

**“En Althusser hay una comprensión del valor político profundo
de la aspiración a lo verdadero”**

**Conversación con Natalia Romé acerca de su último libro “For Theory: Althusser and
the Politics of Time”**

**Andrés Tzeiman, Ramiro Parodi,
Celeste Viedma y Fernando Cocimano**

Coordinadorxs: La idea de producir este dossier surge de algo que aparece en tu libro: “el nuevo impulso de la teoría althusseriana”. Para empezar, queríamos preguntarte: ¿qué sería ese impulso?, ¿cómo lo interpretás? ¿en qué se diferencia de lecturas pretéritas?

Natalia Romé: Quisiera, antes que nada, decir algo sobre la publicación de este libro y sobre la decisión de hacerlo en inglés. Por un lado, a mí me interesaba especialmente poner el foco en un movimiento de deriva del campo del pensamiento crítico en la que el olvido forzoso de la intervención de Althusser en el marco de la llamada crisis del marxismo resulta sintomático. Creo en la virtud estratégica de dar esa discusión desde América Latina, pero hacerlo produciendo teoría y dando discusiones teóricas, no desde una historia de las ideas ni desde un estudio de recepción. Me parecía importante generar otra escena de enunciación que se distinguiera de cierto cliché de “Althusser y América Latina” en el que todo lo dicho queda teñido de un cierto particularismo o incluso de exotismo. En segundo lugar, creo que gran parte de lo que dice el libro ya lo dije reiteradamente en diversos ámbitos y artículos en castellano y no quería aburrir más (risas). Por eso, me sorprendió que se hayan tomado el trabajo de leerlo tan rigurosamente, no lo esperaba. Se los agradezco mucho, me parece un gesto amoroso de conversación. Y me resulta muy interesante que se hayan tomado ese trabajo porque es un desafío volver sobre lo escrito. Me confronta con afirmaciones que, tal vez, ya plantearía de un modo distinto.

Ahora bien, en relación con el momento de la lectura de Althusser hay varias cuestiones. Hay una que ya es clásica en este campo de estudios, vinculada a cierta denuncia de la cristalización de su pensamiento en una caricatura perimida o, como dice Balibar, la operación de silenciamiento que se enmarca en un intento más general de la clausura de lo más audaz del pensamiento marxista y comunista de la segunda mitad del siglo XX. Este movimiento comenzó a quebrarse a partir de 1990, cerca de su muerte, cuando François Matheron, Oliver Corpet, Yann Moulier Boutang, G.M. Goshgarian, Warren Montag, Vittorio Morfino y otros compañeros, hicieron la operación de empezar a poner nuevamente en circulación su escritura y recuperar sus manuscritos. Antes, Fernanda Navarro había tenido un gesto audaz de sacarlo de ese silencio forzado. Me parece que es muy interesante que haya sido ella ¿no? Una filósofa latinoamericana, muy vinculada a los procesos políticos de la región, que acompañó a Hortensia Bussi, compañera de Salvador Allende en su primera etapa de exilio, y luego estuvo muy vinculada con el zapatismo y el feminismo. Es interesante pensar la

relación que se tiende entre las categorías del pensamiento althusseriano (y no tanto entre Althusser como personaje) con la coyuntura y la historia reciente latinoamericanas. De hecho, creo que conceptos centrales de su filosofía como el de sobredeterminación y el de temporalidad diferencial, se leen con singular fuerza desde nuestra perspectiva y nuestra historia intelectual.

Entonces, a mí me parece que hay una inscripción singular de nuestra lectura latinoamericana (y me animaría a decir, más todavía, chilena y argentina) en ese movimiento de recuperación de los textos de Althusser. Una lectura que supera el ejercicio de culto de un conjunto de lectores. Creo que hay otra cosa, condiciones históricas que explican el modo en el que las categorías de esa filosofía son recibidas, leídas, escuchadas acá. Que esta recepción ávida haya tenido lugar, especialmente en Argentina y Chile, aunque también en Brasil y México, tiene que ver con nuestra necesidad vital de repensar nuestra historia intelectual y política de las últimas cuatro o cinco décadas. La historia de la llamada transición democrática. Tenemos una pregunta fuerte y verdadera por las bibliotecas y las tradiciones teóricas que lograron o no atravesar el abismo dictatorial. Pero no es una cuestión de revisionismo o nostalgia, sino una necesidad actual, viva de pensarnos como generación y de pensar con ello la incomodidad de la herencia. Porque, efectivamente, el pensamiento de Althusser es un pensamiento muy incómodo: resulta demasiado teorista y psicoanalista para el marxismo británico y demasiado marxista para ciertas corrientes de lectura de Derrida o Foucault, por ejemplo. Althusser quedó ahí, como una bisagra suspendida, un eslabón perdido (o borroneado) en nuestra historia intelectual. Pero a la vez, es una roca dura, porque no permite a estas modas intelectuales de fines de los setenta y principios de los ochenta instalarse cómodamente como superadoras de los límites del marxismo, como la respuesta capaz de trascender la “crisis del marxismo”. Entonces, cada vez que alguien se pone a leer Foucault o Derrida, Poulantzas, Hall, Bourdieu o Laclau y reencuentra los lazos, las hebras de diálogos con Althusser, se encuentra con un problema. Y es un problema material y concreto que desafía las operaciones de disciplinamiento de la lectura. Esas operaciones existen materialmente en las instituciones científicas, universitarias, culturales y modulan las condiciones políticas de nuestras lecturas. Por eso, estoy convencida de que recuperar las coordenadas de la problemática althusseriana - que excede a la escritura de Althusser e incluye a Balibar, Pêcheux, entre otros - permite pensar los silencios de nuestro presente, los límites de nuestras lecturas y del modo que tenemos de formular los problemas y de articular las respuestas.

Es difícil asumir este programa de pensamiento porque enseguida el gesto es etiquetarte bajo el rótulo de “althusserismo” que te deja pegada a una cosa museificada. Eso también es una negociación que la propia tradición marxista hizo consigo misma. Hay mucha historia de las ideas marxistas, porque es el modo “mainstream” de tolerar la sobrevida de esta tradición. Y hay también una suerte de recuperación estética, literaria, *vintage*. A mí me parecía interesante hacer otra cosa.

Y creo que en eso no estoy sola, todo lo contrario, soy parte de un colectivo que está leyendo a Althusser hoy, menos para hacer la historia de su vida y su obra, su relación con el Partido Comunista [de aquí en adelante PC] (que es muy interesante y necesario conocer), sino para hacer otra cosa: movilizar las categorías de su pensamiento para formular nuevas preguntas. Se trata de un modo althusseriano de leer a Althusser porque es lo que él hizo con Marx, finalmente. Ese es nuestro programa de pensamiento y realmente creo que se debe menos a nuestra voluntad que a que existen condiciones que lo impulsan. Hay una idea interesante

que presenta Esteban Domínguez en una tesis de postgrado y que recoge Pedro Sosa, también, en su tesis (dos investigaciones sobre Althusser de gente muy joven) donde ubican tres momentos: althusserismo hegemónico, althusserismo defensivo y un tercer momento de althusserismo productivo (sin necesidad de estar a la defensiva). Yo no me terminé de inscribir en ese tercer momento, quisiera ser algo así como una propiciadora de ese tercer momento y me parece que están apareciendo trabajos interesantísimos de pibes y pibas más jóvenes que piensan y escriben sin tener que pedir ni disculpas ni permiso. Yo todavía soy hija de ese gesto defensivo, tuve que explicar por qué Althusser muchas veces, tuve que aclarar por qué pensaba que la revisita culturalista o politicista de Gramsci no resuelve los vacíos de Althusser, tuve que fundamentar en qué sentido pienso que Althusser no era determinista o discursivista... De hecho, todavía me encuentro con esos problemas y sigo dando esa batalla. Sin embargo, no me interesa darla de modo defensivo. Apuesto a otra cosa, lo que más me interesa de visitar el pensamiento de Althusser hoy, es que permite exponer los límites y puntos ciegos del pensamiento crítico actual. La justeza y audacia de sus escritos ponen a contraluz el empobrecimiento del campo teórico que se desplegó con el objetivo de dar por terminado el marxismo, especialmente, ese marxismo creativo que no se acomoda en una historia de las ideas.

Coordinadorxs: Es interesante que menciones el nombre de Gramsci, que también está en el comienzo del libro. ¿Es Althusser el nombre que sintomatiza la “crisis del marxismo” en la postdictadura? ¿Qué problemas teóricos se abandonan en la postdictadura argentina? ¿Podrías ampliar este movimiento entre conceptos que se abandonan como “lucha de clases” y “dictadura del capital” contra otros que se retomaron como “antagonismo” y “hegemonía”? ¿Podríamos decir que Althusser es el nombre que se clausura, mientras que Gramsci el que inaugura? ¿Qué se perdió en ese giro?

N.R.: Bueno... Tendría que hacer una investigación para responder eso con seriedad (risas). Yo no tengo un análisis historiográfico o de restitución del campo de debates y habría que ver en qué lecturas, tradiciones e instituciones se dan los movimientos de recepción y lectura. Tengo mi experiencia que está muy anclada en los debates que circulan en la Universidad de Buenos Aires y adyacencias, que tiene, digamos, una cierta capacidad para instalar una agenda de discusiones en Argentina.

En ese contexto, la lectura de Gramsci y Althusser sintomatiza un movimiento del campo intelectual, digamos, de izquierdas, en el marco de la llamada transición democrática en Argentina y de cómo se tramitaron conjuntamente la crisis del marxismo y la postdictadura –que involucra al menos tácitamente, la revisión de la lucha armada. Esa historia intelectual es, también de algún modo, la historia de la fundación de las carreras de Comunicación y Ciencia Política de la UBA, como resultado de esa reflexión colectiva.

Hubo una síntesis entre los procesos de autocrítica o de revisión de la experiencia política de los setenta (por ejemplo, en las discusiones entre los exiliados en México, publicadas en revistas como *Controversia*, pienso en Héctor Schmucler, en Emilio de Ípola, Sergio Caletti, Nicolás Casullo, entre otros) pero esa síntesis también se materializó en un momento particular a escala global, entre el fin de la guerra fría, la caída del muro de Berlín y la consolidación de la dominancia del neoliberalismo como pensamiento único. .

La creación de las carreras de Comunicación y Ciencia Política sintomatizaron eso bajo la forma de una reformulación del canon que filtró la herencia intelectual de un modo notable.

Algunos pensadores pasaron el filtro y otro no. Foucault, Derrida, Bourdieu, Gramsci, pasaron. Althusser, no. En el caso de Gramsci la operación fue de selección. Lo que se produjo en su lectura fue deriva culturalista y una politicista, esas operaciones de selección traficaron cierta desmarxistización de las ciencias sociales. Gramsci (cierta lectura selectiva de su pensamiento) parece haber sido lo más marxista que se podía tolerar en ese momento postdictatorial. Llamo postdictadura a ese movimiento político en el campo intelectual, tomando una idea de Silvia Schwarzböck que me parece brillante. Ella dice que uno de los rasgos de la postdictadura es el abandono del vínculo entre política y verdad, de modo tal, que el único conflicto que es admisible es el conflicto de las interpretaciones. Yo creo que hay algo de esto en cómo se transformó el debate y el canon teórico, falsamente investido e “modernización” o *aggiornamento*. Se puede ver claramente esto, por ejemplo, en las derivas del concepto de *hegemonía* en Hall y en la lectura laclausiana, posterior; un movimiento que es un blanqueamiento, un borramiento de la lucha de clases, su reemplazo por una idea de combate entre discursos o entre identidades culturales. Otro ejemplo, es el relativismo epistemológico al que fue prestado Foucault (una lectura reductiva de Foucault). En su caso, no se trata tanto de una selección, porque él mismo se ocupó de abjurar del marxismo “a tiempo”, entonces, la operación en la de una deshistorización. Foucault tiene una aproximación al concepto de discurso materialista y concreta, sus análisis reconstruyen archivos inscriptos en procesos históricos concretos. La lectura lo convierte en un metodólogo o un teórico de la subjetividad “en general” o del poder de modo abstracto. El resultado de esa operación es epistemológicamente relativista e historicista. Althusser no admite eso. En Althusser hay una comprensión del valor político profundo de la aspiración a lo verdadero. No sólo en Althusser, es algo que puede leerse en Marx, pero que Althusser colocó en el centro de su programa de trabajo: la imbricación rigurosa de ciencia y revolución. Ahí hay algo insostenible para el modo de darse el debate epistemológico en el campo de las ciencias sociales. Yo creo que *esa* es la cuestión.

En ese sentido, vuelvo a Gramsci con una reflexión epistemológica. Sí, creo que Gramsci ofrece algún flanco para la operación que se hizo de él. Hay, efectivamente, en Gramsci una subsunción de la ciencia en una filosofía política que desatiende la heterogeneidad de la conjunción entre ciencia y revolución, a indistinguir entre ciencia y filosofía o al fundir la primera en la segunda (al tomar a la política como modelo filosófico de la praxis). Yo no soy experta en Gramsci, seguramente quienes trabajan eso me lo pueden discutir, pero tiene que ver con el tipo de discusiones que a Gramsci le interesaba dar en su coyuntura concreta, con el modo de lectura del marxismo en ese momento, en la coyuntura italiana y demás. Incluso con algunas influencias... y también con ciertas influencias filosóficas, el pragmatismo por ejemplo como tradición epistemológica fuerte. El pragmatismo de alguna manera permite también un modo de relativismo epistemológico, contrastándolo con otra posición epistemológica que es el materialismo marxista (no en general, no hablo en general).

Pero creo que el tema es menos los nombres que el tipo de lectura y la relación entre lo visible y lo invisible que cada lectura moviliza. En ese movimiento intelectual que llamo provisoriamente postdictadura, lo que queda ocluido es la posibilidad de plantear una epistemología que conecta de modo serio y riguroso –no relativista ni historicista- ciencia y revolución; objetividad y conflicto. La elaboración de esa epistemología quedó suspendida desde fines de los setenta. Y eso tiene consecuencias.

Me parece que una de las grandes marcas de la lengua teórica postdictatorial es esa.

Pero ese relativismo epistemológico –la caída de la aspiración a lo verdadero- separa a la política de un criterio de justicia. Postdictatorial, también, es ese gesto de abstracción y moralización de las categorías políticas. Ya no se habla de “lucha de clases” ni de “dictadura de clase”, es imposible hablar en esos términos, es inadmisibile, incomprensible. Pero el problema no es ese, el problema es que sin una idea de justicia, no podemos discernir entre violencias. Creo que eso está relacionado justamente con el desanclaje entre política y verdad. Es el desenganche de un modo de relacionar política y teoría, conflicto y objetividad. La “solución” –entre comillas- es un relativismo epistemológico en el que todos son discursos, lugares de enunciación válidos, en el que perdemos criterios de distinción. La ciencia, la publicidad, la filosofía espontánea, la religión, un manifiesto político, son discursos, por supuesto, pero no producen los mismos efectos ni guardan la misma relación con lo verdadero, lo justo, lo bello. Renunciamos a una idea de ciencia y la indistinción nos mete en un camino que hoy nos toma por sorpresa.

Algo parecido, pasa en términos políticos con la categoría de violencia. Si todas son “violencias”, entonces no podemos nombrar las diferencias entre la represión, la sublevación, la resistencia, la opresión, el acoso o la violación. Pienso que los movimientos están asociados, forman parte del mismo movimiento de indistinción, aunque uno se opere en el campo epistemológico y otro en el político.

Creo que también por eso el abandono de Althusser es sintomático, porque lo que aportaba él, justamente, como ética de la producción de conocimiento es la exigencia rigurosa de distinguir niveles. O sea, *pensar*, producir conocimiento, es producir una distinción, más aún donde algo se presenta como simple o abstracto. Ese es el trabajo del tránsito de lo abstracto a lo concreto, la posición epistemológica materialista es esa: descubrir la complejidad que se cifra en lo que se presenta como simple. Pareciera que hoy somos incapaces de ese gesto epistémico básico.

Ahora bien, dicho esto, quiero decir otra cosa en relación con Gramsci y cómo aparece en el primer capítulo de *For Theory*. A mí no me interesa para nada contraponer a Althusser con Gramsci, esa operación empobrecedora de los ochenta no debe simplemente invertirse. Althusser es un gran lector de Gramsci, el concepto de ideología y de aparatos ideológicos de estado debe mucho al de hegemonía, por ejemplo. Su trabajo sobre Maquiavelo es también fuertemente gramsciano. En *For theory* trabajo con una discusión en particular, basada en el ensayo *Que faire?*¹, donde Althusser es muy crítico del modo en que Gramsci fue leído en el marco de la transformación eurocomunista del PC. A mí me parece que es interesante ese movimiento porque también alimentó gran parte del devenir socialdemócrata de nuestras lecturas marxistas en la postdictadura. Me resultó tan inquietante y tan peleador ese libro cuando lo leí... además, me permitió entender mis propias incomodidades con Laclau, por ejemplo. En algún momento Althusser dice que cuando el concepto de hegemonía se desancla de la pregunta por la lucha de clases produce una idea de lucha entre discursos. Como si en la historia fueran los discursos los que se pelean con otros discursos. ¿Cómo explicar esa deshistorización del concepto de discurso? ¿Cómo establecer distinciones si agotamos toda la cuestión de la relación entre discurso y política en la impugnación del representacionalismo y

¹ Hace referencia a un escrito inacabado de Louis Althusser del año 1978, publicado recientemente en español. Véase: Althusser, Louis (2022). *¿Qué hacer?*. Santiago de Chile, Doble Ciencia/Pólvoa Editorial [Nota de lxs Coords.].

la afirmación de la ilusión de totalidad social? Con el concepto de discurso se pretende nombrar todo: la ontología, la epistemología, la historia, la política. Pero entonces, no podemos nombrar lo que no nos permite ver esa categoría. Y es esto: la imposibilidad de pensar determinaciones no-discursivas en el discurso, sin restituir en esa condición una “realidad extradiscursiva”, digamos. Si el problema ya está planteado en unos términos que son los del anti-representacionalismo y el antiesencialismo, como si eso fuera todo, nos fuimos a jugar a otra cancha y nos perdemos la posibilidad de la pensar la relación entre los discursos (heterogéneos en sus registros) y la política (concreta, histórica) Pero no podemos pensar los bordes de esa categoría de discurso, no podemos pensar el conflicto como heterogeneidad inmanente al discurso, no podemos pensar lo insignificante. No podemos pensar, en definitiva y con toda su complejidad, ni la relación del discurso con la lucha de clases ni la relación del discurso con lo inconsciente.

Por eso me resultaron tan reveladoras las resonancias del *Que faire?* althusseriano para pensar la política, hoy y especialmente, para pensar lo que no podemos pensar con las categorías disponibles. Probablemente sea injusto mi texto, pero también ese es el modo de proceder del pensamiento althusseriano, su ejercicio polémico: es preciso llevar el bastón en una dirección con audacia, ver qué permite pensar ese gesto y luego, probablemente, en un próximo escrito, sea preciso decir: “bueno, no era tan así, bla, bla”. Ya lo haré (risas). Pero es el único modo de pensar, sin preservarse, sin acumular individualmente “capital” simbólico.

Coordinadorxs: Bueno, entonces si te parece vamos a contracurvar un poco el bastón (risas). Efectivamente, en el comienzo del libro ocupa un lugar protagónico el cuestionamiento a las lecturas eurocomunistas de Gramsci producidas en los años setenta, ¿no existe un riesgo de identificar esas lecturas con el aporte del propio Gramsci? En ese sentido, dos cuestiones. La primera: ¿Vos dirías que hay una teoría política en Althusser? La segunda: ¿No hay algo de la teoría política de Gramsci que podría enriquecer las reflexiones de Althusser? Pensamos concretamente en conceptos originales de Gramsci acuñados en sus *Cuadernos de la cárcel* como: “bloque histórico”, “reforma intelectual y moral”, “hegemonía”, “voluntad colectiva nacional-popular”, “transformismo”, etc. Hablamos no de las lecturas de Gramsci sino del propio Gramsci. Por ejemplo, en el caso del concepto de “hegemonía”, que vos mencionabas recién, en el Cuaderno sobre “Americanismo y fordismo”, donde la hegemonía no es un concepto de disputa por el sentido, el sentido común o “batalla cultural” o algo así, sino que es un modo de organizar la vida, la producción, la subjetividad...

N.R.: Hace poco releí en las *Nueve lecciones sobre economía y política en el marxismo*, de Aricó, una distinción que me parece pertinente entre el “contenido” y el “método” del pensamiento de Lenin en su *¿Qué hacer?* Para Aricó, las malas lecturas son aquellas que se quedaron con el contenido volviéndolo un decálogo para la acción en cualquier coyuntura. Creo que la misma distinción, aunque con otros términos, opera en Althusser. En su *¿Qué hacer?* plantea que las formas políticas son tanto el resultado de la historia concreta de la organización de la clase trabajadora, como también del diagnóstico de una coyuntura. Eso quiere decir (o yo lo entiendo así) que no puede haber una teoría política en el sentido de un recetario de la (buena) forma de organización. Justamente porque todo el pensamiento de Althusser va en otra dirección. En principio, la política es un registro de pensamiento específico; incluso cuando Althusser dice que “la teoría guía a la acción” (del mismo modo que Lenin) no lo dice en el sentido de que “la teoría le resuelve a la política sus problemas”, o “habla en sus términos”. Lo

que dice es que no se puede intervenir políticamente de modo eficaz si no se cuenta con una lectura clara y justa de la situación concreta. Pero, justamente porque la situación es concreta y por lo tanto singular, entonces la teoría política es más parecida a una memoria de las reflexiones políticas en sus singularidades que a una prescripción normativa. Claro que esto exige todo un trabajo de traducción, que es el modo de la lectura en el campo del pensamiento político.

En segundo lugar, yo no encuentro en Althusser algo que pueda ocupar el lugar de una teoría política. Justamente porque cuando se leen sus textos “políticos” (*Lo que no puede durar en el Partido Comunista, Las vacas negras o ¿Qué hacer?*), son textos que están claramente anclados en una posición partisana, en una coyuntura muy específica y donde se nota qué tipo de operaciones se producen como piedras o granadas. Entonces, esa lectura tiene que discernir qué tipo de verdad se produce. Porque no es que hay una renuncia a la verdad político, no es que hay un registro del pensamiento teórico y por fuera de eso, se puede decir cualquier cosa. Porque también hay un modo de pensar la especificidad del pensamiento político. En Argentina sobre todo, en esos términos, como: “el discurso político es el discurso del realismo pragmatista y entonces es el espacio del abandono absoluto de la verdad”. No es eso tampoco. Hay una dialéctica muy fina que hay que saber recuperar.

Por otra parte, un aspecto interesante en Althusser que en gran medida es resultado de su lectura de Gramsci, es la teoría del funcionamiento del poder de Estado. No es una teoría *del* Estado. Althusser no tiene una teoría ni de la burocracia, ni de la relación entre Estado y clases, en un sentido institucional. Las cosas que dice son muy gruesas y, en muchos casos, parecieran más un rezo a cierta ortodoxia marxista que otra cosa. Pero lo que sí permite pensar es el poder de Estado en el marco de su teoría de la ideología. Creo que su planteo de la ideología jurídica del Estado es interesantísimo y no ha recibido tanta atención. Básicamente, la idea de la subordinación del componente litigioso y político del Estado al componente ideológico-jurídico. La teoría de la interpelación puede ser leída en esa clave, más determinada que una teoría del poder en general o de la subjetividad en general. Así leída, nos permite pensar incluso en los problemas que tenemos hoy con nuestros respectivos poderes judiciales. Hay una sugerencia en Althusser sobre los límites del Estado burgués como estructura frente a las posibilidades de la lucha política que no se apoya en el argumento simple del estado como un instrumento de clase, sino que propone un anclaje fuerte del poder en la economía libidinal, el juego de las identificaciones y demás, pensando en los discursos jurídicos, básicamente en el modo en el que la sintaxis de esos discursos retoma algo de la sintaxis de los discursos religiosos. Esa primacía determina el juego político en torno del estado, porque funciona como un dispositivo de subjetivación de matriz humanista que cuaja con el principio de *individuación material capitalista: el propietario (desposeído)*. En ese sentido la teoría del poder de estado en esta clave ideológico-jurídica piensa la relación subjetivación-individuación y no la cuestión de la *dominación*. La idea del anclaje del poder de estado en nuestra condición de sujetos de derecho es compleja y contradictoria, resulta un planteo mucho más rico que la mera idea de sujeción como dominación.

Esta idea se apoya en otra que es la idea de poder como un poder transferencial, es decir, que moviliza afecto inconsciente. Tampoco es una teoría de la dominación simple y boba del aparato Estado, ni del Estado máquina, ni de la verticalidad del Estado. Es un modo en el que, justamente, esta dimensión ideológico-jurídica del Estado ancla en la forma-sujeto que conviene, que es adecuada y que existe materialmente en el marco del capitalismo. Ahí

hay al menos dos temporalidades combinadas, porque esa ideología jurídica es propia del humanismo, es el modo en el que la filosofía moderna burguesa heredó la teología judeocristiana. Es una temporalidad larguísima que no es, ella en sí misma, capitalista, sino que articula en determinado momento con el capitalismo, cuaja y funciona. Hay mucho para pensar ahí.

Me parece que esos elementos son interesantes. Pero de ninguna manera eso es una teoría del Estado. Y reclamarle una teoría del Estado es no entender, justamente, la idea que Althusser tiene de cómo se hace teoría. La teoría tiene sus límites, es finita. Permite pensar aspectos del objeto, pero no dice *todo*. Esa condición limitada de la teoría marca sus límites y su articulación con otras teorías, y con otros registros de pensamiento no teórico. Pero esos límites también son inconsistencias internas, trazos de lo ideológico en el discurso teórico, indicaciones respecto de lo que hay que rectificar, complejizar, reformular, también articulando con otros pensamientos, es el caso de la lectura de Freud para comprender mejor a Marx, pero también es el caso de Lenin y de Gramsci.

Althusser le reconoce a Gramsci ese lugar del gran teórico del mito político. Eso está profundamente relacionado con las categorías de “reforma intelectual y moral” y “voluntad colectiva nacional-popular”. Creo que esta problemática gramsciana juega en el modo en el que Althusser lee a Maquiavelo y en el modo en el que piensa el funcionamiento del Príncipe como un *Manifiesto*. Ahí se abre toda una reflexión riquísima sobre el funcionamiento del discurso político que nos regresa a Gramsci. El discurso político en un sentido fuerte, en el sentido de la inherencia política de ciertos dispositivos discursivos, su politicidad inmanente. Un discurso político es en este sentido, un discurso capaz de volver activas las ideas... Esa interrogación tiende puentes con la filosofía y con el arte, con el teatro básicamente. Sin dudas hay un fondo gramsciano en esta cuestión.

Creo que es un aporte fundamental a una teoría política materialista. No es la teoría de *toda* la política, es *un* aspecto específico y ese aspecto específico es profundamente gramsciano; lo es en el modo de organización del problema. En definitiva, lo subrayo, me parecería totalmente necio, torpe y contradictorio creer que de lo que se trata es de invertir esa operación de nuestra postdictadura que fue reemplazar o superar a Althusser con Gramsci y ahora decir: “hay que hacer al revés, hay que reemplazar a Gramsci con Althusser”. De ninguna manera, no es por ahí, no me parece interesante.

En relación con la cuestión de la hegemonía, Althusser la retoma explícitamente, cuando habla de Aparatos Ideológicos de Estado, es el horizonte que está pensando. Pero habría que producir un trabajo un poco más fino para ver la cuestión con la idea de “bloque histórico”... me parece que ahí, tal vez, la operación como la piensa Gramsci indistingue algunas dimensiones y temporalidades que a Althusser le hubiera parecido importante distinguir. Hay una crítica en ese sentido en *Que faire?* En el sentido de perder el trazo de la sobredeterminación. Lo que me parece más acertado de las críticas de Althusser a Gramsci es lo que aparece en *Para leer El Capital*: que es la crítica al historicismo. El historicismo es simplemente el aplanamiento de alguna dimensión, la indistinción de alguna dimensión. Hay distintas operaciones que se pueden observar, pero cualquiera de ellas amerita un trabajo serio *con* la escritura gramsciana. Y no es interesante la contraposición *per se*. Hay un montón de gente que está haciendo un laburo interesantísimo sobre el vínculo entre Gramsci y Althusser:

Marcelo Starcenbaum, Vittorio Morfino, Panagiotis Sotiris, Martín Cortés. En fin, que respondan ellos... (risas).

Coordinadorxs: En el libro sugerís una afinidad epistemológica entre Foucault y Althusser sobre ciertos puntos, como su “antihumanismo” y la noción de “materialidad del discurso”. Pero, ¿cuáles son los puntos de desencuentro? ¿Qué consecuencias tiene para el análisis del capitalismo actual el reemplazo del concepto de “ideología” por una noción abstracta del “poder”?

N.R.: Althusser lo cita a Foucault en *Para leer El Capital*, varias veces. Reconoce un programa común, que tiene que ver con la propia escena filosófica francesa. Esto, en dos sentidos. Por un lado, todo lo que está pasando con la historiografía, con la Escuela de *Annales* y demás. Y, por otro lado, en cierto modo de heredar esas dos tradiciones fuertes que organizan la escena filosófica francesa: las llamadas “filosofías del sentido” y las llamadas “filosofías del concepto”. Creo que Foucault, Althusser, Lacan, logran hacer algo con eso. No se quedan atrapados en esa dicotomía de la que sí quedan atrapados sus peores lectores, en muchos casos, cuando los quieren ordenar en un vitalismo o en un formalismo estructuralista. Yo creo que lo más interesante que tienen, y por eso son grandes pensadores, es pensar la conjunción de esa heterogeneidad de perspectiva. Tiene que ver con sostener, por ejemplo, como hace Lacan, una apuesta por la matemática sin abandonar la pregunta por lo imaginario, la poesía o lo que no se deja capturar por el significante. Lo mismo pasa con Althusser con la estructura y la historia o la estructura y el sujeto. Y en Foucault. Claramente, ahí hay más que un parentesco intelectual, hay una trama común, un campo de problemas y un cierto horizonte programático.

Pero más concretamente, diría que el modo en que ingresa Foucault en *For Theory*, es similar al modo en el que ingresa Gramsci. No tiene que ver tanto con Foucault en sí mismo, ni con su relación general con Althusser. Hay un montón de trabajos interesantísimos, escritos de Balibar, de Montag y de compañeros como Ricardo Terriles o Roque Farrán, que piensan esos vínculos, que son muy ricos y que pueden dar para trabajar un montón. En este libro me concentro en mi pequeño combate, que se refiere al modo en el que suele retomarse a Foucault, del mismo modo que a Gramsci, para impugnar el pensamiento althusseriano. No me interesa tachar a Foucault ni a Gramsci, disfruto mucho de leerlos y me parecen genial, de lo que se trata es de llamar la atención sobre un procedimiento de lectura que nos deja un poco huérfanos. Es algo tan clásico ya, tan de los ochenta que me aburre un poco, es el gesto de dar por zanjadas discusiones que ni siquiera podemos plantearnos bien. Aparecen Foucault y Gramsci, entre otros, resolviendo preguntas que no sabemos hacernos, y ese es claramente un gesto ideológico. Me parecía necesario decirlo de una vez, para poder avanzar.

En el caso de Foucault, me interesaba cómo por momentos la categoría de discurso, por momentos la categoría de poder, funcionan como síntomas del abandono de la categoría de ideología. Con todo lo que tiene de problemático ese concepto que arrastra algo de la filosofía idealista y demás, pero también con lo que tiene de interesante que es que no suelta el vínculo ni con la lucha de clases ni con lo inconsciente. Yo creo que hay una deriva fuerte en el campo de estudios foucaultianos con la categoría de biopoder, por ejemplo, que se deshace de las dos cosas. Simultáneamente deviene una suerte de politización un poco plana de la subjetividad, un constructivismo de la subjetividad que deja de pensar la subjetividad como una unidad escindida. Entonces deja de pensar lo inconsciente. Por ejemplo, en Bifo Berardi eso se ve fuertemente. Aunque aparezca la palabra “inconsciente”, el modo en el que se piensa su

funcionamiento está claramente reducido a formaciones históricas de la subjetividad y no, justamente, a la escisión entre sujeto y subjetividad o a la “unidad” del sujeto barrado por el deseo. Entonces, hay todo un modo de pensar en la *doxa* de los estudios actuales sobre el neoliberalismo que pisan esa banquina. Ese era un horizonte que me parecía problemático y lo sigo pensando.

El otro es el del biopoder o la gubernamentalidad como un omnipoder del que, si bien se piensan las resistencias o las hendiduras, lo cierto es que los programas de investigación que informan son programas de la idea de un poder total. El problema es que se deja de pensar la contradicción. Esto se arrastra de la concepción de formación discursiva en Foucault y no creo que se resuelva halando de “arte de gobernar” que suena más “materialista”, porque lo que se pierde en el camino y es clave en el materialismo como yo lo entiendo es la contradicción que apunta a la condición cismática de la objetividad.

Cuando salió *La arqueología del saber*, Dominique Lecourt le hizo una reseña y dice algo que para mí es un acierto impresionante, y que después retoma Pêcheux, que es justamente que el modo como organiza Foucault el problema de las unidades discursivas, las formaciones discursivas, son unidades sin contradicción. Mientras que el concepto de *ideología dominante* es justamente aquél que permite pensar una unidad *contradictoria*, una unidad *dividida*. La ideología dominante, lo dice Pêcheux, no es un “espíritu de época”, pero tampoco es “uno de dos”. No es ni la cultura, ni tampoco la parte que le corresponde a la ideología dominante, mientras que habría otra parte que le corresponde a la ideología proletaria o subalterna, con lo que tendríamos dos “espíritus de época” peleando entre sí como exterioridades. Más bien, la ideología dominante es un uno que se divide, una tendencia a la unificación que está atravesada por un complejo de contradicciones que nos permiten reconducir a algo como la lucha de clases. Con todas las mediaciones y las complicaciones que eso tiene, porque en una coyuntura concreta la lucha de clases no se presenta en persona, no existe algo así como una “cosa” que sería la lucha de clases. Es un concepto que organiza un modo de pensar, una hipótesis. Esa hipótesis tiene declinaciones históricas, pero también tiene declinaciones ontológicas, la idea de ser como división.

Esta carencia se repite en el problema de la *episteme*. Hay un trabajo del pensamiento foucaultinano que abandona desde siempre la contradicción. Aparece la unidad y la pluralidad como organización del problema, pero no la unidad como una unidad dividida. Y lo que trae el althusserismo es ese problema, por eso me detuve tanto en ese capítulo con las críticas concretas que le hace Pêcheux a Foucault y las batallas que dan en ese momento. Es totalmente actual porque estamos muy metidos en ese constructivismo de la subjetividad, por un lado, y en esa omnipotencia del poder, por otro. Y esto tiene bastante que ver con una omnipresencia discursivista que prescinde de los lazos del discurso con esas dos exterioridades inmanentes que son el conflicto y el inconsciente. Foucault lo ve y lo dice, por ejemplo, en *El Orden del Discurso*. Pero luego abandona estas premisas en su programa de trabajo posterior. Y ese abandono organiza casi todo el campo crítico posterior.

Me parece que eso es un problema grande, que forma parte también de una lectura más actual, que yo creo que no está en Foucault, pero que sí es una tendencia de nuestra época. Después de un momento muy noventista -que fue el abandono de la pregunta filosófica por un devenir técnico, tecnocrático e institucionalista de la sociología, la comunicación y la ciencia política-, vino un momento más politicista -en nuestra coyuntura argentina inmediata, muy

vinculado a la llamada “década ganada”² y cierta vivencia del “regreso de la política”. El efecto de ese gesto interesante de rechazo de la tecnocracia fue, sin embargo, el de la sobreontologización de todo. Y esas categorías quedaron ahí disponibles para ser las nuevas coordenadas metafísicas: “poder”, “discurso”, “hegemonía”, “antagonismo”, “biopolítica” se prestaron a esto. Aparecen como ontologías políticas, postfundacionales, nuevas abstracciones que todo lo explican y que finalmente no permiten pensar la complejidad de los problemas que pretenden nombrar.

El principio de la sobredeterminación es articular la complejidad con la contradicción, la historia con la filosofía: es un programa para una dialéctica materialista rigurosa. Yo creo que habría que pensar y darse una tarea de discusión con Foucault que vaya en esa dirección. Creo que Pêcheux lo toca y es muy curioso, porque con Pêcheux pasó algo muy parecido a lo que pasó con Poulantzas: se lo rescató en la medida en la que se lo considera un desertor del althusserianismo. Ahí también se ven las costuras de la operación de lectura que quiero mostrar. En el caso de Pecheux, esa operación de lectura tiene nombre y apellido, porque lleva la firma de Denis Maldidier, que es quien recupera sus últimos escritos, escritos súper desgarrados de unos pocos años antes del suicidio y en plena derrota del comunismo francés, una escena trágica para esos pensadores que estaban viendo con mucha claridad lo que era la neoliberalización del pensamiento crítico, el marxismo y la política de izquierda. Justamente, lo que se hace es leer los textos de autocritica de Pêcheux en clave de un “devenir foucaultiano de Pêcheux”. Este sería el momento en el que Pêcheux se daría cuenta de que el marxismo y el psicoanálisis no sirven para nada y abraza otras perspectivas que se presentan como menos rígidas, conectadas con el interés, en el caso de Pecheux por los archivos fragmentados, las pequeñas cosas... entonces aparecen conexiones con Foucault y Michel de Certeau. Esa una lectura por lo menos forzada. Pecheux sigue hablando de interpelación, sigue queriendo pensar la historia de tiempos largos, por ejemplo, la transformación de los discursos revolucionarios entre el siglo XIX y fines del XX. Los textos de esos años profundizan en conceptos lacanianos por ejemplo. Me parece que es muy interesante ese movimiento de lectura que Maldidier hace de Pecheux para leer sintomáticamente qué es lo que viene a responder Foucault. Más allá del propio movimiento que hace Foucault y que le permite esa supervivencia, que es desertar explícitamente, deshacerse de sus propias herencias teóricas que son innegables. Yo creo que un texto para pensar eso es justamente *La arqueología del saber*, porque quien organiza el pensamiento de ese texto es Marx. En los ochenta Foucault será uno de los nombres del abandono de Marx, y por eso, también, el índice de lo que se pierde de vista con ese abandono, el síntoma de los costos que se pagan, en términos de potencia heurística y política de la teoría.

Coordinadorxs: Es muy interesante porque ahí se introduce la categoría de práctica y el problema de la ideología. El de cómo pensar una discontinuidad en los saberes como una discontinuidad en la ideología, en un movimiento próximo al de Althusser, una concepción no racionalista. Y, sin embargo, el punto que vos en el libro trabajás muy bien es: ¿cuál es la relación de los discursos con el afuera? Porque la pregunta es: ¿cómo se transforma ese discurso? O sea, si no termina en una lógica de la interioridad por querer

² La expresión hace referencia al modo en que se denominó a la década que abarcaron los gobiernos de Néstor Kirchner y Cristina Fernández de Kirchner en Argentina (entre los años 2003 y 2015), en el marco de los gobiernos “progresistas”, “de centro-izquierda” o “nacional-populares” que tuvieron lugar en América Latina en los comienzos del siglo XXI [Nota de lxs coords.].

expulsar la cuestión de la lucha de clases, al mismo tiempo que recupera a Marx como fundador de una nueva problemática.

N.R.: La interioridad es uno de los efectos. Yo recién decía “devenir metafísica”, eso es un poco lo que pasa con Foucault. El poder es todo, no hay nada afuera del poder. Y es también lo que pasa con el concepto de discurso en Laclau. Reconstruyen interioridades, incluso cuando quieren pensar el borde de las formaciones discursivas. Creo que el problema es el “punto de vista”.

Lo propio del “punto de vista” althusseriano es que hay que ver a la vez el objeto y la relación con el objeto, esa es la definición de la lectura sintomal. Por lo tanto, no es en sentido estricto una metáfora contemplativa del conocimiento. Es una idea del conocimiento como visión fracturada, o desajustada. Ese desajuste es el modo de sostener una aspiración a lo verdadero, una idea de objetividad *cismática* -para decirlo con una figura de Balibar que me fascina.

Las de Foucault y Laclau son epistemologías del punto de vista que no pueden ver el objeto y la relación con el objeto a la vez, justamente, porque proponen una renuncia a la objetividad. O porque la objetividad deviene en ellos un atributo del objeto, entonces el afuera es un objeto interior.

El concepto de antagonismo en Laclau es un objeto interior a una formación discursiva. Y en *El orden del discurso* de Foucault se ve eso: los procedimientos, que son el poder y el deseo (¡para no decir la lucha de clases y el inconsciente!), ya son objetos internos, a pesar de que todavía hay un esfuerzo por pensar su heterogeneidad constitutiva la llamarlos “procedimientos exteriores”. Pero no es lo mismo decir “poder y deseo” que decir “lucha de clases e inconsciente” o “contradicción e inconsciente”. Es otra cosa. Contradicción e inconsciente apuntan a una *exterioridad inmanente*, no postulan un “más allá” del discurso, ni un supramundo, ni un inframundo. Pero hacen posible pensar de modo riguroso los límites de lo discursivo. Plantean otro modo de organizar el problema. Y esto se ve en los usos, tanto Foucault como Laclau todavía retienen una complejidad interesantísima, pero ya los usos muestran esa deriva interiorista, la absorción de los límites del discurso en una interioridad enteramente discursiva, aunque se la quiera política e histórica.

Coordinadorxs: Otra de las discusiones en el libro es con lo que podríamos llamar el lacanismo o la “izquierda lacaniana”, muy especialmente con Slavoj Žižek. Quizás ella pueda resumirse en la frase: “el nivel en que se produce el desacuerdo fundamental entre Althusser y Žižek no es el que Žižek cree”. ¿Por qué sostener la vigencia de Althusser ante estas posiciones hoy en boga? ¿Cuál es la singularidad de la lectura del psicoanálisis realizada por Althusser y Pêcheux?

N.R.: Žižek es muy difícil de cercar, porque va y viene. Es muy astuto en su escritura, más pícaro, me parece, que Laclau y que Foucault. Por momentos parafrasea a Althusser en los términos de una crítica a Althusser. Aunque pienso que ese también puede ser un gesto de astucia porque es un modo de la herencia, tal vez habría que reivindicarlo en lugar de criticarlo.

Creo que lo que señala esa frase que ustedes leían apunta a cuando Žižek le critica a Althusser la supremacía del orden simbólico, la interpelación como una máquina exterior, una máquina simbólica. Hay todo un universo que se inscribe ahí, que no sé si es tanto el “lacanismo”. Está Mladen Dolar en su texto sobre la interpelación. Pero también está Butler,

la lectura de los noventa de la interpelación en *Mecanismos psíquicos del poder*. Son lecturas que traen en un sentido, un gesto contrario al que mencionaba de los ochenta. Son pensadores que vuelven a colocar el problema de la ideología en escena. Lo que se hace con la teoría de la ideología, como pregunta por la identidad, como pregunta ética, ahí hay toda una cuestión a discutir.

Me parece que es muy interesante ese devenir ético del problema de la ideología (es, también, una marca de época). Por eso digo que no es solamente un lacanismo sino, en el caso de Žižek, más bien es su no-spinozismo, su modo de pensar lo real o el goce como verdad última de la interpelación. En *El sublime objeto de la ideología* y en *El acoso de las fantasías*, el goce aparece como la verdad de lo ideológico, la verdad de lo político e incluso usa las metáforas del “núcleo”. En cambio, si nos apoyamos más en una lectura althusseriana, (porque Althusser no se mete con la cuestión del goce, pero yo creo que sí es un problema al que llega con Maquiavelo) se abre una distribución interesante. Mientras que Žižek produce una lectura del apego inconsciente para explicar la firmeza de la interpelación, Althusser la utiliza para pensar su politización. Entonces ahí hay dos derivas analíticas. Sobre la segunda se apoya Pêcheux que hay que rescatar, que piensa la relación entre equivocidad y emancipación.

Entonces, con respecto a la relación de Zizek con Althusser. Creo que es algo deshonesto en reducir el problema de la interpelación a la dimensión simbólico-imaginaria, y no considera el modo en el que Althusser llega a Lacan, con qué preocupaciones llega, que es en el marco de su curso sobre Maquiavelo. A Althusser le interesa Lacan más por la política que por la ideología. Claro, en relación con la ideología está la teoría de la identificación de Freud, pero también hay un concepto de imaginario de corte más spinoziano que lacaniano ahí. Es complejo. Pero la cuestión que lo que se abre con Althusser es mucho más que un vínculo entre ideología y orden simbólico.

Está la idea del poder como transferencia, que ya mencioné, y esos juegos que hace Althusser de la transferencia y la contratransferencia, la inestabilidad del poder, convoca a una teoría del goce. Es una teoría de la relación fantasía/goce, para decirlo de una manera.

Es algo que Žižek piensa y plantea un montón de veces, me resulta muy sintomático que le niegue a Althusser la antecedencia en ese descubrimiento. Porque Žižek ha leído mucho a Lacan y sabe que el goce es ese punto de ambivalencia, el punto en el que, por un lado, ancla todo el dispositivo de identificación, pero, simultáneamente, su punto de fracaso. Y, sin embargo, no hace jugar esa ambivalencia en toda su riqueza. Más bien lo que sostiene es esta necesidad que tiene el sujeto de creer, de afirmarse en esa identificación, de sostener la interpelación por deseo o goce.

Althusser no se mete con eso, pero cuando plantea, por ejemplo, en Maquiavelo, el dispositivo que supone la imagen del Príncipe, cuando juega con la idea de las máscaras, cuando plantea la relación de poder como una relación transferencial y cuando lee la relación de amor y temor en *El Príncipe*, está planteando ese problema. Le interesa el afecto inconsciente en lo que permite pensar de la política y de la relación entre ideología y política, es decir, del vínculo ambivalente y contradictorio entre subjetivación y emancipación.

Si te fijás en la historia concreta de las lecturas de Althusser, su lectura e interés por Lacan está entre los dos momentos de escritura de Maquiavelo, de su lectura sobre Maquiavelo. Es como si Lacan le hubiera permitido entender o producir esa teoría del poder político, leerla

en Maquiavelo, leer el funcionamiento del apego inconsciente, del afecto. Se ve en cuestiones concretas: cómo funciona en Althusser la categoría de *unheimlich*, lo siniestro en Freud, que es justamente el puntapié a partir del cual Lacan trabaja la categoría de plus de goce, leyendo la plusvalía en Marx. Eso aparece en el Maquiavelo, de Althusser, en su reflexión sobre cómo funciona el discurso político sobre la base de una “extrañeza familiar”. Althusser quiere pensar cómo algunos discursos logran tocarnos en un punto que es atemporal. Y que, justamente, porque es atemporal conmueve *algo* del orden de la estructura del sujeto. Bueno, eso es de lo que está hablando Žižek cuando dice que el goce es atemporal, justamente que la fantasía es la historización del goce. Entonces, lo loco es que parece como si Žižek lo hubiera leído en el Maquiavelo de Althusser, pero después dice “Althusser no dijo esto porque en ‘Ideología y aparatos ideológicos de Estado’ es todo una articulación entre lo simbólico y lo imaginario”. Por un lado, está esa cuestión de una lectura que yo no sé, ni puedo afirmar si es forzada o astuta.

Lo que sí me parece importante es que el efecto, en términos de qué tipo de programa de investigación abre... el problema de Žižek es que cierra, no abre. Organiza el problema, se entiende y todo, pero me parece que se pierde el componente político de esa inestabilidad que supone el goce. Y que también es un modo de leer a Lacan, porque pareciera que es un modo de leer el goce en Lacan mucho más energético que económico. Y esa es una discusión que se da entre los lectores de Lacan: si el goce hay que seguir pensándolo como una restitución del Freud de la energética, o si, justamente porque Lacan desarrolla su teoría del goce leyendo a Marx, se trata de una economía política de *los* goces, no *del* goce. Esta última perspectiva permite pensarlo como un desajuste, un *decalage*. El goce en sí no es un “núcleo”, no es una “verdad última”, una primeridad o una preontología (todas esas figuras que usa Žižek), sino justamente un elemento más en un anudamiento que también circula, que también se dispersa y que también hay que pensar en su complejidad interna. Entonces, mi desencuentro con Žižek se produce por el tipo de lectura que produce de Lacan (qué recupera y qué abandona, que es menos complejo de lo que Lacan mismo es) y porque se pierde el programa *político* de pensar la relación entre goce y fantasía.

Ese programa lo abre Pêcheux en uno de sus últimos textos, donde piensa la relación entre equivocidad y espectro. Ese texto para mí es una punta interesantísima para pensar cómo funcionan hoy las derechas, si acaso no funcionan justamente encarnando esa relación entre goce y fantasía, pero de un modo político, no de un modo que es simplemente el funcionamiento de la sujeción ideológica o de la dominación. Sino con una capacidad concreta, positiva, de politizar esa relación de placer-displacer, esa relación entre expectativa-frustración-memoria, ese orden de lo espectral, del ser y el no ser, preontológico, como dice Žižek. Es decir, como el modo en el que las derechas están haciendo política. Política de la buena, no la “falsa política”. Política *de la buena*. Bueno, Pêcheux tiene un trabajo donde plantea eso. Y lo plantea como resultado de un mal funcionamiento de los discursos de izquierda en los años ochenta, donde dice “cuidado, porque esto es lo que pasó con el fascismo”....

Coordinadorxs: Ese texto es “**Delimitaciones, inversiones y desplazamientos**”...

N.R.: Exacto, ese texto. Ese texto para mí es un hallazgo. Y creo que tiene que ver con eso, que hay que leerlo en esa línea porque es lo que está leyendo Pêcheux, que hay algo de la

organización entre lo simbólico y lo imaginario, que se está perdiendo un materialismo de lo *real*, un régimen de materialidad específico que juega fuertemente en el campo de las identificaciones políticas, pero como materialidad poética, materialidad de la letra, dice Lacan o *lalangue*. Pêcheux lo plantea con la idea del *equivoco*, de lo que cojea, de lo que no está siendo representado por los discursos políticos, aquello que no tiene representación, no el problema de lo irrepresentado sino el problema de lo impresentable. Bueno, es toda una cuestión para pensar. Pero me parece que, entre otras cosas, vale la pena esa discusión con Žižek por esto último.

Coordinadorxs: Cuando te referís a la llegada de Althusser a Maquiavelo, ¿eso es a comienzos de los años sesenta?

N.R.: Sí, sesenta y dos. El curso de 1962 queda interrumpido por la invitación que hace Althusser a Lacan a la École Normale Supérieure.

Coordinadorxs: Y ahí, ¿vos sugerís que es a través de un interés político que él llega a Lacan y luego se produce un desplazamiento hacia el problema de la ideología?

N.R.: Sí, sí. A ver, yo no diría que Althusser llega por un exclusivo interés político a Lacan, porque llega por mil cosas. Entre otras cosas, él se analiza. Lacan es el rey en la escena francesa, le interesa Lacan como paria echado de la Asociación Psicoanalítica, hay un montón de cosas. Y después una apuesta que es su apuesta epistemológica. Para ser honesta, yo creo que su principal interés en el psicoanálisis es epistemológico y tiene que ver con la teoría de la lectura, con la teoría de la temporalidad. Es decir, lo que aparece en *Para leer El Capital*, las referencias a Freud ahí, la relación entre historia y epistemología. Ese es el principal interés, que después va a desarrollar de mil maneras distintas, pero es un modo de pensar la dialéctica, la sobredeterminación. Sin embargo, también creo que el encuentro con Lacan interfiere en cómo lee a Maquiavelo. Y eso es datable. *Maquiavelo y nosotros* es el resultado de dos momentos de su escritura: el de 1962 y el de 1976-1978. En el medio está toda su lectura de Lacan, el momento en que él le presenta a Miller a Lacan, que Lacan da cursos en la École, que tiene todas sus discusiones, etc. Entonces, me parece que hay que pensar todo eso junto. Está bastante desatendido y es un programa interesante para pensar hoy los usos del psicoanálisis. La cuestión de la identificación ya está más transitada, no diría que agotada, pero está más transitada. Pero esto otro no.

Coordinadorxs: Una cosa más en relación al psicoanálisis. Vos en el libro remarcás mucho que la lectura que hace Althusser del psicoanálisis está en relación con pensar la cuestión de la tópica y la temporalidad. ¿Se puede decir que esos dos conceptos, *décalage* y *après-coup*, nombran o nos muestran la lectura específicamente althusseriana del psicoanálisis?

N.R.: Sí, en un sentido. Eso se ve en las cartas que Althusser intercambia con su psicoanalista, René Diatkine, en *Escritos sobre psicoanálisis*. Él le dice que está buscando otra dialéctica, lo dice así, que el psicoanálisis le permite pensar otra dialéctica. Y esa otra dialéctica incluye las ideas de sobredeterminación y la temporalidad plural. No reduciría la idea del *décalage* a la de la temporalidad *après-coup*. Creo que la idea de *décalage* es mucho más amplia que la de *après-coup*. Ahí hay toda una discusión, yo en algún momento intenté seguirla, pero después me fui por otros caminos. Y es que *après-coup* (la retroactividad del

tiempo) no es la única temporalidad en el psicoanálisis. Yo diría que ese es el funcionamiento de la temporalidad de lo imaginario. Es un punto de ingreso al problema de la temporalidad compleja, porque esa complejidad requiere para ser considerada una suerte de ruptura con la temporalidad narrativa que se apoya, siempre sobre una retroactividad, porque postula su propio origen. La cuestión del comienzo es la cuestión de ese “gap” temporal que la retroactividad inviste imaginariamente y despliega como narración de hechos. Claro, no se trata de una temporalidad entre otras, es el tipo de temporalidad que sostiene por ejemplo una aproximación fenomenológica a la filosofía de la historia. *Après coup* es el tiempo de colocación de un mito de origen que sostiene la continuidad temporal de toda teleología.

Sin embargo, me parece que Althusser recupera otra cosa de la temporalidad psicoanalítica cuando, en *Para leer El Capital*, recupera a Freud como el modelo del concepto de tiempo. No es solamente el *après-coup*, que es el modo en que Lacan lee la operación del *nachträglichkeit* freudiano. Hay un montón de otras cosas, por ejemplo, la cuestión de la convivencia de tiempos. Cuando Freud habla, creo que, en *El malestar en la cultura*, de la idea de un tiempo en el que las ruinas de diversas civilizaciones coexisten, que habría que imaginar la psiquis como una ciudad en la que conviven las ruinas de sus tiempos diversos... No se trata sólo de romper con el tiempo imaginario se trata de producir un concepto positivo de tiempo histórico. Es importante esto porque el materialismo histórico no es para Althusser un formalismo de la combinatoria estructural, es decir, atemporal. Está lo atemporal de la estructura, pero como causa ausente que sólo existe en la complejidad de formaciones concretas, que son todos complejos con dominante.

Ahí encontramos una idea específica de pluralidad temporal, la idea de cada presente, cada formación como una articulación compleja de temporalidades es muy potente. Pero no es un pluralismo ni una complejidad metafísica, sino una pluralidad que requiere de una articulación jerárquica, concreta y desigual de ritmos desacompasados. En esa complejidad podemos leer un “tiempo de tiempos”, es lo que llamamos producción, modo de producción. Pero es un “tiempo de tiempos” invisible, es decir, que reclama una lectura que es cada vez un regreso a lo concreto, singular, de una coyuntura específica. El conocimiento de la historia reclama un trabajo de reconstrucción de las tramas temporales pertinentes para pensar ese problema, esa coyuntura singular que es una formación social. Althusser está pensando que el psicoanálisis trabaja de esa manera: piensa qué tiempos son los que vale la pena reconstruir para pensar un síntoma, para pensar una singularidad. Ahí la temporalidad retroactiva es una dimensión a pensar, pero en absoluto la única ni las más relevante.

Tal vez eso ameritaría pensar algo que mencioné antes, al pasar, y que se abre con la cuestión de lo transindividual. Me acuerdo, por ejemplo, de una discusión que daba en su momento Omar Achar a propósito de las distinciones entre el tiempo en Freud y en Lacan. Él decía que en Freud hay una progresividad del tiempo no evolucionista que no puede eliminarse. Y yo creo que en Althusser también, hay un riesgo de la formalización que pierde vista algo de la historia como un proceso de complejización creciente, que recupera Balibar con la categoría de transindividual, en el sentido de múltiples relaciones materiales en desarrollo permanente de complejización. Lo que pasa es que no es un desarrollo lineal, ni unívoco, ni acompasado, ni contemporáneo. Es una complejidad que se intensifica, se multiplica, se contradice. ¿Cómo se piensa eso? Desde luego, no alcanza con la idea de *après-coup*.

Se usa esa categoría de “temporalidad plural”, pero no es un pluralismo, no es una pluralidad desde ningún punto de vista. Porque afirmar un pluralismo es abandonar la tesis de la determinación económica “en última instancia”, y eso es algo que Althusser no abandona nunca, ni siquiera en el *materialismo aleatorio*.

La relación entre esa concepción del tiempo y una tónica del *décalage* reclama también una epistemología materialista que piense el tránsito de lo abstracto a lo concreto como una suerte de Moebius de la teoría: la teoría va hacia lo concreto y ese concreto no es un lugar en el que la teoría se “aplica”, sino que es el modo en el que la teoría se desarrolla, dividiéndose.

La teoría sólo crece en ese atravesar lo concreto, lo que pasa es que atravesar lo concreto es atravesar su propia desintegración, todos los desajustes, toda esa pluralidad que hace estallar los conceptos. Yo creo que eso es lo que Althusser ve en el psicoanálisis. Y que se ve en el modo en cómo avanzan las escrituras de ciertos pensadores. Se ve en la escritura de El Capital, entre el libro I y el III; se ve en el libro *La acumulación capitalista*, de Rosa Luxemburgo. Y se ve tanto en la escritura de Lacan, como en la de Althusser, que son escrituras que se van alimentando de los síntomas de su época, que van formulando nuevos conceptos a partir de lo que reclama la coyuntura.

Por eso es *muy* desacertado periodizarlas, ¡qué es lo que se hace siempre! Y no se deja de hacer, decir: “el primero, el último, el Althusser teorista y el político”, “el Lacan de lo simbólico, el del estadio del espejo, el antifilósofo”. ¡No! Justamente lo interesante es que hay una epistemología que entiende que el pensamiento se transforma en lo concreto. El psicoanálisis se transforma en el análisis, leyendo la singularidad de su época, del mismo modo que el marxismo se transforma leyendo las coyunturas concretas y determinadas. Entonces, el ejercicio de la lectura, de sostener los dos extremos de la cadena es justamente ese: entender que hay una epistemología que es el proceso de transformación de un cuerpo teórico concreto, que el modo de hacer avanzar es ese, esa complejización que es efecto de un acercamiento a lo singular que pone al discurso teórico contra sí mismo; por eso digo que lo divide o lo diferencia internamente. Me parece que hay una pista por ahí que es muy interesante y que también es una concepción del tiempo, de la relación muy compleja que existe entre teoría e historia.

Coordinadorxs: En el libro mencionás varias veces el problema de los “casos”, que quizás también funcionaría como puente entre el psicoanálisis y el marxismo althusseriano...

N.R.: Sí, es esto. Yo no sé si lo fuerzo o no, pero la teoría de los casos, que Althusser llama “teoría clínica” y que retoma una idea sobre el modo de leer la experiencia en Pascal (la relación entre teoría y empiria, justamente), plantea eso. Él ahí ya lo resuelve con Spinoza como lo universal-singular, o como una “teoría clínica”. Yo lo entiendo en este sentido en el que lo venía diciendo: la teoría no es *sino* teoría del caso. Tanto una teoría de la historia, como el psicoanálisis, una teoría del inconsciente, no se produce en el aire. Parte de conceptos generales, necesita abstracciones y aspira a cierta universalidad del saber. De hecho, sus grandes categorías (inconsciente, lucha de clases, goce, modo de producción) son todas abstracciones. Pero cada una de esas categorías va adquiriendo su complejidad y su dimensión a partir de casos determinados. Esos casos ofrecen decía, los síntomas de una época, las batallas de una época o sus contradicciones. Entonces, esa afirmación “teoría clínica” o “teoría de los casos”, es un modo de pensar algo que en Althusser está desde el principio de su lectura de

Marx, que es su modo de pensar la relación entre ciencia y filosofía. Se trata de un abandono de la epistemología entendida como un discurso filosófico prescriptivo, basado en la escena imaginaria “sujeto-objeto”. El ejercicio concreto de una producción de conocimiento es efectivamente un conocimiento de caso. La epistemología no puede ser sino una extracción de consecuencias a partir de ese ejercicio concreto. Entonces, el criterio de lo verdadero es inmanente a ese ejercicio de conocimiento concreto. Ese es un postulado que está en *Para leer El Capital*: el criterio de interioridad de las prácticas. Se lo suele traducir en las categorías epistemológicas clásicas como un “inmanentismo” o “coherentismo”. Pero no es eso tampoco, justamente, porque la relación de la teoría con el caso es el modo en el que la teoría es *interferida* por el caso. Yo vengo trabajando últimamente esta cuestión a propósito del problema de la reproducción. Creo que el problema de la reproducción es el lugar privilegiado en la historia del marxismo donde *se ve* esta relación entre teoría y caso. Y se puede leer en aportes muy diversos. Se lee en Rosa Luxemburgo, cuando piensa la relación entre acumulación y reproducción, en Aricó cuando piensa la formación económico-social. La teoría avanza a partir de su tránsito por las formaciones concretas. No se trata de un segundo momento de la teoría, un agregado, ¡no, no!, es el único modo que tiene la teoría de avanzar. Sino, ¿qué cosa es una teoría de la historia si no puede hablar de la singularidad del caso?

El problema es que Althusser intentó enunciar esto empezando por la filosofía y eso generó todo un embrollo. Pero no es tan difícil verlo funcionar en la teoría marxista concreta. Y el problema de la reproducción es exactamente eso. El capital, para reproducirse, varía, se abre a su propia contingencia interna. La historia del capitalismo no es la historia de una repetición. Entonces, ¿qué cosa es *eso* que perdura de un modo de producción? Bueno, sus casos concretos. ¿Qué cosa es un modo de producción capitalista? ¡Sus casos! ¿Qué cosa habrá sido el capitalismo dentro de tres siglos si todavía dura? Habrá sido un montón de otras cosas que valdrá la pena pensar. Me parece que eso puede ser dicho de modos distintos, en distintos terrenos. En un momento, peleándose con una epistemología clásica, liberal, idealista, en *Para leer El Capital*. En otro momento, en “La única tradición materialista”, de un modo diferente. Está dicho con distintos lenguajes, pero el problema sigue siendo el mismo. En *Para leer El Capital* Althusser lo encara de otro modo. Dice que en Marx hay dos problemas: el problema del mecanismo y el problema del resultado. Una cosa es cómo funciona el capital, otra cosa es cómo adviene el capitalismo. Ese problema de la estructura y la historia es el problema de la teoría y el caso. Dicho con lenguaje diferente -algo que no es menor porque las variaciones tienen consecuencias teóricas y analíticas-, pero la preocupación epistemológica es siempre la misma. Después las alianzas son distintas, las influencias, uno es más spinoziano, otro más marxista o psicoanalítico. Pero me parece que ahí hay una continuidad fuerte, de lo más interesante y que hoy sigue sin comprenderse. Es una epistemología que hoy no se enseña, que no se piensa, que no produce debate en el campo académico. Es una pena que no se vea la productividad de esa reflexión materialista, que no se retome aunque sea para discutirla, más allá de Althusser.

Coordinadorxs: A propósito del caso y de la afinidad epistemológica entre marxismo y psicoanálisis. Es muy interesante cómo colocas esa afinidad en torno a la dialéctica. Se puede decir que esa idea de dialéctica remite a la tesis del primado de las prácticas sobre la teoría, una tesis contraria a la deriva ontologizante que adquirió la articulación entre filosofía y psicoanálisis en las últimas décadas, al menos si pensamos en las obras de Žižek, Laclau y Stavrakakis. Vos mostrás que el interés de Althusser en el psicoanálisis no se

reduce a la idea del sujeto como “brecha en la estructura”, para usar un giro habitual de estos pensadores. No es solamente un interés por “traer las malas noticias” al campo de la izquierda, sino que está en juego una fuerte afinidad epistemológica que, como vos señalás sobre todo en los últimos dos capítulos, se trata de una afinidad en torno a una idea de objetividad combativa, cismática. Entonces, se puede ubicar ahí el problema de la transformación teórica y política. Recuperar al psicoanálisis no sólo por lo que nos dice de la compulsión a la repetición, sino también para habilitar una potencia. Ahí la asociación que hacés entre la lectura althusseriana del psicoanálisis y de Maquiavelo en torno al problema del “poder transferencial” es muy interesante, muy original.

N.R.: Eso aparece reforzado en el *¿Qué hacer?* [de Althusser], en algún momento habla de la violencia psíquica como una materialidad específica. Eso es genial. Hay iluminaciones que para mí fueron movilizantes... yo venía con la cuestión de lo siniestro, que es justamente aquello con lo que trabaja un manifiesto político, para Althusser, se relaciona con la noción de extrañamiento en Brecht. Es el punto en el que un discurso activa algo de lo incapturable del sujeto, el momento en el que la obra sigue, pero en la vida-dice Althusser en el texto sobre *El Piccolo*... en *Pour Marx*. Lo diría así, lo siniestro es el punto irreductible de toda estructura.

Diversificar el materialismo, que es algo que permite el psicoanálisis, siguiendo más a Pêcheux (materialismo de lo imaginario, materialismo de lo real), también permite pensar que es necesario establecer las distinciones entre distintos regímenes de materialidad. Porque hay un modo, que también está bastante cristalizado, que es decir que el materialismo es el materialismo de las prácticas. Pero ¿qué es una práctica? ¿Como si las prácticas fueran cosas! En *Iniciación a la filosofía...*, hay un esfuerzo por mostrar que es problemático hacer una ontología de la praxis. Ahí está su discusión con Gramsci respecto de la idea de un materialismo basado en el modelo la práctica política, una *filosofía de la praxis* donde la política sería “la práctica de prácticas”. Que es también su propio desvío, cuando dice que la filosofía es la “teoría de la práctica teórica” (es decir, no una teoría de la política sino una teoría de la teoría). Pero en ese mismo texto (*Para leer El Capital*) va y viene, habla de la “práctica social” como una práctica sobredeterminada. Lo que explica, finalmente, en *Iniciación a la filosofía...* es que hay que romper con toda imagen de la práctica como una relación inmediata con las cosas. Es decir, con toda idea de practica como relación simple de transformación.

Pensar la práctica como una relación simple es un error, porque toda práctica es una relación de relaciones. La práctica de la producción en Marx, por ejemplo -y no es cualquier ejemplo- es una relación con la naturaleza bajo condición de determinadas relaciones sociales. Entonces, la práctica finalmente está siempre sobredeterminada por el complejo de la totalidad social. Cada vez que decimos “práctica ideológica”, “práctica económica”, “práctica teórica”, estamos obligados a pensar la práctica como una relación de relaciones que nos lleva a restituir la pregunta por la totalidad social.

No hay forma de que la práctica devenga una cosa última, ni primera, ni simple. Ni una cosa, ni un hecho. Eso me parece que también es muy interesante para tenerlo como una suerte de dispositivo de vigilancia epistemológica. Balibar hace una linda lectura de eso, al hablar del desajuste entre *praxis* y *poiesis*, que también se puede pensar con la lectura sintomal: toda práctica es transformación del objeto y de la relación con el objeto. Me parece que eso también señala una epistemología que actúa en el psicoanálisis. El psicoanálisis no deja de pensar

nunca, cada vez que produce un concepto, cada vez que piensa su relación con el objeto inconsciente, reclama una pregunta por pensar la relación con el objeto. Toda la cuestión del analista está todo el tiempo pensando el estatuto del discurso del saber. Eso está puesto en cuestión a la vez que se produce el conocimiento. Ese movimiento es la epistemología homologable entre marxismo y psicoanálisis como un principio organizador de la epistemología. Para mí es muy interesante porque no se deja atrapar por ninguno de los prejuicios epistemológicos que tenemos. Y también es una guía para la crítica. ¿Qué cosa es el pensamiento crítico? Es eso: que cada vez que pensás tenés que pensar también tu propio pensamiento, es un principio ético del conocimiento. Si no estás pensando tu pensamiento mientras pensás, entonces hay una deriva no crítica de tu pensamiento.

Y esto nos lleva a una segunda cuestión, el materialismo no es una filosofía de la práctica, porque no hay un “modelo” de la práctica; pero tampoco es una filosofía de las prácticas como si las diferentes prácticas fueran homologables. No lo son porque convocan diversos regímenes de materialidad, no es lo mismo la producción económica que la práctica discursiva; no es lo mismo la materialidad institucional, la significativa o la materialidad de la letra en un sentido lacaniano.

Coordinadorxs: En el Capítulo 2 hacés una lectura de la acumulación originaria como ejercicio contra-mítico, siguiendo los borradores de Althusser sobre el imperialismo que recientemente se tradujeron al español³. En este sentido, habría una tensión entre el trabajo teórico de desestabilización del mito como efecto de desconocimiento y la tarea política que requiere constitutivamente de este tipo de figuras. ¿Hay, entonces, una productividad, podríamos decir “positiva”, en la ideología tal y como la concibe Althusser? ¿Por qué resulta fundamental pensar esta unidad disjunta entre teoría, ideología y política?

N.R.: Bueno, yo creía que había hecho otra cosa en el Capítulo 2 (risas), que era pelearme con la crítica de la alienación. Tenía ganas de hacer eso, vengo intentando hacerlo, pero es bastante difícil. Hay una pregunta que es, justamente, cómo se efectúa esa operación de desarticulación de mitos o desmitificación, una discusión con la idea según la cual desarmar un mito es hacer su “inversión”. Así funciona la teoría de la alienación, que en algún sentido trafica entonces una teoría de la naturaleza humana. Cuando la crítica de la alienación funciona por inversión intenta “mostrar” esa verdad que está “oculta” o “distorsionada” en toda alienación, como un reconducir la “conciencia”, el pensamiento o el conocimiento a esa verdad “invertida”. Lo que a mí me interesaba decir es que eso es interesante como primer gesto, pero que con eso no alcanza. La operación materialista es mostrar las determinaciones que hacen necesaria esa inversión. La crítica ideológica es desplegar las causas que vuelven necesaria esa inversión. No es solamente señalar la distorsión o la alienación, eso es perseverar en un idealismo de la naturaleza y abandonar la pregunta por las causas (volver a confundir, de otro modo, causas y efectos). Pero, además, es colocar una verdad filosófica, en este caso una

³ Hablamos del libro de Althusser que está contenido en una reciente edición en español. Véase: Althusser, Louis (2019). *Escritos sobre la historia 1963-1986*. Santiago de Chile, Doble Ciencia Editorial/Pólvora Editorial, pp. 81-183 [Nota de lxs coords.].

antropología filosófica, en el lugar de una pregunta por las determinaciones históricas. Ese es un primer movimiento. Yo veía que muchas de las denuncias de la crítica cultural (las que tienen, por ejemplo, una fascinación con estas figuras de los *zombies*, del apocalipsis y del post-apocalipsis) son un ámbito donde se restituye la teoría de la alienación. Hay una moda muy fuerte de restitución de la teoría de la alienación. Por ejemplo, bajo versiones renovadas del concepto de subsunción real, de la subsunción del cuerpo a la máquina. Para ver la simplificación de estas perspectivas, basta con leer el texto sobre Feuerbach que está en los *Escritos filosófico-políticos*, donde Althusser demuestra que la teoría de la alienación tiene una teoría del mundo humano y de la naturaleza que es también una epistemología: es la proyección del Sujeto en las cosas de *su* mundo. Es una interioridad. De alguna manera, todos los esquemas de la teoría de la alienación siempre están, nuevamente, como decíamos con Foucault y Laclau, en esta cuestión de la interioridad y el afuera. Yo quería señalar eso. Por un lado, mostrar o indicar que hay un neohumanismo que aparece bajo estas diversas figuras, denuncias de la alienación neoliberal, nueva postulación de la naturaleza humana que aparece de diversos modos. Ahí donde la ideología neoliberal postula explícitamente sus teorías de la naturaleza humana -el empresario de sí, el *homo oeconomicus*, el capital humano- estas perspectivas críticas se basan en develar la condición “histórica” de esa supuesta esencia. Pero la operación de conocimiento comienza al preguntarse cuáles son las condiciones históricas que hacen de esa inversión, una inversión necesaria, que funciona. Y eso no se reduce a describir su génesis o reconstruir sus genealogías discursivas.

Pero este problema que en el fondo es el problema de la ideología no se reduce a la crítica. También abre la pregunta por los componentes ideológicos en la lucha de lxs trabajadorxs. Para distinguir esto, me gusta plantearlo como la cuestión del mito político (aunque no se reduzca a ese problema, porque también hay que pensar la relación entre ciencia y política en la lucha de lxs trabajadorxs). La crítica de la ideología no es nunca una propuesta de una disolución de la instancia ideológica. Es más bien una guía para la lucha ideológica. Y eso supone que vale la pena pensar los elementos de composición de una ideología combativa, no sé cómo llamarla. No la llamaría ideología proletaria en este momento porque la denominación es parte de la lucha ideológica. Entonces, por supuesto que hay una relación entre mito y poder, entre mito y política.

Otra cosa que me parece importante discutir junto con la restitución de las críticas de la alienación es la reaparición del historicismo. Hay una solidaridad fuerte de los supuestos humanistas e historicistas, que aparecen juntos y renovados. Esto lo veía en las lecturas actuales de la “acumulación originaria”, en la lectura del neoliberalismo como un neo-colonialismo, el riesgo es una simplificación del tiempo histórico. Se puede ver claramente cómo la lectura del capitalismo como neocolonialismo olvida la dimensión del imperialismo y reduce básicamente el tiempo a dos dimensiones, la génesis y la reproducción. Hay un problema fuerte ahí. El borramiento de la categoría de imperialismo, o su disolución en la de colonialismo me parece significativa. Se ve en cómo se yuxtapone en las lecturas feministas más interesantes (Silvia Federici, por ejemplo) la acumulación originaria con el giro de un reparto imperialista del mundo capitalista a fines del siglo XIX (entre 1860-1870, fines del siglo XIX). Para Quijano, por ejemplo, el imperialismo se monta sobre el colonialismo, pero involucra lógica propia y específica, por ejemplo, supone el pasaje de la plusvalía absoluta a la plusvalía relativa en los países centrales y la nueva reorganización de las relaciones entre lo económico y lo

extraeconómico, lo “natural” y lo “histórico” que son fronteras que también organizan las relaciones de trabajo capitalistas (salariales) y no capitalistas (subsalariales o semiesclavas).

Entonces esas distinciones por ejemplo entre imperialismo y colonialismo, son pertinentes. Una cosa es reconstruir la genealogía de la división sexual del trabajo y decir que hay una operación específica que es la creación de la figura de la ama de casa proletaria, que tiene que ver con la idea de productividad, con la subsunción de formas de trabajo no remuneradas y el pasaje a la plusvalía relativa. Y eso supone una relación específica con las formas de trabajo no remuneradas, semi-esclavistas o subsalariales de la periferia, o sea con el modo imperialista, que no es inmediatamente colonial porque reproduce sus relaciones “pre-capitalistas” en el marco de las condiciones marcadas por la reproducción ampliada del capital global.

No es igual, no es la misma esclavitud la del siglo XVII que la del siglo XIX. Me parece que en ese tipo de simplificación temporal trae problemas; aparecen problemas históricos mal pensados, mal planteados; aparecen problemas políticos, porque la subsunción del imperialismo en el colonialismo lo que produce es una teoría del estado capitalista basada en una teoría del poder absolutista. Y luego, no resulta casual que, en esas perspectivas, lo político-mejor dicho, la represión, aparece como el punto de verdad del capitalismo. Se produce un desplazamiento, de una teoría de la explotación económica pasamos a una teoría del poder como guerra, represión, la dominación. Salimos de Marx para entrar en Foucault.

Yo creo que hay distinciones que vale la pena hacer entre las distintas formas-Estado capitalista y las relaciones desiguales entre los Estados (centrales o periféricos) y el capital, y entre las distintas coyunturas de la relación Estado y capital, para evitar una teoría de la violencia como la verdad última del capital. Y ese es el efecto de esa operación historicista que va de la mano con esa operación de inversión de la alienación. Ahí se abre la pregunta respecto de si la inversión es el movimiento adecuado de la crítica o si no queda atrapada en el mismo mito, en la misma interioridad temporal que pretende criticar.

Ahí vemos la alianza entre humanismo e historicismo, o teoría de la alienación e historicismo (simplificación temporal, abandono o simplificación de la historia, se puede pensar de muchas maneras) que actúa en lecturas del presente. Luego aparece otra cuestión que es discernir en qué medida es igualmente humanista una teoría del antagonismo. Por lo que decía antes, porque una teoría del dos puede ser lo mismo que una teoría del uno duplicada.

Entonces, en el segundo capítulo de *For Theory*, la apuesta es pensar el neoliberalismo como una desdialiectización entre las derivas de Hobbes y Rousseau, en este sentido del antagonismo simplificado. Ahí la cuestión es cómo pensar el problema de la soberanía, la soberanía como un saber hacer con el monstruo interno, con la bestia interna. La idea es no pensar que lo que sintomatizan estas figuras de la otredad (como hacen muchos trabajos sobre los *zombies*) son “las nuevas formas del lumpenproletariado”, “la imagen de la conciencia”, o “una otredad insoportable”, etc., sino el hecho de que aparezca esa preocupación tiene que ver con algo de la crisis del humanismo, de cómo hay un problema con el dispositivo de la conciencia como un modo de *hacer con* esa alteridad constitutiva del sujeto. Eso es lo que está en crisis, lo que está desdialiectizado de alguna manera. Y aparece de distintas formas, como omnipotencia del poder, como crítica de la alienación. Pero, en todo caso, que estemos

hablando de *zombies*, que eso se vuelva un objeto de la cultura, hay que pensarlo como un síntoma, no como una crítica que la cultura produce de sí misma. Sino que está aludiendo a un problema que para mí es el problema de la democracia, finalmente, el problema de la soberanía de las masas, del autogobierno. Y que entonces no se puede reconducir a un pensamiento de la lucha de clases o de la incapacidad de las conciencias alienadas de dar la lucha de clases, o algo así. Esa es la idea.

Si ese es el orden mítico de nuestra coyuntura, me parece que el desafío es saber hacer con eso. Yo creo que, en cuanto a la relación entre mito e ideología en Althusser, también habría que pensar que el mito se divide, que hay mitos de resignación y mitos de transformación, ¿no? Tal vez habría que pensarlos así. Y que es el mismo mito el que puede funcionar de formas diferentes, y que ahí más bien lo que importa es el régimen discursivo del mito, cómo se organiza la narración del mito en sus declinaciones, es lo que permite que el mito funcione como resignación o como transformación, justamente por esto que decía antes, del orden de la relación entre goce y espectro.

El mito mismo, justamente porque es ideológico, conecta con esas dimensiones irreductibles del sujeto. Y lo cautiva en la misma medida en que lo extraña de sí. Si hubiera que pensar la potencia política de los mitos, habría que pensar ese lugar de ambivalencia. Porque el mito sólo existe en sus transfiguraciones, en las nuevas narraciones que se hacen del mito. En cada nueva narración del mito, en cada nueva encarnación material de ese espectro colectivo, aparecen las posibilidades, aparecen sus aperturas y sus clausuras. Yo creo que habría que pensarlo así. No digo que eso esté así en Althusser, pero sí me parece que él hace funcionar muy diferente esta idea del mito cuando lo piensa como mito del estado de naturaleza (que es justamente el mito del Edén con el que empieza Marx el Capítulo XXIV de *El capital*) que es un mito de resignación y cuando lo piensa como mito político en Maquiavelo, donde se abre la pregunta por un mito de transformación, de comienzo. Pero el mito aparece ahí anclado en la disposición específica de los elementos en el discurso. O cuando analiza el teatro brechtiano, teatro que trabaja justamente con el dispositivo de la soberanía, de la conciencia. El teatro trabaja con la representación, con la escena y con el lugar del espectador. La metáfora teatral está siempre actuando en Althusser, como dice Pêcheux, como “el teatro de la conciencia”. Bueno, el teatro brechtiano es un tipo de discurso dramático que interrumpe la identificación, que produce extrañamiento y eso es lo que activa al espectador, lo saca de su lugar de espectador. Ahí la clave es en alguna medida la sintaxis escénica, la disposición de los elementos en la escena. Y así es como Althusser piensa la politicidad del teatro y la politicidad de la filosofía. El funcionamiento ideológico tiende a la clausura, a la unificación del discurso, a restituir la interioridad, todo discurso que opere así tiende al mito de resignación. Pero hay modos de hacer del discurso que no permiten eso, que interrumpen eso. Yo creo que habría que pensarlo de esa manera. ¿Qué tipo de articulación material funciona en un discurso específico? Y esa es la relación con el mito, de resignación o de transformación. De repetición o de metamorfosis.

Coordinadorxs: Bueno, ahí teníamos otra pregunta sobre esta lectura del neoliberalismo como crisis del humanismo, pero es justamente lo que dijiste...

N.R.: Lo único que agrego ahí es que el capítulo no intenta agotar el diagnóstico del neoliberalismo en una crisis del humanismo, sino en la conjunción de una crisis del

humanismo, que es una crisis de temporalidad muy larga, en su articulación con el régimen de acumulación imperialista que es una crisis de reproducción del capitalismo. Todo junto, crisis del humanismo y del imperialismo, habría que pensar todo eso junto, como tiempos diferentes actuando articuladamente.

Coordinadorxs: Recién mencionabas a Federici. Hay todo un capítulo del libro dedicado a pensar el feminismo. Concretamente, nos interesaba preguntarte por dos aspectos. Por un lado, por esa lectura que posibilita leer dos tendencias en los feminismos de la reproducción social. En Silvia Federici, por ejemplo, identificás dos momentos: uno positivo de análisis de la complejidad temporal a partir del modo en el que retoma la división sexual del trabajo en el proceso de la acumulación originaria y otro negativo de reposición de una teoría del poder absoluto que aplanaría el primer movimiento. ¿Es esta la vía de entrada althusseriana a revisar algunas preguntas en el feminismo? ¿Una crítica que avanza marcando lo que Althusser denominaría como las “tendencias” en el pensamiento? ¿Podríamos llamar a ese ejercicio “lectura sintomal”?

N.R.: Hay una cuestión que tiene que ver con esto que hablábamos antes de cómo pensar la posición epistemológica en el marxismo. Yo creo, me animo a decir, que el feminismo es uno de los grandes movimientos intelectuales de nuestra coyuntura. Entonces, el materialismo no puede no pensar el feminismo. Me parece que ya quedaron claramente atrás esas lecturas negacionistas, torpes y demás. Creo que hoy esa discusión es vieja.

Hay un punto muy interesante en el momento actual del feminismo que es la revitalización de la conjunción entre práctica política y práctica teórica. Creo que eso que llamamos “crisis del marxismo”, es la crisis de *esa* conjunción. Porque es indudable que se siguió haciendo teoría marxista interesante y que había movimientos críticos de alguna manera herederos de las luchas marxistas del movimiento obrero organizado, pero desde los setenta -y probablemente antes- lo más notable fue el entorpecimiento o debilitamiento de esa conjunción.

Y creo que el feminismo trae hoy algo de eso de un modo práctico y es interesantísimo. Las teóricas feministas que más me interesan lo dicen así, Federici, Fraser, Bhattacharya habla de una operación de lectura: leer los silencios de Marx. Ejercitan un modo de lectura sintomal, digo yo. Esa posibilidad de leer eso que la teoría marxista muestra sin ver se abre y está posibilitada por preguntas políticas, preguntas situadas y requeridas por una coyuntura y por una historia e injusticias y padecimientos. El modo del encuentro entre teoría y política es profundamente rico, entonces.

En el campo del problema de la reproducción, por ejemplo, el análisis del trabajo doméstico como trabajo excedente no remunerado es, a la vez una crítica y una amplificación de la teoría de la plusvalía. Se desprende de lo que la teoría de la plusvalía en Marx señala y no ve. Me parece súper interesante para el feminismo ejercitar ese tipo de lectura porque conlleva una posición epistemológica y una política de la herencia que marca las faltas, pero a la vez se apropia de la historia de las ideas. Por otra parte, desde el punto de vista de la producción teórica marxista creo que lo es más interesante se está produciendo en ese campo. El feminismo marxista actual es lo mejor que le pasó al marxismo en los últimos veinte años.

Y, más específicamente, me parece que es estratégica la aparición en ese campo del problema de la reproducción. Primero, porque es el lugar en el que actúa la epistemología

marxista tal como la venimos planteando: la pregunta por la reproducción es el lugar donde hace crisis la dimensión abstracta de la teoría que se ve corroída y suscitada por las coyunturas concretas y específicas, en este caso el capitalismo tardío. En ese sentido, es interesante ver este movimiento de lo abstracto a lo concreto en las distintas feministas marxistas, en el campo amplio de la teoría de la reproducción (que para mí incluye tanto a Fraser, Vogel Henessy y Arruza como a Federici y Butler). La antecesora de esa operación es Rosa Luxemburgo y su recuperación actual tiene mucho que ver con eso y me parece importantísima para el desarrollo del campo crítico y para desarticular muchos de los obstáculos que se le presentan.

Pero lo principal es que el tipo de lectura del marxismo que hace hoy el feminismo no se conforma con un ejercicio filológico, ni elabora simplemente una historia de las ideas o una filosofía especulativa.

Los distintos resortes teóricos que aparecen movilizados en una lectura u otra (por ejemplo, cómo se explica la producción de valor, cómo se explica la relación entre trabajo productivo y trabajo reproductivo, etc.) se producen al servicio de un diagnóstico del capitalismo tardío y de un diagnóstico orientado a la acción. En cada énfasis diferente que coloca cada perspectiva, ese diagnóstico de la coyuntura se articula de modo específico con los elementos que se retoman (o no) de la teoría marxista. Entonces, desde un punto de vista estrictamente marxista, me parece que el tipo de trabajo teórico que está haciendo el feminismo se produce porque es un trabajo teórico alimentado por preguntas militantes. Esa es otra de las cosas que dice Althusser: durante muchos años los únicos filósofos marxistas fueron los militantes, yo creo que eso se puede aplicar hoy a las feministas. Porque hay preocupaciones concretas, disputas concretas, escenas concretas en las que dar ciertas discusiones, es que se habilita un tipo de lectura sintomal de Marx y un tipo de diagnóstico de la coyuntura que esa lectura informa. Y son ese tipo de lecturas las que renuevan el gesto materialista que para mí es precioso: una idea- práctica- de que el amor por lo verdadero se cifra en el modo en el que la historia divide a la teoría de sí misma.

Coordinadorxs: ¿Por qué los feminismos serían la exterioridad inmanente del neoliberalismo? ¿Qué relación tiene esta cuestión con lo que en el libro aparece como su “oportunidad”, “chance”, “potencia” o “tarea”? ¿Por qué una lectura althusseriana de las tendencias contradictorias posibilita la aparición de estas nociones? ¿Qué papel tiene el concepto de “reproducción social” en la radicalización de un feminismo materialista?

N.R.: Eso tiene que ver en parte con cómo entender esa relación entre teoría y coyuntura que venía señalando. Ahí hay varias cuestiones. Por un lado, que la teoría pensada en términos materialistas *es* crítica de la coyuntura. Entonces, decir que el feminismo es *exterioridad inmanente* del capitalismo neoliberal quiere decir, por un lado, que es necesario asumir que el capitalismo neoliberal es una dominancia y que, por lo tanto, de un modo u otro, neoliberales somos todxs. Esto supone no restituirle a ninguna fuerza política la ilusión de la exterioridad depurada con respecto a esa escena. Eso produce una demarcación y una discusión al interior del propio campo feminista. Una primera demarcación es simplemente señalar que no todos los feminismos dan lo mismo. Y la otra es indicar cierto riesgo, que está muy presente, no sé si en las convicciones teóricas profundas, pero sí en cierto compromiso ideológico del lenguaje, de otorgarle al feminismo una suerte de estatuto de nuevo “Sujeto de la Historia”. Eso me parece muy problemático. La idea de exterioridad inmanente también tiene que ver con eso,

con pensar al feminismo como un proceso de composición -en ese sentido un individuo complejo, más que un sujeto- pero además un proceso compuesto y contratendencial, inscripto en las coordenadas del presente, pero haciendo contradicción.

Y después, esto también nos lleva, por otro lado, a señalar los riesgos del asedio neoliberal de la ideología dominante en el propio campo del feminismo. Esos riesgos no tienen que ver solamente con las posiciones más evidentes, que se replican en identificaciones políticas también evidentes, como las radfem, las terfs, las biologicistas o las feministas de la ONU y del Banco Mundial, etc. No es solamente eso. Se requiere un trabajo en el propio campo teórico crítico, en cómo se organizan los elementos teóricos, *incluso* en el feminismo marxista y de la reproducción social que se reconoce como manifiestamente anticapitalista. Creo que es necesario hacer un trabajo permanente para pensar justamente cómo actúan esas tendencias dominantes. Por ejemplo, las tendencias a la neoliberalización del campo del pensamiento crítico desde fines de los años setenta, que además es el momento en el que el feminismo y varios movimientos se inscriben como respuesta, reacción, superación, problematización de la “crisis del marxismo”.

Esa crisis es a la vez una oportunidad, una clausura y una derrota. Es un montón de cosas. Entonces, en qué medida, qué líneas del feminismo, qué tipo de elaboraciones teóricas, qué tipo de consecuencias políticas resultan de esa crisis y van atravesando las distintas coyunturas, me parece que es una pregunta que tiene que estar todo el tiempo actuando. No de un modo moral. ¿Qué quiere decir esto? Que hay muchos elementos de ese asedio ideológico neoliberal que explican el éxito político del feminismo, el neoliberalismo y el actual impulso del feminismo son procesos heterogéneos, en algunas cuestiones contradictorios, pero viene juntos, conforman una unidad dividida, contradictoria que hay que pensar. La posibilidad que tiene el feminismo de dialogar con la época es también el resultado de su propia condición -parcial- neoliberal. Y eso es ambivalente, digamos, tiene toda la ambivalencia que esa frase señala. Ahí hay una potencia que se ve fuertemente en el feminismo, y que es la posibilidad de conectar categorías filosóficas, teóricas, muy densas, muy complejas con la experiencia concreta de la singularidad subjetiva. Esa fuerza que tiene el feminismo de hablar una lengua de los afectos, de los cuerpos, de lo concreto, de las experiencias vitales es, sin ninguna duda, una parte de su potencia política. Ahora, yo creo que lo puede hacer porque, en gran medida, traduce esas categorías en una lengua neoliberal. Es decir, en una lengua del punitivismo, de la policía de la palabra, de la moralización de las violencias, de la buenificación del lazo, en una lengua juricista, o en cierto giro narcicista o neoanarquista, que habla en términos de consentimiento, de contrato, de pacto entre individuos, etc. Una cantidad de problemas que el feminismo tiene que poder decir y tiene que poder pensar. Bueno, por supuesto, la cancha está muy marcada para que eso pueda decirse y pueda pensarse. Y yo creo que es un desafío político.

Entonces, exterioridad inmanente quiere decir que es una oportunidad y una captura, las dos cosas. Justamente, ese es el lugar en el que trabaja la crítica. La crítica está suscitada por *eso* que es la coyuntura, y la coyuntura es contradictoria. Tiene sus ambivalencias, tiene sus elementos. Entonces, ni el sujeto de la historia, ni algo que es “lo otro” del neoliberalismo, ni “lo otro” del patriarcado. Más bien, es un emergente de su proceso contradictorio. Entonces, ahí hay que pensar todos esos problemas para orientar la estrategia, la táctica y la organización política feministas.

En ese marco, lo que a mí me interesa particularmente es el problema de la reproducción, porque creo que ahí hay una cantidad de aportes muy interesantes: no sólo para producir un diagnóstico del capitalismo tardío, sino también para desplegar cuestiones epistemológicas que van más allá del marxismo y del feminismo: la idea de la epistemología del caso, desarrollar la concepción de la producción teórica como producción partisana, como objetividad conflictiva, etc.

Me parece que el modo de enunciación del feminismo señala también este otro tipo de cuestiones que en algún momento atravesaron fuertemente el campo teórico marxista, especialmente del marxismo latinoamericano: la teoría se produce desde una parte que puede ver la parte y el todo, ahí hay algo muy interesante. Me parece que la alianza entre teoría feminista y teoría de la periferia capitalista es muy potente en ese sentido, porque está anclada en razones históricas y teóricas.

Por eso me parecen problemáticas ciertas derivas que se producen a través de algunas líneas de los llamados estudios de la subalternidad o en algún caso estudios decoloniales, en sus vertientes más edulcoradas, porque me parece que obturan esta pregunta epistemológica rigurosa. Esa pregunta abre a otras alianzas que no son ocasionales, institucionales o extra-teóricas sino que pueden pensarse sobre un fondo epistemológico común, básicamente entre el feminismo y el marxismo latinoamericano. Ese fondo común -que no es un “fondo”- tiene que ver con eso, con una concepción de la objetividad como objetividad conflictiva. Esto supone hacerse cargo de que la enunciación de lo verdadero es siempre desde una parte. Y eso lleva a otra condición, que la de la elaboración controversial o polémica de lo verdadero. Dicho de otro modo, asumir que la objetividad se enuncia desde la parte porque ese es el único modo de sortear las tentaciones idealistas del saber, también implica asumir que lo verdadero no aparece en una sola posición sino en el encuentro y colisión de posiciones. La condición polémica del campo teórico recuerda a cada parte su condición finita -que es condición de su objetividad. En fin, creo que producir la reflexión epistemológica de ese ejercicio que en el feminismo como en cierta zona del marxismo se da de modo práctico, *es* hacer teoría materialista.

Esto me lleva a otra discusión. La idea de “los feminismos” en plural me parece bastante horrible, la verdad. Me parece que es una solución cómoda, justamente para desentenderse de la contradicción. Creo que es necesario seguir pensando *el* feminismo como un campo intelectual controversial, eso quiere decir, hacerse cargo de que el feminismo tiene que dejar cosas afuera y que es interesante perseverar en esa batalla que es a la vez un trabajo de articulación, traducción, encuentro y un trabajo de demarcación, discernimiento, controversia y colisión.

El gesto althusseriano con el que yo leo al feminismo (que es algo muy problemático, que en algún momento me va a costar un esfuerzo de explicación) tiene que ver, primero, con el principio materialista como una guía de organización de los problemas y, por otro lado, con la cuestión de la objetividad cismática. Vengo observando, por ejemplo, cómo funciona la producción de la reflexión en el campo feminista. Tiene algo que en otros campos del pensamiento está muy abandonado, que es la polémica: esto de que en una misma revista “Fulana” y “Mengana” se matan por un tema y se siguen matando durante diez años. Era algo muy habitual en el marxismo y ahora no existe más, ya transigió con esa tendencia a la especialización de los saberes, es decir a la convivencia estéril de perspectivas. Tomada

seriamente, la epistemología marxista no puede dejar pasar por válido un conjunto de saberes que no sostengan la relación entre ciencia y revolución, con las infinitas mediaciones que hagan falta. Bueno, hoy eso parece haber sido olvidado para el marxismo. Sin embargo, el feminismo no lo olvida, no deja pasar saberes que trabajen en dirección de la consolidación de la injusticia heteropatriarcal.

Así funciona el orden práctico de lo verdadero. Es partisano y controversial. Si vos ponés juntas las posiciones (Fraser/Butler, por ejemplo), lo que aparece ahí es la dimensión más interesante y más compleja del problema de la reproducción, que no es solamente el problema de la reproducción del capital o de la fuerza de trabajo. El problema de la reproducción de la fuerza de trabajo trae consigo el problema de lo humano, del ser y el no ser de lo humano y la frontera entre naturaleza y cultura, las relaciones de parentesco: la familia es entre muchas otras cosas, un borde entre la naturaleza y la cultura. Es decir, trae consigo la historia y la ontología, la filosofía antropológica, el borde de lo histórico-cultural y de lo natural. Pero esa complejidad se ve, justamente, si ponés juntas a las contendientes teóricas, si no optás por el gesto que siempre sale primero, que es el de decir: “bueno, a ver cuál tiene razón desde mi punto de vista”.

A mí me pasó eso, yo primero me enganché más con la línea de la teoría de la reproducción social justamente porque no le veía algunos problemas: en el caso de Butler, un hegelianismo fuerte, el problema del poder en términos del Universal ético, una deriva identitarista y demás; en Federici veía ese otro problema de cierto historicismo antiestatista, etc. Entonces, me gustaba un poco más cómo organizaban el problema las teóricas de la reproducción social (TRS), Arruza, Bhattacharya, etc. Porque la otra cuestión que traen es que no subsumen plenamente producción de valor y reproducción, le dejan al campo de la reproducción algo del orden de lo irreductible. No caracterizan la reproducción en términos de una subsunción real porque entonces no te queda nada, no hay ninguna exterioridad. En este sentido, el trabajo de Julia Expósito es muy ordenador para ver este problema.

Pero también se abren discusiones y problemas con las feministas de la TRS, porque no piensan el inconsciente, piensan la subjetividad como un entero constructivismo del sujeto o directamente en términos de la noción de reificación. Bueno, ahí vuelve a ser necesaria Butler. Vuelve Butler porque trae justamente algo de lo inconsciente, el problema irresuelto del pasaje de la naturaleza a la cultura, esa dimensión en que el sujeto es justamente ser y no ser.

En fin, hay algo de cómo se organiza esa polémica entre teorías del género y teoría de la reproducción social que permite pensar que lo verdadero se indica justamente en polémica, es decir, que hay una consistencia controversial de lo verdadero. Ninguna tiene razón, pero tienen razón juntas, al oponerse. No se trata de tener razón, obviamente, pero ahí se produce un efecto de conocimiento. Lo mismo puede pasar si ponemos a colisionar la teoría de género y el feminismo psicoanalítico.

En definitiva, me parece que el feminismo trae consigo todas estas cuestiones interesantes y por eso estoy ahora estudiando eso. La teoría de la reproducción es la teoría de la duración del capitalismo -y de sus desequilibrios- y creo que no hay una apuesta política posible sin esa lectura. Esto no quiere decir que crea que esa apuesta política va ser encarnada por el feminismo con seguridad. La verdad es que tengo muchas dudas de eso, porque creo

que, entre otras cosas, lo que señala el feminismo es una crisis de los sistemas de representación política. Creo que, en todo caso, el feminismo indica una posibilidad y eso es verdaderamente un montón.

Pero también creo que esa apuesta debe ser elaborada en un largo proceso colectivo que no es en absoluto la “aplicación” de los debates más o menos teóricos o intelectuales del campo feminista a la política. Ahí hay una cantidad de transformaciones y mediaciones que deben elaborarse materialmente, en procesos reales, con fuerzas reales.

Me parece que ocurren muchas desgracias cuando las fuerzas feministas o sus ideas son rápidamente absorbidas por el sistema político-partidario y las lenguas políticas (jurídicas e institucionales) dominantes. Me parece que los resultados son malos, en todo sentido, para todxs. No hablo de la dicotomía boba entre lo institucional y lo instituyente, ni en una idea ingenua de las formas no organizadas de acción política. Pienso que la cuestión es otra, la cuestión tiene que ver con el tiempo, con la política entendida como un proceso de sedimentación material, construcción de mediano plazo, de transformación de prácticas más allá de las redes sociales, los slogans o cierta emocionalidad labil y efímera que parece hoy marcar el ritmo de la política. Esa premura es terreno de un pragmatismo tecnocrático y oportunismo que hay que sortear a toda costa. Tal vez haya que darse una astucia de negociación con esa dinámica, pero no una absorción ingenua.

Coordinadorxs: No queríamos dejar de detenernos un momento en el concepto de *sobredeterminación*, que ya lo mencionaste. “La *sobredeterminación* identifica la imposibilidad de la unificación de la multiplicidad”. Precisamente, el libro trabaja sobre la multiplicidad de tiempos. ¿Cómo se vincula el concepto de *sobredeterminación* con esta problemática? ¿Qué le hace este concepto “límite entre lo conceptual y lo no conceptual” a otros como los de “dialéctica”, “coyuntura” o “historia”? Vos decías que preferís hablar de temporalidad compleja en vez de plural, mientras que Vittorio Morfino viene trabajando mucho la cuestión de la temporalidad plural, como más de una línea o más de un ciclo. ¿Podrías precisar algo más sobre este punto?

N.R.: Hay otrxs compañerxs que está haciendo un trabajo sistemático en torno del concepto de tiempo, como Vittorio Morfino, pensando la idea de la pluralidad temporal en el materialismo como tensión de las figuras del tiempo como círculo o línea, por ejemplo. Ahí el nombre de Althusser aparece junto a otros como Bloch, Benjamin, etc. Yo no trabajo eso, a mí lo que me interesa es que en Althusser la pregunta por el tiempo aparece en el marco de la dialéctica, junto con la pregunta por la forma de la totalidad social, en el marco de la apertura del continente de la historia. En algún sentido, se dan juntas la pregunta por el tiempo y por el espacio, por decirlo un poco velozmente. Digamos, no es una investigación filosófica en sí misma sino una pregunta que tiene que ver con qué tipo de figuraciones del tiempo nos hacemos cuando postulamos cualquier tipo de análisis histórico o de una coyuntura (que es también un caso en la historia, un individuo en la historia). Y esa pregunta trae consigo, en el caso de Althusser, por ejemplo, la pregunta por la tópica, que es de orden espacial -si es que tiene sentido la distinción.

La categoría de *sobredeterminación* me sirve entonces, puntualmente, para pensar estas cosas. En primer lugar, para postular una relación entre tiempo, forma de la totalidad social

(estructura) y teoría. Con teoría quiero decir lo que planteaba hace un rato como el principio del tránsito de lo abstracto a lo concreto. Creo que sobredeterminación anuda esas dos cosas: te permite pensar que tomarte en serio una tópica descentrada y una complejidad plural es, justamente, hacer trabajar a la teoría en un tránsito de lo abstracto a lo concreto. Esto supone saber que cada vez que tomás un fragmento de la realidad no estás “acotando una región”, sino que estás recortando una retícula multidimensional en la que cada relación es “relación de relaciones”.

Entonces, funciona como una suerte de principio de trabajo, como un modo de construir un objeto de análisis. Justamente, sabiendo o intentando tomar nota de todo lo que dejás afuera cuando abordás (construís) un objeto. El propio nombre de la categoría tiene la virtud de ilustrar eso: lo simple es siempre resultado de lo complejo. Pero, ¿de qué hablamos cuando hablamos de “complejo”? Esa idea de “relación de relaciones” para mí es muy fuerte, es realmente un problemón cuando querés analizar algo, lo que sea, porque lo construís como un objeto simple. Entonces, sobredeterminación señala esas advertencias, permite pensarlas en toda operación de regionalización y pensar además que toda operación de regionalización es siempre, en algún punto, extra-teórica. Cuando vos decís: “voy a estudiar la inseguridad”, “voy a estudiar la violencia de género”, “voy a estudiar...”... cualquier cosa que vos digas que vas a estudiar está sobredeterminada. Y decir esto es afirmar que la factura misma de ese objeto se produce bajo condiciones que son aquellas de la relación entre teoría y objeto, entre institución y teoría, entre institución y lugar de producción de la teoría, incluso entre teoría e ideología. Es decir, la categoría de sobredeterminación nos permite trazar fronteras, que no caigan en el par interioridad y exterioridad, ni que restituyan la metáfora de la contemplación. Pero de un modo *fuerte*, de un modo que realmente es muy problemático. Entonces, ahí me parece que hay una cuestión súper interesante.

Y la relación con la temporalidad plural la leo en ese sentido. “Sobredeterminación” se puede decir de otra manera, que aparece en *Para leer El Capital*, que es la diferencia entre teoría y discurso teórico. El discurso teórico es siempre una tergiversación de la relación conceptual que es una problemática teórica, porque esa relación no tiene bordes, es un fragmento inestable de una “red de relaciones de relaciones”. Entonces, un discurso teórico lo que hace es estabilizar, empobrecer y simplificar esa problemática teórica, que en ese sentido es multitemporal. Esto, por un lado, en términos epistemológicos. El concepto de sobredeterminación trae consigo la necesidad de distinguir entre teoría y discurso teórico. Ese desajuste importa epistemológicamente. Y no siempre lo tenemos en cuenta. Esa es la base de la teoría sintomal en Althusser.

Después hay otra cuestión que me parece que hace fructífero sostener la categoría de sobredeterminación al lado de la complejidad temporal. Hay algo del orden de la complejidad temporal que aparece planteado como figuraciones, como metáforas y como influencias cuando se piensa el materialismo aleatorio. La figura del *clinamen* y la duración, que se leyó (de hecho, yo misma la leí así en algún momento) en clave de las teorías del acontecimiento y la relación entre acontecimiento y normalidad. Ahí hay otro de los modos de la complejidad temporal. Pero también está, en esa idea de los átomos, otra discusión que es justamente la de los átomos como constelaciones. Es decir, no como “cositas” sino como relación de relaciones. Sin embargo, ahí el problema me parece que está justamente en cierto peligro de restituir algo del orden del pluralismo, aunque sea de la virtualidad del pluralismo.

En fin, me parece que la sobredeterminación trae de nuevo ese problema, que es filosófico, a la dimensión de la historia. En la historia hay concretos y los concretos tienen formas. Entonces, si bien la operación de análisis restituye la complejidad de esa relación de relaciones como complejidad ontológica, también tiene que pensar la forma adquirida de esos complejos de relaciones en la historia efectiva, donde nunca están todas las posibilidades abiertas (como cierta deriva de la postestructuralismo o del postfundacionalismo pensó). Contra esa ontología de la contingencia entendida inmediatamente como indeterminación efectiva de la historia, creo que es pertinente sostener la determinación económica “en última instancia” que trae consigo la categoría de sobredeterminación. En definitiva, no perder la determinación en la pluralización de las posibilidades. Porque en las formaciones sociales concretas no están abiertas realmente todas las posibilidades, al menos no lo están de la misma manera. Ahí la contingencia irreductible está sobredeterminada.

Cuando Althusser sostiene a la vez la autonomía relativa de las instancias y la determinación económica “en última instancia”, del mismo modo que cuando plantea que no hay un tiempo único, hay que pensar la complejidad de tiempos (tarea del historiador: restituir cada uno en sus cadencias, en su relación diferencial) y a la vez el tiempo de la producción como un tiempo invisible, un “tiempo de tiempos”. Lo que está diciendo con eso es que esa pluralidad está articulada de una cierta forma, que supone las relaciones jerárquicas, lo que se llama el *índice de eficacia* entre esas distintas instancias. Creo que el concepto de sobredeterminación trae consigo todos esos problemas y por eso es interesante, cuando se sostiene el materialismo aleatorio, pensarlo justamente como una operación de continuidad con el problema de la sobredeterminación.

En otro orden de problemas, la conceptualización de la sobredeterminación en sus desarrollos explícitos en Althusser en torno de la dialéctica, está más concentrada, más fuertemente desplegada en *Pour Marx*, en el capítulo “Contradicción y sobredeterminación” y en “Sobre la dialéctica materialista”, para pensar de qué manera cuando la teoría pasa por el caso, es diseminada por lo real concreto y es entorpecida por su conjunción con el problema de lo político, con el pensamiento político, que es además el pensamiento de la tarea. Pero entonces, sobredeterminación es el modo de pensamiento que, de alguna manera, postula una relación desajustada entre pasado y futuro.

En la teoría de la historia hay un modo de pensar la historia que incorpora en sí el desajuste de la relación entre pasado y futuro que la propia teoría postula. Ahí está claramente contenido el problema de la complejidad temporal, pero no sólo como una filosofía del tiempo sino en sus consecuencias epistemológicas. Hay una postulación de la forma del tiempo que incorpora en su propia objetividad otro modo de postular la relación temporal. Que la dialéctica materialista es la relación entre el pensamiento del hecho consumado y el pensamiento del hecho por consumir quiere decir que ese desajuste temporal no es sólo del tiempo, es de la teoría. Es decir que el concepto de tiempo, el pensamiento acerca del tiempo, también es desajustado en la misma medida en que el tiempo es desajustado. Creo que sobredeterminación trae eso consigo. Y, en *Para leer El Capital*, aparece de esta otra forma: la relación entre la pluralidad de tiempos (que es la que reconstruye el historiador) y la unidad de esa pluralidad. La gran pregunta es: ¿cómo esta pluralidad existe como unidad? Bueno, esa es la pregunta por el modo de producción en Marx. Pensando que producción es la parte y el todo, es la parte, pero es también la forma de la sociedad y la relación de relaciones.

A mí me sigue pareciendo que es uno de los conceptos más interesantes de todo el pensamiento de Althusser. Después están todas las distinciones más exegéticas. Por ejemplo, cuando se quiere pensar la cuestión más epistemológica por ahí sirve más la figura de “la presencia de la estructura en sus efectos”, para pensar la relación entre lo concreto y lo abstracto, que lo abstracto sólo existe en lo concreto. También hay otras figuras en Althusser, la causalidad estructural o metonímica, la cuestión de la representación... Creo que son distintas declinaciones de la categoría de sobredeterminación. Esa es mi decisión de lectora, no digo que sea así en Althusser. Tal vez es por donde yo entré y eso me permitió organizar todo el problema. Pero también me parece muy potente que aparezca ahí la alianza entre marxismo y psicoanálisis.

Coordinadorxs: En esto último aparecen cosas que venías mencionando, como el problema de la verdad. Ya en la Introducción del libro señalás que tu lectura de Althusser pasa por una discusión con el relativismo epistemológico de la postdictadura argentina. Entonces, la pregunta es, por un lado, si ese relativismo epistemológico implica un relativismo político. Y, por otro lado, cómo inscribir esta pregunta por la verdad en la actualidad, donde la ideología habla de “posverdad” y donde la idea misma de verdad se rechaza por sus efectos autoritarios o violentos. ¿Por qué sería importante insistir en la aspiración a algún criterio de verdad? ¿El concepto althusseriano de ciencia permitiría retomar la discusión en torno a una idea de objetividad? ¿Cómo entendés vos esa idea de objetividad?

N. R.: Me parece que esto que se llama “posverdad” es justamente el síntoma de un problema que tenemos, que se puede leer en clave de esa definición de postdictadura que traía de Schwarzböck. Creo que es engañosa la cuestión de la crítica a la Verdad como figura metafísica porque el problema no es la verdad sino lo verdadero. Hoy nos resulta impensable que haya habido un momento de la historia de la humanidad en el que valía la pena vivir o morir por enunciar lo verdadero. Me parece que esta es una de las grandes ausencias hermenéuticas de nuestro tiempo.

Nosotros en el equipo de la UBA, trabajamos mucho con una idea de Sergio [Caletti] que es la del abismo hermenéutico, que él lo pensaba como herencia de la dictadura. Yo creo que Schwarzböck acierta en señalar ese componente del abismo hermenéutico: el desanclaje entre conflicto y verdad, o entre la política y lo verdadero. De alguna manera tenemos que resolver eso. El marxismo prometía una epistemología de la imbricación entre ciencia y revolución y yo creo que eso es muy potente. No me parece buena idea abandonar esa búsqueda. Porque si no hay forma de enunciar lo verdadero, si no hay forma legítima para la comunidad política de enunciar lo verdadero, la verdad es siempre la de la fuerza, la verdad es la del más fuerte. Entonces, es muy tramposa y es muy sintomática esa idea que ustedes dijeron de una manera muy interesante: “el discurso que pretende enunciar lo verdadero es autoritario”. Es un delirio esa idea, ¡y organiza nuestras vidas! Definitivamente es un delirio. Es la renuncia a toda la Modernidad, no se me ocurre nada más delirante. No existe ni la justicia, ni la democracia, ni nada. Ni el amor, ni la vida, ni la amistad... no existe nada. ¿Cómo podemos tener organizado nuestro lazo social en torno a ese *dictum*?

Yo creo que hay que dar esa batalla de algún modo. Uno de los modos es hacernos cargo de una cosa fea que es la ciencia. Que también es otra cosa muy ridícula, porque vivimos

en actos prácticos cotidianos de fe ciega respecto de lo que puede el conocimiento científico. Nos subimos a ascensores y aviones, por ejemplo. Dejamos que nos abran el abdomen por nuestra fe en la ciencia. ¿Qué otra cosa sería el dispositivo de la medicina sino la fe, *fe religiosa*, en que esa práctica tiene alguna relación con un saber que es la ciencia? Relación que también es bastante dudosa, porque está más bien basada en la estadística y en la intuición del médico que en cualquier otra cosa. Y sin embargo, la ciencia es, dentro de las diversas variaciones de la división entre trabajo manual y trabajo intelectual, la más democrática. Por lo menos en términos ideales, porque no hay que pertenecer a una casta, ni tener ciertos atributos innatos, existenciales, políticos, religiosos para poder aspirar a las verdades científicas. La replicabilidad por cualquiera del conocimiento científico es casi la base de la producción y reproducción de ese conocimiento. Esa es una cuestión no menor, si los dispositivos que separan de modo antropológico -como dice Balibar- el trabajo manual del intelectual (que supone siempre expropiación de saber y separación de los muchos de su capacidad de pensar), y que organizan en esa primerísima división del trabajo, la existencia misma de una comunidad como comunidad, la ciencia es la forma menos desigualitaria de esa división.

Y después la otra cuestión: la objetividad. Hay un cierto descrédito de la objetividad, un descrédito que guardan para sí, atesoran para sí las ciencias sociales, no entiendo por qué, mientras que disputan el territorio de la ciencia, simultáneamente, en lugar de dar una discusión respecto de qué se entiende por objetividad, confunden crítica con renuncia a toda aspiración a lo objetivo. Claro eso pasa en una zona digamos “crítica”, de las ciencias sociales... las ciencias sociales totalmente inmersas en una relación con los factores de poder no renuncian de ningún modo a la pretensión de objetividad.

Creo que parte de la desmarxistización del campo crítico tiene que ver con una renuncia a la objetividad. Para Pêcheux, por ejemplo, la aspiración a lo verdadero y la defensa de la objetividad son dos axiomas básicos del materialismo. El problema es que por ahí hay una operación bastante parecida con la crítica del postulado de la determinación económica bajo riesgo de “determinismo”. Esto es lo mismo: la crítica de todo criterio de objetividad bajo riesgo de “objetivismo”. Pero postular la existencia o la necesidad de una objetividad no quiere decir que toda explicación de los fenómenos de la experiencia humana deba reducirse a un objetivismo. Son dos cosas distintas. Finalmente, esto, que es en lo que estoy trabajando ya desde hace un tiempo, es la pregunta por otras formas de la objetividad. Básicamente, es eso que encontramos leyendo a Balibar y a Althusser (porque Balibar lo retoma de Althusser): esta idea de *objetividad cismática* u *objetividad conflictiva*. ¿Cómo es una objetividad que no descuida ni resigna su inscripción en la historia y su relación con la política? Creo que esa era la gran pregunta de Althusser y me parece que hay que hacerla trabajar. Con nuevos elementos, claro, por eso me interesa tanto Balibar cuando trae la cuestión de lo transindividual, que yo creo que es una operación *maestra*. En algún momento si tengo la oportunidad le preguntaré si él piensa de esa forma su propio gesto. Porque la noción de transindividual según la entiendo tiene mucho que ver con tomar en serio una afirmación materialista fundamental: que la filosofía avanza bajo la doble condición de la lucha de clases y del conocimiento científico. Entonces, transindividual es a la vez una filosofía que se hace cargo de las nuevas formas de los movimientos de masas, de las organizaciones no partidarias. Es una forma de agrupamiento, pensar la composición, al sujeto político como individuo en transformación-composición. Y es también pensar lo que se está elaborando en el campo de la biología, la cibernética, etc. Un conjunto de metáforas que van de la biología a la cibernética y que organizan el lenguaje

científico. Finalmente, una filosofía que logre trazar diagonales entre las luchas políticas y los avances del conocimiento es una dialéctica, es la dialéctica del siglo XXI. Me parece un programa de trabajo magistral. Balibar coloca esa categoría justamente en ese ensayo sobre la filosofía de Marx donde, según entiendo, se está preguntando por los modos y las posibilidades de la dialéctica en esta coyuntura teórica del nuevo siglo.

También es necesario decir que la noción de transindividual tiene un montón de hijas deformes: la teoría de los ensamblajes, las ontologías planas, la internet de las cosas, la conectividad entre lo humano y no humano, la ontología informacional, etc. Hay una cantidad de filosofías bastante superficiales y un poco “de supermercado” que intentan pensar justamente esta dialéctica con elementos muy empobrecidos, idealistas, que pierden de vista siempre el inconsciente y la contradicción, por supuesto, fundamentalmente la contradicción y la lucha de clases. Pero que tienen cierto éxito. Por ejemplo, todas las metáforas biologicistas para pensar la tecnología son muy fuertes. Y las metáforas semióticas para pensar lo vital. A la vez, ese biologicismo tecnocrático vuelve para pensar el lazo social.

En este marco que es el de las tendencias intelectuales de nuestra coyuntura, sostener la pregunta por la objetividad y la dialéctica es darse las herramientas para trazar demarcaciones en la ideología teórica dominante, y sostener un ejercicio de la crítica que tenga sentido. Y también porque esto tiene consecuencias políticas. La perseverancia en pensar una objetividad y sostener una dialéctica tienen que ver con evitar el relativismo que resulta de abandonar el compromiso epistemológico entre ciencia y revolución. Yo creo que no da para más ese “conflicto de las interpretaciones” en el que se ha resuelto mal el abandono del compromiso entre ciencia y revolución.

En nuestra historia reciente, el macrismo es la evidencia de cómo ese pluralismo de las interpretaciones es profundamente antidemocrático. Las falsas discusiones en Twitter, los falsos paneles en televisión, el opinionismo... Ese problema está clarísimo, lo que falta es un poco de coraje teórico y político para producir esa pregunta. ¿No nos podemos dar en ningún momento un nuevo criterio de lo verdadero?

Coordinadorxs: Pensando en lo que está trabajando Pedro Sosa, hay dos tentativas actuales que expresan un malestar muy fuerte con este opinionismo y con la idea de relativismo en general. Una es esta consigna de Quentin Meillassoux que es la de desinhibir el pensamiento, y la otra es Badiou, que recupera muy fuerte la idea de verdad. ¿Te interesa marcar algo en relación con estas dos formas de criticar el relativismo actual?

N.R.: Badiou se me presenta bastante impermeable. Por momentos, me parece que restituye algo filosofante. Su vocación de la filosofía trazando diagonal entre saberes por momentos me resulta un gesto desmesurado en el sentido de que queda la filosofía organizando todo el campo de lo pensable. Tiene que ver con su propio esfuerzo de producir un sistema filosófico... El borde ahí más interesante, pero que lo intenté estudiar más de una vez y me resulta complejísimo, es la matemática. La matemática, y la poesía tal vez, me parece que ahí está lo más interesante de Badiou. La relación entre filosofía y política atravesadas por esa conexión disjunta entre matemática y poesía. Algo muy lacaniano, finalmente.

Eso me parece interesante justamente para pensar la idea de la exterioridad inmanente. La poesía es eso que se deja ver ahí donde fracasa la formalización. Esa es otra forma de pensar lo real lacaniano y me parece que es muy interesante. Da para toda una conversación. Pero, como muchos de los grandes pensadores, Badiou produce un lenguaje propio y me resulta muy difícil de seguir en toda la cabalidad de su apuesta.

De Meillassoux leí el libro este que lo hizo más o menos conocido. Por un lado, lo leía y pensaba que lo que él llama la “epistemología correlacionista”, toda la crítica a la relación sujeto-objeto, es lo que Althusser a principio de los sesenta llama idealismo o “problema del conocimiento” entendido como una escena imaginaria en la que la epistemología está llamada a legislar por adelantado la validez del conocimiento. No es exactamente lo mismo, pero lo que en Meillassoux es celebrado como una novedad radical está muy discutido en la tradición marxista. Entonces, me parece muy sintomático eso también. “Realismo especulativo”... ahí donde aparece la especulación, lo que no aparece es la historia. La relación entre epistemología e historia, esa es la roca dura de la modernidad idealista.

Desde un punto de análisis althusseriano, lo que se ve en la fascinación actual por los nuevos materialismos y los materialismos especulativos es el viejo humanismo. Humanismo como la matriz de problemas diversos que quedan capturados en un vector que va de la imaginación del mundo sin “nosotros”, o sea, sin nosotros -la humanidad, el Hombre- en el mundo a la posibilidad de un “nosotros” más allá del mundo tal como lo conocemos, que es la solución antitética a esta y que me parece está representada por las corrientes aceleracionistas. En el caso de Meillassoux, el libro empieza con esta necesidad de pensar una ciencia que reflexione más allá de la existencia física de los seres humanos. “¿Qué cosa sería el conocimiento si no estamos los seres humanos para conocer?” Bueno, me disculpo, pero eso es el humanismo epistemológico, es partir de un axioma que es la conexión del conocimiento con la existencia del sujeto que conoce. Y es humanismo porque esa escena hace del conocimiento la proyección del sujeto sobre las cosas del mundo (devenidas “su” Objeto). La identificación entre saber y existencia antropológica de los seres humanos es humanismo. Meillassoux simplemente está produciendo una crítica epistemológica del humanismo desde dentro del humanismo. Pero no piensa el humanismo como un artefacto histórico, ¿por qué haría falta que los seres humanos perezcan para que haya una epistemología no humanista? De hecho, las ha habido. El materialismo histórico es una de ellas. El psicoanálisis es otra. Entonces, esa es la operación rara, esos silencios son raros. Ese materialismo sin historia ni inconsciente, me parece poco interesante.

Coordinadorxs: No lo piensa como ideología...

N.R.: No, por supuesto que no lo piensa como ideología porque no piensa la historia. Simplemente, entrega al humanismo, al idealismo epistemológico la existencia de toda la epistemología. Es raro. Es rara esa negación del siglo XIX en Meillassoux. Ni Nietzsche, ni Marx, ni Freud existen. Y ahí me parece que el efecto es ideológico: es la consagración del humanismo. Como en todas estas ontologías que plantean la relación nosotros-mundo, porque “mundo” es la imagen de la interioridad, es la proyección interior de una teoría de la naturaleza humana, de un nosotros. Es lo que Althusser le discute al materialismo ingenuo de Feuerbach.

Coordinadorxs: Y la idea de que la ideología sería algo falso, como una idea de falsedad o error en vez de objetividad. Hay como un abandono de la dimensión de la ciencia y de la ideología, por eso esta idea de empoderar a la filosofía.

N.R.: Claro, por supuesto. Una epistemología humanista es una filosofía idealista, o “ideológica” para Engels y Marx. La idea de que las cosas existen con independencia de nuestro conocimiento es una premisa materialista básica, no es ningún descubrimiento. Pero, además, la historia del pensamiento marxista saca conclusiones sofisticadísimas de esta cuestión. De Lenin a Althusser, pasando por los debates de la Escuela de Frankfurt, el marxismo francés o soviético... Pero lo más sintomático es que esto se presente como una novedad radical, algo que produce un (pequeño) acontecimiento en un campo filosófico (francófilo). A mí eso es lo que me sorprende, cómo produce acontecimiento. “Oh, Meillassoux, trajo cosas que...”, yo lo leo y digo, “¿qué trajo?”. No sé qué trajo.