

**Trabajos, Comunicaciones y Conferencias**

**Actas del Coloquio Internacional Althusser  
hoy: estrategia y materialismo**

*Pedro Karczmarczyk, Marcelo Rodríguez Arriagada,  
Natalia Romé y Marcelo Starcenbaum  
(Coordinadores)*



**FaHCE**  
FACULTAD DE HUMANIDADES Y  
CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN



UNIVERSIDAD  
NACIONAL  
DE LA PLATA

# **Actas del Coloquio Internacional Althusser hoy: estrategia y materialismo**

Santiago de Chile, 2017

*Pedro Karczmarczyk, Marcelo Rodríguez Arriagada,  
Natalia Romé y Marcelo Starcenbaum  
(Coordinadores)*



2020

Diseño: D.C.V. Federico Banzato  
Diseño de tapa: D.G.P. Daniela Nuesch  
Editora por la Prosecretaría de Gestión Editorial: Leslie Bava

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en Argentina

©2020 Universidad Nacional de La Plata

ISBN 978-950-34-1882-6

Trabajos, comunicaciones y conferencias ; 43

---

**Cita sugerida:** Karczmarczyk, P., Rodríguez Arriagada, M., Romé, N. y Starcenbaum, M. (Coords.). (2020). *Actas del Coloquio Internacional Althusser hoy: estrategia y materialismo* (2017 : Santiago de Chile). La Plata: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. (Trabajos, comunicaciones y conferencias ; 43). Recuperado de <https://www.libros.fahce.unlp.edu.ar/index.php/libros/catalog/book/155>

---



Licencia Creative Commons 4.0 Internacional  
(Atribución-No comercial-Compartir igual)

# El objeto imaginario de la ciencia de la historia. Estructura y acontecimiento del fetiche en Louis Althusser<sup>1</sup>

*Luca Pinzolo*

## **Consideraciones preliminares**

En *Lire le Capital* (2010), Althusser parece abrazar completamente el enfoque, en cierta medida analítico y deductivo, de la *Darstellung* que él mismo definió en otra parte, en su introducción a la edición francesa del Libro I de *El Capital* (1977), al proponer al lector comenzar la lectura del texto por las secciones dedicadas al análisis de procesos “empíricos”, esto es, seguir el camino de la investigación del propio Marx, o sea, invertir el procedimiento de exposición en el proceso de investigación: si en *Lire le Capital* la unidad de análisis era la *Darstellung*, la estructura y su eficacia, ahora lo es la *historia* y el *acontecimiento*. En el escrito de 1978, *Marx dentro de sus límites*, publicado póstumamente en 1994, Althusser llega incluso a denunciar el enfoque deductivista de Marx como una hipoteca hegeliana y llega casi a afirmar que no existe una auténtica sistematicidad en su exposición, y que la ciencia de la historia marxista no puede ser considerada un “sistema”. Quiero

---

<sup>1</sup> \*Traducción de Constanza Storani, revisión técnica de Pedro Karczmarczyk.

mostrar cómo estas múltiples lecturas althusserianas confluyen en la solución que él ofrece al problema del carácter de fetiche de la mercancía –al que le ha dedicado pocas páginas, aunque no carentes de interés-. Todo esto para sostener que el objeto de la ciencia marxista no sólo es lo imaginario, sino que es *imaginario*: el objeto de *El Capital* y de la ciencia de la historia marxiana es el depósito imaginario de un *movimiento* del cual sólo puede haber una constatación póstuma de sus efectos. Si se acepta esta posición, el así llamado materialismo aleatorio, el motivo de una reflexión que se vuelve central en el último Althusser, resulta ser la práctica teórica que tiene que hacerse cargo este *movimiento* y que se propone, por tanto, como teoría del *inicio-en-movimiento*.

## 1.

El error del pensamiento económico, denunciado con fuerza por Marx, consiste en una hipostatización casi naturalizada del propio objeto, que es asumido como dato y evidente (Heidegger habría dicho: “como simplemente presente”) para volverlo después objeto de mera constatación –por ejemplo, la existencia de hombres portadores de necesidades y capaces de realizar comportamientos económicos-, la presuposición inmediata del objeto económico, se convierte en una especie de tautología: la ciencia económica es la teoría de las necesidades y ella surge porque...los hombres tienen necesidades.

La estructura teórica propia de la economía política se basa entonces en la puesta en relación inmediata y directa de un espacio homogéneo de fenómenos dados y de una antropología ideológica que funda en el hombre, sujeto de las necesidades (el dato del homo oeconomicus), el carácter económico de los fenómenos de su espacio (Althusser, 2010, p. 175).

La crítica de la economía política consistirá justamente en la denuncia de esta hipostatización y en la tentativa de su revocación en una práctica teórica que no tome más la forma de la constatación sino más bien de la producción de un objeto teórico:

La economía política se da por objeto en el dominio de los “hechos económicos”, que tienen para ella la evidencia de *hechos*: datos absolutos que toma como se “dan”, sin pedirles cuenta. La revocación de la pretensión de la economía política realizada por Marx forma una unidad con la revocación de la evidencia de este “dato”, que ella “se da” de hecho, arbitrariamente, por objeto, pretendiendo que este objeto *le es dado* (Althusser, 2010, pp. 171-172).

Bajo este punto de vista, las formas del razonamiento marxiano, así como sus modalidades de expresión, no son el revestimiento de un proceso de pensamiento que debería rastrearse en la mente del estudioso, al menos en cuanto a capacidad de observar datos, registrarlos y recolectarlos: por el contrario, estas definen enteramente el campo problemático del objeto científico, en otras palabras, su concepto —el mismo que a los economistas les faltaría construir—.

Se vuelve crucial, como se ha mostrado, la cuestión de la distinción entre “el orden ‘histórico’ real” y el orden “lógico”, esto es “el orden de la ‘deducción’ de las categorías en *El Capital*” (Althusser, 2010, pp. 57-58), también porque aquí se juega propiamente la partida del definitivo alejamiento de Marx hacia Hegel, más allá de cualquier “derrocamiento” imaginario. Para Hegel, en efecto, los dos órdenes se superponen al punto que el primero se vuelve expresión y despliegue del segundo. Negando la “*corespondencia biunívoca* entre los diferentes momentos de estos dos órdenes distintos” (Althusser, 2010, p. 59). Marx debe adoptar una peculiar *Darste-*

*llungsweise* que, aunque parta de la recolección de datos extraídos del orden histórico real, tendrá que organizarlo en una *Gliederung*, esto es, en una “combinación jerarquizada de los conceptos en el sistema mismo”(Althusser, 2010. p. 78), en una “exposición sistemática” cuya articulación no corresponde necesariamente a la sucesión de las formas reales tal como se dan en el orden histórico y “cronológico” (Althusser, 2010, p. 60): al contrario, el trabajo teórico consiste, en palabras de Marx, en la *Verarbeitung*, en la (transformación) de las intuiciones (*Anschauung*) y de las representaciones (*Vorstellung*) en conceptos (*Begriffe*) (Althusser, 2010, p. 56), y es así, y sólo así, que la exhibición de un objeto teórico forma una unidad con su construcción y con la producción del efecto de conocimiento correspondiente; en *El Capital* tenemos, en efecto, que hacer algo con “la exposición sistemática, con la puesta en orden apodíctica de los conceptos en la misma forma de aquel tipo de discurso demostrativo que es “el análisis” del cual habla Marx” (Althusser, 2010, p. 62).

El intento de Marx de tratar el modo de producción capitalista a partir de la mercancía como su forma elemental parecería encontrar su justificación, si no fuera porque Marx mismo no logra ser del todo fiel a su intento: cuando aborda el fetichismo de la mercancía, en efecto, cae en los brazos de un mero antropologismo empírico ,que postula sujetos dotados de una “mente” sujeta al “error”, y de un hegelianismo nunca del todo abandonado –la “distinción epistemológica entre la conciencia de una realidad y esta realidad misma” es absorbida en la pareja metafísica de esencia y apariencia (Althusser 2010, p. 206). Y es por eso que, entonces, el “carácter de fetiche de la mercancía” se presenta en algunas, sino en todas las páginas de Marx, como un tipo de descubrimiento subjetivo, aunque posibilitado por circunstancias y exigencias reales, la no

visibilidad a simple vista de la producción de plusvalor, el intento de tener oculta la realidad de la explotación, etc.

Probablemente Marx no llegó a completar su descubrimiento, o sea, *la construcción del concepto de lo económico*. Es igualmente cuestionable que este “concepto” pueda definir a su vez, como parece afirmar Althusser, un “campo homogéneo” y que este campo no reproduzca más bien, aunque “mejorado”, el ideal de una visibilidad y autorrepresentación absolutas. Althusser, en efecto, hace referencia, citando a Marx, a una “pureza” distinta de la “impureza empírica”, una “pureza del concepto, pureza de la conciencia adecuada a su objeto” por el cual las “determinaciones de este concepto” harían posible “el conocimiento efectivo de los modos de existencia” del propio objeto (Althusser, 2010, p. 261).

Tal concepto sería definible a partir de la totalidad –término que a partir de allí Althusser sustituirá por el más adecuado “todo”- (Althusser, 1975, p. 30) del modo de producción y “en el movimiento total de sus efectos” (Althusser, 2010, p. 195), en suma, de la complejidad del todo social:

Definir los fenómenos económicos por su concepto es definirlos por el concepto de esta complejidad, es decir, por el concepto de la estructura (global) del modo de producción, en tanto que ella determina la estructura (regional) que constituye los objetos económicos y determina los fenómenos de esta región definida, situada en un lugar definido de la estructura del todo (Althusser, 2010, pp. 197-198).

Sin embargo, es Althusser mismo quien destaca que “lo económico *no se ve jamás con claridad*, no coincide con lo ‘dado’” (Althusser, 2010, p. 194): y que, no por azar, los antropólogos y los etnólogos encontraron en las relaciones de parentesco y en las

instituciones religiosas, así como los historiadores del medioevo lo encontraron en la esfera de la política y en la religión (Althusser, 2010, p. 249). Esta oscuridad de la esfera económica es “es tanto más ‘evidente’ para el modo de producción capitalista cuanto que nosotros sabemos que es el modo de producción donde el fetichismo afecta por excelencia a la región de lo económico” (Althusser, 2010, p. 194).

Hemos llegado a un punto crucial: si el andamiaje de la exposición marxiana es analítico y deductivo, si el método de la *Dars-tellunges* aquel de hacer ver la eficacia de la estructura sobre sus efectos, entonces partir de la mercancía significa partir de un *disparate*. El concepto de lo económico es, en consecuencia, el concepto de un *déplacement* que toma la forma de una mistificación objetiva –tal cosa no puede, por tanto, definir un campo teórico homogéneo, transparente o “puro”, ni siquiera sobre el plano meramente conceptual, porque es el concepto de una permutación continua de los términos, de un continuo corrimiento de lugar que tiene como efecto una *mistificación* “objetiva”, esto es “estructural”.

## 2.

Pasamos ahora a la *Introducción* de 1969. El escenario aparece completamente transformado: la *Einleitung* de 1857, la referencia metodológica clave en *Lire le Capital*, está ahora, connotada como “muy equívoca y (¡ay!) célebre”; es más, ella ha causado “daños devastadores en la historia del Movimiento obrero marxista”, en cuanto está plagada de hegelianismo y de evolucionismo, del cual el hegelianismo es la cobertura pseudo-científica (Althusser, 1977, p. 37).

El Libro I de *ElCapital* sufre de una fuerte hipoteca hegeliana, tanto en el léxico como en los contenidos; en el léxico: si se piensa en la “negación de la negación”, con la cual Marx connota la

futura “expropiación de los expropiadores” en el capítulo XXXII de la sección VII, o en el empleo de la palabra “valor” para definir tanto la utilidad social de los productos del trabajo como su intercambio –como si fuera un solo valor esencial que se divide en dos; en el contenido: la “flagrante y extremadamente dañosa” teoría del fetichismo de la mercancía (Althusser, 1977, p. 37). La obra es, de todas maneras, “científica”, y está articulada científicamente –o sea de modo sistemático- en su exposición (Althusser, 1977, p. 17) y dotada de objetos “científicos”, esto es construidos y “abstractos”: el modo de producción, la dinámica de la explotación, en efecto, no se ven a simple vista ni se tocan con las manos, al referirse a una realidad efectiva (Althusser, 1977, p. 16). El objeto abstracto, en efecto, “es extraordinariamente real”, pero “no existe jamás en estado puro, pues existe solamente en las sociedades capitalistas”(Althusser, 1977, p. 17).

De aquí la “recomendación *imperativa*” dirigida a todos los lectores (intelectuales incluso, los más expuestos a desviaciones interpretativas de carácter idealista) a comenzar la lectura del texto por la sección II, de corte teórico, pero que comienza a presentar “la teoría científica de aquello de lo que [los proletarios] tienen experiencia cotidiana: la lucha de clases”(Althusser, 1977, p. 22); en la sección II, titulada “La transformación del dinero en capital”, Marx parte de la circulación de la mercancía y del dinero como “*primera forma de manifestación del capital*” (Marx, 2004, p. 179): entonces, es por el modo de producción en movimiento, esto es, por su efectiva realidad histórica y manifiesta que Althusser invita a los lectores a tomar parte, dejando para el final el análisis del aspecto *formal* del capitalismo, tal como se expresa en la mercancía, que no por azar es definida por Marx como “forma elemental” del modo de producción capitalista.

Falta, naturalmente, preguntarse qué hacer con el primer capítulo y, sobre todo, habiéndolo dejado para el final, qué es lo que *habría que entender al respecto*.

En el inédito *Marx dentro de sus límites* (2003), es el mismo orden expositivo de Marx el que se muestra, al menos a primera vista, “ficticio” (Althusser, 2003a, p. 63), en cuanto alterna, el análisis dominante de tipo deductivo, con los “‘capítulos’ ‘concretos’ (...) que chocan con el orden abstracto de su exposición” (Althusser, 2003a, p. 61). Esto ocurre porque Marx “se ha impuesto la idea de un comienzo obligado por la abstracción última del valor” (Althusser, 2003a, p. 58): por tanto, parte de la abstracción del valor como si fuese un dato, sin tener en cuenta que el valor es el resultado de un proceso histórico complicado y que no es en absoluto “el estado originario más simple” (Althusser, 2003a, p. 56).

Marx, en síntesis, en el orden de la exposición, parece adecuarse al principio “hay que comenzar por más simple, el elemento primero, a saber, la mercancía o el valor, mientras que lo simple ni es simple ni lo más simple” (Althusser, 2003a, p. 57): tomando la mercancía como forma elemental -simple- del modo de producción capitalista, Marx termina sucumbiendo a una lógica de la *esencia* que se refleja en su sistema de exposición, que es justamente, o quisiera serlo, analítico, y que “tiene por misión describir en lo simple su esencia y los efectos de esta esencia, efectos adecuados para reencontrar, finalmente, por deducción sintetizante, lo concreto mismo” (Althusser, 2003a, p. 57).

No es que Marx no sea consciente de esto: en efecto, como pone de relieve Althusser, su máquina argumentativa es todo menos compacta. En el Libro I encontramos, en efecto, al lado del capítulo en el que predomina un acercamiento al argumento abstracto y deductivo, de los capítulos que están “fuera del orden de

exposición”, esto es de corte descriptivo e histórico, relativo a las condiciones del advenimiento del modo de producción capitalista, a la acumulación originaria, a la descripción de la jornada laboral, de la manufactura a la gran industria (Althusser, 2003a, p. 64). Pero incluso los capítulos llamados “abstractos” no son del todo sistemáticos, Marx hace intervenir algunos conceptos igualmente abstractos, pero que no fueron recabados por deducción del elemento simple originario que sirve como punto de partida: Marx, por tanto, rompe con la exigencia de sistematización y de deducción, heredada muy a su pesar del hegelianismo

no sólo en los capítulos, llamados concretos, que inserta en el orden de exposición del *Capital*, sino también mediante en las introducción de conceptos abstractos que no cesa de insertar en el campo teórico del orden de exposición abstracto, para ampliarlo, mostrándose así(...) lo menos hegeliano posible (Althusser, 2003a, p. 57).

Althusser no nos dice cuales serían estos conceptos abstractos que Marx inserta subrepticamente en su deducción, pero la línea argumentativa sugiere que, más que de una inserción, se trata de una remodelación de conceptos debida a *corrimientos de terreno*. Las posiciones de Marx, en efecto, vienen formuladas y expresadas al menos *dos veces* y con dos resultados sensiblemente diferentes. Ante todo como *principio de análisis* del propio *objeto* que son co-existentes con él: “Las ideas teóricas de Marx están (...) presentes por todas partes, ocupan todo el espacio, y así el lugar de ese objeto, porque se trata de facilitar con ellas la comprensión del conjunto de este objeto” (Althusser, 2003a, p. 66). En segundo lugar, como “principios situados en un ‘lugar’ determinado y extremadamente limitado del espacio ocupado por la misma realidad de conjunto”,

esto es en el “aquí-ahora” de las relaciones entre clases, “en un lugar definido, al mismo tiempo, por las relaciones de clase y por sus efectos ideológicos” (Althusser, 2003a, p. 66): este desplazamiento produce la correspondiente caída de la *forma-teoría* en la *forma-ideología*. Se desprende que el mismo “objeto” del *Capital* se divide en dos: por un lado, el “modo de producción y de intercambio capitalista en su promedio ideal” por el otro, “la historia concreta de las condiciones de las luchas de clase que han empujado a la burguesía occidental al capitalismo”(Althusser, 2003a, p. 57) –hay que tener en cuenta, si se quiere, que este segundo objeto está, a su vez, dividido en dos: por un lado la forma-ideología de la lucha de clases, por el otro la interpretación de la formación del modo de producción capitalista a partir de la lucha de clases; si aceptamos esta formulación de Althusser, podemos observar que no necesariamente burguesía y capitalismo se sueldan indisolublemente, ésta llegó al capitalismo siguiendo un curso específico de la lucha de clases y, entonces, podría también no haber llegado nunca.

### 3.

El escenario, como se enuncia, se articula notablemente. En *Marx dentro de sus límites* el texto marxiano de referencia respecto al método ya no es la *Einleitung* de 1857, sino más bien el Prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política*. Y aquí Althusser realiza dos movimientos sorprendentes: relee la relación entre “base” y “superestructura” y emplea la crítica marxista del Estado, oportunamente reelaborada, como material para dar cuenta del fetichismo de la mercancía.

Tomemos en consideración el primer movimiento: Marx no explica nunca, en ninguna parte, la relación entre la estructura económica y la superestructura jurídica en términos de “correspon-

dencia”, de “expresión” o de “reflejo” –sise da correspondencia, es sólo entre superestructura política y jurídica e ideológica, o entre fuerzas productivas y relaciones de producción:

Marx, que usa continuamente el término correspondencia, no dice de ningún modo que la superestructura corresponda (*entspricht*) con la base. Conserva la noción de correspondencia (*entsprechen*) para dos casos y sólo dos casos: para la correspondencia entre las relaciones de producción y las fuerzas productivas y para aquella entre la superestructura (el Derecho y el Estado) y las ‘formas de conciencia ideológica que les corresponden’ (Althusser, 2003a, p. 78).

La relación entre el Estado y la base es, más que nada, de *Ehrebung*, “elevación”: el Estado se “eleva” sobre la base y, lejos de corresponderla o reflejarla, sigue siendo verdaderamente trascendente respecto a ésta-lo que trae aparejado que el Estado *no esté nunca atravesado por la lucha de clases*, aunque su función consiste en garantizar el mantenimiento del poder por parte de la clase económicamente dominante-.

El Estado es, en síntesis, una máquina política; ésta se *eleva* por una relación de propiedad que se ejercita como una relación –ya de por sí “política”, se podría pensar- de *señorío y de servidumbre*, el fin de esta máquina es el mantenimiento del poder por parte de la clase dominante mediante la reproducción de las condiciones sociales y materiales de la producción. Pero ¿cómo funciona esta máquina? El motor del Estado, su combustible, es el poder de la misma clase dominante: este poder, afirma Althusser, se transforma literalmente y realmente en “poder legal”, esto es en Poder del Estado que hace que éste detente –weberianamente– el monopolio de la fuerza legítima y la titularidad exclusiva de la ley. Por ello

y gracias a ello, el Estado efectúa “*una prodigiosa operación de anulación, de amnesia y de represión política*” (Althusser, 2003a, p. 130), niega, entonces, la existencia misma de un conflicto entre clases: los individuos, sean ellos súbditos o ciudadanos, son *todos iguales* ante la ley, allí son todos igualmente subsumidos; en el Estado moderno no existen castas o clases, sólo “pueblo”.

Pero ¿cuál es, efectivamente, objeto de eliminación? Que el Poder no es una cualidad o una propiedad, sino el índice de una diferencia de fuerzas:

Fuerza o Violencia no son conceptos absolutos, sino relativos (...) la Fuerza designa *a la del más fuerte*, la Violencia *ala del más violento* (...) Fuerza y Violencia designan entonces una *diferencia conflictual* en la que, en la diferencia y el conflicto, está el más fuerte que representa la Fuerza (...) y el más violento representa la Violencia (Althusser, 2003a, p. 129).

Se ve bien aquí, como *una relación se convierte en propiedad específica y peculiar, por no decir exclusiva, de un aparato*: una diferencia de potencia, entonces, es concebida como una cualidad unívoca y atribuida como propiedad a un sujeto, el Estado.

Es difícil, sin embargo, no ver que esta dinámica, por la cual el Estado se *eleva* sobre la sociedad civil, sobre el “sistema de necesidades” y del intercambio, adquiriendo caracteres propios y trascendentes, *es la misma dinámica* por la cual la mercancía se convierte en un sujeto dotado “en sí” de una cualidad “en sí”, el “valor”. Si es así, también es necesario decir que el Estado se eleva sobre una base que, a su vez, ya ha adquirido una connotación trascendente: él reproduce, bajo el punto de vista del “político”, aquella trascendencia que se había producido en la sociedad. En otros términos, el Estado se puede apropiarse de la potencia de la clase social en lucha,

así como la mercancía se apropia del trabajo gastado por los individuos “bajo un patrón” y lo incorpora como “valor en sí”.

Althusser, comentando críticamente el Prefacio mencionado arriba, afirma, aquí citando a Marx, que una relación de propiedad se manifiesta como una relación de señorío y servidumbre, esto es como relación que es, al menos “en germen”, política (Althusser, 2003a, p. 111): de aquí la crítica a Marx de haber hecho del Estado la manifestación “directa” de una relación de producción (el Estado sería el epifenómeno de una esencia que es el mercado) (Althusser, 2003a, p. 117). No obstante, también es cierto, si aceptamos el análisis que acabamos de desarrollar, que una relación de producción, una relación de propiedad, es siempre una relación política –de aquí se sigue que la mercancía *funciona como una imagen* que condensa en sí una relación que es tanto social como política: el imaginario superestructural político está *ya dado* en el imaginario de la mercancía–el imaginario político y el imaginario económico, en síntesis, son *estructuralmente uno*, aunque cada uno en el propio ámbito y en la propia temporalidad, *son un mismo imaginario*, cuya “realidad” es la efectuación de una *relación de subalternidad*.

Es por esto que Althusser puede, en este punto, afirmar que “lo que acabamos de decir del Estado” provee los instrumentos para abordar “la pesada cuestión (...) del fetichismo” (Althusser, 2003a, p. 149): la teoría del Estado, por tanto, permite ilustrar la teoría del fetichismo en cuanto “mistificación objetiva”; la teoría materialista del Estado proporciona los instrumentos para iluminar lo imaginario de la mercancía.

El punto de partida deductivo de *El Capital*, ya denunciado por Althusser, no le permite sin embargo a Marx formular una teoría satisfactoria del fetichismo; Marx deduce, en efecto, las ilusiones de los economistas y el carácter de fetiche de la mercancía de la

propia *forma-mercancía*: de esa manera se ve constreñido a hacer abstracción de la *historia*, esto es del hecho de que lo que estaba describiendo es un *mundo capitalista ya avanzado*

en el cual existían no sólo mercancías y la moneda-oro, sino también el trabajo asalariado, esto es, la explotación capitalista y el Estado. Marx debía forzosamente hacer abstracción de estas realidades (...) en su deducción a partir de la abstracción más simple: el valor (Althusser, 2003a, p. 153).

La mercancía, en resumen, no puede ser un “principio”, un “inicio”, porque es concebida como un punto culminante de una red de relaciones económicas sucesivas en el tiempo y estatificadas.

La solución propuesta por Althusser es, al menos a primera vista, sorprendente: aquella transparencia de las relaciones sociales entre personas, que estaría recubierta por el fetichismo, esto es traducida en relaciones entre las cosas, puede ser rastreada en el derecho. El derecho mercantil, con su ideología, es el que funda la transparencia de las relaciones sociales, justamente revelándonos que aquellas que aparecen como “relaciones entre las cosas” son en efecto... ¡relaciones entre las cosas! En el derecho mercantil,

(...) efectivamente, la relación de un sujeto de derecho con la cosa que posee, y cuya propiedad detenta, es transparente porque es inmediata. Y la ideología del derecho afirma, además, que estando todas las relaciones mercantiles fundadas sobre la inmediatez de la posesión de las “cosas” por otro sujeto de derecho, esta transparencia se extiende a todas las relaciones jurídicas. Afirma, finalmente, que la relación de derecho a las cosas, siendo una relación de propiedad, es al mismo tiempo una relación que implica el derecho de enajenar y, así, de vender y comprar las “cosas” (mercancías), lo que hace aparecer la relación inmediata y transparente del

sujeto con la cosa como una relación social. El derecho reconoce así que las relaciones sociales de los hombres entre sí son idénticas a las relaciones sociales de las mercancías (cosas) entre ellas, ya que son el reverso (Althusser, 2003a, pp. 150-151).

El derecho reconoce que las relaciones sociales entre los hombres son *idénticas* a las relaciones entre las cosas; sin embargo “Marx opone las relaciones entre los hombres a las relaciones entre las cosas, mientras la realidad misma del derecho enuncia estas relaciones en su unidad” (Althusser, 2003a, p. 151). Marx dirá que esta identidad es aparente, pero esta apariencia es siempre parte de la realidad de las relaciones sociales. Tenemos aquí la *mistificación objetiva*, pero también la inseparabilidad o la *unidad del objeto* económico y del objeto político, de la mercancía-fetiche y de la ideología jurídica y política, unidad que desde la perspectiva de la *Darstellung*, de la estructura abstracta del modo de producción, se presta a lecturas que no son adecuadas al propio objeto.

El fetichismo permite ver la realidad de las relaciones sociales como el todo-siempre-ya-dado del modo de producción capitalista; la mercancía es el lugar “sensiblemente suprasensible” en el cual las relaciones entre los portadores de las relaciones sociales devienen visibles. Así se expresa, por ejemplo, Balibar: “el fetichismo no es un fenómeno subjetivo, una percepción falseada de la realidad, como lo serían, por ejemplo, una ilusión óptica o una creencia supersticiosa. Constituye antes bien la manera en que la realidad (una cierta forma o estructura social) no puede dejar de aparecer” (2000, p. 69).

La relación social, basada en una expropiación (originaria) solamente se ve en la mercancía, que es al mismo tiempo la consecuencia y el fetiche: la relación social, si queremos, *es ya su originaria proyección en el fetiche*, porque esto es ley y la regla de la

articulación y de la reproducción de la relación misma. Bajo este punto de vista, la mercancía no viene “deducida” de la forma-mercancía porque está superpuesta enteramente y sin residuos a esta: “*forma elemental*” del modo de producción capitalista; es, al mismo tiempo, “jeroglífico social” en el cual el modo de producción mismo se ofrece en su aspecto imaginario. La mercancía es tanto el espejo dado vuelta de las relaciones sociales como la regla de tales relaciones -que son, en efecto, relaciones entre mercancías-.

No puede sorprender mucho, entonces, que la inteligibilidad de la forma-mercancía sólo sea posible en cuanto el fetiche es puesto bajo la luz de la ideología jurídica: la mercancía es una imagen, un imaginario que condensa en sí una asimetría de potencia en las relaciones sociales y su regularización y sistematización en la ideología jurídica y política. *Forma elemental* del modo de producción capitalista, la mercancía es a la vez el elemento que se desplaza del nivel *básico* de la economía al superestructural.

Sin embargo, una lectura realizada sólo sobre el plano sincrónico de la estructura no arroja una comprensión adecuada: una mistificación objetiva -la manera en la cual acaece lo real de un modo de producción -aparece como un error subjetivo, concebido en términos psicológicos.

#### 4.

La forma expositiva de *El Capital* condensa al menos tres discursos: aquel de la *Darstellung*, o sea el de la eficacia del todo siempre-ya-dado sobre sus efectos; un discurso histórico-descriptivo y el discurso ideológico-político. Ahora bien, estos tres discursos *no forman un sistema* -y esta es tal vez la razón por la que Marx, al final, logra no ser hegeliano- lo que constituye un problema del que Althusser tenía conciencia y lo hacía notar. Volvamos, entonces, a

*Lire le Capital*, a las páginas en las cuales Althusser, en la refutación de los conceptos de origen y de génesis, afirma que el objeto del *Capital* es el *efecto-sociedad* como resultado, y no su *devenir*:

El objeto de estudio de Marx es, pues, la sociedad burguesa actual, la que es pensada como un resultado histórico; pero la comprensión de esta sociedad, lejos de pasar por la teoría de la génesis de este resultado, pasa al contrario, exclusivamente, por la teoría del “cuerpo”, es decir, de la estructura actual de la sociedad, sin que su génesis intervenga para nada (Althusser, 2010, p. 75).

Para sostener su posición, Althusser cita, casi fugazmente, un pasaje de *Miseria de la filosofía* tomado del párrafo metodológico del capítulo II, en el que son reafirmadas las críticas a Proudhon. Marx lo acusa de haber construido una sucesión, no de las formas económicas reales, sino más bien de los conceptos de la economía y de haber concebido esa reconstrucción histórica como un *proceso simple* que tiene la forma de una *sucesión lineal* de momentos, a cada uno de los cuales le correspondería una categoría económica. Sin embargo, en un modo de producción dado, las relaciones de producción “forman un todo” y convertirlas en fases es equivalente a la ruptura de “ese todo”; un discurso genético de esta clase procede como una descomposición del todo que no logra dar razón de aquello que lo vuelve tal –el *proceso*, de constitutivo, se vuelve disolutivo:

Construyendo con las categorías de la economía política el edificio de un sistema ideológico, se dislocan los miembros del sistema social. Se cambian los diferentes miembros de la sociedad en otras tantas sociedades a parte, que se suceden una tras otra. En efecto, ¿cómo la fórmula lógica del movimiento, de la sucesión del tiempo, podría explicarnos por sí sola el organismo social, en la cual,

justamente todas las relaciones existen simultáneamente, y se sostienen las unas a las otras? (Marx, 1974, p. 92).

En suma, no es suficiente alinear algunos elementos irreales para construir una relación: la sucesión temporal no explica el efecto-sociedad caracterizado por la coexistencia de todas sus relaciones y por su apoyo mutuo; más bien, explicar una sociedad a partir de su proceso original equivale a disolver la *Gliederung*, esto es a disolverla en *el cuerpo* en los elementos constitutivos. Si el efecto-sociedad, en cuanto resultado, es casi siempre *secundario* respecto a su génesis, la reconstrucción del proceso genético, advierte Marx, vuelve a un movimiento en el que el cuerpo y el sello de una sociedad se pierden en el camino. Nos encontramos frente a la paradoja por la cual la sociedad es el resultado de un movimiento que desaparece en sus efectos, y en el cual los efectos mismos se anulan en su génesis.

Por retomar un ejemplo caro al último Althusser: si tenemos la mayonesa no tenemos los ingredientes, viceversa: si tenemos sólo los ingredientes, no hay mayonesa (no han “ligado”, no han “tomado consistencia”). Pero, si tenemos sólo la sucesión de ingredientes, no obtenemos nada –a lo sumo, la “receta” de la mayonesa.

¿Qué hace, en cambio, el idealista? Yuxtapone a esta sucesión un motor, el finalismo, procedimiento maquinal que funciona sólo multiplicando las hipótesis. En particular, ésta: que una combinación pueda ser descompuesta en partículas elementarias sin que se comprometa en ningún lugar, que estas partículas puedan ser alineadas, esto es dispuestas en *sucesión*, que esta sucesión siga un orden *progresivo* y que su orientación sea finalista.

Ahora bien, Marx hace notar que tras el *análisis* y *la síntesis* hay un agujero epistemológico –tal vez también ontológico– y no un pasaje directo.

Para usar una expresión de Balibar, se podría decir que el orden de sucesión no explica el orden de conexión. Entre el resultado y sus condiciones hay una implicación que las hipótesis idealistas no están en condiciones de explicar.

Sin embargo, si se quiere concebir la estructura de un modo de producción como un *resultado*, o sea, como el efecto de un proceso histórico y no como un dato “de la naturaleza”, estos dos aspectos –estructura y proceso- juegan juntos en su tensión; sólo que, a esta altura, el proceso ya no podrá ser concebido en los términos de una sucesión lineal desde el momento en el cual pedazos separados de realidad están dispuestos en alineamiento y combinados entre ellos: en vez de “génesis” y “orden”, se deberá hablar simplemente de “inicio”, colocar tal inicio en el medio, esto es, como “siempre-ya-dado”, confiriéndole, en efecto, una “duración” que tiene la forma de una “repetición”. Entre el *resultado* y sus *condiciones* no hay, por tanto, una relación de mera sucesión puesta en movimiento por medio de la introducción de la hipótesis suplementaria del “finalismo”; más bien, habrá una relación de *implicaciones* que el idealismo no está en condiciones de explicar: se trata, así, de entender si tal implicación *tiene necesariamente que ser explicada*. Es este el desafío de un materialismo que se quiere “aleatorio”, de aquel rodeo “epicureista” que atraviesa toda la reflexión de Althusser y resurge con potencia en sus últimos escritos.

## 5.

Los filósofos idealistas se caracterizan por la búsqueda de un punto de apoyo originario que presuponen en el “dato” –es el caso del *homo œconomicus*, del estado de naturaleza, del *cogito* cartesiano o de Dios. No es una excepción la variante idealista del materialismo, en la cual el fundamento se busca en la “materia”,

*concebida*, a su vez, en términos sustancialistas. En los escritos póstumos, ya para 1976, Althusser llega a sostener que lo específico del materialismo “histórico” marxiano es, al contrario, comenzar con el movimiento: “la exigencia más profunda de esta filosofía es también comenzar por cualquier cosa, pero con una precisión suplementaria: *que esa cosa cualquiera debe estar en movimiento*. la exigencia más profunda de esta filosofía –escribe Althusser en efecto- es también por cualquier cosa, pero con una precisión suplementaria: *que esa cosa cualquiera debe estar en movimiento*”(Althusser, 2015, p. 45).

He aquí el modo en el que el epicurismo althusseriano se hace cargo de este problema en los últimos escritos de Althusser:

A la vieja pregunta: “¿Cuál es el origen del mundo?” esta filosofía materialista responde: “¿La nada (*néant*)?” –“nada” (*rien*)- (...) –“no hay comienzo porque nunca ha existido nada antes que cualquier cosa” (Althusser, 2003b, p. 55).

Es la tesis de un *inicio absoluto*, antes del cual no hay nada y que entonces pone fuera de juego toda tentativa de explicar lo actual mediante un proceso que se despliega teológicamente: simplemente, *nada existe...antes de existir*, no hay “posibles” que se realizan –todo resultado se explica en base a sí mismo, o a aquello que ha devenido, y sólo en ese sentido puede dar cuenta de su ser-devenido.

Entonces, leamos también este pasaje, en el cual se pasa del inicio absoluto a su carácter secundario respecto al *Fall*, a la caída de los átomos –si algo es “resultado”, no podrá ser más que segundo respecto de su acontecimiento, por más que sea, paradójicamente, “inicio de si mismo”:

Por tanto, tan lejos como podamos remontarnos: “hay” = “siempre ha habido”, “siempre-ya-ha-sido”, de tal forma que el “ya” es

esencial para remarcar esta antecendencia de la circunstancia, del *Fall* sobre todas sus formas, es decir, sobre todas las *formas* de seres (Althusser, 2003b, p. 57).

¿Cómo interpretarlo? Algunos escritos publicados póstumamente, pero que datan de 1976, pueden ayudarnos. La concepción de Epicuro es descripta con singular claridad: él no habla de “origen” del mundo, sino de “inicio”, traza las *condiciones* del acontecimiento del inicio, su “principio”, en un estado en el que literalmente, *no sucede nada*, en el cual, entonces, reina “la Nada de acontecimientos, pero no la nada de la materia”(Althusser, 2015, p. 142), un vacío de acontecimientos lleno, de una materia todo menos caótica, sino “bien definida” y “sometida a ciertas leyes” (Althusser, 2014, p. 43), de modo tal que el encuentro que “tiene lugar en la materia y (...) tiene por principio la materia” (Althusser, 2015, p. 143).

El inicio es, en primer lugar, un movimiento que determina una desviación de la caída de los átomos –pero, si hablamos de modos de producción, debemos más bien hablar de un deslizamiento de las relaciones de fuerza; en segundo lugar es un deslizamiento *que toma consistencia*, es decir, darwinianamente, que se *reproduce* –y aquí el interés de Althusser por las formas de reproducción de las relaciones sociales en el capitalismo. Si el inicio es un movimiento, una desviación que se afianza, entonces el inicio “no está al inicio”, sino que “está en el medio”, esto es, siempre está precedido por algo. Si los átomos caen en la lluvia como un torrente de materia sujeta a leyes determinadas, es impensable que esto carezca de efectos. Sólo que, respecto de la “toma de consistencia”, el movimiento que hace tomar el “inicio” es in-significante: aunque no es una nada, es, sin embargo, contingente respecto a sus efectos.

El acontecimiento del inicio, en suma, es aleatorio, no tanto porque habría podido no verificarse o producir otros efectos: es aleatorio porque es simplemente *un movimiento* insignificante respecto a sus efectos –y, en este sentido, es una “nada”.

El cercamiento de las tierras, al cual Althusser dedica mucho espacio en los escritos inéditos y en el que revisa la reproducción del encuentro entre capital y trabajo (Althusser, 2003b, pp. 71-75), no es “acumulación originaria” sino “para nosotros”, pero “de por sí” no es ni un episodio de la economía feudal, ni el evento inaugural del modo de producción capitalista: se trata simplemente de un cambio de las relaciones de fuerza, por la cual los *commons* son sustraídos al uso común y transformados en objetos de apropiación privada, pero de por sí, *esto no es condición necesaria ni suficiente* para el nacimiento del capitalismo.<sup>2</sup> Si, en efecto, es claro que el modo de producción capitalista ciertamente no vino “de la nada” e inesperadamente, sino que ha ligado movimientos interiores al modo feudal, es igualmente cierto que “ha nacido de manera extraña”(Althusser, 2014, p. 164), o sea, del “encuentro” y del “concurso” de procesos “relativamente independientes”, que han involucrado más actores de diferentes estratos sociales –no sólo burgueses, sino también aristócratas latifundistas o dedicados a la actividad bancaria, cuyos intereses “personales” se encontraron

---

<sup>2</sup> Junto al cercamiento de las tierras, en efecto, sería pertinente considerar otros factores y eventos: la transformación de la imagen de la pobreza, que por vía de la salvación eterna se vuelve problema social o índice de un defecto moral, las *Poor Laws* y los estatutos medievales de los trabajadores del siglo XIV, las leyes que fijan una base máxima del salario y que prohíben mendigar, el *Bill of Inclosures* del siglo XVIII. El evento del origen es, en suma, sobredeterminado, en cuanto se produce en el medio de transformaciones en la imaginación social y en el derecho: la determinación en última instancia se ejerce sólo como combinación insoluble de factores de diverso género y naturaleza.

con aquéllos de la emergente clase burguesa. Es, entonces, adecuado afirmar que “*el modo de producción capitalista se ha encontrado con la burguesía*” (Althusser, 2014, p. 165).

He aquí la idea-cardinal: la insignificancia del movimiento respecto al momento inaugural y a sus consecuencias, la desproporción del inicio respecto del resultado –donde “desproporción” no está para indicar un exceso de sentido, sino un *defecto*: respecto del resultado, el inicio es nada. También por esto, el inicio es inalcanzable e inapropiable: hablando con propiedad, *nunca ha existido el inicio*, existió solo “movimiento” circulación de energía, diversa distribución de los pesos. Es *la economía de las fuerzas* en el sentido freudiano, del cual el objeto económico es sólo el *fetiche* residual, y, en cierto sentido, el depósito. La variación infinitesimal de las relaciones de fuerza no puede ser explicada, no tanto porque nosotros *no seamos capaces*, por un déficit de conocimiento, sino más bien porque puede ser vista sólo en su resultado, o sea, en la continua repetición de la toma de consistencia: cada inicio es una abstracción respecto del *resultado*–y, sin embargo, si de se trata de un resultado, deberá estar siempre en alguna relación con un inicio.

## Conclusiones

La *contingencia del inicio* nos permite concebir un modo de producción como *resultado*, pero *no nos lo explica* (y no quiere decir que esto este mal...). Sólo considerando la complejidad de los factores que están en juego en el inicio podemos considerar el resultado, a su vez, como *contingente* y, al mismo tiempo, *necesario en su contingencia*: “se nos impone la obligación de renunciar a toda teleología de la razón y de concebir la relación histórica de un resultado con sus condiciones como una relación de producción y no de expresión, se nos impone lo que podría-

mos denominar (...) *la necesidad de su contingencia.*” (Althusser, 2010, p. 57)

La imagen de fondo propuesta por Althusser es la de *una materia en una condición de inestabilidad continua*, gracias a la cual, se traduce enteramente en “eficacia”; sobre este fondo, la “toma de consistencia” es una “captura”: una fuerza ha primado sobre otra, se ha impuesto con su violencia; el encuentro ha tomado consistencia, un desequilibrio inicial de fuerzas se estabiliza y se reproduce –se vuelve, como se dice, “institución”-. Lo “real”, lejos de evaporarse, es, más bien, la eficacia causal de un choque de fuerzas cuyo ajuste produce un doble efecto imaginario: las instituciones estatales y el fetiche de la mercancía, hipotetizaciones de una relación conflictiva en la que el *polemos* ha estado, congelado y, en definitiva, *elidido*. Como la mayonesa, una vez preparada, no nos deja ver más sus ingredientes, así la “toma de consistencia” se realiza como una mistificación objetiva –el desequilibrio de fuerzas, devenido estable, se deposita en su imagen fetichista: ésta, más que “esconder” sus orígenes, exhibe, al contrario, la relación de fuerzas en su verdad–el Poder se transfiere al Estado, las relaciones entre personas se traducen en relaciones entre cosas, porque las “personas” sólo existen como portavoces de la “voluntad” de las mercancías que intercambian. Marx, después de todo, ha observado que en la relación de intercambio los contratistas no solo son dueños de mercancías, sino que, más bien, “las personas existen aquí la una para la otra solamente como representantes de mercancías” “las personas sólo existen unas para otras como representantes de la mercancía”. Su “voluntad” de intercambiar mercancías se invierte inmediatamente –o se ha ya desarrollado a sus espaldas, antes incluso de su ingreso a la escena del “mercado”– en la

*voluntad de las mercancías mismas*: “Para vincular esas cosas entre sí como mercancías, los custodios de las mismas deben relacionarse mutuamente como *personas* cuya *voluntad* reside en dichos objetos” (Marx, 2004, p. 103).

En Althusser la exhibición discursiva de la estructura debe pasar por su carácter imaginario, para surgir después de un acontecimiento al cual sólo se puede constata *raprèscoup*. Por ello, sostiene que la descripción de las condiciones objetivas del mundo de la producción capitalista coincide con la descripción de las dinámicas quasiobjetivas de la mistificación: ella desemboca en la constatación de un poder diferencial, de una asimetría que torna a lo económico siempre ya político –habitado por la tensión schmittiana entre “amigo” y “enemigo”. Es aquí, en el nivel de la narración de la génesis de una sociedad, que la teoría se transforma en exhibición de *las condiciones de imposibilidad del efecto-sociedad*, y es aquí, también, que la ciencia marxista depone el traje de la “forma-teoría” para ponerse aquel de la “forma-ideología” al servicio de la lucha de clases.

Para recordar, finalmente, que la *verdad* de una teoría de la sociedad es que toda socialización es, *siempre*, una *socialización fallida*.

## Referencias bibliográficas

- Althusser, L. y Balibar, E. (2010). *Para leer El capital*. México D.F.: Siglo XXI.
- Althusser, L. (1975). Est-il simple d’être marxiste en philosophie? [¿Es fácil ser marxista en filosofía?]. *La Pensée*, 183, 3-31.
- Althusser, L. (1977). “Cómo leer *El capital*”. En L. Althusser, *Posiciones* (pp. 15-50). Barcelona: Anagrama.
- Althusser, L. (2003a). *Marx dentro de sus límites*. Madrid: Akal.

- Althusser, L. (2003b). *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arena.
- Althusser, L. (2014). *Initiation à la philosophie pour les non philosophes* [Introducción a la filosofía para no filósofos]. París: PUF.
- Althusser, L. (2015). *Ser marxista en filosofía*. Madrid: Akal.
- Balibar, E. (2000). *La filosofía de Marx*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Marx, K. (2004). *El capital*. México D.F.: Siglo XXI.
- Marx, K. (1974). *Miseria de la filosofía*. México: Siglo XXI.