

Luis Pablo López-Ríos

## Si Lacan, entonces Althusser: de la afinidad evidente a la homología teórica

**Resumen:** *Este artículo presenta un primer esbozo en torno a la posible relación homológica entre Althusser y Lacan. En primer lugar, se examinan las afinidades entre ambos pensadores: sus retornos a Freud y a Marx, así como su crítica al psicologismo y al humanismo. Tras plantear sus evidentes discrepancias, se identifica, en el nivel de la enunciación de ambos teóricos, un razonamiento teórico homológico: la lógica de la causalidad estructural. Se concluye con una revalorización del acontecimiento como condición de la estructura y con la propuesta de una articulación lógica entre Althusser y Lacan para una crítica de la estructura capitalista.*

**Palabras clave:** *Estructura, Homología, Marxismo, Psicoanálisis, Sujeto.*

**Abstract:** *This paper presents a preliminary outline concerning the possible homological relationship between Althusser and Lacan. First, it examines the affinities between both thinkers: their returns to Freud and Marx, as well as their critique of psychologism and humanism. After considering their evident discrepancies, a homological theoretical reasoning is identified at the level of enunciation of both theorists: the logic of structural causality. The article concludes with a reassessment of the event as a condition of the structure, and with the proposal of a logical articulation between Althusser and Lacan for a critique of capitalist structure.*

**Keywords:** *Structure, Homology, Marxism, Psychoanalysis, Subject.*

### Introducción

Los trabajos de Louis Althusser y de Jacques Lacan tuvieron una enorme relevancia a mediados del siglo XX y sus efectos se han prolongado hasta nuestros días, pues ellos han servido de base teórica de ese amplio y difuso espectro denominado marxismo lacaniano en el que se reencuentran, no sin tensiones, la herencia freudiana y la marxiana (Acha 2018; Pavón-Cuéllar 2014). El señalamiento de las evidentes afinidades entre ambos pensadores y sus trabajos no puede elidirse. Ambos autores se conocieron personalmente, y ambos coincidieron en la cumbre de la atmósfera estructuralista francesa. Ambos produjeron un sismo al interior de sus respectivos campos teóricos: el marxismo y el psicoanálisis. De igual modo, las reflexiones del filósofo y del psicoanálisis suscitaron un fuerte interés en toda una generación de jóvenes intelectuales: Alain Badiou, Jacques-Alain Miller, Étienne Balibar, Slavoj Žižek, Jean-Claude Milner, son tan sólo algunos de los nombres que adhirieron, a su modo, a las tesis althusserianas y lacanianas.

Sin embargo, la relación entre ambos intelectuales fue manifiestamente asimétrica. A pesar de que en 1945 Althusser había considerado



*detestable* a Lacan tras haberlo escuchado en un ciclo de conferencias (Roudinesco 2016, 434), casi una década después, en un texto publicado en julio de 1963, Althusser (2008b) se dirigía elogiosamente a Lacan en una nota a pie de página, resaltando su reivindicación epistemológica del descubrimiento freudiano, a saber, el inconsciente. En ese mismo año, el filósofo marxista organizó un seminario dedicado al psicoanálisis y a su contemporáneo parisino. En ese seminario, Althusser intervino con dos conferencias en las que volvía a resaltar el importante proyecto teórico de Lacan en torno de la cientificidad del psicoanálisis (Althusser 2014a; 2014b). En diciembre del mismo año, Althusser recibe a Lacan en la École Normale Supérieure tras su ruptura con la Sociedad Francesa de Psicoanálisis, permitiéndole al psicoanalista continuar con su seminario.

En esa misma época y en los años posteriores, Althusser no sólo recurre al psicoanálisis como una herramienta teórica valiosa, como queda de manifiesto en sus obras principales: *Pour Marx* y *Lire Le Capital*, sino que escribe sobre psicoanálisis, sobre el inconsciente, manteniendo la mayor parte del tiempo un tono marcadamente lacaniano: *Freud y Lacan*, su correspondencia con su analista René Diatkine, las *Tres notas sobre la teoría de los discursos*, entre otros textos, son muestra de que Althusser era un militante del inconsciente. No obstante, parece que no sucede lo mismo con Lacan, pues sus referencias a Althusser suelen tomar la forma de unos cuantos elogios a la lectura que Althusser realizó de Marx (Lacan 2021c), o la forma de una aparición implícita, ausente y elidida, pero efectiva (Pavón-Cuéllar 2020).

No pretendemos desarrollar el modo en que el marxismo y el psicoanálisis se articulan en la obra de Althusser, ni tampoco pretendemos resaltar las deudas que Lacan tiene con Althusser, pues todo esto ya ha sido señalado ampliamente en numerosos y valiosos trabajos (Pavón-Cuéllar 2019; Acha 2018; Pavón-Cuéllar 2020). El objetivo de este trabajo es, en primer lugar, mostrar los puntos evidentes de afinidades o analogías entre los trabajos teóricos Althusser y Lacan abordándolos cada uno en su especificidad, y al mismo tiempo, interrogar si tras estas

evidencias, aparentemente fortuitas, se puede demostrar la existencia de una homología teórica que hasta entonces permanecía invisible y elidida; es decir, la existencia de una *lógica compartida* (Tomšič 2018, 106), de lugares teóricos en donde *se trata de lo mismo* (Lacan 2021c, 41), en donde el *mismo problema teórico* está planteado (Althusser 1969b, 203). ¿Acaso no podemos suponer que, más allá del elogio mutuo entre Lacan y Althusser, de las analogías y afinidades en sus trabajos, de las discrepancias existentes entre ellos, se encuentra en juego una relación más fundamental, o mejor aún, una operación teórica que es común a ambos? Se trata de elaborar un planteamiento que subvierta las evidencias que se nos presentan, pues como toda evidencia, conduce al autoengaño. Proseguimos, de algún modo, la línea argumentativa sostenida por Viedma (2019, 47) según la cual puede establecerse una relación de *codo a codo* entre las reflexiones de Lacan y de Althusser.

Señalemos de paso que tal hipótesis de trabajo supone, por un lado, contradecir la afirmación precipitada y ampliamente aceptada de que Lacan habría superado a Althusser en diversos puntos —como la teoría del sujeto o la caducidad de la lectura sintomal, lo que implica de alguna forma el rechazo de la sobredeterminación (Žižek 1992)—, y por el otro, intentar pensar otra forma de articulación pues, a fin de cuentas, ambos trabajan en un mismo plano lógico sin superarse a sí mismos. Ya no se trataría de una relación de complementariedad, afinidad, o incluso de discrepancia, sino una relación que implique una necesidad lógica.

## Los retornos

El primer punto de afinidad entre Althusser y Lacan surge en el plano del trabajo teórico. Tanto el filósofo como el psicoanalista se propusieron un retorno crítico sobre los fundadores y sus conceptos. Marx y Freud debían ser leídos críticamente para disipar los equívocos en los que se incurrieron al interior del marxismo y del psicoanálisis. Gillot (2010) llega a establecer, incluso, que el retorno a Marx de Althusser es *análogo* al retorno a Freud de Lacan, lo que

quiere decir que son semejantes mas no idénticos, pues el origen coyuntural de cada operación teórica y su proceso es distinto en uno y en otro. Lacan (2009a) se enfrentaba a las reinterpretaciones psicologizantes del descubrimiento del inconsciente que tuvieron lugar en Norteamérica, pues ellas, al haber ignorado la revolución teórica de Freud, habían reducido la técnica psicoanalítica a una simple técnica de readaptación. Esta oposición le valió a Lacan la escisión con la Sociedad Psicoanalítica de París.

Una de las formas en las que se llevó a cabo esta desviación psicologizante fue a través de la suposición ideológica de la existencia de un *yo* objetivable, concebido como una esfera libre de conflictos, una instancia autónoma y con una función sintética-homeostática sobre la que gravitan los procesos psíquicos (Lacan 1981; 2009d). Bajo esta perspectiva, el psicoanálisis desemboca en una técnica de reforzamiento del *yo* que, eludiendo el problema del inconsciente, sirve a los intereses adaptacionistas del capitalismo fordista. Los psicoanalistas norteamericanos se convertían en unos *managers del alma* (Lacan 2009d, 380). Con ello, se desplaza la ética del deseo, inaugurada por Freud, y se la reemplaza por una ética de la normalización del sujeto (Lacan 2015).

La reacción de Lacan frente a estos embates psicologizantes fue el proponer un «retorno a las fuentes» (Lacan 1981, 12) que tuvo como condición dos desplazamientos teóricos relacionados entre sí. Por un lado, Lacan (1981) enfatizaba el carácter imaginario e ilusorio del *yo*, pues este es el producto del reflejo especular que le devuelve el espejo, es decir, es el producto de esa imagen especular que le otorga cierta autonomía y coherencia frente a su fragmentación constitutiva —pulsiones parciales, deseo metonímico—. Sin embargo, esta realidad especular condena al sujeto a una alienación radical: la identidad, o eso que se denomina con el término *yo*, sólo se constituye a través de la identificación con ese *otro* especular del espejo. En este sentido, el *yo* sólo puede captarse siempre como algo ajeno. Esta identificación especular con la cual el sujeto se reconocerá como un *yo*, lo condena inmediatamente al desconocimiento de su fragmentación constitutiva; de ahí entonces que Lacan (2021b,

104) califique a esta pretendida unidad yoica como una *escandalosa mentira*.

El segundo desplazamiento teórico realizado por Lacan se realizó a través de una revalorización de la palabra y del lenguaje, lo que se condensa en el conocido aforismo según el cual el inconsciente está estructurado como un lenguaje (Lacan 2009e; 2009a; 2009i; 2022). Lacan (2021d, 429) no duda en afirmar que *el lenguaje es la condición del inconsciente*, pues es en él en el que se manifiestan los mecanismos del trabajo libidinal descubiertos por Freud, a saber, el desplazamiento y la condensación (Freud 1979). Si Lacan asimila la estructura del inconsciente a la estructura del lenguaje, es porque es esta última la que constituye la realidad misma del sujeto: es el significante y su naturaleza material y sobredeterminada —pues ningún significante se significa a sí mismo—, lo que causa al sujeto y lo que hace que su experiencia sea irreductible a una experiencia psicológica (Lacan 2009h).

Esta estructura simbólica, que Lacan designa como el gran Otro —la cultura, la economía, la política—, es el lugar en donde se produce el deseo inconsciente. De ahí entonces que el deseo no sea algo natural, como el instinto, sino que pertenece al registro de lo simbólico: el deseo es siempre deseo del Otro, esto es, se desea a través de los significantes heredados por la cultura (Lacan 2009i).

Así, el retorno lacaniano a Freud reivindica el potencial subversivo del psicoanálisis como práctica del deseo, rechazando cualquier fin adaptativo. En este sentido, la consigna freudiana dada al final de su conferencia sobre la descomposición de la personalidad psíquica, «Wo Es war, soll Ich werden» (Freud 1986, 74) —consigna sobre la que se basaron las desviaciones psicologizantes—, adquiere un nuevo estatuto en Lacan, pues ya no se trata de un reforzamiento del *yo*, sino de la asunción de la verdad del deseo: «allí donde ello estaba, *yo* como sujeto debo llegar a ser» (Lacan 2009d).

De manera análoga, la empresa teórica de Althusser surge como respuesta a la ortodoxia marxista, entonces dominada por la problemática humanista que se había formulado como consecuencia del Informe Secreto del XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética:

el humanismo marxista se erigía como la nueva bandera frente al dogmatismo estalinista. Sin embargo, en estas condiciones, Althusser (1968) identificaba un vacío teórico al interior del Partido Comunista Francés que había sido suturado con un pragmatismo político acéfalo, sin una reflexión filosófica seria de las tesis marxianas y marxistas. Ante tal situación, Althusser (1968, 22-23) propone *someter a un examen crítico* los textos de Marx y abordar el *problema de la diferencia específica de la filosofía marxista* en su relación con la filosofía hegeliana, es decir, tratar de definir la *diferencia específica* caracteriza a Marx con respecto a Hegel. Grosso modo, este examen crítico tenía como objetivo dar cuenta de la *ruptura epistemológica* existente entre el joven Marx y el Marx maduro (Althusser 1968, 23), esto es, entre el Marx feuerbachiano-hegeliano y el Marx de *El Capital*.

El programa de lectura propuesto por Althusser (1969a, 33) consistió en una *lectura sintomal* que identifica un *segundo discurso* que se *articula* y se produce en los puntos sintomáticos de la letra de Marx. En efecto, tal lectura consiste en un doble movimiento: por un lado, señala los lapsus discursivos y los síntomas teóricos que trastornan la transparencia del texto pues ellos revelan una verdad; por otro lado, la lectura sintomal restablece y reconstruye esa verdad que se vehiculiza de forma elidida en los significantes sintomáticos, es decir, una verdad que estaba sólo *presente por una ausencia* (Althusser 1969a, 33).

La lectura althusseriana de Marx produjo dos movimientos lógicamente relacionados que trastornaron el entendimiento de la relación de Marx con Hegel y con los economistas clásicos. En primer lugar, puso en duda la pretendida continuidad entre Marx y Hegel, hasta entonces justificada por la figura de la *inversión* materialista de la dialéctica hegeliana (Althusser 1968, 72). Althusser (1968) argumenta que la dialéctica materialista no es una simple inversión de la dialéctica hegeliana, pues esta inversión implicaría la importación y la conservación de la lógica idealista del autodesarrollo contradictorio de la conciencia hacia el Saber Absoluto. El punto de vista de la inversión reduce la dialéctica marxista a una aplicación de la lógica hegeliana a las condiciones materiales, en donde la economía y

su contradicción fundamental —entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción— toman el lugar de la conciencia para dirigir el curso de la historia: tal es el núcleo teórico del economicismo (Althusser 1968).

En lugar de una contradicción simple y única, lo que Althusser identifica en Marx, por el contrario, es el hecho de que la contradicción se encuentra siempre *sobredeterminada*, es decir, articulada con otras contradicciones en un *todo complejo estructurado*, de modo que estas contradicciones aparentemente secundarias constituyen la condición de existencia de la llamada contradicción principal (Althusser 1968, 81, 169). La sobredeterminación, término proveniente del psicoanálisis freudiano (Freud 1979), es definida por Althusser (1968, 172-173) como la *reflexión, en la contradicción misma, de sus condiciones de existencia*, es decir, que la contradicción refleja en su interior el *todo complejo en que ella existe*. Así, la contradicción económica ya no puede erigirse como el único motor del desarrollo histórico, pues en cada momento particular, en cada coyuntura singular, nos encontramos con un conjunto complejo de diversas contradicciones. Situándose en las antípodas del economicismo, Althusser (1968) identifica esta sobredeterminación como aquello que define la especificidad de la dialéctica marxista.

El planteamiento teórico de la sobredeterminación lleva a Althusser al segundo movimiento lógico en su lectura de Marx, a saber, el discernimiento de la *causalidad estructural*, definida como el tipo de *presencia* y de *eficacia* de la estructura *en sus efectos*, o dicho, en otros términos, el modo de *determinación de los elementos de una estructura* (Althusser 1969b, 203). Hay dos elementos que caracterizan a la causalidad estructural. El primero es su inmanencia, en el sentido spinozista del término (Spinoza 2000). Así como para Spinoza (2000), Dios es causa inmanente de todas las cosas, pues es condición *sine qua non* de ellas y se vehiculiza a través de ellas, así la estructura lo es con sus efectos: ella es *inmanente a sus efectos* (Althusser 1969b, 204). La estructura está siempre presente en cada elemento que ella sobredetermina, y viceversa: cada elemento debe entenderse en función de su lugar en la estructura.

La segunda característica de la causalidad estructural es el estatuto paradójico de su manifestación, pues ella actúa sólo como *causa ausente* por lo que se puede afirmar que «toda la existencia de la estructura consista en sus efectos» (Althusser 1969b, 204). Esta paradoja fue señalada por Jacques-Alain Miller (2017, 202) a través del concepto de *causalidad metonímica* en la que, a través de un desplazamiento imaginario —provocado por la experiencia vivida y empírica del sujeto—, un efecto toma el lugar de la causa. Sin embargo, la estructura sigue estando presente aún en este desplazamiento metonímico de la causalidad: digamos que la única forma de saber algo sobre la estructura es a través de sus efectos y de este movimiento metonímico de la causalidad.

El concepto de causalidad estructural resultó crucial para Althusser en la medida en que permite identificar el objeto científico de Marx, es decir, permite definir el modo de producción capitalista y su distinción con respecto al objeto ideológico de la economía política clásica (Althusser 1969b). Para Marx, el punto de partida ya no es la figura antropológica del *homo oeconomicus*, como lo supone la economía política clásica, sino la estructura capitalista y las relaciones estructurales existentes en ella. Así, la plusvalía no puede entenderse como el producto de un sujeto económico ávido de ganancias y egoísta, sino que presupone una estructura compleja sobredeterminada en la que determinados medios de producción se relacionan de un modo específico con los agentes de la producción: esta estructura es lo que determina la posición de estos agentes, dándoles su especificidad como proletarios o como explotadores; en este sentido, el marxismo no puede reducirse a una antropología o a la simple identificación de una esencia humana, pues el comportamiento del sujeto está definido por la estructura social (Althusser 1969b).

Hasta ahora, podemos decir que Lacan y Althusser mantienen una afinidad al plantear la necesidad de una «práctica teórica» (Althusser 1968, 137, 142), en el sentido althusseriano del término —como producción de conocimientos y crítica de la ideología— al interior del psicoanálisis y del marxismo respectivamente. Ambos ponen en juego determinados medios con vistas

a la producción de una nueva elucidación conceptual de los militantes de la verdad, a saber, Marx y Freud. Sin embargo, debemos señalar que lo que se revela en ambas prácticas teóricas es que los retornos son, en realidad, rodeos y contorneos asintóticos, pues nunca se accede directamente al conocimiento, como lo supone la tradición empirista, sino que es necesario realizar un rodeo por la teoría (Althusser 1969a). No hay lecturas transparentes, sino lecturas mediadas por el ojo de la teoría. De ahí entonces que Lacan retorne a Freud por medio de un gran rodeo por la lingüística, la antropología, la topología y, años más tarde —pues con ello descubre el plus-de-gozar— por el marxismo. De igual modo, Althusser sólo retorna a Marx leyéndolo a través de Lenin, Mao, Spinoza, Freud, Bachelard, Lacan, Epicuro o Maquiavelo. Tales rodeos les permitieron, tanto a Lacan como a Althusser, plantear preguntas hasta entonces inexistentes en el marxismo y el psicoanálisis.

### La crítica al psicologismo y al humanismo

Como advertimos hace un momento, la práctica teórica supone dos momentos: la crítica de las nociones ideológicas ligadas al sentido común, así como la producción de nuevos conocimientos y nuevas preguntas. La elucidación lacaniana de Freud y la lectura althusseriana de Marx tuvieron como condición previa una crítica radical de dos posiciones filosóficas relacionadas entre sí: el psicologismo y el humanismo. Esta crítica es el segundo punto en el que los trabajos de Lacan y Althusser son semejantes o afines. Esta coincidencia, además, cobra todo su sentido si se toma en cuenta la coyuntura teórica en la que ambos estaban inmersos, a saber, el estructuralismo francés cuya ruptura con la tradición fenomenológica-existencialista se tradujo en un desplazamiento teórico crucial: el descentramiento del sujeto con respecto de sí mismo (Balibar 2005; Dosse 2004).

En diversos lugares, la crítica al psicologismo en Lacan cobra la forma de un rechazo contundente de la psicología como campo del saber.

Es así como sucede en *Más allá del principio de realidad*, un texto poco difundido pero ávido de consecuencias teóricas que permiten diferenciar el psicoanálisis de la psicología. Allí, Lacan (2009g) dirige un fuerte cuestionamiento a la psicología en su versión asociacionista. Los presupuestos teóricos de esta psicología estriban, para Lacan, en una suerte de *materialismo ingenuo* pues el abordaje de los fenómenos psíquicos se ve reducido a una subrepticia *clasificación de valor*, lo que «falsea el análisis de estos y empobrece su sentido» (Lacan 2009g, 84). En su afán por adherirse al *sistema de mecanismos tangibles* de las *ciencias físicas*, los psicólogos asociacionistas no hacen sino caer en una *prostración ante el nuevo ídolo*, a saber, el *cientificismo*, cuya consecuencia es una *mutilación de todo lo real* de la verdad del sujeto (Lacan 2009g, 86-87).

En otro momento, Lacan (2009b, 210-211) denuncia el *peligro* que supone la *maniobra ideológica* del psicologismo: este procede *cosificando al ser humano* a través de la figura del *homo psychologicus*; en esta maniobra psicologizante, *el sujeto no es ya sino objeto* pues queda reducido a los «rasgos mudos del comportamiento». Lo interesante es concebir este *homo psychologicus* como el *producto de nuestra era industrial*, pues sus rasgos presuntamente objetivos coinciden perfectamente con los de *las máquinas*, de modo que parece como *si estuvieran unidos* (Lacan 2021a, 86). Sin embargo, como lo enfatiza Lacan (2009d, 394-395), el psicologismo no estriba en una objetividad científica, sino en una *objetivación psicológica* que se muestra *solidaria del discurso de la opinión*. Esta *objetivación del sujeto* que hace que se lo mantenga en un *estado de observación*, está sostenida por una *ley de desconocimiento* de la verdad del inconsciente (Lacan 2009d, 395).

El psicologismo presupone, como su núcleo teórico fundamental, la existencia de un *yo* consciente como autor y dueño de su discurso. Sin embargo, esta presunta *transparencia del Yo* es *engañoso*, pues ignora su determinación por la *opacidad del significante* (Lacan 2009i, 770). En efecto, el *yo* actúa imaginariamente como un significante que se significa a sí mismo, ignorándose como parte de la cadena significante

del Otro. La verdad del sujeto no estriba en lo que él describa como su identidad, sino en la articulación significante que lo constituyó desde antes de su nacimiento.

Althusser (2008b) también rechaza el psicologismo al describir la situación de la filosofía y las ciencias humanas en la era de la tecnocracia. Según el filósofo francés, las demandas tecnocráticas del capitalismo pulverizan los esfuerzos críticos de la filosofía por medio de la *ideología empirista*, en la que convergen el *positivismo* y el *psicologismo* (Althusser 2008b, 53-54). Tanto uno como el otro se encuentran presentes en las llamadas ciencias humanas, lo que vuelve problemático su estatuto epistemológico. La filosofía debe rechazar esta ideología empirista, y por consecuencia, el psicologismo, para llevar a cabo una crítica radical de las ciencias humanas.

El rechazo del psicologismo por parte de Althusser prosigue en 1964, en el seminario que, en conjunto con sus alumnos, dedicó a Lacan y al psicoanálisis. En su segunda intervención, Althusser se adhiere al rechazo lacaniano de la psicología y, por lo tanto, del psicologismo, pues estos estriban en una premisa básica: la *confusión* entre el *yo* y el sujeto, es decir, la *identificación ideológica* de ambas figuras (Althusser 2014b, 92, 94). Ahora bien, aquí se revela que el psicologismo y la psicología descansan en una paradoja teórica: el sujeto psicológico es concebido como el *origen de sus propias acciones*, pero con ello, se olvida o se reprime el hecho de que su «origen es manifiestamente político» (Althusser 2014b, 94-95).

El humanismo, como posición filosófica, es criticado por Althusser de forma intransigente a lo largo de su producción teórica. Su denominado *antihumanismo teórico*, considerado por él mismo como su aportación más sustancial al marxismo (Althusser 2008a) suscitó las más diversas reacciones, como la que podemos constatar en el texto que John Lewis (1972) le dedica al filósofo francés. Para Althusser (1968, 188) es importante desprenderse de la *ideología humanista*, pues ella implica una *concepción idealista-empirista*: el humanismo establece, por un lado, una *esencia universal del hombre*, es decir, un *idealismo de la esencia*; por otro lado, esta esencia debe encarnarse y materializarse en

*sujetos concretos*, lo que conlleva un *empirismo del sujeto* (Althusser 1968, 188). Así, podemos ver que el idealismo y el empirismo no son sino dos caras de la misma moneda: el empirismo es la condición necesaria del idealismo pues cualquier esencia necesita su manifestación concreta, mientras que el idealismo es siempre el reverso del empirismo, pues este, como supuesta apropiación directa de lo real, incurre en supuestos *a priori* y trascendentales. Este humanismo es la base teórica del *homo oeconomicus* que, de acuerdo con Althusser (1968), Marx rechaza para fundar la ciencia de la historia.

El humanismo, que de algún modo dominó a toda una interpretación del marxismo posterior al periodo estalinista, conduce a una *reducción* bastante problemática, a saber, aquella que considera las relaciones de producción como *relaciones humanas* en las que una determinada *naturaleza humana* está en juego: con ello, «la historia llega a ser entonces transformación de una naturaleza humana» (Althusser 1969b, 151-152). Si el humanismo cobra tanta relevancia, no es por su rigurosidad teórica, sino porque se erige en calidad de *evidencia* empírica, pues parece que «los ‘actores’ de la historia son los autores de su texto» (Althusser 1969b, 152). Este carácter evidente del humanismo fue también criticado por Althusser (1974) en su respuesta a John Lewis, quien le reprochó al filósofo francés el haber olvidado el pretendido papel fundamental del sujeto en el devenir histórico (Lewis 1972). Para Althusser (1974, 37), «no se puede *partir* del hombre porque significaría partir de una idea burguesa de ‘el hombre’». En efecto, para comprender el movimiento de la historia, es preciso *desembarazarse del fetichismo de ‘el hombre’* (Althusser 1974, 36), pues dicho fetichismo funciona mediante la atribución subrepticia de propiedades naturales o esenciales que serían inmutables —tal como sucede con el fetichismo de la mercancía propuesto por Marx (2014)—. Este rechazo del humanismo y de todo intento por poner al sujeto en el centro de las determinaciones, es lo que lleva a Althusser (1974, 35-36) a plantear una de sus tesis más conocidas: *La historia es un proceso, y un proceso sin sujeto*.

## ¿Una homología?

Las afinidades o analogías implican, por su propia definición, un margen de exclusiones, de incompatibilidades, de tensiones y de divergencias. La semejanza es siempre parcial en una analogía. En efecto, parecería que, así como se revelan las afinidades, así las discrepancias surgen de forma inmediata. En el caso de Althusser y Lacan esto no es la excepción: el primero rechaza la tesis del *sujeto de la ciencia* (Althusser 1996b), mientras que Lacan (2009c) insiste en ella para designar al sujeto con el que opera el psicoanálisis; en Althusser, la presencia de lo real en el sentido lacaniano del término —aquello indeterminado que escapa a la simbolización (Lacan 1981; 2022; 1953)— no es tan evidente a simple vista, a veces parece escabullirse y sólo es clara a condición de realizar una lectura sintomal para discernir esta dimensión: sea en la forma de la política entendida como el borde de la teoría (Romé 2017), sea en la forma de los lugares vacíos de la ideología que se le presentan aleatoriamente al sujeto y que debe ocuparlos como propios (De Ípola 2007). A pesar de establecer una relación inextricable y sobredeterminada entre ellos, Althusser (1969a) distingue el proceso de la ciencia del mecanismo de la ideología, mientras que Lacan (2021d, 460) afirma que la ciencia no es sino una *ideología de la supresión del sujeto*, borrando la línea divisoria entre ambos campos. Mientras que Althusser parece rechazar completamente la categoría de sujeto —como se expresa en su respuesta a John Lewis—, Lacan la reformula radicalmente y sobre ella produce toda su teoría del inconsciente. Lacan y Althusser coinciden, pero al mismo tiempo se alejan y se contradicen.

Tomando en cuenta que existen más discrepancias que afinidades, ¿cabe la posibilidad de seguir pensando en una homología entre Althusser y Lacan? Pese a estas discrepancias y frente a las analogías evidentes entre ambos, sostenemos que existen elementos que permiten atisbar la existencia de dicha homología. Precisemos, en primer lugar, que la homología es un concepto que proviene de la biología y que sirve para designar la semejanza de estructura genética de

dos organismos, incluso cuando estos dos sean distintos. Si nos atenemos a las raíces epistemológicas, *homos* y *logos*, es de la semejanza de lo que se trata: dos discursos o razonamientos cuyas condiciones son iguales o idénticas.

En 1968, Lacan (2021c) identifica una homología entre Marx y Freud, pues el primero habría descubierto la pérdida de goce como efecto de una estructura, de un excedente no simbolizable en el capitalismo que cobra la forma del plusvalor. Este descubrimiento marxiano lleva a formular a Lacan (2021c, 18) la existencia del plus-de-gozar en Freud, es decir, *la renuncia del goce por el efecto del discurso*, una renuncia que da lugar al objeto causa de deseo, el objeto *a*. Es en este sentido en el que se puede afirmar que entre el plusvalor y el plus-de-gozar existe una relación propiamente *homológica* en donde *se trata de lo mismo*, pues en ambas «está en juego la cincladura del discurso» (Lacan 2021c, 41).

Ahora bien, Althusser fue clave en el establecimiento de esta homología existente entre el plusvalor y el plus-de-gozar. Lacan (2021c, 16, 28) reconoce que el trabajo de lectura de Marx llevado a cabo por Althusser en torno al problema del *objeto del capital* lo *inspiraron*, pues permite, *paralelamente*, «situar la función esencial del objeto *a* propia de la *investigación psicoanalítica*, es decir, del plus-de-gozar. Si Lacan es importunado por Marx y la homología que introduce, como él mismo lo reconoce, y si el recurso a Marx marca un segundo retorno a Freud por las vías de la economía política (Tomšič 2018), podemos decir que esta importunación y este retorno ya están marcados por la intervención althusseriana. La lectura de Marx por Lacan es una lectura que ya está mediada por Althusser. Hay algo relevante e ineludible en el trabajo de Althusser que no deja de atraer la atención de Lacan.

¿Por qué Lacan recurre a Althusser? ¿Qué es ese *algo* del trabajo de Althusser que le llama la atención a Lacan? En una carta fechada el 1 de diciembre de 1963, tras haber sido recibido por Althusser en la École Normale Supérieure y haber leído una copia del texto *Sur la dialectique matérialiste (De l'inégalité des origines)* del filósofo marxista, Lacan afirma sobre dicho texto: «Me apasiona, y reencuentro en él

mis preguntas» (Althusser 1996a, 254). Aquello con lo que se reencuentra Lacan en el texto de Althusser es la lógica de la sobredeterminación, es decir, la causalidad estructural. Recordemos que la lectura althusseriana de *El Capital* pone el énfasis en la causalidad estructural del capitalismo y sus efectos descubiertos por Marx, principalmente la plusvalía como punto contradictorio o sintomático de dicha estructura.

También podemos encontrar en Althusser la referencia a la homología entre el marxismo y el psicoanálisis. Al plantear el problema de la causalidad estructural, Althusser (1969b) se interroga sobre el concepto que puede dar cuenta de la determinación estructural, de ahí que recurra al término freudiano de sobredeterminación, como hemos indicado anteriormente. Sin embargo, como lo llega a afirmar Althusser (1969b, 203), esta elección no fue arbitraria ya que en los dos casos lo que está en discusión es el mismo problema teórico, a saber, el tipo de presencia de una estructura en sus efectos. Ahora bien, así como Lacan, Althusser también recurre a un Freud intervenido por Lacan, cuya lectura supuso un viraje en el entendimiento del inconsciente ya no como algo instintivo o irracional, sino como una lógica propiamente simbólica, estructurada por el significante.

En una carta dirigida a Lacan, Althusser (1996a, 243) no sólo elogia al psicoanalista francés, sino que establece que su trabajo teórico en el interior del psicoanálisis implica «el absoluto teórico de la condición previa de Marx»; luego, de forma reveladora, el filósofo marxista afirma «Desde luego, estoy trabajando en un campo al parecer muy alejado del suyo. Pasemos por encima de esas apariencias» (Althusser 1996a, 243). Sólo yendo más allá de las apariencias, es posible pensar la relación Lacan-Althusser y el problema que dicha relación acarrea consigo, a saber, la pregunta por la inextricable y constantemente renovada relación entre el marxismo y el psicoanálisis. Por desbordar los propósitos de este trabajo, dejaremos en suspenso este último problema, sin dejar de señalar y reconocer su importancia entre quienes nos situamos en la herencia marxiana y la freudiana.

Para decirlo en términos lacanianos, no es en el nivel del enunciado en donde se encuentra la

homología, pues en este nivel nos encontraremos tan sólo el cúmulo de analogías y discrepancias. La homología se sitúa en el nivel de la enunciación, más allá de las evidencias imaginarias del discurso, es decir, en un nivel más fundamental en el que se organiza una determinada lógica no discernible a simple vista, que tan sólo aparece de forma elidida o sintomática, y que, sin embargo, constituye la condición de posibilidad del pensamiento de ambos intelectuales. Como puede inferirse a partir de las afirmaciones de Lacan y Althusser, la homología estriba en un nivel lógico, esto es, en el tipo del razonamiento teórico que es común a ambos pensadores. Este nivel lógico es también señalado en la homología entre Marx y Freud, y entre Marx y Lacan (Soto van der Plas et al. 2022; Tomšič 2018).

¿Qué lógica compartida, común e idéntica, está en juego en Lacan y Althusser? Se trata de la lógica de la causalidad estructural, esto es, de la «interioridad de la estructura como estructura en sus efectos» (Althusser 1969b, 204). El problema de la existencia de la estructura en sus efectos es el punto de homología entre el marxismo althusseriano y el psicoanálisis lacaniano, algo que ya había notado agudamente el propio Miller (2017, 203) al calificar al marxismo y al psicoanálisis, en sus versiones althusseriana y lacaniana respectivamente, como los *discursos de la sobredeterminación*.

Tanto para Althusser como para Lacan, la estructura no es una entidad diferenciada de sus efectos, sino que ella existe *en* estos, de forma immanente. Es en la immanencia de la estructura, imposible de captar empíricamente, en donde se producen los efectos. No hay un exterior trascendental a la estructura: estamos *siempre-ya* en el plano immanente de la estructura (Althusser 1969b). Este es el sentido de la sentencia lacaniana según la cual «no hay metalenguaje que pueda ser hablado», «no hay Otro del Otro» (Lacan 2009i, 773). Así lo expresa Althusser (1969b, 204):

La estructura no es una esencia exterior a los fenómenos económicos que vendría a modificar su aspecto, sus formas y sus relaciones y que sería eficaz sobre ellos como causa ausente, ausente ya que exterior

a ellos. La ausencia de la causa en la causalidad metonímica de la estructura sobre sus efectos no es el resultado de la exterioridad de la estructura en relación a los fenómenos económicos; es, al contrario, la forma misma de la interioridad de la estructura como estructura, en sus efectos.

El estatuto de la estructura es, entonces, paradójico: su efectividad estriba en una ausencia, o mejor aún, la presencia de la estructura cobra la forma de una ausencia efectiva, como señalamos anteriormente. Así, la *independencia* de un elemento, su pretendida exterioridad con respecto a la estructura está definida por un *tipo de dependencia* estructural que no es percibida a simple vista, por la *torsión* a la que están sometidos en tanto elementos de la estructura (Althusser 1969b, 110, 115). Cada efecto encuentra su condición de posibilidad en la estructura: su interioridad diferenciada como efecto está inextricablemente relacionada con la exterioridad que supone la estructura. Esto conduce, entonces, a un movimiento decisivo realizado por Lacan y Althusser: el desdibujamiento de la barrera entre lo interior y lo exterior (Viedma 2019). Consideremos esquemáticamente, a modo de ejemplos, la teoría de la temporalidad diferencial y la teoría de la ideología en Althusser, así como la teoría del deseo en tanto deseo del Otro en Lacan.

Para Althusser (1969b), el tiempo no es definido como una sucesión temporal, sino que está organizado estructuralmente, a partir de desarrollos desiguales, desajustados. Cada tiempo, cada historia en su especificidad, está marcada por el conjunto de los otros tiempos existentes, de modo que *el presente de un tiempo es, por así decirlo, la ausencia del otro*: la estructura actúa, desde su *no-localización*, en cada tiempo y en cada historia singular (Althusser 1969b, 115). Esta sobredeterminación es también planteada en el abordaje althusseriano de la ideología. La ideología no es una dimensión interior del sujeto, sino que es un sistema exterior, simbólico y material, que es inoculado en el sujeto —constituyéndolo radicalmente— a través del mecanismo de la interpelación, de modo que la identidad del sujeto es producida en la immanencia de la materialidad ideológica, esto es, en el conjunto

de prácticas de en una sociedad determinada (Althusser 2015).

El deseo, para Lacan (2009i, 772), surge como un desajuste entre la necesidad y la demanda que conlleva a la insatisfacción: es un resto implacable que insiste, pues nunca se colma. Sin embargo, este resto y su insistencia pasa siempre por los *desfiladeros del significante*: la demanda simbólica es siempre vehículo del deseo, es la forma en la que se manifiesta. Estos significantes no son del sujeto, sino del Otro simbólico, de ese Otro que también está marcado por una falta que lo hace un ser deseante. Así, el deseo del sujeto pasa por los significantes del deseo del Otro, es decir, por los significantes que materializan la condición deseante del Otro simbólico. De ahí entonces la pregunta que constituye al sujeto: ¿Qué ha querido el Otro de mí? (Lacan 2009i). El deseo en psicoanálisis es incompatible con la lógica individualista. El deseo es ese punto paradójico en el que lo más íntimo del sujeto se confunde con la exterioridad del orden simbólico.

Debemos advertir que no se trata de la existencia de dos estructuras distintas, sino de *la estructura*. Lacan y Althusser no dejan duda sobre esto y rechazan la posibilidad de fundar o recurrir a un plano trascendental, a una estructura más allá de la estructura en la que se deslizaría la posibilidad de un metalenguaje. La estructura de un modo de producción —como la examinada en Marx por Althusser—, no deja de ser la estructura del lenguaje en la que Lacan identifica los desplazamientos metonímicos y las condensaciones metafóricas de lo inconsciente. Ahora bien, que sólo exista una estructura no quiere decir que la especificidad de los objetos de ambos campos se pierda o que debamos reducir un objeto al otro. La definición de cada campo teórico está dada por la producción de un objeto singular que exige medios de apropiación distintos acordes a su planteamiento (Lacan 2009c; Althusser 1969a). Ambos objetos coexisten en el mismo espacio inmanente, pero la coexistencia está marcada por su diferencia específica. Aun con esto, es posible pensar su articulación, su relación paradójica, tangencial, y a la vez inextricable. Precisamente, la topología de la estructura hace posible esta articulación, pues la ideología

y el inconsciente se encuentran en un mismo espacio inmanente.

Señalemos rápidamente y en último término —sin la intención de agotar un problema que exige mayores elaboraciones—, que la causalidad estructural de Althusser y Lacan constituyen un verdadero desplazamiento teórico en el intento por definir al sujeto. No se trata, en el marxismo althusseriano y en el psicoanálisis lacaniano, de una lógica psicologizante, humanista y esencialista. Por el contrario, el sujeto queda vaciado completamente de cualquier atributo *a priori* que lo defina, pues su definición está dada por la estructura y por la dimensión acontecimental de lo inconsciente y de la política que cimbran y acechan constantemente las relaciones estructurales establecidas hasta subvertirlas (Althusser 1969b; 2002; Lacan 2022). No hay, por lo tanto, psicología posible en Althusser y en Lacan; no hay saber sobre el sujeto, sino tan sólo tesis provisionarias, conjeturas coyunturales. Los reclamos en torno a la identidad o personalidad del sujeto no son más que intentos de restituir la objetivación rechazada por el marxismo althusseriano y el psicoanálisis lacaniano. Se trata de una desustancialización del sujeto, de una despseudologización radical pues no hay nada más allá de la exterioridad de la estructura, de la superficie inmanente que ella organiza.

El sujeto nunca sabrá a ciencia cierta lo que es: allí donde cree encontrar lo más propio de sí, su *yo*, allí la estructura irrumpe para diluir sus seguridades imaginarias. Entre más crea el sujeto en ese *yo* delimitado, más se engaña. Esto fue comprendido muy bien por Althusser y Lacan. Althusser entendió que no hay experiencia subjetiva que no esté capturada por la ideología (Althusser 1968): de ahí entonces que no haya un sujeto originario, preexistente, por fuera de la estructura social y su ideología determinada. Hay un individuo que es *siempre-ya* sujeto, sin un origen definido (Althusser 2015). Lacan (2021b) abordó este problema —el de la inserción del sujeto en la estructura— con las figuras topológicas como la cinta de Moebius o la botella de Klein: lo más íntimo converge y se reencuentra siempre con el exterior. La estructura es, entonces, aquello que rebasa la experiencia

del sujeto consciente y que, de alguna forma, lo desestabiliza.

### Consideraciones finales

La lógica de la causalidad estructural no se agota en la descripción de un sistema cerrado inmutable que excluiría por definición cualquier elemento ajeno, cualquier punto de fuga de la propia estructura. Por el contrario, lo que Althusser y Lacan identifican es una inconsistencia e inestabilidad al interior de la propia estructura. Son desajustes introducidos por nuevas problemáticas teóricas o por acontecimientos histórico-políticos en Althusser, lo que hace que la estructura se reencuentre con su condición contingente y provisoria. Son estos acontecimientos que rebasan lo establecido los que provocan una transformación radical de las *relaciones estructurales existentes* (Althusser 1969b, 112). Si bien la forma más acabada del planteamiento althusseriano en torno a la contingencia se encuentra en sus textos sobre el materialismo aleatorio (Althusser 2002), aquel ya se asomaba sintomáticamente en algunas formulaciones tempranas calificadas propiamente como estructuralistas (De Ípola 2007).

En Lacan, el deseo inconsciente no cesa de retornar y de reactualizarse en los efectos de retroactividad simbólica; de provocar sorpresa y de sobrepasar la economía significativa establecida. Hay, además, una falta estructural en el Otro que no puede dar una garantía sobre el deseo del sujeto y que mantiene su carácter indestructible e insatisfecho (Lacan 2009i). El deseo es siempre metonímico, y por eso imposible de captarlo en su totalidad. El deseo posee un «carácter paradójico, desviado, errático, excentrado, incluso escandaloso, por el cual se distingue de la necesidad» (Lacan 2009f, 658). Hay una dimensión acontecimental irreductible en el marxismo althusseriano y el psicoanálisis lacaniano que, de alguna u otra forma, se anticipan al posestructuralismo y con la que evitan caer en una suerte de inercia a la que comúnmente se asocia el programa estructuralista.

El acontecimiento y su carácter real en el sentido lacaniano del término —pues escapa a

la simbolización—, tiene la peculiaridad de señalarse de forma sintomática a través de distintos significantes o diversos silencios, es decir al interior de la propia estructura, pues no hay un más allá trascendental. La disolución de la estructura se da en su propio interior, es decir, es señalada en su propia inmanencia. Sin embargo, hay que saber detectar dichos puntos. Estos puntos de ruptura son los que la lectura sintomal althusseriana o la escucha analítica no pasan por alto y que no dejan de señalar. Por ello, podemos decir que Lacan y Althusser «no han retrocedido ni retroceden aún ante la nominación de lo real» (Farrán 2009, párr. 21).

La estructura tiene por condición su apertura. El planteamiento estructuralista está marcado por este reconocimiento de la contingencia en la medida en que el objeto con el que trata no es un objeto natural, sino de un objeto propiamente humano, simbólico, social (Milner 2003). Althusser nos confronta con una sobredeterminación de las prácticas sociales en las que la práctica política puede trastornar radicalmente lo establecido: tal fue el caso de la revolución rusa de 1917. Lacan pone sobre la mesa la necesidad de una ética del inconsciente, del deseo, lo que implica necesariamente un trastocamiento de las demandas del Otro simbólico y, correlativamente, la invención de nuevas articulaciones significantes.

Tanto en el marxismo althusseriano como en el psicoanálisis lacaniano, *la estructura* —pues sólo hay una sola, en la que los objetos de cada campo convergen sin perder su especificidad diferencial— es el punto de partida tan sólo para retornar críticamente sobre ella. Ahora bien, no se trata de cualquier estructura, pues es la estructura del capitalismo neoliberal y sus efectos los que deben ser críticamente examinados, un examen que implica leer en sus intersticios y contradicciones la posibilidad de su quiebre. La articulación entre el marxismo althusseriano y el psicoanálisis lacaniano, en tanto campos homólogos cuya especificidad no se diluye, se vuelve lógicamente posible y necesaria como parte de un programa teórico de crítica radical a los efectos del capital neoliberalizado.

## Referencias

- Acha, Omar. 2018. *Encrucijadas de psicoanálisis y marxismo. Ensayos sobre la abstracción social*. Buenos Aires: Teseo.
- Althusser, Louis. 1968. *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- . 1969a. «De El Capital a la filosofía de Marx». En *Para leer El Capital*, editado por Louis Althusser y Étienne Balibar, 18–77. Ciudad de México: Siglo XXI.
- . 1969b. «El objeto de ‘El Capital’». En *Para leer El Capital*, editado por Louis Althusser y Étienne Balibar, 81–209. Ciudad de México: Siglo XXI.
- . 1974. «Respuesta a John Lewis». En *Para una crítica de la práctica teórica*, 13–71. Madrid: Siglo XXI.
- . 1996a. «Correspondencia con Jacques Lacan (1963-1969)». En *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*, 235–68. México: Siglo XXI.
- . 1996b. «Tres notas sobre la teoría de los discursos». En *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*, 97–145. México: Siglo XXI.
- . 2002. «La corriente subterránea del materialismo del encuentro». En *Para un materialismo aleatorio*, 31–71. Madrid: Arena Libros.
- . 2008a. «Defensa de Tesis en la Universidad de Amiens». En *La soledad de Maquiavelo. Marx, Maquiavelo, Spinoza, Lenin*, 209–47. Madrid: Akal.
- . 2008b. «Filosofía y ciencias humanas». En *La soledad de Maquiavelo. Marx, Maquiavelo, Spinoza, Lenin*, 47–62. Madrid: Akal.
- . 2014a. «El lugar del psicoanálisis en las ciencias humanas». En *Psicoanálisis y ciencias humanas*, 15–63. Buenos Aires: Nueva Visión.
- . 2014b. «Psicoanálisis y psicología». En *Psicoanálisis y ciencias humanas*, 65–108. Buenos Aires: Nueva Visión.
- . 2015. «Ideología y aparatos ideológicos de Estado (Notas para una investigación)». En *Sobre la reproducción*, 271–311. Madrid: Akal.
- Balibar, Étienne. 2005. «Structuralism: «¿A Destitution of the Subject?»» *Journal of Feminist Cultural Studies* 14, no. 1: 1–21. <https://doi.org/10.1215/10407391-14-1-1>
- Dosse, Francois. 2004. *Historia del Estructuralismo. Tomo I: El campo del signo, 1945-1966*. Madrid: Akal.
- Farrán, Roque. 2009. «Subversión del sujeto: Althusser, Lacan, Badiou». *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* 24, no. 4.
- Freud, Sigmund. 1979. *La interpretación de los sueños (primera parte). Obras completas IV*. Buenos Aires: Amorrortu.
- . 1986. «31a. conferencia. La descomposición de la personalidad psíquica». En *Obras Completas XXII*, 53–74. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gillot, Pascale. 2010. *Althusser y el psicoanálisis*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Ípola, Emilio De. 2007. *Althusser, el infinito adiós*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lacan, Jacques. 1953. «Lo simbólico, lo imaginario y lo real». *Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires*. París. <https://www.apdeba.org/wp-content/uploads/conferencia-Lacan-SIR.pdf>.
- . 1981. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud (1953-1954)*. Buenos Aires: Paidós.
- . 2009a. «Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis». *Escritos I*, 231–309. México: Siglo XXI.
- . 2009b. «Intervención sobre la transferencia». *Escritos I*, 209–20. México: Siglo XXI.
- . 2009c. «La ciencia y la verdad». *Escritos II*, 813–34. México: Siglo XXI.
- . 2009d. «La cosa freudiana o el sentido del retorno a Freud en psicoanálisis». *Escritos I*, 379–410. México: Siglo XXI.
- . 2009e. «La instancia de la letra en el inconsciente, o la razón desde Freud». *Escritos I*, 461–95. México: Siglo XXI.
- . 2009f. «La significación del falo». *Escritos II*, 653–62. México: Siglo XXI.
- . 2009g. «Más allá del Principio de realidad». *Escritos I*, 81–98. México: Siglo XXI.
- . 2009h. «Posición del inconsciente». *Escritos II*, 789–808. México: Siglo XXI.
- . 2009i. «Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano». *Escritos II*, 755–87. México: Siglo XXI.
- . 2015. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 7. La ética del psicoanálisis (1959-1960)*. Buenos Aires: Paidós.
- . 2021a. «Algunas reflexiones sobre el yo». *Tres Escritos*, 70–86. México: Paidós.
- . 2021b. «De la estructura como inmixión de una otredad previa a un sujeto cualquiera». *Tres Escritos*, 98–117. México: Paradiso.
- . 2021c. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 16. De un Otro al otro (1968-1969)*. Buenos Aires: Paidós.

- . 2021d. «Radiofonía». En *Otros Escritos*, 425–71. Buenos Aires: Paidós.
- . 2022. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. (1964)*. Buenos Aires: Paidós.
- Lewis, John. 1972. «The Althusser Case». *Marxism Today*, 23–28.
- Marx, Karl. 2014. *El Capital. Crítica de la economía política. Tomo I. Libro I*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Miller, Jacques-Alain. 2017. «Acción de la estructura». En *Marxismo, psicología y psicoanálisis*, editado por Ian Parker y David Pavón-Cuéllar, 194–203. México: Paradiso.
- Milner, Jean-Claude. 2003. «El paradigma: programa de investigación y movimiento de opinión». En *El periplo estructural. Figuras y paradigma*, 183–254. Amorrortu.
- Pavón-Cuéllar, David. 2020. «Lacan, sus deudas con Althusser y sus descubrimientos en el capitalismo: alienación en el discurso, explotación por el producto y proletarización como síntoma social». *Demarcaciones*, no. 8:33–43. <https://revistademarcaciones.cl/2023/04/22/revista-demarcaciones-numero-8/>
- . 2014. *Elementos políticos de marxismo lacaniano*. México D.F.: Paradiso.
- . 2019. «El althusserianismo ante el sujeto: rupturas con la psicología y articulaciones con el psicoanálisis». *Esquizia. Revista de Psicoanálisis, Filosofía y Ciencias Sociales 2*, no. 1: 64–84.
- Romé, Natalia. 2017. «Pensar la política en los límites de la teoría. Lo teórico y lo político en la problemática althusseriana». En *Althusser desde América Latina*, editado por Anna Popovitch, 71–84. Buenos Aires; México: Biblos.
- Roudinesco, Élisabeth. 2016. *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Soto van der Plas, Christina, Edgar Miguel Juárez-Salazar, Carlos Gómez Camarena, y David Pavón-Cuéllar. 2022. «Preface: Marx's homologous, Lacan». En *The Marx Through Lacan Vocabulary. A compass for Libidinal and Political Economies*, editado por Christina Soto van der Plas, Edgar Miguel Juárez-Salazar, Carlos Gómez Camarena, y David Pavón-Cuéllar. London: Routledge.
- Spinoza, Baruj. 2000. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Trotta.
- Tomšič, Samo. 2018. «La homología entre Marx y Lacan». *Teoría y Crítica de la Psicología*, no. 10:105–25. <https://www.teocripsi.com/ojs/index.php/TCP/article/view/242>
- Viedma, Celeste. 2019. «Althusser con Lacan: sobredeterminación y topología». *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea no. 11*:45–58. <https://www.revista.diferencias.com.ar/index.php/diferencias/article/view/217>
- Žižek, Slavoj. 1992. *El sublime objeto de la ideología*. Estado de México: Siglo XXI.

**Luis Pablo López Ríos** (luispablolr@gmail.com) Doctorando en Teoría Crítica por el 17, Instituto de Estudios Críticos. Maestro en Estudios Psicoanalíticos por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Morelia, México). Licenciado en Psicología por la Universidad de Guadalajara (Jalisco, México). Adscrito al Departamento de Humanidades, Artes y Culturas Extranjeras, de la Universidad de Guadalajara. Editor y Miembro del Comité Editorial de Materialismos. Cuadernos de Marxismo y Psicoanálisis. Profesor en el Curso Internacional *Teoría marxista, formación y subjetividades*. Investigador independiente. Publicaciones: López-Ríos, Luis Pablo. 2025. *Contra la psicología positiva. Crítica althusseriana y lacaniana de la psicología neoliberal*. Ecuador: Religación Press. López-Ríos, Luis Pablo. 2022. *Ser marxista en psicología: cuatro contradicciones. Teoría y Crítica de la Psicología*, no. 18:125-138; López-Ríos, Luis Pablo. 2021. «El inconsciente marxista-freudiano como elemento subversivo ante la psicología: hacia una metapsicología crítica». *Revista Electrónica de Psicología Iztacala*, 4, no. 3:1194-1206.

Recibido: 22 marzo, 2025.  
Aprobado: 15 mayo, 2025.

