

NO HAY ACTO  
SIN ESCENA,  
NO HAY ESCENA  
SIN TEATRO: APORTES DEL  
MATERIALISMO DE LO  
IMAGINARIO  
A LAS RELACIONES  
ENTRE DISCURSO  
E HISTORIA

NÃO HÁ ATO SEM CENA, NÃO HÁ CENA SEM TEATRO: CONTRIBUIÇÕES DO  
MATERIALISMO DO IMAGINÁRIO PARA AS RELAÇÕES ENTRE DISCURSO E HISTÓRIA

NO ACT WITHOUT SCENE, NO SCENE WITHOUT THEATRE: CONTRIBUTIONS OF THE  
MATERIALISM OF THE IMAGINARY TO THE RELATIONS BETWEEN DISCOURSE AND  
HISTORY

Natalia Romé\*

Universidad de Buenos Aires

RESUMEN: El artículo despliega un doble propósito. Por un lado, introducir, a propósito de algunos debates abiertos en torno de la teoría del discurso, elementos teóricos del campo problemático que denominamos *materialismo de lo imaginario*. Y, simultáneamente, mostrar el modo en el que, en esa perspectiva, la categoría de fantasma, proveniente del psicoanálisis, permite avanzar hacia una elaboración materialista de lo real como conjunción singular sobredeterminada y de la eficacia de su inscripción en los procesos (plexos) que la exceden. Esa doble cuestión suele ser indicada con el concepto de *performatividad*. Se propone finalmente que la tarea de un materialismo de lo imaginario para una teoría del discurso, es también la de elaborar una noción de performatividad acorde a sus axiomas centrales. En esa senda, la categoría, todavía inexacta, de fantasma también se muestra

---

\* Profesora Titular e Investigadora del Instituto de Investigaciones Gino Germani, de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Doctora en Ciencias Sociales y Magíster en Comunicación y Cultura de la misma universidad. E-mail: romenatalia@yahoo.com.

promisoria. Finalmente, estas elaboraciones teóricas se movilizan a propósito de la potencia heurística de la noción de lugar de habla, desde una perspectiva materialista, a fin de abrir los pliegues de su consistencia sobredeterminada.

PALAVRAS CLAVE: Imaginario. Fantasma. Ideología. Discurso.

RESUMO: O objetivo deste artigo é duplo. Por um lado, introduzir, com relação a alguns debates abertos em torno da teoria do discurso, elementos teóricos do campo problemático que chamamos de materialismo do imaginário. E, simultaneamente, mostrar como, nessa perspectiva, a categoria de fantasma, proveniente da psicanálise, nos permite avançar em direção a uma elaboração materialista do real como uma conjunção singular sobredeterminada e da eficácia de sua inscrição nos processos (plexos) que o ultrapassam. Essa dupla questão é frequentemente indicada pelo conceito de performatividade. Propõe-se que a tarefa de um materialismo do imaginário para uma teoria do discurso é também elaborar uma noção de performatividade de acordo com seus axiomas centrais. Nesse caminho, a categoria ainda inexata de fantasma também se mostra promissora. Por fim, essas elaborações teóricas são mobilizadas com relação ao poder heurístico da noção do lugar de fala, a partir de uma perspectiva materialista, a fim de abrir as brechas de sua consistência sobredeterminada.

PALAVRAS-CHAVE: Imaginário. Fantasma. Ideologia. Discurso.

ABSTRACT: The purpose of this article is dual. On the one hand, to introduce, with regard to some open debates on discourse theory, theoretical elements belonging to the problematic field which we call materialism of the imaginary. And, simultaneously, to show the way in which, in this perspective, the category of phantasm, derived from psychoanalysis, allows us to move towards a materialist elaboration of the real as an overdetermined singular conjunction and of the efficacy of its inscription in the processes (plexuses) that exceed it. This double question is often indicated by the concept of performativity. Thus, the task facing the materialism of the imaginary for a theory of discourse is also to elaborate a notion of performativity in accordance with its central axioms. On this path, the concept of phantasm, which is still inexact, also shows promise. Finally, these theoretical elaborations are mobilized with regard to the heuristic power of the notion of the place of speech, from a materialist perspective, in order to open the folds of its overdetermined consistency.

KEYWORDS: Imaginary. Phantasm. Ideology. Discourse.

## 1 INTRODUCCIÓN

*[...] la cuestión histórica de las revoluciones se refiere de diversas maneras al contacto entre lo visible y lo invisible, entre lo existente y lo irrealizado o lo imposible, entre el presente y las diferentes modalidades de la ausencia. Esta cuestión, donde lo real se enfrenta con lo imaginario-, ¿no designa también al lenguaje, en la medida en que éste especifica la existencia de lo simbólico para el animal humano?*

(Michel Pêcheux, 1982, traducción nuestra)

Cada tanto, en la historia de los discursos políticos, surgen imágenes, nociones o expresiones que funcionan como llaves capaces de abrir los cofres de los problemas teóricos olvidados. La fuerza política que esas categorías irradian queda expuesta en su capacidad para traccionar la producción teórica en sus múltiples niveles: la tarea analítica, la elaboración conceptual, la reflexión epistemológica. Entre otras cuestiones, lo que ellas tensionan es la diferencia que sostiene la especificidad de las prácticas teóricas y las prácticas políticas. Sin dudas, en uno de sus aspectos, esa conmoción concierne al campo de la teoría del discurso en uno de sus frentes más frágiles y productivos: la relación sobredeterminada entre discurso (teórico, político, etc.) y coyuntura.

En “Discurso político y coyuntura”, Regine Robin señalaba a principios de los años setenta, que toda vez que el discurso es abordado como materialidad, “[...] ya no se trata de poner en paralelo el universo social y el universo del discurso, sino de pensar lo discursivo en el seno de una formación social concreta, con un efecto de la coyuntura específica en las formaciones discursivas” (Robin, 2020, p. 206). Ese efecto consiste, para Robin, en las censuras, tabúes, empleos obligatorios que conciernen a un funcionamiento “[...] en el límite *fantasmal* de las palabras, sintagmas o enunciados” (Robin, 2020, p. 216).

En 1982, Michel Pêcheux despliega la cuestión más ampliamente:

La existencia de lo invisible y la ausencia está estructuralmente inscrita en las formas lingüísticas de la negación, de lo hipotético, de las diversas modalidades que expresan el “deseo”, etc., en el juego variable de las formas que intercambian el presente con el pasado y el futuro, la afirmación asertiva con el imperativo del orden y la falta de asertividad del infinitivo, la coincidencia enunciativa del pronombre ‘yo’ con la irrealización de un ‘nosotros’ y la alteridad de un ‘él’ (‘ella’) o ‘ellos’ (‘ellas’) ... A través de las estructuras que le son propias, cada lengua está necesariamente relacionada con el “no lugar”, el “más allá”, el “no aún” y el “nunca allí” de la percepción inmediata: en ella se inscribe así la eficacia omnihistórica de la ideología como una ineludible tendencia a representar los orígenes y los fines últimos, en otros lugares, el más allá y lo invisible. Abstracciones como “el pueblo”, “las masas”, “el proletariado”, “la lucha de clases” ¿pueden ser representadas (pintadas, filmadas o televisadas) en estado de conceptos sin transfiguración [*travestissement*]? ¿Y no ocurre lo mismo con el inconsciente freudiano?” (Pêcheux, 1982, p. 54, *traducción nuestra*).

*Fantasma* es el concepto que sobrevuela este extenso párrafo. Pêcheux no lo emplea, prefiere el de *espectro* que ofrece en su elasticidad semántica la posibilidad de acoger las figuras del umbral de la vida y tanto como las provenientes del campo técnico de la óptica. En cualquier caso, un amplio abanico de cuestiones queda asociado a un campo todavía difuso de problemas concitados por la relación entre discurso y coyuntura. Si, en términos generales, se trata de un asunto relevante para la teoría de la ideología, las preguntas específicas que se abren sobre la relación entre política, temporalidad de la experiencia y asiento subjetivo, ameritan un abordaje más fino y preciso.

El campo de luchas feministas de la última década ha sido especialmente fructífero en la proliferación de categorías e imágenes políticas. Esa sola condición alcanza para tomarse en serio su potencia política y sus encrucijadas teóricas. Y resulta especialmente interesante para reflexionar en torno de la materia que aquí nos convoca. Sin embargo, o justamente por ello, se trata de un campo minado en el que resulta bastante sencillo perderse entre espejos. En este sentido, cabe recordar la advertencia de Michel Pêcheux, en los tempranos años ochenta, sobre “dos efectos religiosos complementarios” de los discursos revolucionarios. El primero, de corte vanguardista, más clásico entonces y hoy prácticamente extinguido, “[...] consiste en localizar la fuente del proceso revolucionario en un discurso teórico que, a través de su presencia-ausencia como red de conceptos eficaces, induciría desde afuera la revolución en el mundo existente” (Pêcheux, 1982, p. 62, *traducción nuestra*).

El segundo, “simétricamente inverso”, era incipiente entonces y todavía hoy poco ponderado: “[...] consiste en presuponer, dentro del mundo existente, la presencia de una semilla revolucionaria independiente, presente en estado práctico como una esencia ciertamente obstaculizada, reprimida, dominada, pero sin embargo dispuesta a emerger armada como Atenea, y a dominar cuando le llegue la hora” (*ibid.*), como podría ser el caso de “[...] formulaciones que atribuyen generosamente a la ‘negritud’, al ‘feminismo’, a la ‘locura’, [...] el estatuto de contra-ideologías revolucionarias” (*ibid.*):

El efecto religioso se manifiesta en la noción de germen, que implica necesariamente la promesa de un desarrollo orgánico completo, contenido en estado de prefiguración. Concebir de esta manera a las ideologías dominadas ¿no es acaso exponerse a atribuir a cada grupo socio-histórico “su” ideología como un tras mundo [*arrière-monde*], sometido *únicamente* a la dominación externa y cegarse así al hecho de que toda dominación ideológica es ante todo dominación interna, es decir, una dominación que se ejerce primero en la organización interna de las propias ideologías dominadas? (Pêcheux, 1982, p. 63).

En una publicación reciente, Mónica Zoppi Fontana, recupera y problematiza una expresión política cara al feminismo brasileño - «lugar de habla» (*lugar de fala*) (cf. Ribeiro, 2017) - para desplegar una reflexión que recogemos como puntapié inicial de nuestro recorrido.

El lugar del habla y su funcionamiento como soporte de demandas de reconocimiento debe ser considerado en su dimensión enunciativo-discursiva en el marco de los procesos de identificación simbólica, es decir, como una dimensión del sujeto del discurso, que, como ya hemos dicho, es al mismo tiempo un sujeto ideológico sexuado. En este proceso, el cuerpo, en su dimensión simbólica e imaginaria, resiste como un real que impide la euforia de una enunciación del yo, que se muestra en su poder performativo como autosuficiente y fundador de una identificación sin falta (Zoppi Fontana, 2018, p. 70).

La cuestión aquí referida concita una notable densidad teórica, política y filosófica que resulta imposible desplegar en su compleja magnitud. Tal como se desprende de caracterizaciones realizadas por la investigadora en trabajos más recientes, la noción de lugar de habla tiene la peculiaridad de conjuntar la fuerza concreta de genealogías de disputa política con una compleja problematización filosófica en torno de la cuestión de la identidad y su funcionamiento discursivo.

Observamos que un lugar de habla se construye en y por la enunciación, en su relación constitutiva con el interdiscurso, como memoria discursiva, y con las condiciones coyunturales de producción que coagulan el acontecimiento discursivo. Aunque el lugar de habla se represente a sí mismo en relación con un locus social y una corporeidad, esta relación no es inmediata ni transparente; es ya el efecto de la enunciación de un sujeto, inscrito en una posición de sujeto dentro del interdiscurso y afectado por los saberes y modos de decir que esta posición encarna (Zoppi Fontana, 2022, p. 73).

El carácter acontecimental indica la singularidad de un “coagulo” discursivo en el que se solidifican (parcialmente) los plexos relacionales concernientes a las determinaciones históricas y los procesos de subjetivación concretos. Un abordaje discursivo de la cuestión sitúa un tipo de complejidad que desdibuja todo intento de repartir incumbencias sociológicas y psicológicas que descansen en una distribución entre abordajes objetivistas y subjetivistas. Consecuentemente, tiene la virtud de escapar de las diatribas políticas que entranan una zona de los debates teóricos feministas en la polémica entre distribución y reconocimiento (cf. Romé, 2022). Y esto, porque su consistencia transindividual trae consigo el supuesto filosófico de una *objetividad en la que lo subjetivo se configura como efecto necesario*. A ese efecto “necesario”, la teoría materialista del discurso le asigna el estatuto de lo *imaginario*, de modo tal que podríamos decir que, al menos en uno de sus aspectos, un abordaje discursivo es aquel que permite pensar la coyuntura (es decir, la historia) en los términos de un materialismo de lo imaginario.

En relación con lo dicho, las páginas que siguen despliegan un doble propósito. Por un lado, introducir, a propósito de algunos debates abiertos en torno de la teoría del discurso, elementos teóricos del campo problemático que denominamos materialismo de lo imaginario. Y, simultáneamente, mostrar el modo en el que, en esa perspectiva, la categoría de fantasma, proveniente del psicoanálisis, permite avanzar hacia una elaboración materialista de lo real como conjunción singular sobredeterminada y de la eficacia de su inscripción en los procesos (plexos) que la exceden. Esa doble cuestión, tal como sugieren los fragmentos retomados de Zoppi Fontana con respecto a aquello a lo que la expresión “lugar de fala” hace alusión, suele ser indicada con el concepto de performatividad. Diremos finalmente que, la tarea de un materialismo de lo imaginario para una teoría del discurso es también la de elaborar una noción de performatividad acorde a sus axiomas centrales. En esa senda, la categoría, todavía inexacta, de fantasma también se muestra promisoría.

## 2 OBJETIVIDAD DE LO IMAGINARIO

Tal como lo concebimos, el materialismo de lo imaginario concierne a los vínculos entre la objetividad histórico-social y los modos de individuación-subjetivación que consisten con ella. En la tradición teórica del materialismo histórico, un enclave central de esta cuestión se localiza en el apartado dedicado por Marx a presentar su tesis sobre el llamado fetichismo de la mercancía en el primer volumen de *El capital*.

En *La filosofía de Marx* (2000), Balibar subraya la necesidad de leer el doble objetivo de la noción de fetichismo que desborda el programa de crítica de la alienación. El primer paso es la ruptura con la “evidencia del dinero” y de las leyes del mercado como leyes inexorables, tal como se presentan a los individuos económicos. Este movimiento crítico consiste en reconocer la condición imaginaria de la universalidad social del dinero que le asigna un lugar a la vez natural y místico en las relaciones sociales, como si fuera la encarnación de un poder *sobrenatural en las cosas* y “*ley natural*” de la relación de las cosas-mercancías entre sí.

Sin embargo, subraya Balibar, esto no es todo. Marx muestra que el fetichismo no es un fenómeno subjetivo, una percepción falseada de la realidad, una ilusión óptica o una creencia supersticiosa. El fetichismo es el modo en el que la realidad social capitalista *necesariamente* se nos aparece. Se trata, entonces, de una *apariencia objetiva* y, en tanto tal, es activa. Es apariencia en un sentido

negativo o privativo de lo que no se muestra (*Schein*), pero también es ilusión positiva, fenómeno sintomático o indicio de lo inaparente (*Erscheinung*) (Balibar, 2000). La universalidad (abstracta y real) de la mercancía es una “fantasmagoría” que funciona materialmente -en las prácticas económicas concretas- como un *imaginario objetivo*. Y en este sentido, podemos afirmar que la gran lección de Marx es mostrar el modo como lo imaginario existe como estructura objetiva de la realidad social (es decir, como abstracción transindividual que funciona en y por las relaciones materiales), en la misma medida en que resulta estructuralmente inaprehensible para el *campo de visión* de los individuos-sujetos y de su (trabajo concreto). Lo que quiere decir que el modo en que los protagonistas de la sociedad capitalista *individualmente* piensan, es entonces un modo objetivamente imaginario.

Desde luego, esto abre una controversia con las teorías de la alienación, orientadas hacia un programa de recuperación, por parte del hombre, de su esencia enajenada, a través de una praxis de autoconciencia.<sup>1</sup> Por un lado, porque la “apariencia” imaginaria se encuentra materialmente tramada en la relacionalidad económica; por el otro, porque esto supone que el nivel económico no existe como relación simple ni como temporalidad homogénea de la producción, sino en y por procesos de subjetivación que exceden la “alienación” económica. La operación crítica debe entonces reconstruir una complejidad histórica (relación de relaciones) que, si persistimos en denominar “alienación”, debemos aceptar que es, no obstante, rasgo de la estructura y no accidente de los individuos; y que se trata de una alienación sin individuo originario que la sostenga<sup>2</sup>.

Las relaciones sociales no asumen la forma de una red emplazada en una temporalidad única sino que deben ser pensadas como una estructuración plural de temporalidades que conjuntan múltiples genealogías en articulación jerárquica, desigual y, sobre todo, contradictoria. En este sentido, las sociedades capitalistas occidentales existentes, los “individuos económicos” existen subjetivados como *personas* jurídicas, (es decir, autónomas y opuestas a un régimen de ‘cosas’), la figura del individuo sujeto es siempre-ya una conjunción de tiempos heterogéneos. Tal como propone Étienne Balibar, la experiencia de primeridad que es todo *individuo* *personalizado como agente de voluntad libre, es efecto de esa doble alienación* (Balibar, 2000).

Como expone Roberto Esposito en *El dispositivo de la persona* antecede y desborda la historicidad del capitalismo, pero se articula con ella.

Desde su originaria prestación jurídica, [la categoría de persona] es válida exactamente en la medida en que no resulta aplicable a todos -y así encuentra su sentido, precisamente, en la diferencia de principio entre aquellos a quienes se les asigna de tanto en tanto y aquellos a quienes no se les confiere nunca o, hasta cierto punto, les es sustraída. [...] Desde este punto de vista, el proceso de personalización coincide si se lo mira del otro lado del espejo, con los de despersonalización o reificación (Esposito, 2011, p. 18).

Las genealogías de la personalización anteceden largamente a la génesis del capitalismo y su funcionamiento tiene una lógica propia que involucra, a su vez, un modo específico de “alienación”. Este supone un juego imaginario que concita elementos *sobrenaturales* en la figura de la persona divina como forma paroxística de la voluntad libre y elementos *naturales*, en la tradición iusnaturalista que llega hasta la declaración de Derechos del Hombre de 1789, uno de cuyos redactores, Jacques Maritain, “[...] define a la persona ‘como un absoluto señor de sí mismo y de sus actos’ (Esposito, 2011, p. 18).

Sobre esta base, podemos sostener que cuando Louis Althusser en *Marxismo y humanismo* (1969), indica que la ideología representa la relación imaginaria entre los individuos con sus condiciones reales de existencia, abona el camino hacia una teoría de la interpelación que permite pensar el mecanismo estructural del funcionamiento ideológico en sus efectos, es decir, en una formación

<sup>1</sup> Tal como demuestra Louis Althusser (1995), este programa crítico se basa en una promesa de des-alienación entendida como inversión del sentido alienado y restitución para el individuo de la conciencia de sí que es conciencia de su esencia en cuanto especie. No hay en esa operación una concepción materialista del conocimiento como transformación sino un regreso al origen (o redescubrimiento de la esencia) que asume la forma de una confesión. La alienación como génesis del conocimiento del sujeto supone la génesis emanativa del objeto como objetivación o reificación. Y suscribe una solidaridad entre Causalidad expresiva y temporalidad genética.

<sup>2</sup> En las *Tesis sobre Feuerbach*, Marx elabora otra definición de “esencia humana” entendida como el *ensamble* de “[...] relaciones múltiples y activas que los individuos entablan unos con otros”, de resultados que la allí llamada esencia humana no consiste sino en el “[...] hecho de que son esas relaciones las que definen lo que tienen en común...” (Balibar, 2000, p. 36 -cursiva mía-).

Se trata de una recusación simultánea del empirismo y del idealismo al descartar la *causalidad emanativa* que los conecta -que mantiene compromisos de tradición teológica<sup>2</sup>- para pensar a la historia como un proceso natural-humano tramado como un conjunto abierto de “[...] transferencias o pasajes en los que se hace y deshace el vínculo de los individuos con la comunidad y que, como respuesta, los constituye” (*ibíd.*).

ideológica concreta que denomina Humanismo. Esta consiste, justamente, en la unidad disjunta de dos dispositivos alienantes (la individuación capitalista y la personificación teológico-jurídica), históricamente articulados en una estructuración sobredeterminada que involucra diversas temporalidades o genealogías.

Es en esa dirección que Balibar hace foco en el dispositivo de *doble alienación* como formación imaginaria dominante en las sociedades capitalistas para analizar es el mecanismo *objetivo* de lo imaginario. Plantear la *objetividad de lo imaginario* es plantear la existencia histórica de una necesidad mutua entre modo de producción capitalista y modo de subjetivación jurídica (hombre como persona o individuo de voluntad libre). Podríamos decir, dando un paso más que, la conceptualización de lo imaginario como una alucinación materialmente cifrada en la materia procesual de las relaciones sociales, no solo abreva en la teoría de la “fantasmagoría” denominada *fetichismo* por Marx, sino que se alimenta de lo que Spinoza la llama *imaginación* y Freud, la llama *fantasma*.

### 3 CUERPO Y SUBJETIVACIÓN: DE LO IMAGINARIO A LO FANTASMÁTICO

Para Spinoza, la imaginación no debe ser pensada como una facultad de conocer, sino como un proceso *corporal transindividual* que involucra a todos los individuos existentes, porque todos ellos, participan de un proceso inter-corporal de producción de imágenes que no son representaciones de las cosas, sino del modo en que un cuerpo experimenta la afección que le provocan otros cuerpos sin atribuirles existencia diferenciada, sino incluyéndolos en la interioridad de su presencia vivida (Abdo Ferez, 2010).

Lo propio de la imaginación es que, en ella, el cuerpo absolutiza la propia perspectiva mediante un movimiento de *presentificación* que Spinoza sugiere con la categoría de *vestigia*, cuya operatoria permite comprender la continuidad que se subtiende entre acciones tan diversas como memorizar, percibir, fantasear y alucinar. La imaginación es entonces, una relación de relaciones porque el vestigio no es una propiedad de la cosa (ni un reflejo de ella). El tránsito que conecta estímulos “exteriores” con producción de imágenes puede ser entendido como el movimiento de producción de un *campo imaginario*, en el sentido de un *campo visión-percepción como campo de experiencia* a partir de trazos o marcas (*vestigia*) que el cuerpo hace presentes mediante una actividad de imaginación. En síntesis, en la imaginación se presentifica el modo en que un cuerpo experimenta la afección que le provocan otros cuerpos sin atribuirles existencia diferenciada o singularizada, sino incluyéndolos en la interioridad continua de su *presencia vivida*.

En la *Ética*, Spinoza sostiene que los seres humanos *se imaginan ser libres*, puesto que son conscientes de sus voliciones y de su apetito, en la medida en que, ni soñando piensan en las causas que les disponen a apetecer y querer. El hombre aislado es un hombre sujetado a su propia imaginación de ser libre *individualmente*.

Sobre esta base, la teoría althusseriana de la ideología despliega su crítica al humanismo, entendiendo a este como la constelación de formaciones discursivas en las que opera la cifra imaginaria del individuo *causa sui*. Y si bien, en los avatares de su divulgación, se ha puesto el foco en el mecanismo atemporal del funcionamiento de la interpelación como dispositivo, lo cierto es que tanto en sus primeras presentaciones -como la ya referida en “Marxismo y Humanismo” (Althusser, 1969), y en los primeros capítulos del volumen póstumo *Sobre la reproducción* (2015a), de donde es extraída la conceptualización de la interpelación ideológica, Althusser muestra con bastante claridad la serie de formaciones concretas en las que lee ese funcionamiento estructural. La cifra común a todas ellas es la matriz teológico-jurídica de la *persona*.

En el capítulo V de *Sobre la reproducción* (2015a), dedicado al derecho, Louis Althusser analiza la eficacia ideológica del orden jurídico burgués a partir de su articulación con lo que denomina como un “suplemento moral” (Althusser, 2015a, p. 103). Sostengo que allí puede reconocerse su soporte fantasmático, porque mientras que, en su dimensión simbólica, el discurso jurídico no sale de sí mismo y se atiene al carácter formal de su propio juego de lenguaje, la ideología jurídica dice que “[...] los hombres son libres e iguales *por naturaleza*” (p. 104) y esa pretensión metafísica es la huella de su funcionamiento imaginario como violencia inconsciente y preventiva.

La ideología jurídica no dice que los hombres están obligados por “naturaleza”: en este punto tiene necesidad de un pequeño suplemento, muy precisamente, de un suplemento moral, lo que quiere decir que la ideología

jurídica no puede mantenerse más que apoyándose en la ideología moral de la “conciencia” y el “deber”. Se habrá comprendido lo que queríamos mostrar, el Derecho es un sistema formal, no contradictorio y saturado (tendencialmente), *que no puede existir solo* (Althusser, 2015a, p. 104).

Si en la noción de suplemento moral, Althusser identifica, sin poder desplegarlo en toda su magnitud, el soporte fantasmático que es requerido en virtud de la ambigüedad constitutiva que permite el funcionamiento hermeneútico de la ley. Fantasma es también el nombre de la operación de espacialización que recorta imaginariamente la experiencia “interior” de la conciencia que posibilita el funcionamiento imaginario del orden normativo moderno-liberal, como una suerte de elección forzada.

La necesidad de que el orden simbólico público cuente con un soporte fantasmático (materializado en reglas no escritas) pone de relieve la vulnerabilidad del sistema: esta ha de permitir posibilidades de elección por las que nunca debe optarse, pues, de hacerlo el sistema se vendría abajo; la función de las reglas no escritas consiste, precisamente, en impedir que se lleven a cabo esas elecciones, permitidas formalmente por el sistema (Žižek, 2011, p. 38).

Esto supone una particular eficacia fantasmática de las “apariencias” y un papel paradójico cumplido por las reglas consuetudinarias, morales, etc., que, por un lado, las sitúa en un lugar opuesto al de las leyes formales y en ese sentido, pueden incluso ser transgresoras de estas, pero a la vez, funcionan como reglas adicionales que refuerzan el carácter coercitivo de las leyes, al amplificar imaginariamente su rango de aplicación. En este sentido, resulta especialmente sugerente el ejemplo elegido por Žižek:

Cuando a finales del siglo XVIII, se proclamaron los derechos humanos universales, su universalidad, por supuesto, ocultaba los privilegios que se concedían a los propietarios blancos; sin embargo, en lugar de manifestar abiertamente esa limitación, se la disfrazó mediante cláusulas suplementarias aparentemente tautológicas, como ‘todos los seres humanos tienen derechos en la medida en que sean verdaderamente racionales y libres’, lo que implícitamente excluía a los enfermos mentales, los ‘salvajes’, los delincuentes, los niños, las mujeres[...] La fantasía se refiere justamente, a ese marco no escrito que nos indica cómo hay que entender la letra de la ley (Žižek, 2011, p. 38) 3.

De lo anterior se desprende el motivo teórico de la movilización de la categoría de fantasma en cuanto ella permite avanzar más allá de cierto énfasis en la función de desconocimiento que suele desprenderse del concepto de imaginario. Pero, además, nos permite localizar la frontera éxtima que desarticula toda distribución entre ámbitos de lo social (objetivo) y lo psíquico (subjetivo). Notablemente, encontramos en Althusser esta complejidad tópica allí donde la dimensión fantasmática permite ubicar ese espacio que sostiene un régimen de interpretación de las leyes explícitas conforme a una suerte de experiencia de naturaleza humana que constituye su exterior imaginario y el encuadre a partir del cual se configura su coherencia interna. Como se desprende de lo planteado por Žižek, siguiendo a Lacan (2023), es preciso advertir que ese soporte se opera en la consistencia de una *escena* caracterizada por una paradójica *elección-forzada* en la que el sujeto es llamado a “elegir” lo que ya le ha sido asignado.

En esos términos, precisamente, construye Althusser la “hipotética escena” de la interpelación en la que el individuo interpelado se vuelve y por este simple giro físico de 180 grados se convierte en sujeto, al reconocerse en el llamado que se dirige precisamente a él (Althusser, 1988).

En esa elección-forzada por el bien natural<sup>4</sup>, se apoya la radical ambigüedad -o equivocidad constitutiva- que restringe y a la vez sostiene la condición abierta de la ley formal, su pretendida plenitud y coherencia.

<sup>3</sup> Žižek suele desplazarse entre las categorías de fantasma y fantasía. En ocasiones esto parece responder más a las limitaciones expresivas del inglés y en ocasiones el desplazamiento tiene motivos conceptuales. En esta referencia decidimos tomarlos como términos intercambiables, sólo a los efectos de la argumentación que nos encontramos desarrollando, si bien no desconocemos lo problemático de la indistinción.

<sup>4</sup> Sobre la matriz edénica que atraviesa y organiza y sostiene la filosofía humanista jurídica, Althusser sostiene que “[...] había un cosa más en ese mito: la idea de que las relaciones humanas eran tan transparentes como las relaciones entre los seres humanos y los objetos de la naturaleza” “En estas condiciones, siendo las relaciones entre los seres humanos simples y claras sin ningún residuo, puesto que todos siguen el movimiento de la naturaleza que es bueno [...] Dios conduce a los hombres del paraíso hacia su propio bien, para ello basta que los hombres sigan su recta razón y el movimiento de la naturaleza” (Althusser, 2015b, p. 94).

Podemos decir entonces que la especificidad de la dimensión fantasmática en el funcionamiento ideológico, puede ser leída a partir de dos rasgos cruciales: su condición *escénica* y la eficacia de su *equivocidad* constitutiva. Cualquier lectora entrenada en el pensamiento de Michel Pêcheux advertirá que se trata de dos aspectos que su perspicaz lectura vincula al dispositivo de ideológico de la interpelación.

Cabe recordar el señalamiento que tempranamente hiciera Michel Pêcheux sobre la fuerza crítica del concepto althusseriano de *interpelación* ideológica<sup>5</sup>, subraya su capacidad de exponer el “teatro de la conciencia” desde su detrás de *escena*. Es una trama escénica la que anuda las “evidencias del Sentido” -como un campo de visión (del *mundo* dispuesto en torno del sujeto)- y las “evidencias del Sujeto” que protagoniza el guión de su propia novela como protagonista central de ese, *su mundo*. Althusser propone un tono policial a esa escena y Pêcheux nos recuerda la genealogía teológica que lo entrama en su historicidad más larga.

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, p. 138).

Resulta interesante recordar que Pêcheux identifica el funcionamiento escénico como el *efecto ‘poético’*. Este permite que “se asista a la escena” toda vez que “se apoya en la condición implícita de un desfasaje de los orígenes (del punto cero de las subjetividades) de un desfasaje del presente al pasado, unido al desfasaje de un sujeto a otros sujetos, que constituye la identificación (Pêcheux, 2016, p. 149). Esta idea permite comprender el lazo fundamental entre lo que Pêcheux considera como imágenes metafísicas de la identidad que resultan de la eficacia de la interpelación, cuya figura emblemática es el célebre *Baron Munchausen* que se salva a sí mismo de un posible ahogo, tomándose por sus propios cabellos (y que personifica lo que Althusser indica con el “giro de 180 grados”) y la ambivalencia inmanente de un *décalage* temporal constitutivo, en la ausencia de origen de todo sujeto.

Ese lazo indica el funcionamiento fantasmático en la interpelación, tal como el que encontramos en las nociones de fantasma originario o escenas primarias (*Urszene*) en Freud. La cuestión del *décalage* surge en las aproximaciones más canónicas a la cuestión psicoanalítica del fantasma, tales como la que ofrecen en su diccionario, Laplanche y Pontalis. Allí proponen que el fantasma opera como “como los mitos colectivos” que procuran mediante una representación tramitar un origen estructuralmente perdido, lo “[...] *dramatizan* como momento de emergencia, como origen de una historia” En la escena originaria “[...] se representa el origen del sujeto” (Laplanche; Pontalis, 1981, p. 145). Se trata, podemos agregar, del mecanismo propio de la estructura discursiva en la que el *punto de vista crea al objeto*: “[...] la narración fantasmática siempre entraña una mirada imposible, mediante la que el sujeto ya está presente en el acto de su propia concepción” (Žižek, 2011, p. 24). De esta forma, funciona como resolución narrativa “de un atoladero original” que reclama como *petitio principii*, la aceptación del bucle temporal según el cual el sujeto es protagonista y autor, de modo tal que se antecede en su propio origen (Žižek, 2011, p. 16). En este sentido, la fantasía “[...] cuenta la historia que permite que el sujeto confunda el vacío en torno al cual gira el deseo, con la pérdida primordial constitutiva del deseo” (*idem*, p.43) y por ello, puede sostenerse que compone el guión que proporciona las coordenadas que “[...] literalmente ‘nos enseñan cómo hay que desear’” (Žižek, 2011, p. 13).

En la clase del 29 de mayo de 1963, en el marco del seminario sobre la angustia, Lacan propone una lectura de la escena primaria, en “El hombre de los lobos” de Freud, para pensar el funcionamiento del fantasma:

[...] allí en la propia reflexión de la imagen, que él mismo sostiene con una catatonia que no es más que la catatonia del sujeto, el niño pasmado ante lo que ve, paralizado por esa fascinación, hasta tal punto que es

<sup>5</sup> 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.



concebible que aquello que en la escena lo mira y que al estar resulta invisible por todas partes, no sea sino la trasposición del estado de detención de su propio cuerpo [...] (Lacan, 2006, p. 281).

Así, es propio de la función fantasmática producir la espacialización imaginaria que cerca la experiencia que recorta una interioridad; como parte del proceso de identificación: y como aquello que ofrece el marco que encuadra la “realidad” a la que se asoma el sujeto. De esto se desprende que es fantasmática la experiencia del cuerpo sexuado, allí donde “[...] la pulsión es el montaje a través del cual la sexualidad participa en la vida psíquica en tanto estructura de hiancia en el inconsciente, en tanto articula al inconsciente en agujeros. Lo que Lacan llamó estructura *pulsátil* del inconsciente” (Patri, 2017, p. 654).

Si seguimos en esto a Lacan, podemos afirmar que el lugar del fantasma, se muestra en la vacilación de la escena que sostiene la armadura yoica del sujeto: “Freud insiste en la dimensión esencial que da el campo de la ficción a nuestra experiencia de lo *unheimlich* [...] que nos permite ver la función del fantasma” (Lacan, 2006, p. 59).

Para decirlo brevemente, es en los momentos de zozobra identitaria, cuando el sujeto experimenta la fragilidad de la ortopedia de su yo, cuando puede constatare el funcionamiento del fantasma que, entre otras funciones, cumple con velar la castración. Esto nos permite comprender que la consistencia escénica del fantasma que ofrece al sujeto su singular modo de estar en el mundo -en la continuidad *vivencial* de su mundo, ese que habita como protagonista, pero en cuya escena se contornea también el campo de visión-percepción (e-videncias) al que se asoma por un marco singular- supone una equivocidad inmanente.

En ese juego articulado entre *escena* y *equivocidad* podemos ubicar algunos eslabones faltantes en la cadena compleja que conecta la teoría de la ideología con la del inconsciente. En una carta a su analista, René Diatkine, Althusser habla de la relación entre ideología e inconsciente justamente como un *montaje*: “¿no se puede decir que las formas de manifestación del inconsciente, que obedecen a la repetición, o se repiten más que en condiciones definidas, cuya realización o *montaje*, asegura el inconsciente, pero a condición de encontrar en las situaciones vividas?” (Althusser, 1996, p. 93).

En este punto y luego de este recorrido, es posible dimensionar el pensó filosófico de la semántica teatral en la escritura de Pêcheux en torno del problema de la interpelación y comprender, además, que sus desarrollos sobre el equívoco como *décalage* en el ritual no tiene nada que ver con la constatación de una suerte de posibilidad empírica en la que la interpelación pueda fallar. Se trata, en cambio, de la detección del nivel pulsional como heterogeneidad inmanente al dispositivo simbólico-imaginario de la interpelación ideológica. Se abre con ello la posibilidad de una exploración en torno de los usos de la categoría de fantasma para la teoría materialista del discurso. Ésta nos permite avanzar en la reflexión en torno de los dilemas de la subjetividad y de los vínculos entre discurso y coyuntura, allí donde su consistencia escénica presta su juego a una *performatividad del equívoco* en el ritual.

[...] captar hasta el final la interpelación ideológica como un ritual, supone asumir antes que no hay ritual sin defecto, derrota o grieta: “una palabra por otra” es una definición (algo restrictiva) de la metáfora, pero también es el punto donde un ritual viene a estallar en el lapsus o el acto fallido. [...] no entender o entender mal; no “escuchar” las órdenes; no repetir las letanías o repetirlas de forma torcida; hablar cuando se pide silencio; hablar el propio idioma como un idioma extranjero poco conocido; cambiar, desviar, alterar el significado de palabras y frases; tomar los enunciados al pie de la letra; alterar las reglas de la sintaxis y desestructurar el léxico jugando con las palabras. Y así comenzar a desprenderse del sentido que reproduce el discurso de la dominación, de modo que lo irrealizado adviene formando el sentido en el interior del sinsentido. Y a través de estas rupturas en el ritual, estas transgresiones de las fronteras: la frágil puesta en cuestión de un orden, a partir de la cual un *lapsus* puede convertirse en un discurso de revuelta, el acto fallido en motín y en insurgencia: el momento impredecible en el que una serie heterogénea de efectos individuales resuena y produce un *acontecimiento histórico*, rompiendo el círculo de la repetición (Pêcheux, 1982, p. 63, traducción nuestra).

La gravitación decisiva de las nociones de escena y equívoco en la teoría de la ideología arrojan luz sobre una noción materialista de performatividad que se aleja de aquella asociada al pragmatismo de los *speech acts*, comprometido por una simplificación de la pluralidad temporal y una concepción de la totalidad social como totalidad espiritual (cf. Romé, 2020b).

La dialéctica sobredeterminada que organiza las relaciones entre lo ideológico y lo inconsciente, atendiendo al funcionamiento fantasmático, puede sintetizarse en una frase que orienta la especificidad de un abordaje materialista de la performatividad y expone las derivas inmatematistas del abordaje pragmatista: *no hay acto sin escena*.

Pero eso no es todo, el abordaje materialista de la performatividad, si se distancia en sus fundamentos teóricos del pragmatismo, movilizándolo otro tipo de relación entre discurso y coyuntura, trae como corolario la cláusula epistemológica que supone un tipo de relación entre teoría y práctica que también se distancia del campo pragmatista y que, a los efectos de este artículo, solo indicaremos como un axioma: el primado de la práctica sobre la teoría sólo es epistemológicamente justo si se coloca junto a otro que asume que el criterio de verdadero es interior a la práctica teórica. Para decirlo brevemente, la práctica política no constituye el espacio de verificación de la teoría, ni la práctica teórica tiende una relación simple con lo real (Althusser, 1969).

Esto concita la pregunta por la definición *diferencial* de la práctica teórica y práctica política y con ella supone también, la apertura de un trabajo de distinción entre *experiencia* y *experimentación* (Pêcheux, 2016). No nos detendremos sobre esta densa cuestión, por motivos de espacio. Lo que sí realizaré, para concluir este recorrido, en unas pocas páginas, es la indicación del lugar epistemológico que la cuestión de la performatividad conlleva en el marco de un materialismo de lo imaginario como el que organiza la teoría althusseriana de la ideología y la teoría pecheutiana del discurso. En ese camino, nuevamente, las metáforas teatrales ofrecen un caleidoscopio sugestivo.

#### 4 PERFORMATIVIDAD: CRÍTICA Y POESÍA

Para concluir vuelvo a retomar la problematización de la expresión “lugar de fala” toda vez que, en su problematización pueden constatar las marcas de una conjunción disjunta entre prácticas teóricas y prácticas políticas que tiene profundas consecuencias epistémicas y metodológicas. Queda, en ella, expuesto el productivo dilema que comparten las teorías feministas con la tradición marxista: la condición partisana de la teoría como un principio epistémico fundamental del materialismo.

Esta cuestión es registrada por Zoppi Fontana (2022, p. 73-74):

En el Brasil actual, la noción de un lugar de fala es una herramienta teórica y política en la lucha contrahegemónica. Surge de la praxis colectiva como un esfuerzo social para dar visibilidad e inteligibilidad a los procesos históricos de silenciamiento sufridos por los grupos minorizados. Entendemos que la noción de lugar de la palabra, emergente de la lucha política y teórica, designa, además de una experiencia subjetiva y una práctica social de los grupos minorizados, el establecimiento de una nueva forma histórica de ejercicio de la función enunciativa. Inspirados en los análisis de Guilhaumou (1989, p. 11), que propone «describir el lenguaje político de los revolucionarios como una categoría reflexiva de la conciencia social y a partir de la dimensión propiamente lingüística del acontecimiento discursivo», consideramos que la emergencia de una nueva forma histórica de enunciación se logra a partir de la relación del lenguaje con el acontecimiento discursivo y de la reflexividad de un saber lingüístico producido por el sujeto en y sobre su práctica enunciativa.

Subrayamos de este extenso párrafo dos elementos que el análisis de la noción de lugar de fala pone de manifiesto: el primero concierne al carácter sobredeterminado del habla (por contraposición a su abordaje tanto como un expresivismo subjetivista como con un pragmatismo tendencialmente idealista. Esto trae consigo otras cuestiones: la primera supone la inscripción de la temporalidad acontecimental de la práctica discursiva, en la órbita de la temporalidad múltiple de la dialéctica sobredeterminada. La segunda, inevitablemente asociada con ella, concierne a la pregunta reflexiva de la práctica teórica ¿qué relación establece con “[...] la reflexividad del saber lingüístico producido por el sujeto en y sobre su práctica enunciativa”? Para decirlo en otros términos ¿qué tipo de desplazamiento se opera en la práctica teórica cuando esta asume su condición diferente pero articulada con la práctica política? ¿qué tipo de saber es el saber implicado y producido en la lucha política e ideológica? Y, en definitiva ¿mediante qué resortes un acontecimiento discursivo deviene acontecimiento teórico?

En la tradición althusseriana, la semántica teatral (y con ella, la cuestión del fantasma) es también convocada a propósito de la cuestión epistemológica en la figura del *teatro sin autor*, propuesta por Althusser en *Lire le capital*.

En este sentido, propongo la tesis siguiente: si el materialismo de lo imaginario nos invita, a partir de la noción de fantasma, a pensar la relación entre *acto y escena*, para recuperar la *consistencia sobredeterminada de toda practica enunciativa y la temporalidad plural que se cifra en todo acontecimiento discursivo*; esto sitúa la pregunta por el estatuto del discurso capaz de nombrar esa escena, sin restituir una epistemología organizada en torno de un Sujeto epistémico.

Dicho de otro modo: si la categoría de fantasma nos permite pensar la consistencia imaginaria del sujeto duplicado como autor y actor de la escena fantasmática (que, según la teoría del discurso de Pêcheux, el dispositivo de la interpelación deja expuesto); pero eso abre el desafío de pensar el problema del discurso teórico como el discurso sobre la maquinaria teatral que constituye la complejidad estructural de la que la escena como campo de visión es un efecto.

Estos interrogantes pueden parecer demasiado filosóficos para el desarrollo específico del análisis del discurso. Y sin embargo, que la cuestión epistemológica no es una cuestión subsidiaria en la teoría de la ideología que indiscutiblemente expuesto en el célebre Anexo III, a la edición en inglés de *Les Vérités de La Palice*, donde es la cruz del movimiento autocrítico.

Quiero sugerir que la respuesta al dilema sin solución sobre el estatuto del discurso teórico (el discurso sobre el discurso), queda plasmada en la figura althusseriana del teatro sin autor que apunta a pensar la relación de inmanente del discurso (teórico y filosófico) en la historia. Esa inmanencia nos lleva hasta la frontera de la comarca teórica, donde los efectos de la crítica se funden en los efectos de una *poiesis*.

La atención puesta por Pêcheux sobre el equívoco, deja expuesto el compromiso de la crítica ideológica con la lucha ideológica; pero además abre un modo de la crítica frecuentemente soslayado en los abordajes materialistas, que concita una singular operación analítica de índole *poética*. Ha sido Paul Henry quien enfatiza esta cuestión considerando que, tomado en su radicalidad, el equívoco tiene el efecto de vaciar el sentido, dejando la materialidad del significante al desnudo. Y esto lo conecta con una indomitable dimensión *poética*, un trabajo en la materia fónica-escritural emplazado en el *límite* (en el fracaso) del sentido y la significación, hacia la persecución de *lo real* de la lengua. Este es indicado por Lacan con la expresión (equivoca) de *lalangue* y moviliza una categoría del ser en tanto que ser hablante o *parlêtre* (Henry, 2012).

El desplazamiento, desde la crítica a la poética, marca procesual un arco en la analítica pecheutiana tanto como en la lacaniana; en el caso de Althusser el movimiento resulta más difícil de precisar porque presenta la forma de una sinuosa e irresuelta unidad disjunta que compromete desde el interior la cifra misma de la sobredeterminación. Veamos.

En *Lire le capital* (1965), Althusser ensaya diversas fórmulas para dar cuenta de la causalidad estructural que constituye el corazón de su apuesta de lectura y reformulación de la dialéctica materialista. La metáfora del “teatro sin autor” es referida por Althusser en las páginas de *Lire le capital* en busca de una expresión cercana y alternativa a la de *Darstellung*, con la que lee en Marx la evocación de la causalidad estructural:

[...] 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 e Balibar, 2004, p. 209).

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*. Allí donde *Vorstellung* menta un sentido cognitivo y psicológico, *Darstellung*, evoca una fuerza *dialéctica y teatral* (Balibar, 2013, p. 19)<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> En relación con esto, diversos autores han subrayado el inestimable valor epistémico del fragmento borrado de las ediciones canónicas de *Lire le Capital* que a continuación citamos: “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

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”:

[...] su escenificación del hecho de que la filosofía se encuentra, por su propia naturaleza, obligada a actuar sus tesis en el campo de lo visible, es decir, en el teatro que le resulta propio. 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 (Montag, 2013, p. 434).

Fantasmático es el umbral que indica la finitud de toda teoría, su incapacidad para nombrarse así, para incluirse en su propio campo teórico. Sin dudas, este constituye el terreno epistemológico crucial de la teoría materialista del discurso y el eje de la relación entre discurso e historia.

En definitiva, el problema que la imagería teatral viene a poner en foco es el problema del “punto de vista” que, en los abordajes humanistas subsume el problema epistemológico de la condición parcial o incompleta de toda teoría (la condición fragmentaria de su objeto, dirá Bachelard) con la ideología humanista que confiere al discurso la tópica centrada en torno de un Sujeto. Contra esta deriva, Althusser trabaja desde las primeras páginas de *Lire le Capital*, la idea de una teoría como un *campo de visión* que prescinde por definición, de un Sujeto de la contemplación. Pero esto no elimina, sino que complejiza la inexorable condición partisana de la teoría que asedia y singulariza la especificidad teórica del marxismo tanto como del feminismo y que los conjunta en el terreno de la teoría de la reproducción (cf. Romé, 2020a).

El teatro (sin autor) como imagen de la disposición crítica de la teoría indica el primado de la práctica bajo la forma de una teoría orientada a la intervención; esta no sólo debe describir críticamente los mecanismos que producen efectos ideológicos, señalando así la relación entre su eficacia y los procesos de desconocimiento, sino que debe cumplir también, en la lucha ideológica, la función de *representar activamente la escena*, para permitir el ejercicio activo de una crítica de la ideología que no consista en argumentar contra el sometimiento al poder o la dominación, sino en *hacer* paradójicamente “visible” lo que es invisible por principio<sup>7</sup>. Pues bien, resulta inevitable advertir que este segundo movimiento excede el campo de la crítica para inaugurar otro movimiento del análisis, un movimiento de índole poética.

La metáfora del *teatro sin autor* permite colocar la cuestión del “afuera” de la ideología pero bajo la forma de una pregunta activa por el modo de exterioridad que prescinde del recurso al “juicio” (que es siempre metáfora del juicio divino tanto como la noción de “punto de vista” evoca siempre la transparencia teórica con la imagen del ojo de Dios).

Aquí la metáfora teatral trae toda la fuerza *performativa* que se aloja en el campo del arte: la pregunta por el “afuera” de la ideología a propósito del teatro (y de lo artístico) se ocupa de la crítica como operación que trabaja en la inmanencia de una *distancia interior* que organiza la “unidad” identitaria de una obra.

Una vez que la epistemología materialista ha descartado como orientación epistémica todo precepto de “ver más claro”, se hace lugar para otro tipo de movimiento que, asumiendo la continuidad entre visión y vivencia, trabaja en la posibilidad de un extrañamiento interno, un desajuste perceptivo como *experimentación estética* de lo verdadero (y como indicación práctica de su propia materia ideológica). Porque, según señala Althusser, “[...] lo que el arte nos da a ver, es decir, nos da en la forma del ‘ver’, del ‘percibir’ y del

misma del todo, como estructura latente del todo, si no en el todo; es solamente presentido 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*” (Morfino, 2017, p. 454).

<sup>7</sup> Para Balibar el efecto crítico de lo que Althusser concibe como una *práctica materialista del teatro* (y de la filosofía) 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, p. 7).

‘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, p. 46)<sup>8</sup>.

Se abre aquí una tarea que será interesante encarar en futuras exploraciones, sobre los vínculos entre *experimentación estética* y *acontecimiento discursivo*. Siguiendo las pistas trazadas por Étienne Balibar, cabe sugerir que esa relación se orienta un tipo muy especial de separación “interna” en la escena (que no tiene bordes) y que supone un desgarramiento subjetivo en el que se abre el espacio de una performatividad cuya singularidad no es política sino *poética*.

## REFERENCIAS

- ABDO FERREZ, M. C. Imaginación, vestigia y repetición en Spinoza: referencias políticas. *Conatus*, Fortaleza, v. 4; n. 8; p. 11-18, dez. 2010. Disponible en: <https://revistas.uece.br/index.php/conatus/article/view/4753>. Acceso en: 17 ago. 2025.
- ALTHUSSER, L. *Ecrits philosophiques et politiques*. v. 2. Paris: Stock-IMEC, 1995.
- ALTHUSSER, L. *et al. Escritos sobre el Arte*. Madrid: Tierra de Nadie, 2011.
- ALTHUSSER, L. *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*. México: Siglo XXI, 1996.
- ALTHUSSER, L. *Ideología y aparatos ideológicos del Estado: Freud y Lacan*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1988.
- ALTHUSSER, L. *La revolución teórica de Marx*. Tradução de Marta Harneker. México: Siglo XXI, 1969.
- ALTHUSSER, L. *et al. Lire le Capital*. v. 1. Paris: Maspero. 1965.
- ALTHUSSER, L.; BALIBAR, É. *Para leer el capital*. México: Siglo XXI, 2004 [1969].
- ALTHUSSER, L. *Sobre la reproducción*. Tradução de Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Akal, 2015a.
- ALTHUSSER, L. *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*. Buenos Aires: Paidós, 2015b.
- BALIBAR, É. *La filosofía de Marx*. Tradução de Horacio Pons. Buenos Aires: Nueva Visión, 2000.
- BALIBAR, É. Althusser's dramaturgy and the critique of ideology. *The Roger B. Henkle Memorial Lecture at Brown University*, Providence, n. 7, out. 2013.
- ESPOSITO, R. *El dispositivo de la persona*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011.
- HENRY, P. Tirer la langue. *Essaim*, Paris, v. 2, n. 29, p. 97-109, 2012.
- LACAN, J. *El seminario de Jacques Lacan, libro 10: la angustia*. Tradução de Enric Berenguer. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- LACAN, J. *Seminario XIV: la lógica del fantasma*. Tradução de Gerardo Arenas. Buenos Aires: Paidós, 2023.

---

<sup>8</sup> En este sentido, afirma Sainz Pezonaga (2013, p. 108) que “[...] el concepto de *distancia interior* no es muy distinto del de *límite interno*, incluyendo por supuesto, su carácter antagonista y el hecho de que el antagonismo está sobredeterminado y es esa sobredeterminación la que hay en ambos casos que explicar. El papel que juegan, sin embargo, es diferente. El límite interno se aduce para explicar la elaboración de un nuevo sistema de problemas que reconfigure un nuevo espacio de visibilidad/invisibilidad capaz de ser índice de su verdad y de la falsedad del campo anterior. [...] La distancia interior, no obstante, no deja por ello de producir un efecto específico que consiste en una cierta manera de “apropiarse” del mundo”.

- LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J.-B. *Diccionario de psicoanálisis*: bajo la dirección de Daniel Lagache. Buenos Aires: Paidós, 1981.
- MONTAG, W. *Althusser and his contemporaries*. London: Duke University Press, 2013.
- MORFINO, V. El concepto de causalidad estructural en Althusser. Tradução de Esteban Domínguez. In: KARCZMARCZYK, P.; ROMÉ, N.; STARCENBAUM, M. (org.). *Actas del Coloquio Internacional: 50 años de Lire le Capital*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata, 2017. p.445-465.
- PATRI, L. Fantasma y pulsión. In: IX Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología; XXIV Jornadas de Investigación; XIII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR, 2017, Buenos Aires. *Actas do [...]*, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2017.
- PÊCHEUX, M. Délimitations, retournements et déplacements.. *L'Homme et la société*, Paris, n. 63-64, p. 53-69, 1982.
- PÊCHEUX, M. *Las verdades evidentes*: lingüística, semántica, filosofía. Tradução de Mara Glozman. Buenos Aires: Ediciones del Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini, 2016.
- RIBEIRO, D. *O que é: lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento-Justificando, 2017.
- ROMÉ, N. Althusser con Spinoza: hacia una ciencia revolucionaria. *Nuevo Itinerario*, Corrientes, v. 16, n. 1, p. 143-175, 2020a. Disponible em: <https://revistas.unne.edu.ar/index.php/nit/article/view/4349>. Acceso em: 17 ago. 2025.
- ROMÉ, N. La estrategia del nonsenso: inconscio e riproduzione negli ultimi scritti di Michel Pêcheux. *Quaderni Materialisti*, Milão, n. 19, p. 153-181, 2020b. Disponible: <https://mimesisjournals.com/ojs/index.php/quaderni-materialisti/article/view/2182>. Acceso em: 14 maio 2025.
- ROMÉ, N. La manzana de la discordia. In: ROMÉ, N. (ed.). *Notas materialistas: para un feminismo transindividual*. Santiago: Doble Ciencia, 2022. p. 51-100.
- ROBIN, R. Discurso político y coyuntura. Tradução de Carmen Villanueva Ávila, Julieta Haidar e Raúl González Tejeda. *Revista Ensembles*, San Martín, v. 7, n. 13, p. 205-221, 2020.
- SAINZ PEZONAGA, A. De la distancia interior: introducción a escritos sobre el arte, de L. Althusser y otros. *Youkali: Revista Crítica de las Artes y el Pensamiento*, Córdoba, v. 15, p. 93-111, 2013.
- ŽIŽEK, S. *El acoso de las fantasías*. Tradução de Francisco López Martín. Madrid: Akal, 2011.
- ZOPPI FONTANA, M. 'Lugar de fala': enunciação, subjetivação, resistencia. *Revista Conexão Letras*, Porto Alegre, v. 12, n. 18, jan. 2018. Disponible em: <https://seer.ufrgs.br/conexaolettras/article/view/79457>. Acceso em: 17 ago. 2025.

ZOPPI FONTANA, M. Mise-à-corps du soi: modes d'énonciation contemporains. *Les Carnets du Cediscor*, Bordeaux, v. 17, p. 62-76, 2022. Disponível em: <http://journals.openedition.org/cediscor/5849>. Acesso em: 16 ago. 2025.



Recebido em 08/03/2025. Aceito em 14/05/2025.

Publicado em 02/09/2025.