel, *System der Philosophie* (Zweiter Teil: *Die Naturphilosophie*), in Id., *Sämtliche Werke*, hrsg. von H. Glockner, Bd. 9, Frommann, Stuttgart 1929, p. 61.