

La condición *cismática* de la representación: lo escénico y lo inconsciente en tiempos de datificación. Aportes desde la filosofía de Louis Althusser

Natalia Romé

Universidad de Buenos Aires. Instituto de Investigaciones Gino Germani
romenatalia@yahoo.com



© de la autora

Fecha de recepción: 20/2/2023

Fecha de aceptación: 10/5/2023

Fecha de publicación: 26/10/2023

Resumen

El artículo recorre el tratamiento que Louis Althusser ofrece acerca de la noción de *Darstellung*, en el marco de su proyecto de dar forma al concepto de causalidad estructural en la teoría marxista. Retomando investigaciones anteriores de Étienne Balibar, Vittorio Morfino, George Hartley, Warren Montag y Aurelio Sainz Pezonaga, se reconstruyen algunos de los problemas hilvanados en la serie que articula, en la escritura althusseriana, las categorías marxistas de *Darstellung*, *Verbindung* y *Gliederung* con la metáfora del *teatro sin autor*. El artículo tiene como objetivo exponer la condición cismática de la noción althusseriana de representación, escindida por una singular idea de performatividad que va de lo escénico a lo inconsciente. Con este recorrido me propongo aportar ayuda a la formulación de la pregunta por las posibilidades de la crítica en la coyuntura del pensamiento algorítmico.

Palabras clave: *Darstellung*; *Verbindung*; *Gliederung*; causalidad estructural; algoritmización

Abstract. *The schismatic condition of representation: The scenic and the unconscious in times of datification. Contributions from the philosophy of Louis Althusser*

This paper reviews Louis Althusser's treatment of Marxist *Darstellung*, in the framework of the project to develop the concept of structural causality. Taking previous research by Etienne Balibar, Vittorio Morfino, George Hartley, Warren Montag and Aurelio Sainz Pezonaga, the paper reconstructs some of the problems underlying the series that articulates, in Althusserian writing, the Marxist categories of *Darstellung*, *Verbindung* and *Gliederung* with the metaphor of the *authorless theatre*. The purpose of this article is to reveal the schismatic condition of the Althusserian notion of representation, split by a singular idea of performativity that goes from the scenic to the unconscious. By means of this approach, it intends to contribute towards the formulation of the question of the possibilities of critique at the conjuncture of algorithmic thought.

Keywords: *Darstellung*; *Verbindung*; *Gliederung*; structural causality; algorithmization

Sumario

- | | |
|---|--|
| 1. Introducción | 5. De la <i>Darstellung</i> a la pregunta por la crítica de la ideología |
| 2. <i>Darstellung</i> | 6. Para concluir, recomenzar |
| 3. <i>Darstellung, Verbindung y Gliederung</i> | Referencias bibliográficas |
| 4. De la <i>Darstellung</i> al «teatro sin autor» | |

1. Introducción

En los últimos años, en el campo de estudios que ha crecido vertiginosamente procurando asir ese complejo de fenómenos que se nombran bajo la categoría de racionalidad algorítmica, y que van de la historia de la tecnología a la politología, la economía, la biología y la psicología, se insiste en tomar nota de lo que se presenta como un deslizamiento epistemológico de magnitud, cuyas consecuencias alcanzan, para algunos autores, al orden de la ontología misma (cf. Rouvroy y Berns, 2016).

En este sentido, por ejemplo, se interroga Antoniette Rouvroy en «Governamentality in an Age of automatic computing: Technology, virtuality and utopia» sobre lo que considera una «omnipresente amenaza del peligro virtual actúa como un poderoso incentivo para erradicar preventivamente todo lo que, en el ser humano, siga siendo incierto, virtual, potencial» (Rouvroy, 2011: 135).

El proceso que Rouvroy indica tiene, a su juicio, consecuencias epistemológicas. En sus propios términos, se trataría de una captura de la noción de transparencia, que «permitía la comprensión de los mecanismos profundos ocultos tras las apariencias, (“transparencia” como tal era el modo privilegiado de la modernidad)» y su reemplazo por una suerte de *simulacro* (de transparencia) consistente en «una superficie impenetrable pero agradable», cuyos rasgos se explicitan sin ambages en los propios discursos de las corporaciones (ibídem)¹. La tendencial sustitución por las apariencias en una transparencia técnica conduciría, apoyada en procedimientos de permanente «reajuste de las imágenes de lo “real”», a la subordinación de criterios de verdad, objetividad y justicia a criterios de flexibilidad, rapidez y relevancia, según Rouvroy.

¿No es esa la señal de que, en la búsqueda apasionada de un *fantasma* de la previsibilidad absoluta de los acontecimientos y las personas, estamos construyendo el simulacro, que, según Baudrillard, no es más que una «copia sin original» o una «representación que oculta la ausencia de realidad (hiperrealidad)»? (Rouvroy, 2011: 135)

1. «Irónicamente, según la concepción de informática de IBM, el sistema será “transparente” no en el sentido moderno de que permitirá al usuario comprender los mecanismos profundos sobre los que funciona, sino en el sentido de una total invisibilidad e imperceptibilidad de estos mecanismos» (Rouvroy, 2011: 135).

Se trata de una afirmación contundente a cuya evidencia resulta difícil no rendirse. Se producen una serie de mutaciones en las diversas materialidades de la comunicación: transformaciones relativas a los dispositivos y a los rituales corporales; transformaciones en las escenas de interlocución, circulación, reconocimiento; transformaciones en la materialidad misma del significante y en los regímenes de la experiencialidad, los afectos y el pensamiento. Datificación, algoritmización, perfilización, plataformización, hipermediatización son procesos de transformación material de los lenguajes, las prácticas y los rituales que organizan no ya solo el espacio público, sino también la experiencia subjetiva, borrando incluso las fronteras simbólicas e imaginarias entre ambos, y merecen ser analizados en sus diversos aspectos y efectos; entre los cuales los epistemológicos no resultan en absoluto menores. Se trata de un importante desafío para el pensamiento crítico, cuyas coordenadas mismas parecen desestabilizadas. Pero, para poder encararlo con cautela y rigurosidad, sería interesante recordar la advertencia que Jacques Derrida lanzaba tempranamente, cuando advertía respecto de los medios audiovisuales, la trampa de subsumir el gesto crítico en la denuncia de un simulacro cuya contracara sería algún tipo de restitución esencial o positivista de lo real, lo vivo o lo actual. Que la deconstrucción necesaria de la artefactualidad que organiza nuestra experiencia no funcione de *coartada*, demandaba Derrida hace más de veinte años. La crítica no puede ceder en un «afán de emulación en el simulacro y neutralizar toda amenaza en lo que podría llamarse el embuste del embuste, la denegación del acontecimiento», sin quedar capturada en la encrucijada que opone falazmente empirismo y relativismo (Derrida, 1998: 18).

Si seguimos a Derrida, deberíamos sospechar acerca de las caracterizaciones cuya contundencia se presenta como omniexplicativa y comprender, además, que toda coyuntura incluye no solamente los procesos históricos que le dan singularidad, sino también el modo en el que estos son leídos, pensados, figurados.

Antes de abrazar precipitadamente el diagnóstico de una «crisis de la representación» *in toto*, quizás sería más prudente regresar con cierta astucia estratégica sobre el extensísimo problema de la *Darstellung*, para recordar, en principio, que un acercamiento a esa categoría trae consigo la pregunta por lo que esta concita de posición y disposición o de apertura procesual, así como de las múltiples y complejas variaciones sobre el problema del «original» y «la copia» que ha formulado el siglo xx. Se trataría con ello de explorar algunos de los derroteros históricos de sus declinaciones, deslizamientos y mutaciones que abrieran nuevas perspectivas y nos permitieran registrar lo incapturable de la representación, es decir, el acontecimiento como tal, si es que algo de eso agita aún en su trama genealógica.

Acaso podamos, con ello, abrir imaginaciones capaces de sortear la tendencial clausura «ideológica» discernible en la mutación acontecida durante las últimas décadas, en un cuerpo heterogéneo de saberes desde los cuales procuramos hoy captar el fenómeno algorítmico. Me refiero a las consecuencias filosóficas de un tendencial desplazamiento epistemológico (aunque no exclu-

sivamente) que hizo pie en lo que podríamos denominar, siguiendo a J.-C. Milner (2003), el «periplo estructural» de mediados del siglo xx, pero que se deslizó con el correr de las décadas hacia una suerte de *episteme de la información* (o de la *datificación*) (cf. Rodríguez, 2019), en la que confluyen los efectos de transformaciones operadas en los campos más variados del saber: desde las neurociencias, la teoría social y económica y la biología, hasta la cibernética y las hoy llamadas «ciencias de datos». Se trata de una mutación epistémica que tiene lugar en los años setenta y que «no está vinculada solo con un agotamiento epistémico (periplo estructural), sino también con un nuevo lanzamiento de datos (periplo cibernético-sistémico)» (Rodríguez, 2019: 309).

En *Las palabras en las cosas* (2019), Pablo Rodríguez realiza una reconstrucción genealógica de esa declinación informacional del formalismo estructuralista, colocando un énfasis en su alianza con la cibernética y la teoría general de los sistemas, a partir de la gravitación de los elementos matemáticos y de la teoría jakobsoniana de la comunicación. El punto crucial radica en la torsión singular de su intersección con las transformaciones operadas en el campo del *cálculo*, por el predominio de lo alfanumérico, la figura de la máquina y el pasaje de lo lineal al «programa» (Flusser, 2004: 359, citado en Rodríguez, 2019: 305) y en el campo de la *formalización*, por el desplazamiento empirista de una formalización mediada por los signos a una formalización autonoimizada de la categoría de signo. Organizado en torno de las categorías de información, comunicación y sistema y mediante los procedimientos propios del programa, del código y de la teleonomía, «lo formal va más allá de los signos que retienen todavía las vinculaciones de lo semiótico con lo social y lo humano», señala Rodríguez (ibídem).

Este recorrido llevará a Rodríguez a plantear una singular deriva de la llamada «crisis de la representación», que no sería tanto la de su «muerte», sino la de su desanclaje de lo humano y su entrelazamiento con una serie de concepciones del discurso que sobrepasan el concepto de signo y sus fuentes estructuralistas para abrazar una semiótica informacional apoyada en la «digitalidad» como nueva *mathesis universalis* que «clausura la apertura a lo social que suponía la apuesta saussureana por arrancar al signo de lo natural y llevarlo a lo humano» (Rodríguez, 2019: 300). Liberada la semiótica de las resonancias humanistas de la semiología, antes que liquidar el referente permite su descentramiento y multiplicación:

La representación se libera de la condición humana para volver a hablar de ella, ya no en los términos de la episteme moderna, porque en esa complejización de las condiciones de representación intervienen los otros dos ejes que atraviesan las epistemes de acuerdo a Foucault: la formalización y el cálculo. (Rodríguez, 2019: 301)

Como puede advertirse, Rodríguez coincide con Rouvroy en ubicar una serie de transformaciones epistémicas en el orden semiótico y, especialmente, en el funcionamiento mismo de la representación. A diferencia de ella, no

obstante, apuesta por un diagnóstico que no acude a la denuncia de una falsa transparencia o un simulacro acrítico, sino que produce una lectura genealógica que permite identificar una suerte de bifurcación en la historia de los avatares de la representación, partiendo del movimiento según el cual, mucho antes de que las tecnologías se presentaran como el pulso de la transformación cultural telecomunicacional, ya estaban dispuestas las transformaciones epistémicas que debilitarían las posibilidades de entender la representación como «el perfecto juego de sustituciones entre las cosas y sus presentificaciones en ausencia» (Caletti, 2006: 56). Este abordaje nos permite identificar, entonces, el trazo contradictorio de ese proceso histórico de consolidación hegemónica del paradigma informacional que hoy se presenta tan omnipotente como inexorable y, con ello, explorar otras derivas posibles en sus intersticios y contradicciones.

El abordaje crítico de una coyuntura epistémica cuyos rasgos y causas no terminamos de delimitar ni comprender no puede conformarse con una pura denegación de las transformaciones operadas en el régimen de saberes y de sus efectos en la filosofía. Puede discutirse si esas mutaciones son radicales o no, hegemónicas o no; también puede discutirse si las reflexiones filosóficas que las acompañan merecen el título de tales o deben ser, en todo caso, abordadas como formulaciones ideológicas que mantienen una relación de compromiso acrítico con los procesos que procuran pensar. Pero lo que no se puede hacer es simplemente negar la existencia de estas tendencias en nuestro campo de debates, como si su mera negación lograra quitarles eficacia histórica.

Tal es la encrucijada. La filosofía no puede aferrarse a su historia como si se tratara de la verdad manifiesta y no puede tampoco simplemente plegarse a las tendencias que acompañan transformaciones históricas que, dándose en el terreno de las ideas, traen consigo elementos extrateóricos, es decir, morales, políticos, religiosos, ideológicos.

Para identificar los efectos de las transformaciones que conducen a unas derivas específicas en la estructura misma de la representación, sean estas las del «simulacro sin original» que denuncia Rouvroy o las de formas semióticas posthumanas, como sugiere Rodríguez, resulta más interesante identificar otras genealogías que conviven en el momento mismo de la torsión epistémica operada en los años setenta y establecer si la deriva que conecta al estructuralismo con el llamado «paradigma informacional» es el único ensayo de peso para pensar una categoría tan compleja y vasta en su historia.

En este marco, se abre una oportunidad para realizar una revisita de la categoría de *Darstellung*, que, recogiendo el gesto crítico de la aventura estructuralista y sus derivas, logre salir de ella o, mejor, *atravesarla*, para revitalizar la pregunta por el proceso y la contradicción inmanente a la representación.

A los efectos de orientar esa búsqueda me apoyaré en la operación teórica proveniente de otro desplazamiento o mutación operada en la estela del estructuralismo y que en gran medida puede ser considerada como una tendencia que en varios aspectos disputa su posteridad con las derivas informacionales. Se trata de la apropiación marxista realizada por Louis Althusser de la lectura

que Karl Marx realiza de la *Darstellung* hegeliana, en el marco de la elaboración de su concepto de *causalidad estructural*.

Primero retomaré los desplazamientos que se operan, según Althusser, en el proyecto marxista de movilizar una pregunta por la causalidad capaz de sustentar su teoría materialista de la historia y que se organizan en el eje que conecta en un triángulo problemático las categorías de *Darstellung*, *Verbindung* y *Gliederung*.

Luego exploraré el derrotero althusseriano de esta problemática en el que la pregunta por la causalidad estructural se abre al terreno de la metáfora teatral y recupera bajo la categoría de «teatro sin autor» la fuerza del vínculo entre los aspectos epistemológico y político de la categoría de representación, en el marco de su teoría materialista de la ideología.

Espero con ello dejar abierta una pregunta sobre las genealogías desapercibidas que pulsan en los subsuelos de la coyuntura presente, como corrientes contradictorias y herencias disponibles.

2. *Darstellung*

La idea de representación abonó, desde fines del siglo xvii y principios del xviii, un horizonte epistémico que acompañó a la Modernidad, como demostró Foucault sobradamente, extendiéndose desde el teatro hasta la política, a través de los signos de la lengua, según subraya Sergio Caletti (2006). Su genealogía basada en «el perfecto juego de sustituciones entre las cosas y sus presentificaciones en ausencia» se ve interrumpida o torsionada, no obstante, hacia la segunda mitad del siglo xx, según el autor, cuando se hizo patente que, «en último término, el destino de toda representación es fracasar en este calce para dar parcialmente lugar, en cambio, a lo que no estaba en ninguna parte, a una cierta otra cosa» (Caletti, 2006: 56). En este sentido, el autor refiere a la distinción trabajada por Ricoeur en *Ideología y utopía* (1977) entre presentación (*Darstellung*) y representación (*Vorstellung*) para dar cuenta de este des-calce.

En *Del texto a la acción*, Ricoeur lee en Max Weber la movilización de la categoría de *Vorstellung* para indicar el talante de la *creencia* sobre la que se funda todo orden y reserva la categoría de *Darstellung* para aludir a la experiencia del «juego» de resonancias lúdicas y teatrales donde comienza la filosofía y donde se constituye la función de exhibición o de presentación (Ricoeur, 2001: 58).

Por su parte, Slavoj Žižek (2004) insiste en que la distinción puede leerse ya en el despliegue que hace Marx de la forma *mercancía* en el primer capítulo de *El Capital*. Allí no se trata de «una “narración”, es decir, no es una *Vorstellung*, sino una *Darstellung*, el despliegue de la estructura interna del universo de las mercancías»; mientras que la estructura narrativa se reserva en el mismo escrito, dice Žižek, para «la historia de la “acumulación primitiva”, el mito que el capitalismo propone sobre sus propios orígenes» (Žižek, 2004: 112).

El último gesto de Althusser en su intervención en el volumen colectivo *Lire le Capital* se orienta en un sentido similar: atribuir al concepto de *Dars-*

tellung la capacidad de indicar el tipo de relación entre la práctica científica y su objeto que actúa en el pensamiento marxista. En definitiva, el «problema inaudito de la producción del concepto de la *eficacia de una estructura sobre sus elementos*»:

Este concepto, que vimos a Marx poner en práctica en el uso que hace de la *Darstellung* y tratar de delimitar en las imágenes de la modificación, de la iluminación o del peso específico de los objetos por el éter en el cual se bañan, aflora a veces en persona en el análisis de Marx, en los párrafos en los que se expresa en un lenguaje inédito, pero extremadamente preciso: el lenguaje de las metáforas que son, sin embargo, ya *conceptos casi perfectos* [...] Esto mismo ocurre cada vez que Marx nos da el sistema capitalista como *mecanismo*, una *mecánica*, una *maquinaria*, una *máquina*, un *montaje* (*Triebwerk*, *Mechanismus*, *Getriebe*...) o como la complejidad de un «metabolismo social». En todos esos casos, las distinciones corrientes de lo exterior y lo interior desaparecen de la misma manera que el vínculo «íntimo» de los fenómenos opuesto a su desorden visible; estamos frente a otra imagen, a un cuasi concepto nuevo liberado de las antinomias empiristas de la subjetividad fenomenal y de la interioridad esencial. (Althusser, 2004: 209)

A este respecto, George Hartley, al inicio del cuarto capítulo de *The Abyss of representation* (2003: 84), propone que la referencia a la categoría de *Darstellung* responde al desafío de Althusser por argumentar a favor de la preeminencia de un concepto —cuyo objeto es precisamente designar el *modo de presencia* de la estructura en sus efectos— que el propio Marx nunca parece haber articulado, pero que, sin embargo, es indispensable para la comprensión de su propio método dialéctico. Las representaciones o *Vorstellungen* que se han utilizado en los intentos de transmitir el concepto de causalidad han demostrado ser inadecuadas para la *Darstellung* marxista. Para analizar los fenómenos económicos, sociales o ideológicos en función del modo de producción en el que se inscriben —sostiene Hartley leyendo a Althusser— debemos construir un concepto capaz de transmitir el tipo de causalidad que actúa en el todo (Hartley, 2003: 85)².

Sobre esta cuestión versan extensamente las primeras páginas de la intervención de Althusser en el volumen colectivo *Para leer el Capital* (2004), que se inician con la célebre confesión sobre la «culpabilidad» de producir una lectura filosófica de Marx» (2004: 19).

2. En el mismo sentido, Žižek (2004: 113) afirma: «el marxismo no es aquí el horizonte interpretativo que todo lo abarca, sino una matriz que nos permite dar cuenta de (generar) la multiplicidad de narrativas y/o interpretaciones. También es aquí donde uno debería introducir la distinción dialéctica clave entre la figura fundadora de un movimiento y la figura posterior que formalizó este movimiento: Lenin no se limitó a “traducir adecuadamente la teoría marxista a la práctica política”, sino que “formalizó” a Marx mediante la definición del Partido como la forma política de su intervención histórica, del mismo modo que San Pablo “formalizó” a Cristo y Lacan “formalizó” a Freud».

Althusser no reclamará la autoría de esa lectura, que llama a lo largo de las páginas siguientes «síntomática», porque se trata, según sus propios términos, del «protocolo de lectura» que encuentra *funcionando* en Marx (Althusser, 2004: 23).

Marx no tanto «elabora» como «practica», según Althusser, una teoría de la lectura a la que le concierne «una relación invisible necesaria entre el campo de lo visible y el campo de lo invisible, una relación que *define el campo oscuro de lo invisible como un efecto necesario de la estructura del campo visible*» (24-25, cursiva mía)³.

Si puede hablarse allí de una «revolución» en el campo de la filosofía, es porque esta práctica de lectura encarna ella misma una ruptura irreversible con lo que Althusser denomina «el mito religioso de la lectura» para señalar la alianza epistemológica profunda que conecta empirismo y esencialismo en la ilusión de transparencia del conocimiento, basada en una concepción inmediateísta de toda relación.

Así, como subraya Hartley, uno de los movimientos más interesantes de Althusser es discutir la *causalidad expresiva* como un «empirismo» (2003: 88): «Todo el proceso empirista del conocimiento reside, en efecto, en la operación del sujeto denominada “abstracción”. Conocer es abstraer la esencia del objeto real, cuya posesión por el sujeto se llama entonces conocimiento» (Althusser, 2004: 41).

La relación entre lo visible y lo invisible es, pues, idéntica entre lo exterior y lo interior, a la relación entre la escoria y el núcleo. [...] ¿Hay necesidad de demostrar todavía que esta problemática de la concepción empirista del conocimiento está unida, como su doble, a la problemática de la visión religiosa de la esencia en la transparencia de la existencia? (Althusser, 2004: 42-43).

En la concepción empirista el todo del conocimiento está investido en lo real, esto quiere decir que el conocimiento no es sino una *relación interior a lo real*. La ruptura en el campo filosófico que provoca esta teoría de la lectura se apoya, en cambio, en «la *distinción* entre objeto real (lo concreto-real, la totalidad real que “subsiste en su independencia, fuera de las cabezas [*Kopf*] tanto antes como después” de la producción de conocimiento)) y el objeto del conocimiento, *producto* del conocimiento (p. 47).

3. Leyendo a los clásicos de la economía política, Marx ejercita, dice Althusser, una lectura duplicada: una primera lectura «teórica retrospectiva» que atiende a concordancias y discordancias, «donde lo que Smith no ha podido ver y comprender aparece solamente como una carencia radical» (Althusser, 2004: 23) y una segunda lectura «que sólo se sostiene en la doble y conjunta comprobación de las *presencias y la ausencias* [...] se hace culpable de un desacierto singular: no ve sino la existencia combinada de los aciertos y desaciertos en un autor, plantea un problema, el de su *combinación*» (ibídem).

3. *Darstellung, Verbindung y Gliederung*

En una conferencia pronunciada en Buenos Aires en 2015, Vittorio Morfino reconstruye la serie de desplazamientos categoriales que conectan, en la lectura althusseriana de Marx, al término *Darstellung* con otros dos: *Verbindung* y *Gliederung*.

El primero, retomado del primer capítulo de la sección I del libro II de *El Capital*, a propósito del problema del conocimiento para descartar toda referencia psicológica o trascendental y sugerir la vigencia en Marx de una concepción materialista del pensamiento como *proceso de producción*, definido por el «sistema de las condiciones reales» que hacen de él un modo de producción determinado de conocimientos. Es posible afirmar al mismo tiempo que el proceso de pensamiento se produce enteramente en el pensamiento (algo que resulta de distinguir claramente la noción de objeto de conocimiento de la de objeto real) y, a la vez, asumir la existencia material de un *modo de producción* de conocimientos que supone un tipo específico de prácticas, articuladas entre sí y de modo sobredeterminado, con prácticas de otra índole. De esta forma:

Lejos de ser el ‘pensamiento’ una esencia opuesta al mundo material —la facultad de un sujeto trascendental ‘puro’ o una ‘conciencia absoluta’, es decir, ese mito que el idealismo produce como mito para reconocerse en él y basarse en él—, el ‘pensamiento’ es un sistema real propio, basado y articulado en el mundo real de una sociedad histórica dada, que mantiene relaciones determinadas con la naturaleza, un sistema específico, definido por las condiciones de su existencia y su práctica, es decir, por una estructura propia, un tipo de ‘combinación’ (*Verbindung*) determinado que existe entre su materia prima propia (objeto de la práctica teórica), sus medios de producción propios y sus relaciones con las otras estructuras de la sociedad. (Althusser, 2004: 48)

La introducción de la categoría de *Verbindung* trae consigo un matiz sustantivo en la noción marxista de (re)presentación o, para decirlo de otro modo, la asociación —por momentos sugerida apenas por desplazamientos textuales en la escritura de Marx— entre *Darstellung* y *Verbindung* nos permite comprender que, si la idea de representación se desdobra (*Darstellung-Vorstellung*) desplazada o diferida en su «interior» por una suerte de *décalage* temporal que le confiere un cierto matiz «metafórico» —como por ejemplo sugiere Ricoeur (1977)—, lo hace a partir de la puesta en juego de una concepción materialista de la práctica teórica como *modo de producción* de conocimientos. Es allí que la introducción de la *Verbindung* como «sistema específico», que menta a su vez la idea de una *combinación* de elementos en ese sistema, trae consigo una solución materialista a la pregunta por la condición procesual —y por lo tanto antirrepresentacionalista— de la representación, concebida como *transformación* o transmutación. Lo que Althusser parece querer encontrar entonces en Marx es un modo singularmente *materialista* de articular la *transformación* (histórica) y la (estructura de la) *metáfora*:

[...] por mucho que nos remontemos en el pasado de una rama del conocimiento, jamás se tiene que ver con una intuición sensible o representación 'puras', sino con una materia prima siempre-ya compleja, con una estructura de 'intuición' o de 'representación' que combina, en una *Verbindung* propia, a la vez, elementos sensibles, elementos técnicos y elementos ideológicos que por consiguiente el conocimiento no se encuentra jamás, como quisiera desesperadamente el empirismo, con un *objeto puro* que entonces sería idéntico al objeto real. (Althusser, 2004: 49)

A diferencia de otro tipo de lecturas, como las provenientes de la tradición hermenéutica (cf. Ricoeur, 1977; Gadamer, 1988) —que Althusser tiene fuertemente presentes porque participan en la controversia de la escena filosófica francesa—, la condición metafórica del *décalage* interno de la representación (*Darstellung-Vorstellung*) que Marx habilita un siglo antes no regresa en los términos de una consistencia *discursiva* de lo real, sino a partir de la terceridad relacional *histórica* que introduce la categoría de *sobredeterminación*, basada en la complejidad de las relaciones de producción entendidas como complejo ensamble concreto de relaciones y no relaciones (cf. Althusser, 2015). Esto confiere un carácter específico a la condición procesual y de transformación de la *Darstellung* bajo el que la declinación metafórica se ordena de un modo singular, no como *modelo de lo real*, sino como el punto en el que se abre la posibilidad de una estrategia del leer en la que coinciden una teoría de la historia y una «filosofía de la opacidad de lo inmediato» (Althusser, 2004: 21).

Esto es lo que subraya Morfino a propósito del uso del término *Verbindung*, con el que «Althusser muestra que las relaciones de producción no son reducibles al modelo de la *intersubjetividad*» (Morfino, 2017: 450) —que trasunta la hermenéutica—, al especificar que Marx no habla exclusivamente de relaciones entre los hombres, ni de relaciones entre los hombres y las cosas, sino del *modo en que las relaciones entre los hombres están definidas por relaciones precisas existentes entre los hombres y los elementos materiales del proceso de producción*. En este sentido, la categoría de *Verbindung* somete la declinación metafórica de la representación en cuanto *Darstellung* a la complejidad temporal y relacional de un *todo-histórico-concreto*.

Aquí entra en juego la tercera categoría, que, según Morfino (2017), completa el círculo de términos en los que Althusser lee una incipiente teoría de la causalidad estructural en Marx. El término *Gliederung* tomado de la introducción de 1857 a los *Grundrisse* y traducido por Althusser como «jerarquía articulada», «combinación articulada» o directamente como «estructura», moviliza nuevamente la cuestión epistémica a propósito de la ciencia de la historia marxista y, más todavía, de la epistemología materialista como crítica de la ideología, en la que no se trata en absoluto del conocimiento como «correspondencia» con lo real, ni como «inversión» de lo ideal, sino del concepto como captación y producción de una específica *Gliederung* en la materia del pensamiento:

Es precisamente esta *Gliederung*, esta totalidad-articulada-de-pensamiento lo que se trata de producir en el conocimiento, como objeto de conocimiento, para llegar al conocimiento de la *Gliederung* real, de la totalidad articulada-real que constituye la existencia de la sociedad burguesa. El orden en que la *Gliederung* de pensamiento es producida es un orden específico, el orden mismo del análisis teórico que Marx lleva a cabo en *El Capital*, el orden de la 'unión', de la 'síntesis' de los conceptos necesarios para la producción de este todo-de-pensamiento, de este concreto-de-pensamiento que es la teoría de *El Capital*. (Althusser, 2004: 54)

Como puede advertirse en el fragmento referido, la intervención del término *Gliederung* terciando la vinculación entre *Verbindung* y *Darstellung* traduce el sentido práctico y agonal con el que Althusser concibe la tarea filosófica como intervención litigiosa en un *Kampffplatz*. En este sentido, la confrontación se dirige a las lecturas historicistas de Marx y a las consecuencias epistémicas que ellas producen. Es en el marco de una imprescindible distinción entre el objeto de conocimiento de la ciencia de la historia marxista y el objeto real que la categoría de *Gliederung* es mentada como otra de las expresiones marxistas para habilitar la consideración de una *causalidad estructural*. Ahora bien, si la invocación de la categoría de causalidad estructural se inscribe vagamente en la tensión entre estructura e historia, tan gravitante en la escena del marxismo europeo, esto se debe más a las condiciones de recepción de la obra althusseriana que a sus fundamentos y argumentos teóricos, como han demostrado múltiples lectores de su trabajo (cf. Montag, 2013, entre otros). De lo que se trata es, en todo caso, de introducir una comprensión no *genética* del tiempo histórico, solidaria de una comprensión del conocimiento que rechaza todo recurso al *mito del origen*⁴.

Finalmente, concluirá Morfino que la referencia a las categorías marxistas de *Verbindung*, *Gliederung* y *Darstellung* en el marco del despliegue del concepto de causalidad estructural, como eficacia de una ausencia y una presencia de la estructura en sus efectos, converge «en el punto de intersección de tres tesis: la tesis del carácter constitutivo de las relaciones o del primado de la relación sobre los elementos; la tesis de la contingencia de las relaciones; finalmente, la tesis de la temporalidad plural» (2017: 455), para confrontar en un mismo frente de batalla los efectos de los esquemas genéticos de la temporalidad, la causalidad expresiva que soporta la epistemología empirista y el desliz formalista de una ontología de la combinatoria.

4. «[...] el esquema de la “teoría del encuentro” o teoría de la “conjunción”, que está destinada a reemplazar a la categoría ideológica (religiosa) de la génesis [...]. Así, para retomar el ejemplo de la lógica de la constitución del modo de producción capitalista en *El capital*: 1. Los elementos definidos por Marx se “combinan”. Yo prefiero decir (para traducir el término *Verbindung*) se “unen” [*conjoignent*] al “tomar consistencia” en una nueva estructura. Esta estructura no puede ser pensada, en su surgimiento, como el efecto de una filiación, sino como el efecto de una *conjunción*» (Althusser, 2019: 61).

Si puede hablarse de causalidad «estructural», no podrá, sin embargo, olvidarse que en Marx, tal como es leído por Althusser, los conceptos de estructura y coyuntura convergen recíprocamente.

La estructura no es la forma invariante, profunda, de variaciones coyunturales superficiales pensada en una sucesión de instantes contingentes (ya sea continua o discontinua), sino que es la compleja articulación de una temporalidad diferencial y de relaciones en las que consiste la coyuntura misma: en este sentido el presente de la coyuntura es un presente profundo, complejo y estratificado. (Morfinio, 2017: 464)

4. De la *Darstellung* al «teatro sin autor»

Es en el marco de ese desafío que cobra singular relevancia la serie que, en la lectura althusseriana de Marx, conecta a la categoría de *Darstellung* con la metáfora teatral que, como hemos señalado páginas atrás, también identifican diversos autores, como Ricoeur (2001), en esa categoría. Sin embargo, un énfasis singular abre aquí otra vía:

[...] podemos recordar este término altamente sintomático de la *Darstellung*, acercarlo a esta 'maquinaria' y tomarlo al pie de la letra, como la existencia misma de esta maquinaria en sus efectos: el modo de existencia de esta *mise en scène*, de este teatro que es a la vez su propio escenario, su propio texto, sus propios actores; este teatro cuyos espectadores, sino porque son ante todo actores obligados, sujetos a las restricciones de un texto y de papeles de los cuales no pueden ser los autores, ya que, por esencia, es *un teatro sin autor*. (Althusser, 2004; 209)

La metáfora del teatro *sin autor* resuena con singular fuerza en relación con la *Darstellung*. Tal como señala Vittorio Morfinio siguiendo una sugerencia de Michael Sprinker, Althusser había dedicado una larga digresión al término *Darstellung* en la primera edición de 1965 de *Lire le Capital*, que luego resultó eliminada. En ese fragmento advertirá que, si bien *Darstellung* significa 'representación teatral', la categoría porta un matiz específico que menta una presentación, una exposición y, en su raíz profunda, una «posición de presencia», una presencia ofrecida y visible, cuya singularidad se comprende mejor al colocarla junto a la categoría de *Vorstellung*. La *Vorstellung* se presenta delante y presupone algo que es representado. En este sentido, si puede traducirse como *representación*, la *Vorstellung* se encuentra en el nivel de la intuición (*Anschauung*) y, como tal, participa en el proceso teórico como «materia prima» destinada a ser transformada, es decir, sometida a un «trabajo de transformación» (*Verarbeitung*) en conceptos (*Begriffe*). Pero lo fundamental aquí es que, si se trata de «materia prima» es porque, como hemos visto, la práctica teórica debe ser concebida en el marco de una noción de la producción de conocimiento como un sistema específico de transformación caracterizado por una singular «combinación» (*Verbindung*) de elementos (Althusser, 2004: 48).

La *Vorstellung*, en tanto menta una cierta inmediatez del mundo representado —algo que se vuelve explícito en la «representación sensorial»⁵—, se «presenta delante» de una «cosa». Este tipo de «representación» se mantiene, dice Althusser, en el nivel de la *materia prima* de una transformación teórica y no de su *resultado*; «en la *Darstellung*, al contrario, detrás no hay nada: la cosa misma es aquí ofrecida en la *posición de presencia*» (ibídem).

En relación con esto, Étienne Balibar enfatiza la *ambivalencia* que tanto en español como en francés ofrece la categoría de representación, entre su declinación epistemológica y su fuerza *performativa*⁶. Allí donde *Vorstellung* convoca un sentido cognitivo y psicológico, *Darstellung* evoca una fuerza *dialéctica y teatral* (Balibar, 2013: 19). Cabe subrayar aquí que Althusser —a diferencia de Ricoeur, por ejemplo— insiste en hablar en ambos casos de «representación» (en lugar de distinguir entre «presentación» para *Darstellung* y «representación» para *Vorstellung*), y eso es porque quiere retener la idea procesual y práctica del conocimiento como operación de un *décalage* de (o mejor, *en*) la «representación». Para decirlo con otras resonancias, *la representación se presenta como una que se divide*, donde lo performativo abisma lo cognitivo.

El texto entero de una *pièce* teatral es así ofrecido en la presencia de la representación (la *Darstellung*), la mala presencia de la *pièce* toda entera no se agota en la inmediatez de los gestos o de los discursos de tal personaje: nosotros «sabemos» que es la presencia de un todo completo [*tout achevé*], que habita cada momento y cada personaje y todas las relaciones entre los personajes dados en su presencia personal; pero, todavía, no puede ser conocido, como presencia misma del todo, como estructura latente del todo, si no en el todo; es solamente sentido en cada elemento y en cada papel. Es por esto que, según el nivel en el cual se sitúa, se puede decir que la *Darstellung* es el concepto de la presencia de la estructura en sus efectos —o, al contrario, que la *Darstellung* es el concepto de la *eficacia de una ausencia*. (Althusser, 1965: 646 citado en Morfino, 2017: 454)⁷

Tal como subraya Aurelio Sainz Pezonaga (2013: 108), toda problemática teórica está interna y necesariamente dividida entre lo visible y lo invisible. «Esta división constitutiva, interna, en tanto que resultado de una construcción, ha de entenderse además como un enfrentamiento, una configuración de fuerzas interna, siendo lo invisible aquello activamente prohibido, reprimido, excluido, etc.» (ibídem). Althusser denominará «límite interno» al antagonis-

5. Como recuerdan Avendaño y Janovich: «Con el término *Vorstellung*, Kant apuntaba a la subordinación de todo conocimiento con respecto de los conceptos y las formas particulares en términos de los cuales se expresan los juicios resultantes. Los kantianos desplazaron el uso de este término al análisis del conocimiento como producto de los mecanismos de la percepción; en consecuencia, el vocablo *Vorstellung* terminó por asociarse con las 'ideas' que resultan de 'impresiones' sensoriales reiteradas. La interpretación canónica transmitió, pues, la noción de *Vorstellung* como 'representaciones sensoriales'» (2013: 2).
6. Y acaso por ello resulte algo inadecuada la insistencia de Hartley (2003) de sostener la distinción terminológica en inglés entre *representation* y *presentation*.
7. Traducción de Esteban Domínguez.

mo que confiere a una problemática su inmanente escisión, su consistencia *cismática* —para ponerlo en los términos de Balibar (2004)—, es decir, el hecho de que sus puntos ciegos son interiores a su campo de visión.

El recurso a la metáfora teatral viene entonces a perseguir esa escisión interna que Warren Montag ha llamado una *contradicción activa* de la «dramaturgia althusseriana» —su «pequeño teatro filosófico»—. La práctica filosófica materialista, tal como Althusser la encuentra en Marx, asume el desafío de «actuar sus tesis en el campo de lo visible», es decir, en su *escena* filosófica, aceptando justamente la condición escénica de la filosofía. Allí:

Su dramaturgia puede ser sintetizada como el trabajo de escenificar el modo en que la filosofía se escenifica a sí misma, como una obra acerca del modo de «componer» obras; una obra dentro de otra obra, un meta-comentario o meta-teatro que, no obstante, no puede instalarse afuera de su propia escena o afuera de aquello de lo que es comentario. Y nada que Althusser haya escrito ilustra tan claramente la aporía que constituye su trabajo, que la noción de teatro sin autor (*un théâtre sans auteur*) que tiene una fugaz aparición cerca del final de su introducción de *Lire le Capital*. (Montag, 2017: 434)

No se trata entonces de subrayar la condición performativa de la *Darstellung* como presentación, lo que quiere decir que no basta con recuperar su genealogía teatral, ni siquiera con afirmar las conexiones con un tipo de teatro intencionadamente rupturista. Para Balibar, el efecto crítico de lo que Althusser concibe como una *práctica materialista del teatro* no se apoya en una suerte de operación de crítica intencional, basada en un efecto psicológico de «distanciamiento» que quebraría la identificación imaginaria del espectador con el personaje central de la escena, sino que «el mismo tipo de estructura latente, una *estructura de disyunción* o incluso de perturbación de la conciencia se incorpora al escenario» en la disposición material de los «personajes, situaciones y acciones, por tanto, en la *propia representación*» (Balibar, 2013: 7).

Es este desplazamiento desde la psicología hasta la estructura, desde la intencionalidad hasta la disociación latente de la conciencia, lo que el teatro no solo debe describir, sino también *representar activamente*, para permitir una crítica de la ideología que no consiste en argumentar contra el sometimiento al poder o la dominación, sino en hacer paradójicamente «visible» lo que es invisible por principio. (Balibar, ibídem, mi traducción)

Tal como subraya Montag, la idea del campo de lo visible —que, agregamos nosotros, se encuentra en el corazón de la concepción althusseriana de lectura sintomática— es *activamente crítica* y debe ser entendida como una dramatización filosófica o la exposición de la condición *escénica* de la que la filosofía no puede escapar —ni siquiera la materialista—, toda vez que no existen bordes que la resguarden de su entramado en la materia de las *evidencias* ideológicas. Esto convoca la idea expresada en el griego *theatron*, derivado del verbo *θεάομαι* ('contemplar', 'mirar'), como un espacio en el que algo es exhibido o emplazado para ser visto (Montag, 2017: 433).

Tal es el caso, podríamos decir, de la epistemología del empirismo idealista, con la que, según Althusser, la práctica teórica de Marx nos permite ajustar cuentas. La concepción empirista del conocimiento «pone en escena» una relación que acaece entre un objeto y un sujeto dados concebidos como anteriores al conocimiento. La escenificación ideológica del «problema del conocimiento» como una *relación de interioridad* entre dos «personajes» (un Sujeto y un Objeto míticos) fundamenta la figura clave de la epistemología empirista como lectura (religiosa) de un discurso manifiesto⁸.

Pero, ¿es posible salir de ella? ¿Hacia dónde? ¿Se trata verdaderamente de «salir» hacia un *más allá*?

5. De la *Darstellung* a la pregunta por la crítica de la ideología

Recordemos aquí la motivación de esta revisita a los diagnósticos actuales a propósito del tipo de clausura transparente que resulta de la artefactualidad telecomunicacional. Recordemos los riesgos señalados por Derrida de caer en una reivindicación naturalista de lo real, denunciando de alienación del sujeto en un simulacro de lo real que obstaculice el ejercicio de la crítica tal como la Modernidad la había concebido, en los términos de un atravesar las apariencias. Es esa preocupación que hemos detectado, por citar uno de tantos casos, en los estudiosos del paradigma informacional y la algoritmización de la experiencia la que nos ha llevado a revisar los vínculos entre representación y crítica, apoyándonos en una genealogía althusseriana del marxismo de la *Darstellung*.

A propósito de esto, cabe aquí subrayar que lo que se encuentra en juego en la lectura althusseriana de la *Darstellung* marxista es la teoría del *fetichismo*, en el marco de la elaboración de su propia teoría de la *ideología*. Esto sitúa la cuestión de la crítica no solo más allá de las figuras de la «develación», sino también más allá de la crítica de la alienación, y más cerca de la aceptación de nuestra *incapacidad estructural* para leer las determinaciones de la relación de valor, una relación que aparece de forma estructuralmente mistificada en una sociedad basada en la producción de mercancías.

Esta aproximación nos permite realizar dos movimientos: el primero, asumir, siguiendo la línea de investigación de Pablo Rodríguez, referida en la introducción, la eficacia histórica concreta de las transformaciones operadas en los regímenes de saberes que componen hoy la constelación informacional. El segundo, perseverar en la vocación crítica sin restituir una ilusión de transparencia que nos regrese a una serie de dicotomizaciones ya ampliamente criticadas en la forma clásica de esencia y apariencia, pero ahora traficadas en otros pares como realidad y virtualidad, simulacro y representación, transparencia y opacidad.

8. «¿Es preciso señalar que [...] por este hecho, la única relación que pueda imaginarse es una relación de interioridad y de contemporaneidad entre un Sujeto y un Objeto míticos encargados de tomar a cargo para someter a los fines religiosos, éticos y políticos [...] si es preciso falsificándolas, las condiciones reales, es decir, el mecanismo real de la historia de la producción de conocimientos» (Althusser, 2004: 61).

Para decirlo en otros términos, la genealogía que conecta la *Darstellung* con las metáforas del teatro sin autor nos permite regresar sobre la precipitadamente descartada teoría de la ideología, cuya principal virtud era, justamente, permitir un modo de la crítica como operación *real* inmanente a la experiencia ideológica de la realidad objetivamente estructurada.

El fetichismo es un efecto objetivo de la estructura de la relación de valor en la producción de mercancías, no una ilusión subjetiva o un defecto. La clave es considerar esta mistificación, sin embargo, no como un problema de nuestra conciencia, de nuestras deficiencias ideológicas, de nuestra incapacidad para *ver* lo que tenemos ante nosotros y que simplemente está oculto bajo un exterior mistificador (un problema que nos dejaría en el nivel de la referencia empirista al mito religioso de la lectura), sino considerar esta mistificación como un *efecto estructural*, un efecto de la propia estructura de la producción de mercancías. No podemos corregir este problema, pues, aprendiendo a ver lo que está ahí, ante nosotros, pero oculto a nuestra vista, debemos, en cambio, aprender a leer las ausencias existentes en la plenitud misma de nuestra visión (Hartley, 2003).

Esta condición objetiva (o necesaria) de la «deformación» ideológica es trabajada por Althusser en la célebre discusión publicada como *Polémica sobre marxismo y humanismo* realizada con Jorge Semprun, Michel Simon y Michel Verret, a propósito de la publicación del artículo homónimo. Allí podemos leer que:

La ideología es una representación de la naturaleza y de la sociedad necesariamente *deformada*, en todas las sociedades, por una razón que está relacionada con la naturaleza misma de la 'estructura social', precisamente debido a que la ideología, determinada por la *estructura* de la sociedad, *forma al mismo tiempo parte de esta estructura* [...] la ideología es, al mismo tiempo, *juez y parte* en la causalidad estructural de la sociedad. Como *juez*, da una cierta *representación* de la naturaleza y de la sociedad, estando la primera investida por la representación de la segunda. Como *parte*, se encuentra deformada en su 'juicio' por el hecho de ser *elemento constitutivo* de la estructura y como tal sufre necesariamente en el seno de la *representación* que da del 'mundo', los efectos de la función que le asigna la estructura de la cual forma *parte integrante*. [...] La representación del mundo que da se encuentra, por lo tanto, necesariamente deformada por los imperativos sociales —que al mismo tiempo debe 'representar'. (Althusser et al., 1971: 183)

Lo que este párrafo que me permito citar *in extenso* «trae a escena» es la topología descentrada —sobredeterminada— que el tratamiento de la *Darstellung* en Marx exige, para Althusser, toda vez que retoma la cuestión de la forma circular de toda ideología; lo que impulsa la pregunta por el saber como una pregunta imposible sobre los «bordes» de un discurso que no tiene bordes. Esto es lo que Althusser está diciendo cuando afirma que la «representación» de los imperativos sociales que, en función de la causalidad materialista, son asumidos como efectos de la existencia de la estructura social, «dominan siem-

pre la representación de lo real». Allí, entonces, la tarea de una «epistemología» materialista adquiere una redoblada complejidad que desborda también las evocaciones teatrales propias de la tradición hermenéutica (que leíamos, por ejemplo, en Ricoeur) y que apoyan el eje de la crítica en una idea de intersubjetividad que tiende al relativismo epistemológico y, a la larga, reconducen a una serie de supuestos empiristas⁹.

¿Cómo salir del círculo de garantía hermenéutica en el que opera *estructuralmente* todo discurso ideológico? Esa es, finalmente, la encrucijada en la que la cuestión de la *Darstellung* se reencuentra en la *escena* de la ideología.

Y la metáfora del *teatro sin autor* permite colocar la cuestión principal de la crítica: el «afuera» de la ideología, pero bajo la forma de una pregunta por el *modo de exterioridad* que no es el del «juicio». Para decirlo en el sentido que evocábamos con Balibar, la condición teatral *desborda lo cognitivo* e introduce otro modo de lo verdadero que con Sainz Pezonaga podríamos acercar a la experiencia estética, pero agregamos aquí que, conectada con la genealogía de la *Darstellung* y de la causalidad estructural, lo hace de un modo que no se desentiende de una pregunta epitémica —y crítica— por lo verdadero.

La pregunta por el «afuera» de la ideología a propósito del teatro (y de lo artístico) nos lleva a una pregunta por la crítica como operación que trabaja en la *distancia interior* que organiza la «unidad» identitaria de una obra, «lo que el arte nos da a ver, es decir, nos da en la forma del “ver”, del “percibir” y del “sentir” (que no es la forma del “conocer”), es la ideología de la que nace, en la que se baña, de la que se aparta en tanto que arte y a la que hace alusión» (Althusser, 2011: 582)¹⁰. En este sentido, Sainz Pezonaga recupera las categorías de *distancia interior* y de *límite interno* para pensar la espacialidad de la operación crítica en la circularidad ideológica en el pensamiento de Althusser. En ambos casos, puede reconocerse su carácter inmanente, antagonista y, dice el autor, el hecho de que el antagonismo está sobredeterminado. Sin embargo, mientras que la operación propia del *límite interno* indica una discontinuidad problemática que supone «un nuevo espacio de visibilidad/invisibilidad capaz de ser índice de su verdad y de la falsedad del campo anterior», propia de la práctica teórica, la figura de «la *distancia interior*, no obstante, no deja por ello de producir un efecto específico que consiste en una cierta manera de apropiarse del mundo» (Sainz Pezonaga, 2013: 108).

En la metáfora de la escena como *montaje* y como *maquinaria*, dice Balibar (2013: 11), la representación es eficazmente crítica si duplica (o itera) la repre-

9. «La pregunta que se plantea no se plantea para producir una respuesta definida de antemano por otras instancias que no sean el conocimiento mismo: no es una pregunta cerrada de antemano. No es una cuestión de *garantía*. Por el contrario, es una pregunta abierta y que, para ser tal, para escapar del cierre preestablecido del círculo ideológico, debe rechazar los servicios de los *personajes* teóricos cuya única función es la de asegurar este cierre ideológico: los *personajes* de los diferentes Sujetos y Objetos y las consignas que ellos tienen el deber de respetar para poder *representar sus papeles* [...] bajo la bendición de la ‘Libertad’ del ‘Hombre’ occidental (Althusser, 2004: 62, cursiva mía).

10. Traducción al español de la edición Louis ALTHUSSER et al., *Escritos sobre el Arte*, Madrid, Tierra de Nadie, p. 46.

sentación de lo imaginario de un modo tal que puede hacer imposible su recomposición.

He aquí algo que la referencia al componente escénico-performativo de la representación agrega a la condición antagonica o cismática de la *Darstellung*: «la distancia interior conlleva un *desplazamiento de la interpelación*, ya que, al darla a ver, la pone en evidencia» (ibídem). He ahí el punto en el que el teatro desborda la fuerza heurística de la filosofía hacia un tipo de desajuste de tipo ético o subjetivo.

Para decirlo en otros términos, lo que ofrece la metáfora del teatro sin autor como declinación «performativa» de la *Darstellung* es la posibilidad de realizar un abordaje *estratégico* del ejercicio crítico. Estratégico, es decir, prácticamente litigioso, ético y político.

Lejos estamos, como ajustadamente aclara Montag, de restituir una teoría performativa de la verdad en la clave de la teoría pragmática de los *speech acts* (Montag, 2017: 441)¹¹. Se trata, en cambio —como sugiere Balibar (2013)—, de enfatizar simultáneamente la condición escénica de la filosofía a la vez que definir a la historia como «un teatro sin autor». Esta *simultaneidad* es también una *duplicación* que señala el camino de la crítica ideológica como un tipo muy especial de separación «interna» en la escena (que no tiene bordes). Para desplegar la naturaleza estratégica de esta *escisión y duplicación*, Althusser recurre reiteradamente a los desarrollos brechtianos del «teatro materialista», pero, según afina Balibar, su propuesta difiere del *Verfremdungseffekt*, que conserva cierta lógica intencional de interrumpir la identificación.

Para romper con el poder *deformante* de la interpelación ideológica que opera en la ambivalencia de producir a sus espectadores como autores, no alcanza con operar un distanciamiento simple de la función de desconocimiento propia de toda ideología, sino que es preciso «trastocar el “reconocimiento”», dice Balibar. En otros términos, romper «la propia identidad» (2013: 12).

Podemos empezar a advertir ahora en qué sentido la metáfora de la «máquina escénica» nos abre a una concepción singular de *Darstellung* que se encuentra en el corazón de la teoría althusseriana de la ideología. La metáfora teatral asociada a la *Darstellung* procura asir la fuerza cismática de la práctica teórica como práctica de crítica ideológica que conlleva un profundo *desgarro subjetivo*.

En una carta a su analista, René Diatkine, Althusser habla de la relación entre ideología e inconsciente justamente como un *montaje*: las formas de manifestación del inconsciente obedecen a la repetición, o se repiten más en

11. «¿Qué es exactamente lo que queremos decir cuando decimos que la ideología es actuada o escenificada (para alejar por el momento nuestro análisis de la noción de “actos de habla” que ofrece un modo demasiado familiar de sortear las dificultades abiertas por la teoría althusseriana)? [...] Uno no cambia una máquina criticándola especialmente si se trata de una máquina de sujeción para la cual, la crítica es el lubricante que reduce la fricción entre las partes». Y, finalmente, «la búsqueda por completar el sentido incompleto abre hacia el trabajo interminable de sustitución: detrás de las máscaras, detrás de la maquinaria, sólo máquinas que producen máquinas, detrás de las palabras de Althusser, otras palabras, trazos de un sentido que jamás estuvo presente y jamás lo estará» (Montag, 2017: 442-443).

condiciones definidas, cuya realización o montaje aseguran el inconsciente, pero a condición de encontrarlas en las situaciones vividas (Althusser, 1996: 93). Para comprender esto, cabe recordar el señalamiento que tempranamente hiciera Michel Pêcheux acerca de la fuerza crítica del concepto althusseriano de *interpelación* ideológica¹², por su capacidad de exponer la trama que anuda las «evidencias del Sujeto» con las «evidencias del Sentido», exponiendo el «teatro de la conciencia» desde su detrás de escena:

Esta figura, a la vez religiosa y policial ('*Tu por quien derramé esta gota de sangre*', '*Eh, usted, oiga!*'), tiene, en primer lugar, el mérito, en función del *doble sentido del término* *interpelación*, de volver tangible [...] el lazo entre el sujeto de derecho (aquel que entra en relación contractual con otros sujetos de derecho, sus iguales) y el sujeto ideológico (aquel que dice hablando de sí mismo, ¡soy yo!). Su mérito consiste asimismo en mostrar este lazo de una manera tal que el teatro de la conciencia (pienso, hablo, te veo, te hablo) se observa desde el revés de su decorado, allí desde donde se puede captar que *se habla al* sujeto, antes de que el sujeto pueda decir «hablo». (Pêcheux, 2016: 138)

Los sujetos son interpelados *siempre-ya*, dirá Althusser, para indicar, en esa torsión del sujeto que gira sobre sí, su *impasse* constitutivo: el *décalage* en torno del cual el sujeto toma forma como *causa sui*, constituyendo su autonomía como efecto de heteronomía.

Esto nos lleva de un «teatro» a otro: «de las escenas cotidianas de autoridad, identificación e interpelación, a la escena grandiosa, histórica y cósmica donde se escenifica tradicionalmente el origen de las ideologías dominantes» (Balibar, 2013: 18). En la voz de cada pastor, tanto como en la voz de nuestro «gendarme interno» (cf. Althusser, 2015: 102), se *escenifica* «la voz de la conciencia en el *teatro interior* como aquella que habla incondicionalmente, pero desde ninguna parte», replicando la «archi-interpelación de la Ley». Y este borramiento «del origen de la voz pasa a formar parte de una máquina genérica [...] que establece el patrón que reiteran las interpelaciones cotidianas». Ello supone que «los pequeños sujetos no pueden recibir la voz, responder a ella o transmitirla a los demás sin llenar el vacío mediante algún tipo de imaginario, aunque solo sea la proyección de su propio deseo» (Balibar, 2013: 18-19).

Finalmente, la *metáfora del teatro sin autor* es el modo con el que Althusser nos deja leer la fórmula lacaniana: «no hay Otro más allá del Otro» —subraya Balibar (ibídem).

Esta sugerencia nos permite captar la singularidad del tipo de distanciamiento que persigue en su evocación de la metáfora del teatro materialista y que Balibar insiste en distinguir de una distanciación intencional de la conciencia. Aparece allí la referencia al vínculo entre inconsciente e ideología, que

12. Recordemos las tesis centrales de la teoría althusseriana de la ideología: «la ideología interpela a los individuos como sujetos» y «no hay sujeto sino para y por la ideología» son «escenificadas» por Althusser como el gesto práctico mediante el cual *un sujeto se torna sobre sí* al responder a un llamado.

también advierte Pêcheux¹³ y que reinscribe la contraposición de la crítica con la restitución del origen, propio de la temporalidad genética asociada a las críticas de la alienación¹⁴.

Contra esa misma aproximación humanista de la crítica ajustará Lacan cuentas con lo que caracteriza como «obscuridad universitaria» de la hermenéutica, para discernir el carácter de la práctica (anti)interpretativa propia del psicoanálisis como práctica materialmente *performática*, donde la performatividad es la de un equívoco, de un saber-no-saber que nos permite pensar otra relación entre *teoría* y *acto*¹⁵. La condición performática señala aquí en la dirección del inacabamiento teórico en el que Althusser insiste recurrentemente y que hemos visitado en la lectura de Montag como «contradicción activa» (*vide supra*). Se trata de una concepción de la teoría tal como la que Lacan encuentra en el psicoanálisis: «Una *teoría que incluye una falta* que debe volverse a encontrar en todos los niveles, inscribirse aquí como indeterminación, ahí como certeza, y formar el nudo de lo *ininterpretable*» (Lacan, 2001: 23).

6. Para concluir, recomenzar

Regresando a nuestra preocupación inicial, a propósito de la eficacia de revisar la categoría de *Darstellung* al calor de los desafíos que propone la actual coyuntura filosófica (y no solamente), podemos afirmar que es posible reconstruir otras genealogías de la representación, indicar sus confluencias y controversias, a fin de abrir nuestra mirada a posibilidades poco exploradas por los diagnósticos que se precipitan en la constatación de una inexorable crisis de la representación por acción de procesos de literalización de la opacidad semiótica e histórica, datos, algoritmos, programas y plataformas. Para concluir, es pertinente señalar que la percepción de esas mutaciones como procesos irreversibles o totalizantes da cuenta de una cierta hegemonía ideológica y un debilitamiento de la crítica que no puede escindirse de derrotas históricas en otros planos de la vida social.

En este sentido, acierta Morfino en identificar el funcionamiento triangular entre los términos de *Darstellung*, *Gliederung* y *Verbindung*, así como en señalar el matiz que introduce Althusser en el prólogo a la segunda edición de *El Capital*, donde el concepto de *Verbindung* se distingue claramente de la idea de «combinatoria» para ser asociada a la de *combinación*:

13. «[...] el carácter común de las dos estructuras-funcionamientos que designamos respectivamente como inconsciente e ideología es el de disimular su propia existencia en el interior mismo de su funcionamiento produciendo un tejido de 'evidencias subjetivas' [...] 'en las cuales se constituye el sujeto'» (Pêcheux, 2016: 136).
14. «Toda crítica que fuera nostalgia de un inconsciente en su primera flor, de una práctica en su audacia todavía salvaje, sería ella misma puro idealismo [...] una de las fantasías más groseras de lo que merece en cada época ser clasificado ideología» (Lacan, 2001: 10).
15. Esta cuestión es trabajada por Lacan en la conferencia del 14 de diciembre de 1967, pronunciada en el Instituto Francés de Nápoles: «La méprise du sujet supposé savoir».

A pesar de las precauciones que tomamos para distinguirnos de lo que llamaremos ‘ideología estructuralista’ (dijimos con todas sus letras que la ‘combinación’ —*Verbindung*— que se encuentra en Marx no tiene nada que ver con una ‘combinatoria’). (Althusser, 2004: 4)

Esta rectificación ha sido frecuentemente leída en los términos de un repliegue acertado quizás con respecto a lo político, pero con inconsistentes efectos teóricos. Entiendo, en cambio, que debe comprenderse de otro modo: se trata de una rectificación *teórica* justa que tiene efectos *políticos*. Por un lado, debe considerarse una rectificación porque procura —a sabiendas de que eso nunca será posible— «ajustar» el discurso teórico al rigor del concepto que lo habita como un juego entre lo visible y lo invisible —en este caso, el concepto de *eficacia de una ausencia, la ausencia de la estructura en sus efectos*, irreducible a una filosofía formalista de la «combinatoria»—. En segundo lugar, esa rectificación que es teórica y que enfatiza la diferencia entre *combinatoria* (formal) y *combinación* (concreta), se produce como controversia (política) en el escenario del campo filosófico de los años setenta —tal como hemos indicado al inicio de este artículo—. Althusser se revela anoticiado desde el principio de los riesgos filosóficos que acarrea consigo el devenir metafísico del estructuralismo, en la consagración de una ciencia de las estructuras abstractas ocupando el lugar de una ciencia de la historia, tal como puede leerse en un escrito de 1963 que Althusser envía a la *Revue de l'enseignement philosophique* en respuesta a una encuesta sobre el significado y el alcance de las ciencias humanas. En ese artículo, finalmente publicado con el título «Filosofía y Ciencias Humanas», dice:

[...] los filósofos que, como Lévi-Strauss (no hablo de sus análisis concretos admirables, hablo de la ‘filosofía’ que les agrega), han encontrado el medio, sueño de todo aficionado al *bricolage*, de contener en la ontología de la binariedad Lingüística, la Información, las Matemáticas y la Física de vanguardia [...] producen en realidad lo que piensan o quisieran creer que es una filosofía, que, sin embargo, es preciso llamar por su nombre: una Ideología, la de una esperanza, una ilusión o una impostura, según los casos, en resumen, una Filosofía-Ficción, que no es más que el pundonor filosófico del Pensamiento Tecnocrático. (Althusser, 2008: 60-61)

Podemos colegir que el desplazamiento y la triangulación entre *Darstellung*, *Verbindung* y *Gliederung* con que Althusser persigue la eficacia sintomática del concepto que Marx practica pero no formula y que permitiría pensar la cuestión de la causalidad materialista, es decir, la relación entre el todo y las partes o la cuestión de la determinación, en los términos de la ausencia eficaz o presencia de la estructura en sus efectos, cobra la fuerza política de una intervención en la coyuntura teórica de los años setenta. Una coyuntura que, en otro volumen publicado póstumamente, Althusser caracterizará como un regreso de las tesis reformistas bajo la renovación de fórmulas «neocapitalistas» que subsumen la división social del trabajo en la división técnica del trabajo y

su contracara, fórmulas «neanarquistas» que subsumen la complejidad (invisible) de la explotación en la dominación, o peor, en cualquier forma de jerarquía (Althusser, 2015: 68).

Lo que Althusser se plantea desde los años sesenta y no cesa de plantearnos es la posibilidad del ejercicio de la crítica, la necesidad de volver pensable su dimensión *estratégica* como intervención agonal en una coyuntura teórica. El desafío que se cierne en el horizonte es el abandono de conceptos clave para inteligir la relación entre representación y totalidad histórica, como el de *ideología*, que desde los años ochenta tenderá a ser reemplazado por el de discurso (cf. Laclau, 2022) en el marco de un proceso de transformación epistémica que, como indica Rodríguez (2019), tiende a desembarazar a los discursos —y a la semiótica— del lastre histórico-político que retenían en los años sesenta.

Esto nos permite dimensionar la magnitud de la empresa que impulsa la introducción de la metáfora teatral. Esta no es solamente empleada por Althusser en su esfuerzo de conceptualizar la causalidad estructural, sino la necesaria indicación de un movimiento más complejo que ella acarrea: el dilema de la relación entre lo visible y lo invisible en la propia coyuntura teórica. Para decirlo en otros términos, lo que Althusser no cesa de decir, de innumerables modos (estructuralmente fallidos), es que el concepto de causalidad estructural no puede sino perseguirse incansablemente en el acto performativo de la crítica ideológica.

En la convicción de que no es tiempo de presumir respuestas sino de procurar mejores preguntas, la revisita de la serie que conecta en su posición materialista a la categoría de *Darstellung* con la metáfora aporética del *teatro sin autor*, apunta justamente a permitirnos formular mejor un problema que nos asedia desde entonces y que se abre en una serie de interrogantes a los que esperamos las páginas anteriores hayan contribuido a delinear: ¿es posible ubicar una distancia interna en el discurso informacional? ¿Hay inconsciente en el algoritmo? ¿Y si acaso eso que se nombra hoy como *plataformización* o *datificación* fuera la captura ideológica de ese dispositivo que Althusser llamaba «teatro materialista» y que ofrecía el medio material capaz de suscitar un *defasaje* en la consistencia ideológica de la identidad subjetiva, provocando efectos críticos? ¿Podríamos mantener la metáfora del *teatro sin autor* para evocar una declinación de la *Darstellung* en tiempos de dispositivos «virtuales» que nos conminan a duplicar nuestro semblante infinitamente? Teatro sin autor parece ser una representación demasiado perfecta de la «red».

Para decirlo de otro modo, ¿es posible, en nuestro «medio» maquinalmente contemporáneo a sí mismo, bajo la forma de una replicación al infinito, una teoría como *acto*? ¿Puede tener hoy ese acto la consistencia de una conmoción subjetiva, de un equívoco? ¿Qué metáforas nos hacen falta para reintroducir, una vez más, lo inconsciente como *impasse* en la estructura? El desafío es no rendirse en la búsqueda de ese gesto capaz de exponer la consistencia escénica del algoritmo, hacer aparecer el acto en la superficie impenetrable y «transparente» de los datos.

Tal como hemos sugerido en este último apartado, las respuestas se encuentran profundamente conectadas a las batallas ideológicas y a los avatares histórico-políticos, antes que a la especulación filosófica.

Si para algo sirve la teoría de la ideología en este camino es para dejar incansablemente abierta la pregunta, allí donde otras perspectivas parecen haberse rendido a la fascinación de su clausura.

Referencias bibliográficas

- ALTHUSSER, Louis (1996). *Escritos sobre psicoanálisis: Freud y Lacan*. México: Siglo XXI.
- (2004). «Prefacio: De *El Capital* a la filosofía de Marx» y «El objeto de *El Capital*». En: ALTHUSSER, L. y BALIBAR, E. *Para leer El Capital*. México: Siglo XXI.
- (2008). *La soledad de Maquiavelo*. Madrid: Akal.
- (2015). *Sobre la reproducción*. Madrid: Akal.
- (2019). *Escritos sobre la historia (1963-1986)*. Santiago: Pólvara y Doble Ciencia.
- ALTHUSSER, Louis; SEMPRÚN, Jorge; SIMON, Michel y VERRET, Michel (1971). *Polémica sobre marxismo y humanismo*. México: Siglo XXI.
- ALTHUSSER, Louis et al. (2011). *Escritos sobre el Arte*. Madrid: Tierra de Nadie.
- AVENDAÑO, María y JANOVICH, María (2013). «De la retórica al sentido metafórico de lo real». En: III *Jornadas Internacionales de Hermenéutica «La hermenéutica en el cruce de las culturas: polifonías y reescrituras»*. Buenos Aires. Recuperado de <<http://proyectohermeneutica sociales.uba.ar/wp-content/uploads/sites/31/2016/12/03.pdf>>.
- BALIBAR, Étienne (2004). *Escritos por Althusser*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- (2013). *Althusser's dramaturgy and the critique of ideology*. The Roger B. Henkle Memorial Lecture at Brown University. Providence, 7 de octubre.
- CALETTI, Sergio (2006). «Decir, representación, sujetos: Tres notas para un debate sobre política y comunicación». *Versión*, 17, 19-78.
- DERRIDA, Jacques (1998). *Ecografías de la televisión. Entrevistas filmadas*. Buenos Aires: Eudeba.
- GADAMER, Hans-Georg (1988). *Verdad y método*, vol. I. Salamanca: Sígueme.
- HARTLEY, George (2003). «Marx's key concept?: Althusser and the *Darstellung* question». En: *The Abyss of Representation: Marxism and the Postmodern Sublime*. Durham: Duke University Press, 84-126.
- LACAN, Jacques (2006). *Seminario 10: La angustia*. Buenos Aires: Paidós.
- (2001). «La méprise du sujet supposé savoir». En: *Autres écrits*. París: Éditions du Seuil, 329-339. Traducción de Ricardo E. Rodríguez Ponte para la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Recuperado de <<https://www.lacanerafreudiana.com.ar/2.5.1.13%20%20%20LA%20EQUIVOCA%20DEL%20SUJETO%20SUPUESTO%20SABER,%201967.pdf>>
- LACLAU, Ernesto (2002). *Misticismo, retórica y política*. Buenos Aires: FCE.

- MILNER, Jean-Claude (2003). *El periplo estructural. Figuras y paradigma*. Buenos Aires: Amorortu.
- MONTAG, Warren (2013). *Althusser and his contemporaries: Philosophy's perpetual war*. Londres: Duke University Press.
- (2017). «*Lire le Capital*: El teatro sin autor de Louis Althusser». Traducido por N. Romé. En: KARCZMARCZYK, P.; ROMÉ, N. y STARCENBAUM, M. (coord.). *Actas del Coloquio Internacional: 50 años de Lire le Capital (2015: Buenos Aires)*. UNLP, 431-444.
- MORFINO, Vittorio (2017). «El concepto de causalidad estructural en Althusser». Traducido por E. Domínguez. En: KARCZMARCZYK, P.; ROMÉ, N. y STARCENBAUM, M. (coord.). *Actas del Coloquio Internacional: 50 años de Lire le Capital (2015: Buenos Aires)*. UNLP, 445-465.
- PÊCHEUX, Michel (2016). *Las verdades evidentes. Lingüística, semántica, filosofía*. Buenos Aires: CCC Ediciones.
- RICOEUR, Paul (1977). *Ideología y utopía*. Barcelona: Gedisa.
- (2001). *Del texto a la acción: Ensayos de hermenéutica II*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- RODRÍGUEZ, Pablo (2019). *Las palabras en las cosas: Saber, poder y subjetivación entre algoritmos y biomoléculas*. Buenos Aires: Cactus.
- ROUVROY, Antoniette (2011). «Governmentality in an Age of automatic computing: Technology, virtuality and utopia». En: HILDEBRANDT, M.; ROUVROY, A. (eds.). *Law, Human Agency and Autonomic Computing: Philosophers of Law Meet Philosophers of Technology*. Londres: Routledge, 119-140.
- ROUVROY, Antoniette y BERNIS, Thomas (2016). «Gubernamentalidad algorítmica y perspectivas de emancipación: ¿La disparidad como condición de individuación a través de la relación?». *Adenda Filosófica*, 1, 88-116.
- SAINZ PEZONAGA, Aurelio (2013). «De la distancia interior (Introducción a Escritos sobre el Arte de L. Althusser y otros)». *Youkali: Revista Crítica de las Artes y el Pensamiento*, 15, 93-111.
- ŽIŽEK, S. (2004). «Jameson as a Theorist of Revolutionary Philately». En: HOMER, S. y KELLNER, D. (eds.). *Fredric Jameson: A Critical Reader*. Londres: Palgrave Macmillan.

Natalia Romé es doctora en Ciencias Sociales y máster en Comunicación y Cultura por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Es profesora e investigadora del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la UBA, donde coordina junto a Pablo Rodríguez el Programa de Estudios Críticos en Ideología, Técnica y Política. Dirige el máster en Comunicación y Cultura de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Ha dictado cursos y conferencias en el College International de Philosophie, Francia; en la Universidad Milano-Bicocca, Italia; en la Universidad Católica del Maule, Chile, y en la Universidad de Costa Rica, así como en el Instituto de Formación Política de Morena, México. Ha publicado numerosos trabajos en América Latina, Europa y Estado Unidos. Entre sus libros se encuentran *Semiosis y subjetividad* (Prometeo, 2009); *La posición materialista* (EDULP, 2015) y *For Theory: Althusser and the politics of time* (Rowman and Littlefield, 2021). Entre sus compilaciones más recientes, *Notas materialistas: Para un feminismo transindividual* (Doble Ciencia, 2022); *Asedio del tiempo* (IIGG-CLACSO, 2020) y *Para una crítica de la neoliberalización* (Imago Mundi, 2021), los dos últimos junto a Carolina Collazo.

Natalia Romé has a PhD in Social Sciences and a Master's in Communication and Culture, from the University of Buenos Aires (UBA). She is a teacher and researcher at the Instituto de Investigaciones Gino Germani, UBA, where she coordinates the program of Critical Studies in Ideology, Technique and Politics, with Pablo Rodríguez. She is the director of the Master's degree in Communication and Culture at the School of Social Sciences, UBA. She has given graduate seminars, workshops and conferences at the College International de Philosophie, France; at the University Milano-Bicocca, Italy; at the Universidad Católica del Maule, Chile; at the University of Costa Rica; and at the Instituto de Formación Política de Morena, Mexico, as a guest professor. Her books include *Semiosis y subjetividad* (Prometeo, 2009); *La posición materialista* (EDULP, 2015); *For Theory: Althusser and the politics of time* (Rowman and Littlefield, 2021); She has also edited *Notas materialistas. Para un feminismo transindividual* (Doble Ciencia, 2022); *Asedio del tiempo* (IIGG-CLACSO, 2020) and *Para una crítica de la neoliberalización* (Imago Mundi, 2021), the last two with Carolina Collazo.
