

**Nombre y apellidos de las autoras:** María Fernanda González y María Stegmayer

**Pertenencia institucional:** IIGG – UBA – CONICET

**Dirección de correo electrónico:** [mariastegmayer@gmail.com](mailto:mariastegmayer@gmail.com) y [fgonzalezbarisani@gmail.com](mailto:fgonzalezbarisani@gmail.com)

**Mesa Temática a la que corresponde:** Mesa 10. Diálogos y polémicas entre la Escuela de Frankfurt y el Post-estructuralismo.

**Título de la ponencia:** Lecturas en clave de retorno: Althusser, Derrida y Lacan en la querrela de las humanidades.

**Lecturas en clave de retorno: Althusser, Derrida y Lacan en la querrela de las humanidades.**

**Retornos**

Si Lacan puede ser contado entre los autores de la corriente postestructuralista, las razones de esta inclusión -que no deja de ser polémica- se deben a la forma que asume su retorno a Freud. Podría compararse el movimiento que opera Lacan en el texto freudiano con el modo en que Derrida vuelve a leer a ciertos autores de la tradición filosófica (su retorno a Nietzsche y también a Freud). Asimismo, otra vez bajo el signo de un retorno, Althusser produce una interpretación de Marx que tendrá consecuencias críticas para el marxismo (y más allá) en sus diversas variantes *post* (cf. Laclau, Rancière, Badiou, Balibar). ¿Cómo entender entonces el retorno a ciertos textos/autores en este preciso sentido? La noción de retorno que quisiéramos interrogar resulta indisociable de un concepto de lectura que se distancia tanto de los paradigmas hermenéuticos, como del positivismo, y del estructuralismo en su versión canónica. Así, las ideas de *diferencia*, *huella*, *resto*, *síntoma*, *interpretación*, *coyuntura*, entre otras, funcionaron como engranajes clave de dispositivos de lectura, ya se trate de la deconstrucción (Derrida), la lectura sintomática (Althusser) o la escucha analítica (Lacan) que cambiaron para siempre la noción de crítica en el campo de las ciencias humanas. Qué significa leer –buscando producir cruces y divergencias entre estos autores y sus conceptos– será la pregunta que orientará nuestro recorrido.

## Lugares comunes

En “Panorama de la filosofía francesa contemporánea” Alain Badiou sostenía la tesis de la existencia de distintos “momentos”, singulares y situados, en la historia de la filosofía occidental: un momento griego clásico, el momento del idealismo alemán, entre fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, y un momento filosófico francés durante la segunda mitad del siglo XX. Buscando dar cuenta de las coordenadas fundamentales que dieron origen a este tercer momento filosófico, Badiou interroga el legado de los más célebres exponentes de la corriente postestructuralista en ese país a partir de la siguiente pregunta: ¿qué fueron a buscar a la filosofía alemana autores cruzados por indudables afinidades pero también por divergencias irreductibles? Badiou llama a este gesto común una operación (o apropiación) francesa sobre la filosofía alemana. Retomamos aquí esta inquietud de Badiou para intentar determinar, en nuestro caso, qué busca y qué encuentra Lacan en Freud, Althusser en Marx, y Derrida en Nietzsche y en la obra del fundador del psicoanálisis, por nombrar a dos autores sin los cuales aquello que lleva el nombre de *deconstrucción* resultaría impensable. La respuesta de Badiou nos enfrenta a una primera hipótesis de trabajo. En sus palabras, lo que perseguían estas lecturas en clave de retorno que se dirigen al pensamiento alemán para cambiar definitivamente el panorama de la reflexión *crítica* en el campo de las ciencias humanas, podría resumirse en la siguiente fórmula. Buscaban, todos ellos, una nueva relación entre conceptos y existencia. Y, prosigue Badiou, “en una discusión sobre la vida y el concepto, hay finalmente una discusión sobre la cuestión del sujeto, la cual organiza todo el periodo. ¿Por qué? Porque un sujeto humano es a la vez un cuerpo viviente y un creador de conceptos (2006:2)<sup>1</sup>”.

Luego de esta primera “operación alemana”, cabe reseñar brevemente las otras operaciones críticas que le permiten a Badiou situar a los postestructuralistas en un terreno o programa común. Una segunda operación, entonces, concernirá a la relación entre filosofía y ciencia. Concretamente, se tratará de arrancar a la ciencia del campo restringido de una filosofía del conocimiento para enfatizar su cualidad práctica y creativa, acercándola así, al arte. Acá nos permitimos disentir con Badiou quien parece forzar una homogeneidad difícil de sostener al interior de esta corriente de pensamiento. Tal vez haya que decir que esta

---

<sup>1</sup> BADIOU, A.: “Panorama de la filosofía francesa contemporánea”, en Eikasia. Revista de Filosofía, 3 (Marzo, 2006). Disponible en <http://www.revistadefilosofia.org/FilosofiaFrancesacontemporanea.pdf>.

segunda operación descansa en un gesto que no comparten (al menos no sin matices) todos sus exponentes. Presente sin duda en un autor como Deleuze, cuyo programa en esta línea retoma el de Nietzsche –de por ejemplo, “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”– no puede leerse en paralelo o en línea con ninguno de los tres autores que aquí retomamos. Ni en Althusser se trata de hacer de la ciencia algo comparable al arte, ni en Lacan se trata de postular tal cosa para el caso de la práctica analítica (que se constituye en un “nuevo ideal de cientificidad” que se erige *contra* la ciencia, su método y sus categorías), ni tampoco para Derrida, quien lejos está de ejercer la deconstrucción en el talante nietzscheano que podemos, ciertamente, al menos de la forma que lo plantea Badiou, encontrar en Deleuze. El de Derrida, veremos, sería un Nietzsche bien distinto, como lo será también la reapropiación del término ciencia (y no arte) cuando Derrida se refiera a la gramatología como una “ciencia de la letra”. Pero volvamos a Badiou. Una tercera operación, de índole política, se propondrá terminar con el divorcio entre filosofía y acción; una cuarta, de carácter estético entenderá a la filosofía (aún contra ella misma) como movimiento singular de las formas de la lengua (y no solo de las categorías universales de la razón); y por último, una quinta, se referirá a la voluntad de debatir con el psicoanálisis, reconociendo en el descubrimiento de Freud una ruptura epistemológica radical.

A la luz de cada uno de estos puntos se rearticulará críticamente, decíamos, la cuestión del sujeto, noción que marcará el pulso de los debates del período<sup>2</sup>. En otras palabras, será la idea hegeliana de sujeto (y sus derivas actuales) la que cada uno de los autores que nos proponemos retomar aquí hará objeto de una devastadora crítica<sup>3</sup>. Teniendo en la mira esta crítica a Hegel (y al hegelianismo en sus diversas variantes) adelantemos que la idea de retorno, el movimiento que ejercen sobre los textos las operaciones de lectura, se opondrá en toda la línea a la idea hegeliana de retorno como *retorno a sí del sentido*. Contra Hegel

---

<sup>2</sup> Señala Badiou: “Althusser define la historia como un proceso sin sujeto y el sujeto como una categoría ideológica; Derrida, en la interpretación de Heidegger, consideró el sujeto como una categoría de la metafísica, y Lacan, creó un concepto del sujeto - por no decir nada del lugar central del sujeto en Sartre o Merleau-Ponty”.

<sup>3</sup> Lejos de haber sido superada o suficientemente criticada, algo de esta lógica hegeliana pervive intocada en buena parte del pensamiento actual: en una hermenéutica que se propusiera restituir una verdad (última o primera de los textos), en cierta fenomenología y también en una psicología de la conciencia (que postulara la primacía del “yo”).

entonces, pero teniendo mucho cuidado de no subestimarlos<sup>4</sup>, se tratará en estos autores de otra noción de retorno. ¿Cómo pensar un retorno marcado por la alteridad pero una alteridad que, a diferencia de la postulada en Hegel, no pueda ser reabsorbida por el pensamiento ni devuelta a la simplicidad de un origen ni inscrita en la racionalidad conflictiva de un *telos* que en su despliegue la devuelva finalmente a sí?

También Elizabeth Roudinesco (como Badiou) repara en este “momento filosófico francés” pero poniendo el eje en otro punto que puede situarse en un terreno común a nuestros autores: la noción saussuriana de sistema y su productividad decisiva en el debate estructuralista de las ciencias humanas de mediados del siglo XX. Cita, en *La batalla de los 100 años. Historia del psicoanálisis en Francia II*, las palabras de otro postestructuralista francés: “El punto de ruptura –escribe Foucault– quedó situado el día que Levi-Strauss por lo que se refiere a las sociedades y Lacan al inconsciente nos mostraron que el “sentido” no era más que un efecto de superficie, un espejismo, una espuma, y que lo que nos recorría por dentro, lo que estaba antes que nosotros, lo que nos sostenía en el tiempo y el espacio, era el sistema (Roudinesco, 1993:37)”<sup>5</sup>.

Pero no se trata en ninguno de los tres autores que nos interesa revisar, de la oposición simple entre el sujeto y el sistema, ni mucho menos, en favor de la segunda, de la muerte del sujeto bajo el peso de una estructura o un sistema cerrado. Estamos frente a un movimiento más complejo –que en lo que sigue buscaremos aprehender con el concepto de desplazamiento–, que supone la muerte de una cierta noción de sujeto “pleno” y la crítica concomitante de la idea de una estructura plena que pudiera regir en su lugar.

El desafío será dar cuenta del lugar de un sujeto no psicológico en una estructura incompleta o fallada. La pregunta por la lectura (por el sentido y por la verdad) deberá vérselas entonces con esta doble condición. Y deberá incluir, además, en esa discusión sobre el sujeto y su posición en la estructura la pregunta por el inconsciente, esa dimensión instaurada por Freud que hace de la lectura un modo de desbaratar la evidencia del sentido. Es así que Althusser articulará ideología e inconsciente, Derrida hará una crítica de la

---

<sup>4</sup> En efecto, tal como advierte Derrida: “Ignorado, tratado a la ligera, el hegelianismo no haría otra cosa que extender su dominación histórica, desplegando finalmente sin obstáculos sus inmensos recursos de envolvimiento”. En DERRIDA, J. “De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reserva”, en *La escritura y la diferencia*, Editorial Anthropos, Madrid, 1989, p. 344.

<sup>5</sup> ROUDINESCO, E. *La batalla de los 100 años. Historia del psicoanálisis en Francia II*, Ed Fundamentos, Madrid, 1993.

comunicación como presencia de un *querer-decir* movilizado por la intencionalidad de una conciencia que organizara, como un “centro”, la presencia del sentido, y Lacan dirá que la *sutura* como lugar del sujeto está en lugar de una *falta*, por lo que la verdad escapa a una formalización integral<sup>6</sup>. La lectura que se denominará *sintomática* se erige entonces como ruptura de toda ilusión de unidad (en la obra, en la lengua, en el sujeto, en la historia) y, lo que es más importante, como caída de cualquier garantía (última o primera) de un “sentido” que pudiera prescindir de la lectura. Por eso, el estatuto del síntoma como objeto privilegiado de una lectura sin garantías será el de una huella que aparece en su desaparición, o bien el de una traza que al desaparecer, al ocultarse: aparece. Cuando se habla del borramiento de la marca como algo que configura paradójicamente su estructura, puntualiza Derrida, se alude a un doble movimiento: “No solo el borrarse que siempre debe poder sorprenderla, a falta de lo que ella no sería marca, sino indestructible, monumental substancia, sino el borrarse que la hace desaparecer en su aparición, salir de sí en su posición. El borrarse de la marca precoz [...] de la diferencia es *‘el mismo’* que su trazado en el texto metafísico. Éste debe haber guardado la marca de lo que ha perdido o reservado, dejado de lado (Derrida, 2008:59)”<sup>7</sup>. Todo esto, veremos, se entiende desplazando un cierto concepto de tiempo (de historia). La crítica de la metafísica como olvido de la *diferancia*, gesto que a grandes rasgos puede aproximar a nuestros tres autores, retoma la idea freudiana de un “retardo” o “demora” que desbarata la puntualidad originaria y originante que sirve de coartada a la ontología, en cualquiera de sus formas. El síntoma (una suerte de escritura enigmática) *salta* en la lectura como aquello que no colabora en el encadenamiento (espacial y temporal) del sentido. Es decir que pone de manifiesto algo que resulta intraducible, impensable en las categorías y oposiciones que organizan un cierto “trabajo” del pensamiento. Aparece –se anuncia para quien esté en la disposición de escucharlo- como límite y condición de un funcionamiento y, como tal, no puede ser desechado del análisis. Se constituye en un escándalo, una inadecuación, un tropiezo con el que hay que hacer algo. Ese algo, hay que decir con justicia, puede bien ser llamado un “trabajo con lo negativo”, trabajo que como reconoce Derrida asumieron valientemente y a su modo primero Kant y luego Hegel en lo que sus filosofías modernas tienen de

---

<sup>6</sup> LACAN, J., “La ciencia y la verdad”, en *Escritos I*, Siglo XXI Editores, México, 1971/1978.

<sup>7</sup> El subrayado es nuestro.

revolucionario. Solo que, prestarle oído a eso que se enuncia como lo negativo: “lo que separa al sentido de un cierto sinsentido” significa asumirlo sin reserva (así lo entendió, por ejemplo, Bataille si nos remitimos a uno de los ensayos que Derrida le dedica en *La escritura y la diferencia*), es decir, radicalmente, hasta sus últimas consecuencias. El (eterno) retorno de Bataille a Hegel, dice Derrida, sería un pliegue, una extraña contorsión: “un riguroso efecto de temblor al que [Bataille] somete los conceptos [hegelianos]” para desplazarlos, resituarlos “en una nueva configuración en la que los reinscribe sin apenas tocarlos (Derrida, 1993: 348). Así como Bataille interrumpe con la risa la seriedad hegeliana que resguarda la presencia del sentido, Derrida interrogará sin reserva el “valor de ausencia” sobre el que se define la escritura (por oposición a la voz) en toda la historia de la metafísica occidental. Y en esta interrogación radical de la ausencia como falta de centro, un concepto clave será el de *differance*, con a, concepto que no constituye un hallazgo que le viene desde afuera a la historia de la metafísica. Se trata de un acontecimiento “a destiempo” que se deja leer tanto en Nietzsche como en Freud y que trama la crítica de las oposiciones alojadas en dicha estructura y no pretender haber salido de ella. Así, Derrida puede leer a Freud sin dar por sentada, por ejemplo, la idea de que la representación de lo psíquico se sirve en sus textos de una metáfora (el texto o la escritura como algo conocido con los que el aparato psíquico podría compararse). Pero no se trata de un movimiento que va de lo conocido (la escritura que se usa de metáfora) a lo desconocido (un aparato psíquico a describir). Más bien, apunta Derrida, el gesto de Freud es de otro orden: en sus textos es el sentido (clásico) de escritura lo que se vuelve enigmático, al punto que la pregunta se desplaza: “¿qué es un texto y que es lo psíquico para que tenga que ser representado como escritura?” es la pregunta que habría que escuchar en Freud. En esta línea, Lacan tampoco concibe el quehacer del analista como una simple técnica o método de desciframiento de “contenidos” hundidos o depositados en las profundidades del inconsciente que, como si estuviesen en algún lugar cierto y accesible, el psicoanalista se limitaría a exhumar, revelar o (la metáfora no es inocente) traer a la luz, o precisamente, a la conciencia.

¿Cómo procede entonces la práctica analítica? Una entrada posible a la cuestión puede ubicarse en el Seminario sobre *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*<sup>8</sup>. Un primer señalamiento –que habría que poner luego en relación con la pregunta por el estatuto de la práctica psicoanalítica, esto es, si el psicoanálisis en sus aspectos paradójicos, de *aporía*, como dice el propio Lacan, puede ser considerado como algo que constituye una ciencia– es el siguiente: que el psicoanálisis no es un idealismo y que, por el contrario, “el análisis, más que ninguna otra praxis, está orientado hacia lo que en la experiencia es el hueso de lo real” (Lacan, 2013: 61). Lacan enuncia que en esta praxis singular llamada “análisis” se trata de un encuentro, de una cita siempre reiterada con un real que se escabulle. El término aristotélico que emplea es *Tyche* y lo hace precisamente para referirse a este encuentro que, como ya puede advertirse, estaría más allá del *automaton*, del retorno o de la insistencia de los signos. Lo real, dice Lacan en este pasaje, es eso que yace siempre tras el *automaton*. Podría decirse que toda la investigación de Freud va en este sentido. Simplemente retengamos por el momento este doble señalamiento: 1) que el psicoanálisis no es un idealismo y 2) que en la práctica analítica se trata de un encuentro con algo cuya característica es la de escabullirse.

Hay que decir, para no perder de miras lo que buscamos, que abordar el psicoanálisis como “dispositivo de lectura” (por ahora digámoslo así) supone introducirnos en el concepto de *inconsciente*, inseparable para Lacan de la presencia del analista dado que la presencia del analista es, precisamente, una manifestación suya. Acá empieza a aparecer una de las diferencias fundamentales entre *este* discurso y el que Lacan llama discurso universitario<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> LACAN, J. *Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 2013 [1964]. Remitiremos, en particular, a dos clases fundamentales de este seminario tituladas “El inconsciente freudiano y el nuestro” y “*Tyche* y *automaton*”.

<sup>9</sup> La idea de discurso es frecuentemente evocada por Lacan, especialmente en sus últimos seminarios. Discurso quiere decir -desde esta perspectiva- estructura, aparato, relación. Un discurso caracteriza lo que *hace* lazo social. En términos topológicos, podría decirse que la posición del sujeto es relativa al lugar ocupado por funciones como el saber, la verdad y el objeto. Cada discurso –de los cuatro que Lacan plantea en su seminario *El reverso del psicoanálisis*: discurso del amo, discurso de la histérica, discurso universitario y discurso del analista– depende de la posición (posición que es también creación discursiva, es decir que no hay pre-existencia de estos lugares) que los distintos elementos (sujeto barrado, objeto a, significante amo, significante saber) ocupen en este aparato. En este seminario, que es de 1969-1970, Lacan insiste en la idea de “un discurso sin palabras” para explicar precisamente que el discurso puede subsistir sin palabras porque en realidad subsiste en otro lado: subsiste en ciertas relaciones fundamentales (relación de un significante con otro significante). Ahora bien, como dice Lacan, ni la lingüística, ni la filosofía, ni la “sociopsicología”, tienen algo que ver con el discurso del psicoanálisis. Estos discursos quedan situados dentro de lo que Lacan llama discurso universitario por el hecho de que lo que comanda este tipo de enunciación es el saber y el significante amo está en el lugar de la verdad. La distinción entonces entre este discurso –del cual la filosofía

La cuestión, llevada a fondo, impediría afirmar que Lacan pueda contarse, como decíamos al comienzo, entre los *filósofos* postestructuralistas. Pero hay que decir, al mismo tiempo, lo que también decíamos al inicio: que si Lacan *puede* contarse entre ellos es en cuanto a la forma que asume su retorno a Freud, esto es: en cuanto a un *modo de leer*.

¿Cuál es el movimiento entonces que encontramos en su lectura de los “conceptos freudianos fundamentales”? En primer lugar, el hecho de integrar la presencia del analista al concepto de inconsciente produce un desplazamiento en la noción misma de “concepto”. El efecto provocado por la lectura que Lacan hace del descubrimiento freudiano tendrá que ver –este es un modo de interpretarlo– con la que será una de las consignas principales de ese seminario, a la que el propio Lacan alude como un “rechazo del concepto”. Más abajo nos detendremos en esta operación que es a un tiempo rechazo y reapropiación de la palabra concepto bajo nuevas coordenadas de lectura.

### **Temporalidad y espaciamiento**

Vimos en el apartado anterior algunos puntos en los que Lacan y Derrida se aproximan a un cierto concepto de lectura que presupone un retorno desplazado a categorías que Freud había explorado. A la vez, si el concepto central en el retorno de Althusser a Marx es el de ideología en su articulación con el inconsciente, en Derrida el de escritura como huella que descentra la conciencia como presencia a sí de un sujeto de intención, involucra una relación con la temporalidad que se pone en juego en el síntoma como aquello que no puede ser pensado. En Lacan, resulta posible captar este “escándalo” cuando se refiere a la extraña temporalidad que caracteriza al inconsciente: “(...) la de un movimiento del sujeto que sólo se abre para volver a cerrarse en una pulsación temporal –pulsación que distingo como más radical que la inserción en el significante, que sin duda la motiva, pero que no es primaria (...)” (Lacan, 2013: 132). Esta temporalidad del inconsciente, esta característica que tiene de ser escurridizo, de pertenecer al orden de lo “no realizado” o “no nacido” pero que sin embargo nada tiene de irreal, puede vincularse también con lo siguiente: que

---

es parte- y el que Lacan convoca bajo el nombre de discurso del analista es fundamental, porque el cambio de posiciones implica *otra* relación con la verdad: si lo que va al lugar de la verdad en el discurso del psicoanálisis es el significante saber -y no el significante amo- es porque la interpretación analítica comporta un saber en ese lugar de la verdad. En cuanto al analista, éste representa, como explica Lacan, el efecto de caída, de pérdida. Nada de esto, como se ve, puede ocurrir en el discurso universitario (LACAN, J., *Seminario 17. El reverso del Psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 2009).



paradójicamente, dice Lacan, “la diferencia que asegura al campo de Freud su más segura subsistencia, es la de ser un campo que, por su propia índole, se pierde” (2013:33). En palabras de Derrida: “No siendo la marca una presencia, sino un simulacro de una presencia que se disloca, se desplaza, se repite, no tiene propiamente lugar, el borrarse pertenece a su estructura” (Derrida, 2008: 59). En este punto es donde se puede ver, para Lacan, que la presencia del psicoanalista es irreductible, por ser precisamente testigo de esa pérdida. En la segunda clase de este seminario sobre *Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis* [1964], Lacan va a plantear de una manera muy directa (más directa en relación al seminario sobre *Las formaciones del inconsciente*<sup>10</sup>, anterior a este, donde plantea la función del inconsciente como siendo el rol del significante) que el inconsciente freudiano es una cosa que nada tiene que ver con el inconsciente de la psicología: el inconsciente está estructurado como un lenguaje. O, si se nos permite la definición, es el *tropiezo* del decir. Lo que impresiona en el acto fallido, en el sueño (es decir lo que impresiona en el inconsciente) es el aspecto de *tropiezo* bajo el cual se presenta. Tropiezo, falla, fisura. La discontinuidad es, dice Lacan, la forma esencial en la que se nos aparece el inconsciente como fenómeno, la discontinuidad absoluta en la que algo se manifiesta como vacilación. Y “eso” (“eso” que habla, “eso” que funciona, y que funciona tan elaboradamente como lo hace lo consciente, de allí que el inconsciente freudiano haga que la conciencia pierda su estatuto de privilegio), tiene, como decíamos antes, una extraña temporalidad. Para decirlo de una vez: lo que se produce en esta hiancia, en el pleno sentido del término *producirse*, es ni más ni menos que el gran descubrimiento de Freud. Sin embargo, hay que decir al mismo tiempo que este hallazgo, en cuanto se presenta, es re-hallazgo y que además está siempre dispuesto a escabullirse de nuevo, instaurando así -si seguimos atentamente la lectura de Lacan- la dimensión de la pérdida.

Distanciándose radicalmente y de forma manifiesta de cualquier filosofía del lenguaje, incluso heideggeriana, Lacan va a comenzar esta clase (cuyo título también funciona como *señal*, como signo de un desplazamiento: “El inconsciente freudiano y el nuestro”) diciendo que se referirá “al meollo del asunto [como] el ‘rechazo del concepto’”. Acto seguido, dirá: “por ello, intentaré hoy introducirlos a los *conceptos* –el subrayado es nuestro– freudianos

---

<sup>10</sup> LACAN, J. *Seminario 5. Las formaciones del inconsciente*, Paidós, Buenos Aires, 1999 [1957-1958].

principales” (2013: 26). ¿Es esto una contradicción? ¿Por qué hablar de “conceptos” cuando la intención parecía ser rechazarlos? ¿Se trata de la misma idea de concepto la que Lacan hace propia y aquella que nos incita a rechazar?

Sería conveniente preguntar qué sentido podría tener (o al servicio de qué operación de lectura y de interpretación se encuentra) esta aparente contradicción. Esta contradicción puede conectarse con lo que hace Althusser en la “Nota complementaria sobre el humanismo real” en su texto “Marxismo y humanismo”<sup>11</sup>. Allí, Althusser dice que existe un fenómeno característico de estas “transiciones-rupturas” como la que Marx ha provocado (y de allí que el libro que reúne estos escritos se titule precisamente “La revolución teórica de Marx”), rupturas que constituyen la aparición de una nueva problemática. “En ciertos momentos de la historia de las ideas vemos aparecer [...] conceptos prácticos cuya característica es la de ser conceptos interiormente desequilibrados” (Althusser, 1974: 203). “Desequilibrados” porque, efectivamente, por un lado, pertenecen al antiguo universo ideológico que les sirve de referencia “teórica” (en este caso, el humanismo); pero, por el otro, conciernen a un nuevo dominio e indican el *desplazamiento* que es necesario efectuar para llegar hasta allí. Por su primer aspecto, conservan un sentido *teórico*, por su segundo aspecto, sólo tienen el sentido de señal *práctica*, esto es: indican una dirección y un lugar, pero sin proporcionar el concepto adecuado. ¿Cómo muestra Althusser ese desplazamiento? Remite a la sexta tesis sobre Feuerbach: “‘el hombre’ no abstracto es el ‘conjunto de relaciones sociales’” (1974: 202). La única forma de leer esta expresión es recurriendo, dice Althusser, a una perífrasis del tipo: “si se desea saber cuál es la realidad –no la que corresponde adecuadamente al concepto de hombre, sino aquella que es puesta indirectamente en cuestión en estos conceptos–, no se trata de una esencia abstracta sino del conjunto de las relaciones sociales” (1974: 202).

El uso de esta figura retórica, que consiste en expresar mediante un rodeo un concepto único, hace aparecer una inadecuación entre el concepto hombre y su definición: conjunto de relaciones sociales. Entre estos dos términos existe sin duda una relación, pero no es legible en la definición, no es una relación de conocimiento. Ahora bien -y esto es lo que

---

<sup>11</sup> En ALTHUSSER, L., *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI editores, Buenos Aires, 1974.

quisiéramos resaltar de la operación de lectura que hace Althusser-: esta inadecuación tiene un sentido. Esta inadecuación, que es manifiesta, designa una acción: quiere decir que para encontrar la realidad a la que se hace alusión, buscando no ya el hombre abstracto sino el real, es necesario pasar a la sociedad. Entonces, para Althusser, el concepto *real* (cuando se dice “humanismo *real*”) es el equivalente de una señal, de un letrero que nos indica qué movimiento es necesario hacer. Ahí es cuando se produce la paradoja tan característica en este tipo de fenómenos de ruptura. La paradoja consiste en que “una vez efectuado realmente ese desplazamiento, una vez emprendido el análisis científico de este objeto real, descubrimos que el conocimiento de los hombres concretos (reales), es decir, el conocimiento del conjunto de las relaciones sociales, no es posible más que a condición de prescindir completamente de los servicios teóricos del concepto de hombre (en el sentido en que existía, en su pretensión teórica misma, antes del desplazamiento)”<sup>12</sup>.

Ahora bien, el uso que Lacan hace del término “concepto”, tanto en el desarrollo de la clase como en el título que da nombre al seminario (recordemos que el seminario se tituló precisamente “Los cuatro conceptos fundamentales...”), junto a su declaración manifiesta de “rechazo del concepto”, tiene –como en la inadecuación que señalaba Althusser– un sentido, y este es un sentido *práctico*. Así como en el caso que analiza Althusser la inadecuación de los conceptos quería decir que para encontrar la realidad a la que se hace alusión buscando no ya el hombre abstracto sino el real, es necesario pasar a la sociedad y ponerse a analizar las relaciones sociales, en Lacan este desplazamiento (que no es una inversión) se verifica en, por un lado, la desafiliación del concepto freudiano de inconsciente de las llamadas “formas de lo no consciente” que le precedieron, e incluso que lo acompañaron y rodearon hasta ese momento y, por otro, en la inscripción de la ley del significante en el dominio de la *causa*. ¿Qué quiere decir esto? ¿Por qué Lacan habría de partir de la engorrosa idea de “causa” para señalar dónde se sitúa –si es que puede decirse así– el inconsciente freudiano? Dice, no sin cierta ironía, que al final de cuentas la noción de causa es, en el propio Kant, un concepto inanalizable: “en la función de causa siempre queda esencialmente cierta hiancia” (Lacan, 2013: 29).

---

<sup>12</sup> Prosigue Althusser: “solo frente al objeto real, uno se ve obligado a forjar los conceptos requeridos y adecuados para pensarlo, obligado a comprobar que los antiguos conceptos (...) no le permiten *pensar la realidad de los hombres*, que para alcanzar este inmediato, que justamente no lo es, es necesario un largo rodeo, como siempre en materia de conocimiento” (Althusser, 1974: 202).

Es precisamente de esta idea de hiancia -falla, fisura- de la que se servirá para decir que “sólo hay causa de lo que cojea”. En otras palabras, que en ese punto entre la causa y lo que ella afecta está siempre lo que tropieza, y es allí donde se sitúa el inconsciente freudiano en tanto *no es reductible al pensamiento* (es decir, ya no es Kant). De allí que el retorno a Freud en un sentido práctico –para retomar el vocabulario althusseriano- se juega en una lectura desplazada de sus conceptos; nociones ciertamente ya trabajadas por una segunda y tercera generación de analistas que, según Lacan se había encargado de “psicologizar” lamentablemente a Freud. Este desplazamiento hará de la causa ya no un trascendental sino todo lo contrario: “los efectos solo andan bien *en ausencia* de la causa”, afirmará Lacan, poniendo el énfasis en su carácter anti-conceptual, indefinido. Sería posible leer aquí –en su discusión sostenida con los psicólogos del yo, especialmente los norteamericanos- la politicidad de este discurso. Como a Althusser en su retorno a Marx, a Lacan lo mueve una necesidad y una urgencia: hay algo que está en peligro de perderse a manos de una nueva ortodoxia de psicoanalistas cuya peligrosidad oscurantista Lacan no ha dejado de denunciar. Como dice con amarga ironía en esta cita: “La función que ha cumplido el psicoanálisis en la propagación de ese estilo que se llama a sí mismo *american way of life* corresponde exactamente a lo que designo con el término de *oscurantismo*, en tanto se destaca por revalorizar nociones refutadas desde hace tiempo en el campo del psicoanálisis, como la del predominio de las funciones del yo” (2013: 133). Y en efecto, para Lacan se trata de concebir esta causa del inconsciente –hay que advertir ahí la ambigüedad de la palabra *causa*: función de la causa a nivel del inconsciente, pero también causa que defender- intrínsecamente como una causa perdida<sup>13</sup>.

### **Discontinuidad**

¿De qué discontinuidad está hablando Lacan? ¿Es la misma que puede encontrarse en las lecturas que de Marx hace Althusser, en lo que él mismo llamará “la revolución teórica de Marx”, o en la lectura que hace del propio Freud, cuyo descubrimiento también consideró revolucionario, o incluso en los modos en que Derrida entiende lo que denomina tachadura o borradura del origen en su crítica al fonocentrismo? Y aun si respondiéramos

---

<sup>13</sup> “Es la única posibilidad que tenemos de ganarla”, agrega (Lacan, 2013: 134).

afirmativamente, ¿diríamos también que es idéntica la discontinuidad que niegan el empirismo, el idealismo y la psicología, tanto en su versión idealista como empirista? Ante el conjunto de todas estas preguntas, en el modo en que estos autores entienden la discontinuidad, habrá sin duda distintos énfasis.

Lacan está hablando en todo su seminario sobre *Los cuatro conceptos...* de una discontinuidad radical entre lo que es del orden de lo consciente y lo que es del orden del inconsciente, pero también –y aquí sí quisiéramos sostener un determinado cruce, en el sentido de “encuentro”, entre estos pensadores– de una discontinuidad absoluta entre discursos o, mejor, entre prácticas: entre la psicología y el psicoanálisis, entre la lingüística y el psicoanálisis y, de modo más general, entre la filosofía y el psicoanálisis, cuestión sobre la que también Althusser, como sabemos, va a expedirse exhaustivamente. En la lectura que hace del vínculo psicoanálisis-ciencias humanas en sus conferencias de 1964<sup>14</sup> (por no mencionar el famoso texto “Freud y Lacan” donde también se refiere a esto), Althusser consigue resumir en dos ideas de qué discontinuidad se trata. El primer señalamiento podría mentarse bajo el signo de “corte epistemológico”. Dice: si en el psicoanálisis nos las vemos con el surgimiento de una nueva disciplina científica, es decir con la designación de un nuevo objeto científico y, por lo tanto, con el surgimiento de una verdad nueva, entonces el psicoanálisis constituye un verdadero fenómeno de ruptura y, como tal, contiene en sí mismo una capacidad de cambio radical respecto del campo sobre el cual surge. El segundo punto que establece es que la psicología no es posible más que por la identificación de tres términos: el individuo, el sujeto y el yo, es decir por la presuposición teórica que quiere que el sujeto sea un individuo que posee la estructura de un ego.

Si hay algo en lo que estos tres autores coinciden es en el gesto de desbaratar viejas dicotomías, no para invertirlas sino más bien, como venimos diciendo, para provocar con ellas un determinado desplazamiento. Así como en Althusser la realidad no está antes ni es primera respecto de la ideología (pero tampoco es a la inversa, sino que se trata justamente

---

<sup>14</sup> ALTHUSSER, L., *Psicoanálisis y ciencias humanas. Dos conferencias*, Nueva visión, Buenos Aires, 2014. Las dos conferencias que componen este volumen fueron pronunciadas por Althusser en el marco del seminario que dictó en la *École normale supérieure* de la calle Ulm sobre Lacan y el psicoanálisis durante el año universitario 1963-1964.

de hacerle lugar a la discontinuidad entre una y otra, de decir, por ejemplo, al mismo tiempo que en la ideología no todo es ideología...), en Derrida podría decirse algo parecido respecto de la voz y la escritura (se trata, precisamente, de dismantelar la vieja primacía del aliento de la voz por sobre la escritura, pero sin provocar una inversión...). En Lacan, como hemos visto, también encontramos este gesto desbaratador, desequilibrante, en su lectura del descubrimiento freudiano. Dice, a propósito de la discontinuidad absoluta que reclama la función del inconsciente, que no hay “Uno” anterior a esta discontinuidad, ninguna totalidad como telón de fondo sobre la cual se recortaría la experiencia del inconsciente. No hay -insiste- ningún “doble” del organismo donde residiría esa falsa unidad. Tampoco se trata, como podría decir Derrida, de una presencia originaria sobre la cual sobreviene la ausencia como un accidente de la primera. Muy por el contrario, el *uno* que la experiencia del inconsciente introduce es el *uno* de la ranura, del rasgo, de la ruptura. El mismo rasgo ya de la abertura hace surgir la ausencia “igual que el grito, que no se perfila sobre el telón de fondo del silencio sino que al contrario lo hace surgir como silencio” (Lacan, 2013: 34). La metáfora es elocuente.

### **Qué idea(s) de *retorno***

Como se habrá visto, a lo largo de este breve recorrido por algunos de los problemas y conceptos que plantean Derrida, Althusser y Lacan, en el debate de las ciencias humanas de la segunda mitad del siglo XX, lo que nos interesó fue menos desplegar una analítica de las nociones involucradas en cada caso que rescatar un gesto común a los tres autores. Tal vez lo que impresiona (en el sentido de dejar una marca) de la convergencia o el encuentro que pretendió propiciar esta lectura sea más que nada el modo de interrogación de los textos, en su letra pero también en el silencio de sus márgenes: una política y una ética de la lectura que se sabe *afectada* por sus objetos de indagación. En ella el texto se vuelve a un objeto de amor: contradictorio y ambivalente.

En resumidas cuentas, si tuviéramos que determinar el concepto de retorno que aquí se maneja diríamos que se trata de retorno como discontinuidad, es decir, como un modo de entender la temporalidad que la exilia para siempre (ese es el hacer de la diferencia) del origen como algo que hubiera tenido *lugar*. Es por ello retorno *crítico*, a los textos que constituyen un legado, a los que se interrumpe en su complicidad con las categorías

heredadas y de los que se exprime, a su vez, un legado otro. Retorno, en fin, como retorno amoroso y deseante (que *causa* la lectura), y como asunción de una herencia que no se elige sino que se reafirma más allá de la voluntad: Entonces “No solo aceptar dicha herencia, sino reactivarla de otro modo y mantenerla con vida. No escogerla (porque lo que caracteriza la herencia es ante todo que no se la elige, es ella la que nos elige violentamente), sino escoger conservarla en vida” (Derrida, 2014: 12).

De modo que esta idea de crítica tiene que ver también con atender a lo que se pierde, o se ha perdido, en una lectura y lo que puede, una vez más, volver a perderse.

### **Bibliografía**

Althusser, L. (2008). “Freud y Lacan” en *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*. Buenos Aires: Nueva visión.

Althusser, L. (1974). *La revolución teórica de Marx*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.

Althusser, L. (2014). *Psicoanálisis y ciencias humanas*. Dos conferencias. Buenos Aires: Nueva visión. (Trabajo original publicado en 1963-64).

Althusser, L. (2010). *Para leer el Capital*. México DF: Siglo veintiuno editores.

Badiou, A. (2006). “Panorama de la filosofía francesa contemporánea”, en *Eikasia. Revista de Filosofía*, 3. Disponible en:

<http://www.revistadefilosofia.org/FilosofiaFrancesacontemporanea.pdf>

Derrida, J. (1989). “De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reserva”, en *La escritura y la diferencia*. Madrid: Anthropos.

Derrida, J. (2008). *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.

Derrida, J. y Roudinesco, E. (2014). *Y mañana, qué...* Buenos Aires: FCE.

Lacan, J. (2009). *Seminario 17. El reverso del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (2013). *Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1971/1978), “La ciencia y la verdad”, en *Escritos I*. México: Siglo XXI Editores.

Roudinesco, E. (1993). *La batalla de los 100 años. Historia del psicoanálisis en Francia II*. Madrid: Ed. Fundamentos.