

Del marxismo occidental al posmarxismo a través de la noción de *sobredeterminación*

Do marxismo ocidental ao pós-marxismo através da noção de *sobredeterminação*

From western marxism to post-marxism through the notion of *overdetermination*

Du marxisme occidental au post-marxisme en passant par la notion de *surdétermination*

María Cecilia Ipar *
ceciliaipar@usp.br

Fundação de Amparo à Pesquisa do
Estado de S. Paulo – FAPESP

Resumen

*El objetivo del trabajo es analizar la influencia del psicoanálisis en la teoría social contemporánea que va del marxismo occidental al posmarxismo, centrándonos en la noción de *sobredeterminación*. Para ello iremos a revisar este concepto a la luz de los trabajos de Louis Althusser vinculados al problema de la ideología, reconstruir sus posibles bastidores en el pensamiento freudiano, y analizar la forma en la que esto es introducido en la perspectiva política posmarxista de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe.*

Palabras clave: *Ideología; Sobredeterminación; Discurso; Marxismo; Posmarxismo.*

Resumo

*O objetivo do trabalho é analisar a influência da psicanálise na teoria social contemporânea que vai do marxismo ao pós-marxismo centrado-se na categoria de *sobredeterminação*. Para isso iremos visitar este conceito à luz dos trabalhos de Louis Althusser vinculados ao problema da ideologia, reconstruir seus possíveis bastidores no pensamento freudiano, e analisar a forma pela qual isso é introduzido na perspectiva política pós-marxista de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe.*

Palavras-chave: *Ideologia; Sobredeterminação; Discurso; Marxismo; Pós-marxismo.*

Abstract

This work intends to analyse the influence of psychoanalysis on the contemporary social thought that goes from Western Marxism

**María Cecilia Ipar é socióloga formada na Universidade de Buenos Aires, mestre e doutoranda em ciência política na Universidade de São Paulo. Foi bolsista CNPq no mestrado e é bolsista FAPESP no doutorado. Atualmente encontra-se desenvolvendo estágio de pesquisa BEPE na Universidade Complutense de Madri, também com bolsa FAPESP.*

to Post Marxism, focusing on the concept of overdetermination. For this proposal, the paper is going to review this concept through Louis Althusser's theoretical developments about ideology, in order to identify their roots on Freud's thought and also to analyse the way in which that discussion was introduced in post-Marxist political perspective of Ernesto Laclau and Chantal Mouffe.

Keywords: *Ideology; Overdetermination; Discourse; Marxism; Post-Marxism.*

Résumé

L'objectif de ce travail est d'analyser l'influence de la psychanalyse sur la théorie sociale contemporaine allant du marxisme occidental au post-marxisme, en se concentrant sur la notion de surdétermination. Pour cela, nous examinerons ce concept à la lumière du travail de Louis Althusser lié au problème de l'idéologie, en reconstruirons les bases possibles dans la pensée freudienne et en analyserons la manière dont il est introduit dans la perspective politique post-marxiste d'Ernesto Laclau. et Chantal Mouffe.

Mots-clés: *Idéologie; Surdétermination; Discours; Marxisme; Postmarxisme.*

Introducción

La temática desde la cual el pensamiento social marxista ha mirado con interés los desarrollos teóricos del psicoanálisis es, sin lugar a dudas, la temática de la ideología. Tanto en la elaboración conceptual de la noción de ideología como en el desciframiento de su carácter estructurador de las relaciones sociales arquetípicas de la sociedad capitalista, el psicoanálisis se ha revelado como un soporte fundamental para el ‘marxismo occidental’. Siguiendo los lineamientos de síntesis de Perry Anderson (1976) a la hora de describir aquello que inscribiría a un conjunto heterogéneo de pensadores marxistas dentro de una tradición intelectual específica, el marxismo occidental se ha caracterizado principalmente por el desarrollo de una lectura y una reconstrucción crítica de la obra de Marx a partir de la filosofía. Desde los años ’20 hasta la década del ’60 emergieron una serie de trabajos de intelectuales europeos occidentales destinados a entender el marxismo desde la filosofía, desplazando así el antiguo pivote hermenéutico hegemónico de la economía y la política de la generación anterior a la I Guerra Mundial. Ello suponía el rompimiento con otro punto importante en relación con la tradición marxista anterior, que tiene que ver con la unidad orgánica que éstos concebían entre teoría y práctica política. Paralelo al distanciamiento entre teoría y práctica, o al descrédito en la coherencia y armonía de su síntesis dialéctica, corre la defensa general de estos autores de cierta autonomía relativa de la filosofía en relación con la política y la “realidad objetiva” que produce la dinámica económica. La generación de marxistas occidentales, que surge con la publicación en 1923 del famoso libro de Georg Lukács (1923/2003), *Historia y conciencia de clase* procurará defender teóricamente la separación o no congruencia entre teoría marxista y práctica política emancipatoria, pero no para resucitar -al menos no de manera consciente- un cierto idealismo en el corazón del materialismo histórico sino para complejizar la propia idea de praxis. Es decir, la lectura filosófica del pensamiento de Marx no sería apenas un ejercicio meramente especulativo sino ya una práctica social vinculada de manera esencial con la práctica política revolucionaria. No sin un cierto sesgo eurocéntrico, la lectura de Perry Anderson (1976, p. 58) sobre el devenir del marxismo occidental destaca el hecho de que esta separación entre teoría y práctica a partir de los años ’20 se dio en un contexto de ausencia de grandes levantamientos revolucionarios luego de la Revolución Rusa de 1917 y, en consecuencia con esto último, en el marco de una fuerte stalinización de los partidos comunistas de los países europeos más desarrollados. Un hecho crucial para el desarrollo de esta lectura filosófica del marxismo fue la publicación en Moscú en 1932 de los hasta ese entonces inéditos Manuscritos económico-filosóficos de Marx, escritos en 1844. En otro de sus textos tempranos, *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, Marx (2013) afirmaba que si el proletariado era el corazón de la revolución, la filosofía sería su cabeza. De todos modos, más allá del valor adjudicado a la filosofía en los textos de juventud de Marx, es el contexto histórico señalado por Anderson y el avance del fascismo en Europa lo que verdaderamente propició en general el pasaje de la reflexión de las obras de Marx desde la sede del partido al ámbito académico-universitario-especializado. En ese sentido, la lectura de los textos de Marx, a partir de un diálogo con categorías y sistemas del pensamiento filosófico anteriores a él, así como con nuevas teorías y ciencias florecientes (como la lingüística y el psicoanálisis) ha sido una marca distintiva del marxismo occidental de este período.

Uno de los ejes centrales de esta reconstrucción filosófica del marxismo fue su carácter epistemológico, es decir, la reflexión filosófica alrededor del materialismo histórico como siendo el método de análisis científico para la comprensión del devenir histórico de las distintas formaciones sociales. Con relación a ello, el principal oponente de la generación anterior de teóricos marxistas fue Engels y su dialéctica de la naturaleza (*Anti-Dühring*, capítulo III). Luego de la muerte de Marx, Engels publicó una serie de trabajos en los cuales afirmaba que la dialéctica era una ley universal y científica, válida tanto para la naturaleza como para la sociedad (Bottomore, 2001, p. 251). Por su parte, el marxismo occidental tendió a discordar radicalmente de esta perspectiva de la dialéctica de Engels por considerarla reduccionista y profundamente anti-histórica, en el sentido de que la dialéctica del materialismo histórico es una ley social y cultural que sólo es posible pensarla en el marco de relaciones sociales contingentes y no en el nivel orgánico (físico-químico) de la transformación de la naturaleza.

La preeminencia del estudio de las superestructuras culturales que delimitan el campo de significación de la subjetividad históricamente situada, en detrimento de los análisis histórico-económicos avalados por una idea de progreso —o de un devenir histórico universal, pensado como la agudización de contradicciones dialécticas y la superación de las crisis del capitalismo en dirección al comunismo—, es el tema desde el cual el marxismo occidental ha encarado filosóficamente el problema de la dominación de clase en el capitalismo, así como también las vías de emancipación posibles. Pensar la configuración y dinámica de la ideología y la eficacia de los dispositivos subjetivos del poder de la burguesía sobre el resto de la sociedad oprimida es el gran desafío intelectual para toda esta generación de marxistas.

Slavoj Žižek (2008), haciendo un paralelo con la tríada hegeliana (pero sin jerarquizar sus momentos constitutivos), divide el análisis y la crítica de la ideología en tres niveles: *en sí*, *para sí*, y *en sí-para sí*. La ideología *en sí*, y su crítica a este nivel, serían todas aquellas ideas, doctrinas, creencias, etc. destinadas a articular una verdad objetiva, neutral, que no se muestra al servicio de ningún interés más que el de la pura verdad (a pesar de estarlo). El modo clásico de la crítica de la ideología *en sí* sería la *lectura de síntomas*, es decir, descubrir la tendencia oculta, no confesada en el texto (Habermas sería el último gran exponente de esta tradición). La ideología *para sí* se define por su relación con un exterior —a través de la cristalización en determinadas prácticas, rituales e instituciones—, la cual permite la reproducción y el sostenimiento de su eficacia interpeladora y constitutiva de la subjetividad histórica a lo largo del tiempo. El clásico trabajo de Louis Althusser acerca de los Aparatos ideológicos del Estado, apoyado en la fundamentación “autopoietica” de la fe de Pascal, es el arquetipo del análisis crítico de la ideología a este nivel del *para sí*. Finalmente, la ideología *en sí-para sí* nos presenta esta última exteriorización como siendo, desde siempre, en sí misma. Lo que se puede interpretar como el desaparecimiento del lugar de la enunciación. Desconocimiento a partir del cual la ideología no es vista como aquello que garantiza la reproducción de la dominación social, sino que es la propia noción de ideología la que ahora comienza a desaparecer confundándose con la realidad exterior objetivada, sin embargo, por medio de aquellas prácticas e instituciones ideológicas. Pero, llegados a este momento, reconociendo que la ideología no es un defecto, error o más allá de la realidad sino que, por el contrario, es uno de los pilares de su materialidad constitutiva, Žižek nos cuestiona lo siguiente: ¿Es ese un motivo suficiente para abandonar la noción y el análisis de ‘ideología’? Su respuesta es negativa, y la razón por la cual este autor considera que no debemos abandonar la noción de ideología es su apuesta en la necesidad de mantener una distancia radical, una brecha ontológica irreductible, una firme convicción en la imposibilidad de asimilación total de la realidad a la ideología y viceversa.

Aunque no haya una línea clara de demarcación que separe la ideología de la realidad, aunque la ideología ya esté operando en todo lo que experimentamos como la “realidad”, sin embargo debemos sostener la tensión que mantiene viva la *crítica* de la ideología [...] la ideología no es todo; es posible suponer una posición que nos permita mantener una distancia con respecto a ella, *pero este lugar desde el que se puede denunciar la ideología debe permanecer vacío, no puede ser ocupado por ninguna realidad definida positivamente.* (Žižek, 2008, p. 26)

Suponiendo que este “lugar vacío”, desde el cual podríamos hacer el análisis y la crítica de la ideología, no es, o bien el paradigma científico del materialismo histórico de Marx, a la manera de Althusser; o bien la neutralidad del observador inocente del paradigma científico positivista, ¿qué otra cosa podría ser? Žižek afirma que el análisis de la ideología es posible siempre y cuando se articule desde un lugar en el cual sea posible la reactualización de la alternativa *indecidible* entre el adentro y el afuera de la ideología. Pero la demarcación de este estar dentro o fuera de la ideología es posible *no* gracias a la existencia de lo-no-ideológico sino de otra posición igualmente ideológica. Pero esta salida repone el riesgo de conside-

rar obsoleto hablar de la ideología, dado que toda posición discursiva lo sería. Para evitar ese naufragio y quedar acorralado por el falso dilema entre realidad objetiva verdadera versus ideología subjetiva ilusoria ya apuntalado por la posición teórica *posmoderna*, la cual abriera mano de la misma noción de ideología, Žižek intenta justificar la necesidad de mantener viva la distancia entre realidad e ideología a partir de la diferenciación lacaniana entre *la* realidad y *lo* real. Y aquello que este autor ubica al nivel de lo real, que impediría el cerramiento total de la ideología que configura a la realidad social, es la presencia del antagonismo de la *lucha de clases*. Así como para Lacan lo real sería la dimensión de goce imposible de ser capturada por la lógica del significante que configura a *la* realidad, la lucha de clases sería para Žižek la dimensión de *lo* real imposible (porque es pensada como un conflicto perenne) que impide que la realidad construida a partir de los mecanismos ideológicos dominantes pueda identificarse de pleno derecho con *la* realidad. Lo que la realidad ocultaría, como la operación ideológica por excelencia, es la lucha de clases latente (más o menos reprimida) sobre la cual se establecería la sociedad. Por eso el autor afirma que no hay lucha de clases *en* la realidad sino que “la lucha de clases es el antagonismo que impide a la realidad (social) objetiva constituirse como una totalidad encerrada en sí misma” (Žižek, 2008, p. 32). De esta manera, el estudio de las ideologías del materialismo histórico nos conduciría a un estudio más demorado sobre las superestructuras que definen y organizan las formas políticas y culturales de emergencia de la identidad política y la lucha de clases. El antagonismo social sería entonces lo real de la realidad social, es decir, aquella dimensión de conflicto que impide que la estructuración simbólica de la sociedad se configure de manera completa y cerrada. Lo real lacaniano a nivel social es entendido por Žižek como lo que impide que el sentido de la realidad se homogeneice a la manera de una experiencia pos-política, meramente administrada, de la vida en común. Donde haya crítica habrá entonces, todavía, un lugar no colonizado por la ideología, no solo por ser un espacio extra-ideológico sino uno desde el cual dar la lucha ideológica, la politización del sentido. Finalmente, el autor se pregunta algo parecido con lo siguiente: ¿podría el psicoanálisis auxiliar al materialismo histórico en la comprensión de esta dimensión real imposible reprimida de la ideología, que impide que la realidad social sea clausurada de una vez y para siempre en los términos simbólicos dictados por la clase dominante? Si bien no es exactamente esta la pregunta de Althusser, ni tampoco la de Laclau y Mouffe, podemos decir que tanto el primero como los segundos han intentado igualmente encontrar en el psicoanálisis una clave de lectura para comprender la naturaleza y el funcionamiento de la ideología y el discurso como siendo la materia prima constitutiva de las superestructuras culturales y políticas del poder económico, esenciales tanto para la identificación subjetiva como para la orientación del comportamiento social y político de las mismas clases sociales. Y en ese complejo camino de interpretación y construcción teórica, la articulación ingeniosa del concepto de sobredeterminación de Louis Althusser se ha revelado imprescindible.

El concepto de sobredeterminación de Althusser

Debemos comenzar situando la relación de Althusser con el psicoanálisis en general. Podemos decir que la defensa de Althusser del psicoanálisis se enmarca en el rechazo explícito de la psicología, análogo a su rechazo del economicismo marxista, como siendo dos expresiones del mismo reduccionismo histórico basado en explicaciones monocausales. Althusser defenderá el estatuto científico, tanto del psicoanálisis como del materialismo histórico marxista, en detrimento de lo que él consideraba sus expresiones “ideológicas”. En el prólogo a la segunda edición de *La revolución teórica de Marx* de 1967, Althusser (1973) deja bien en claro que lo que estaba en juego durante los años '60 era el movimiento comunista internacional. En ese sentido, su intervención filosófica procuraba fines eminentemente políticos. Pero de un modo indirecto, pues hace referencia a los problemas ideológicos y teóricos que estarían por detrás de problemas políticos concretos tales como la escisión del movimiento comunista internacional o la política partidaria del Partido Comunista. A comienzos de los años '60, década de florecimiento del pensamiento de Althusser, el marxismo se encontraba en una profunda crisis. Como señala el investigador Walter Evangelista (Althusser, 1985, p. 14) en la introducción a la traducción al portugués de los textos

Freud e Lacan, Marx e Freud, luego del XX Congreso del Partido Comunista de la URSS, en 1956, el marxismo se había tornado una *doctrina* de Estado. Se hallaba obstruido tanto por el dogmatismo stalinista como por sus intentos de superación apelando a un cierto humanismo o a antropologías existencialistas. Surge entonces la intervención de Althusser, como un modo de intentar reconstruir el materialismo dialéctico para rescatarlo de las ideologías doctrinarias y/o humanistas a partir de un contrapunto radical entre ciencia e ideología. Tanto el dogmatismo stalinista como el idealismo de la ideología burguesa, al nivel de la práctica política; así como el idealismo filosófico de la dialéctica hegeliano, en el nivel de la práctica teórica, habrían contaminado y tergiversado el carácter revolucionario del materialismo histórico marxista. Para reconstruir filosóficamente el carácter epistemológico del materialismo histórico de Marx, de modo de poder contraponerlo a su utilización ideológica, el psicoanálisis habría sido imprescindible. En ese sentido, Althusser irá a defender al psicoanálisis como una ciencia nueva, cuyo saber se articula alrededor de un objeto de conocimiento nuevo: el inconsciente. Pero asumir el carácter científico del materialismo histórico y del psicoanálisis no significaba asimilar la dominación/lucha de clases y el inconsciente a meros objetos de análisis *exteriores* al propio campo teórico-filosófico del cual surgieron. Por el contrario, en clara confrontación con la epistemología positivista, Althusser entiende que el objeto de cualquier ciencia es el resultado de una construcción teórica y para nada puede ser entendido como una suerte de primera realidad empírica anterior a dicha construcción. Se trataría, entonces, de poder entender cómo y en qué medida el surgimiento del psicoanálisis, en tanto ciencia nueva, puede aportar a la reconstrucción filosófica del materialismo histórico de Marx. La defensa del materialismo histórico (y del psicoanálisis) como ciencia debe entenderse como un rompimiento con la ideología *teórica*, contra “todas las formas de subjetivismo filosófico (y político)” (Althusser, 1973, x). El corte epistemológico con la ideología teórica burguesa operado por el materialismo histórico es, básicamente, contra el empirismo y sus derivados. Contra todos aquellos saberes calificados autorizados en el presupuesto epistemológico de que la objetividad -sobre la cual opera el método y el conocimiento científico- es anterior a e independiente de la propia constitución de dichas ciencias. De otro lado, la ideología *no-teórica* -que será analizada críticamente en el famoso texto de 1970, *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*-, debe diferenciarse de la ideología teórica, pero ser igualmente combatida por medios no ya filosóficos sino políticos (en el sentido más clásico del término). La ideología no-teórica o práctica es aquella encargada de dar sentido, adjudicar lugares y legitimación de la acción social. Ejemplos de ella son la ideología jurídica, la religión, la moral, la comunicación social, etc. La lucha contra la ideología dominante en este nivel debe visar rupturas políticas y no epistemológicas, como consecuencia de la práctica política emancipatoria. En la década del '60 Althusser emprende la labor mencionada anteriormente tomando partido por Lenin, Mao Tse Tung, Freud y Lacan y en contra de Hegel. En oposición con la dialéctica hegeliana, Althusser sostendrá que el principio de causalidad histórica marxista es completamente diferente al de Hegel, pues el esquema idealista de éste se basaría en un tipo de contradicción simple mientras que la contradicción que hace funcionar a la dialéctica del materialismo histórico sería *sobredeterminada*. En el texto “Contradicción y sobredeterminación” el autor se propone desmitificar la teoría marxista de una supuesta simplicidad o reducción en su concepción dialéctica de la historia, heredera, de cierta manera, del idealismo hegeliano (aunque más no sea, para “darlo vuelta”). Para ello propone pensar no sólo la dialéctica sino todo y cuanto concepto hegeliano haya propiciado la crítica marxista como adquiriendo un sentido absolutamente renovado e inédito en la teoría social de Marx. Específicamente con relación a la dialéctica y sus momentos constitutivos, Althusser sostiene que, a diferencia de la simplicidad del principio espiritual inmanente que para Hegel comandaría el despliegue de la autoconciencia de la totalidad social y política de una determinada época histórica, lo que para Marx explica el modo de ser históricamente es una contradicción no simple, no unívoca sino una contradicción sobredeterminada.

La simplicidad de la contradicción hegeliana no es posible, en efecto, sino a partir de la simplicidad del *principio interno* que constituye la esencia de todo período

histórico. Es debido a que es posible *de derecho reducir la totalidad* y la infinita diversidad de una sociedad histórica dada (Grecia, Roma, el Sacro Imperio, Inglaterra etc.) *a un principio interno simple*, que esta misma simplicidad, adquirida así de derecho a la contradicción, puede reflejarse en ella. (Althusser, 1973, p. 83)

De esta manera, Althusser utilizaría el término sobredeterminación para explicar el modo en que se expresa históricamente una cuestión capilar en el pensamiento de Marx, que es el señalamiento de que la sociedad que se erige de la economía capitalista se basa en una contradicción inmanente entre sus relaciones sociales de producción y las fuerzas productivas. En otras palabras, la sobredeterminación adjetiva de manera múltiple la determinación en última instancia de la contradicción fundamental, contraponiéndose, de esta forma, a la simplicidad del principio histórico interno hegeliano. Y aquí el autor nos alerta sobre un señalamiento ya subrayado por Lenin, que indica que “última” no debe confundirse con “única” instancia. En las sociedades capitalistas la contradicción inmanente de la economía determina las contradicciones sociales de forma general, pero eso no quiere decir que otras instancias de la superestructura no jueguen un papel importante, e inclusive parcialmente al margen o con cierto grado de autonomía frente a la contradicción fundamental. Lo importante a señalar ahora es que en la articulación filosófica de este concepto de sobredeterminación –fundamental, como dijimos, para retirar la teoría marxista del contexto hermenéutico del idealismo hegeliano- podemos identificar tres referencias teórico-políticas fundamentales. Althusser toma en ese texto la diferenciación entre contradicciones antagónicas y no-antagónicas de Mao Tse Tung; el tema del “eslabón más débil” de la teoría del partido revolucionario de Lenin; y la noción de sobredeterminación de Freud, pero aquí la relación de este concepto con el psicoanálisis es mencionada sólo de manera fugaz e indirecta. Dice Althusser: “No me aferro especialmente a este término de *sobredeterminación* (sacado de otras disciplinas), pero lo empleo a falta de uno mejor, a la vez como un índice y como un *problema*, y también porque permite ver, bastante bien, por qué se trata de algo *totalmente diferente a la contradicción hegeliana*” (Althusser, 1973, pp. 81-82). Si el concepto de sobredeterminación nos marcaría *a la vez* un índice y un problema inmanente a la propia idea de contradicción, al propio principio de causalidad histórica de la filosofía marxista, podríamos decir que la referencia al psicoanálisis nos ayudaría a entender en qué sentido la complejidad específica de la sobredeterminación se revela como un índice de la contradicción. Mientras que las otras dos referencias, Mao y Lenin, nos ayudarían a entender mejor la complejidad del *problema* teórico y político que este mismo principio de causalidad histórica nos plantea. ¿Qué significa decir que la sobredeterminación es un índice de la contradicción? En primer lugar, significaría decir que la comprensión o “autoconsciencia” de la contradicción no es un punto de llegada sino un camino, marcado por pistas o trozos de un saber fragmentado en múltiples y variadas formas de manifestación. Lo que nos coloca la necesidad de leer la contradicción mediante indicios múltiples y heterogéneos. Pero, en segundo lugar, podemos asociar directamente esta palabra a la definición del inconsciente de Freud como un índice o indicio de una experiencia que emerge o se reprime en relación con la conciencia, que está en contraposición a la idea de inconsciente como propiedad.¹ Aquello que se encuentra sobredeterminado en las formaciones inconscientes, como los sueños y los síntomas, es siempre la *verdad* del deseo inconsciente. Esto lo vamos a trabajar mejor en la sección siguiente, pero ahora es importante señalar lo siguiente. La movilización del concepto de sobredeterminación que lleva a cabo Althusser tiene por finalidad querer entender por

1 Dice Freud en el pequeño texto de 1912, *Nota sobre el concepto de inconsciente en psicoanálisis*:

“Lo inconsciente nos pareció al comienzo un mero carácter enigmático de un cierto proceso psíquico; ahora significa para nosotros algo más: es un indicio de que ese proceso participa de la naturaleza de una cierta categoría psíquica, de la que tenemos conocimiento por otros y más importantes caracteres, y pertenece a un sistema de actividad psíquica que merece nuestra atención. El valor de lo inconsciente como índice ha superado con mucho a su significación como propiedad [...] Este es el tercer sentido, y el más importante, que el término ‘inconsciente’ ha cobrado en el psicoanálisis”. (Freud, 2008, p. 277)

qué en algunos casos históricos puede ocurrir la cristalización de esa contradicción fundamental, y darse la ruptura revolucionaria, mientras que en otros casos eso mismo no sucede.

¿Puedo entonces adelantar [...] que la *contradicción sobredeterminada* puede ser *sobredeterminada* en el sentido de una *inhibición histórica*, de un verdadero “bloqueo” de la contradicción (ejemplo, la Alemania guillermina), o en el sentido de la *ruptura revolucionaria* (la Rusia del 17), pero que en ambos casos *no se presenta jamás en estado “puro”*? Entonces es la “pureza” misma la que sería una excepción, pero no veo bien qué ejemplo podría citarse. (Althusser, 1973, p. 86)

Anudando las tres referencias más importantes de este texto de Althusser, podemos decir que desde el punto de vista del materialismo histórico, el motor de la historia es una contradicción *sobredeterminada* porque: (a) la contradicción no supone en sí misma, de manera mecánica, una forma de lucha basada en el antagonismo abierto entre los opuestos (Mao); (b) opera de manera revolucionaria, subvirtiendo el sistema, cuando ella es el resultado de una fusión, de una acumulación de múltiples y heterogéneas contradicciones (“acumulación de determinaciones eficaces”, según Althusser) en una unidad de ruptura revolucionaria (Lenin); no obstante lo cual, la posibilidad de fracaso o represión de la cristalización de ese antagonismo es siempre una posibilidad latente (Freud). Todo lo cual nos permite afirmar que, según la ley histórica del materialismo dialéctico, no existiría una contradicción-causalidad interna simple (la economía, por ejemplo) a partir de la cual poder pensar que la lucha revolucionaria es immanente a la propia contradicción dialéctica sobre la cual se estructura la sociedad de clases capitalista. Así como tampoco la mera revolución de las estructuras económicas conllevaría, de manera automática, y por sí misma, a la modificación de las superestructuras del poder. La necesidad de entender teóricamente esta complejidad que caracteriza a la contradicción dialéctica llevó a Althusser a explorar el terreno del psicoanálisis. ¿Pero qué relación guarda la complejidad de la contradicción immanente al principio de causalidad histórica del materialismo dialéctico con la complejización de la causalidad de la vida anímica operada por Freud con el descubrimiento del inconsciente? Esta es la pregunta que todavía tenemos que despejar.

La noción de sobredeterminación desde Freud

En *La interpretación de los sueños* (1979) Freud vincula la sobredeterminación a uno de los principales efectos del “trabajo del sueño” y a la operatoria de sus dos mecanismos: la condensación y el desplazamiento. Sucintamente, para Freud los sueños poseen dos tipos de materiales diferentes: un *contenido manifiesto*, que recordamos al despertar; y un *contenido latente*, que requiere, para su interpretación, de una posterior articulación catártica por parte del sujeto, que la técnica psicoanalítica denomina “asociación libre”. El contenido latente es la clave de la interpretación para dar con el *deseo* reprimido del sujeto que el sueño está queriendo realizar. El trabajo del sueño consiste en confundir, enmascarar, presentar de un modo desorganizado y/o desproporcionado el verdadero valor significativo que tienen los elementos que lo componen. Los mecanismos psíquicos envueltos en ese proceso encubridor del trabajo del sueño, como dijimos, son la condensación y el desplazamiento. Freud da algunos ejemplos ilustrativos de ello en la obra mencionada y en muchas otras. La condensación y el desplazamiento —que Lacan va a asimilar a las figuras de la lingüística, metáfora y metonimia— operan de tal forma que el sueño, al igual que las otras formaciones del inconsciente, es siempre ya un fenómeno *sobredeterminando*. Esto es así porque, para el caso de la condensación, ciertos elementos significantes del relato manifiesto pueden estar funcionando como puntos nodales o de conexión de una serie de otros significantes, cuyo lazo asociativo daría con el material latente que permite la interpretación del deseo inconsciente. La elaboración onírica se apoya en la condensación cuando identificamos que un elemento escueto del material manifiesto produce una serie

de asociaciones significantes mucho más rica según el contenido latente. Así, en la condensación algunos elementos del contenido manifiesto están sobre-representados o ven multiplicarse su valor en el contenido latente. Por otro lado, en el desplazamiento el mecanismo funcionaría a la inversa, es decir, el valor de representación que algunos de los elementos del contenido manifiesto adquiere está sobre-representado, sobredeterminado en relación con el valor significativo que verdaderamente tiene para las ideas latentes. Hay en el mecanismo de desplazamiento lo que Freud llama una “transferencia o desplazamiento de las intensidades psíquicas” entre unos elementos valiosos para otros de bajo valor según las ideas latentes. De esta manera, por efecto del desplazamiento, en el relato manifiesto del sueño acaban teniendo valor elementos que para las ideas latentes son de baja significatividad; y, a la inversa, bajo valor manifiesto elementos de mucha relevancia para el contenido latente. El resultado es que el centro del sentido del sueño según las ideas latentes se desliza para otros significantes.

De este desarrollo de la sobredeterminación nos parece importante resaltar el modo en que Freud piensa el *efecto de verdad* que surge de la interpretación de los sueños, o, en términos generales, la forma de pensar el sentido en las formaciones del inconsciente. En el capítulo II de *La interpretación de los sueños*, Freud afirma que, en oposición a la interpretación *simbólica* del sueño –donde el contenido total del sueño es sustituido por otro significado igualmente completo– su técnica en psicoanálisis se emparenta con la “lectura de jeroglíficos” de los antiguos, con el “método de cifrado” de los sueños basado en la interpretación de cada uno de los elementos que lo componen. De esta manera, el método de análisis de Freud se transforma en una técnica *en détail*, por el hecho de concentrarse en el sentido guardado en cada uno de los elementos significantes que componen el sueño, pero también por el hecho de haber una imposibilidad estructural para la generalización de la significación descifrada.

El método de interpretación de sueños que yo practico se aparta del método popular, famoso en la historia y la leyenda, de la interpretación por el simbolismo, y se aproxima al segundo, el “método del descifrado”. Como este, es una interpretación *en détail*, no *en masse*; como este, aprehende de antemano al sueño como algo compuesto, como un conglomerado de formaciones psíquicas [...] Mi procedimiento no es tan cómodo como el del método popular del descifrado, que traduce el contenido dado del sueño de acuerdo con una clave establecida; más bien tiendo a pensar que en diversas personas y en contextos diferentes el mismo contenido onírico puede encubrir también un sentido disímil. (Freud 1979, pp. 125-126)

La interpretación de los sueños de quien practica psicoanálisis está en las antípodas de la estabilización del sentido en una relación unívoca y monolítica entre significativo y significado del tipo “el perro representa la amistad” o “el dinero, el amor”. La significación de los elementos oníricos varía porque depende del trabajo posterior de asociación significativo, de lo que señalamos anteriormente como método catártico de la asociación libre, que es singular para cada analizante y para cada análisis. Pero si el desciframiento del sueño depende de un trabajo asociativo *posterior*, ¿estas ideas latentes que nortean el sentido del sueño, verdaderos índices del deseo inconsciente, ya existían con anterioridad? O, de otro modo, ¿todo lo que le ocurre al soñante puede ser adjudicado al contenido latente? “¿O más bien en el proceso de análisis se engendraron nuevas conexiones de pensamiento que no habían participado en la formación del sueño?” (Freud, 1979, p. 288). Esta es una pregunta que Freud no elude y la responde del siguiente modo:

Una cosa es cierta y queda en pie de estas objeciones: no todas las ocurrencias del trabajo de interpretación precisan ser atribuidas al trabajo nocturno del sueño. Es

que en la interpretación de la vigilia recorremos un camino que retrocede desde los elementos del sueño [contenido manifiesto] hasta los pensamientos oníricos [contenido latente] [...] Ahora bien, el número o la índole de los hilos colaterales que así se devanean de día carece de toda importancia psicológica con tal que nos abra el camino hasta los pensamientos oníricos que buscamos. (Freud, 1984, p.526. Las aclaraciones entre corchetes nos pertenecen)

En el supuesto de haber un agregado significativo a la cadena asociativa que compone el contenido latente del sueño nada habría de modificarse si, inclusive con esas invenciones, llegamos a elucidar la significación que está por detrás del contenido manifiesto. Nos parece interesante, entonces, retener esta idea de que el efecto de verdad, el poder dar con la significación real de un sueño o un síntoma, precisa, necesariamente, de tres tiempos: un relato inicial (manifiesto), un trabajo asociativo en torno a algunos de sus elementos salientes (ideas latentes), una ligación retroactiva del sentido descubierto a partir de la articulación de estas asociaciones. De esta manera, vemos que es un supuesto hermenéutico, técnico pero también ético, altamente importante el hecho de que en la experiencia psicoanalítica la verdad o el sentido esté íntimamente en relación con la singularidad, con cierta originalidad o espontaneidad que no es traducible ni transferible. Como resultado del mismo, esta perspectiva “jeroglífica” de la verdad se opone drásticamente a la idea de la verdad en sentido literal, sostenida por la existencia supuesta de un metalenguaje que pueda “decir la verdad sobre la verdad”. A la vez, interpela los principios fundamentales de una filosofía de la historia que procure erigirse sobre la base de la existencia de un tiempo histórico objetivo global, unidimensional, independiente, inmune, desvinculado de consecuencias subjetivas. Sobre este punto, consideramos sumamente interesante investigar el modo en el que podrían operar, a nivel social y político, nociones vinculadas a la perspectiva histórica que se desprende del psicoanálisis como son la “repetición”, el “retorno de lo reprimido”, el “tiempo de comprender” o el “tiempo de concluir”. No podríamos abordar esta inquietud en este momento, aun así, podemos mencionar lo siguiente. Cuando Freud se avoca a inventar una práctica –el “método del descifrado”– que pueda dar cuenta del sentido que guardan las formaciones del inconsciente; y cuando afirma que la clave para dar con dicha verdad sobredeterminada está en la puesta en marcha de un trabajo de asociación libre que es necesariamente posterior a la formación inconsciente, lo que Freud está indirectamente sosteniendo es que la verdad sobre el inconsciente se encuentra en un pasado que es *producto* del análisis. Asimismo, la memoria asociativa que se vuelve sobre este pasado no es más que la puesta en juego de un trabajo de rememoración que persigue la verdad del deseo inconsciente y no la realidad “tal cual sucedió”. Para el psicoanálisis el tiempo histórico está vinculado a la verdad y no a la realidad, justamente –y estas es otra de las tesis más poderosas para pensar la política–, porque no hay realidad pasada o pasado que no esté siempre ya contaminado de “futuro anterior”: lo que soy para lo que habré llegado a ser. Citemos un pasaje del escrito de Lacan, “Función y campo de la palabra y del lenguaje” a partir del cual podremos entender mejor este concepto:

Es que no se trata para Freud ni de memoria biológica, ni de su mistificación intuicionista, ni de la paramnesia del síntoma, sino de rememoración, es decir, de historia, que hace descansar sobre el fiel de las certidumbres de fecha la balanza en la que *las conjeturas sobre el pasado hacen oscilar las promesas del futuro*. Seamos categóricos, no se trata de anamnesis psicoanalítica de la *realidad*, sino de *verdad*, porque *es el efecto de una palabra plena reordenar las contingencias pasadas dándoles el sentido de las necesidades por venir*, tales como las constituye la poca libertad por medio de la cual el sujeto las hace presentes. (Lacan 2008, pp. 248-249)

Comentando este mismo punto, la psicoanalista Diana Rabinovich afirma:

La palabra plena es lo que da valor a la anamnesis como índice y resorte de la cura. Pero en esa anamnesis cuenta sólo la verdad, no la exactitud del recuerdo [...] El método freudiano es en el fondo *la asunción del sujeto de su historia en tanto constituida por la palabra dirigida al Otro*. Por efecto de la palabra las contingencias pasadas surgen como necesidades por venir, ella funciona como **après-coup** organizador. (Rabinovich, 1986, p. 20. El destacado en itálico es nuestro).

La “verdad” en el sentido de la realidad histórica con la que el psicoanálisis trabaja está siempre, entonces, contaminada de futuro anterior, es decir, afectada por un tipo de discurso que permita “reordenar las contingencias pasadas dándoles el sentido de las necesidades por venir”. En otras palabras, “el hecho en sí” no sería lo más importante –la fidelidad con el recuerdo del sueño o de la escena traumática misma, por ejemplo–, sino la (re)elaboración de dichos eventos en el marco del análisis y la posición que el sujeto asume en ese discurso. En ese sentido, decir que lo que está sobredeterminado en el inconsciente es la verdad y no la realidad, tiene que ver con que no hay modo de recuperar historia alguna que no sea a través de la palabra dirigida a un Otro. Lo cual supone, por otra parte, aquello que Lacan llamó “la función creadora de la palabra”.

Toda palabra tiene siempre un más allá, sostiene varias funciones, envuelve varios sentidos. Tras lo que dice un discurso está lo que él quiere decir, y tras lo que quiere decir está otro decir, y esto nunca terminará a menos que lleguemos a sostener que la palabra tiene una función creadora, y que es ella la que hace surgir la cosa misma, que no es más que el concepto. Recuerden lo que dice Hegel sobre el concepto: *el concepto es el tiempo de la cosa*. (Lacan, 1981, p. 351)

Ahora deberíamos corregir, de cierta manera, los términos en los que nos referimos a la verdad anteriormente, pues para el psicoanálisis la verdad está íntimamente relacionada con una dimensión subjetiva que hace suponer que *la* verdad toda no existe, y que lo que el sujeto va articulando coyunturalmente en la experiencia son trozos parciales de *lo* verdadero, siempre plausible de caducar. En otras palabras, es necesario destacar el carácter contingente de la verdad. Como señala Diana Rabinovich, además de ser un efecto, consecuencia del enganche del sujeto en el campo del Otro, lo verdadero es un discurso que se vuelve necesario para el sostenimiento del sujeto por una contingencia de la historia pero que también puede caducar. Que es lo mismo que decir que, a nivel significante, el sujeto siempre puede significar otra cosa. El punto decisivo de la verdad que está en juego en un análisis es siempre lo que el sujeto es cuando *causa* el deseo del Otro. Y la decisión, más o menos soberana, que está en juego en la construcción de un análisis debe girar en torno a la siguiente pregunta: ¿se quiere lo que se desea?

Ahora bien, volviendo al concepto de sobredeterminación, y para continuar con nuestro recorrido, ya hemos dado algunas claves conceptuales para comprender esta noción desde el psicoanálisis de Freud estableciendo, por un lado, que existen ciertos *mecanismos inconscientes* (condensación y desplazamiento) a partir de los cuales se puede inferir la sobredeterminación; y, por otro, que el *objeto* o aquello que está sobredeterminado es la verdad acerca del deseo inconsciente del sujeto. A este respecto agregamos que dicha verdad (a) es un efecto no anterior sino posterior a la articulación significante o trabajo de elaboración discursiva en el contexto de un análisis; (b) no hace referencia a ninguna “realidad” objetiva

extra-discursiva; (c) y, finalmente, tal verdad se encuentra inicialmente en el campo del Otro sin barrar, *alienada* en el lugar del Otro primordial.

Retomando ahora lo que desarrollamos en el apartado anterior, podemos ver mejor por qué el estudio de las ideologías de Althusser busca abrirse camino en el psicoanálisis, en particular, a través de la noción de sobredeterminación –que, como vimos, en Freud hace referencia a la idea de verdad del deseo inconsciente. Entonces podemos decir con Althusser que la verdad de la explotación que está en la base de la contradicción del sistema capitalista –y que la ideología de la clase dominante, al igual que el trabajo del sueño, tiende a enmascarar- no debe ser buscada *en* la realidad sino construida, tanto científica como políticamente. Esta verdad del materialismo histórico y del movimiento comunista no sería en realidad una verdad completa ni unívoca, sino el resultado de construcciones múltiples y parciales de lo verdadero. Ahora bien, ¿cómo ha sido introducido este tema de la ideología, que enmascara la dominación de clase, y la sobredeterminación de la vida social en la perspectiva hegemónica de la política de Laclau y Mouffe? A continuación vamos a hacer un balance de la crítica de estos autores al concepto de sobredeterminación de Althusser para ver que en ella, lamentablemente, no hubo un esfuerzo por interpretarlo como un concepto en construcción, abierto al diálogo con el psicoanálisis, a la luz del cual habría sido mucho más productivo poder entenderlo.

La lectura posmarxista de la noción de sobredeterminación de Althusser

Laclau y Mouffe (2004) retomarán, con algunas críticas, el concepto de sobredeterminación de Louis Althusser. Pues, para ambos autores Althusser habría colocado en el lugar de la simplicidad del fundamento de la idea hegeliana otra simplicidad: la contradicción en última instancia de la economía –a pesar de que ella se conciba como siendo múltiplemente determinada.

Si la **economía** es un objeto que puede determinar en última instancia a todo tipo de sociedad, esto significa que, **al menos en lo que se refiere a esa instancia, nos enfrentamos con una determinación simple y no con una sobredeterminación.** Y si la sociedad tiene una última instancia que determina sus leyes del movimiento, *se sigue que las relaciones entre las instancias sobredeterminadas y la última instancia que opera según una determinación simple y unidireccional deben ser concebidas en términos de esta última.* De lo cual puede deducirse que el campo de la sobredeterminación es sumamente limitado: es el campo de la variación contingente frente a la determinación esencial. Y si la sociedad tiene una determinación esencial y última, la diferencia no es constitutiva, y lo social se unifica en el espacio suturado de un paradigma racionalista. (Laclau & Mouffe, 2004, p. 136. El destacado en negrita es nuestro)

En el fondo lo que los autores parecen criticarle al marxismo no es tanto la “última” instancia ni tampoco el hecho de que sea el ámbito de la “economía” el que aloja el fundamento de la explicación histórica. Consideramos que, a lo que verdaderamente los autores se resisten es a afirmar que el movimiento de la historia se origina y propulsa a partir de una contradicción, sea o no sobredeterminada, porque ella misma implica necesariamente la *dualidad* (sean o no las relaciones sociales de producción y las fuerzas productivas los polos constitutivos de esa tensión). Es esto mismo lo que quisimos destacar en negrita en la cita anterior: que la queja principal de los autores reside no en el grado de complejidad de la determinación en sí misma, sino en la simplicidad de la forma de la determinación cuando se basa en una contradicción. Es decir, más allá de que pensemos la contradicción o el momento negativo de la dialéctica de un modo simple (el Hegel de Marx) o complejo (el Marx de Althusser), *para Laclau y Mouffe el locus de lo social está siempre sobredeterminado justamente porque no se basa en la dualidad implícita*

de la contradicción sino en la polisemia que caracteriza al lenguaje o el discurso. Es por este motivo que, por ejemplo en la obra que citamos, el concepto de sobredeterminación de los autores (porque, más allá de la crítica, no dejan de usarlo en reiteradas ocasiones) se desplaza gradualmente hacia la idea de *indeterminación*, vinculada a la arbitrariedad del signo del estructuralismo lingüístico. De esta manera, los autores entienden que, para salvar a la sobredeterminación de la simplicidad hegeliana o marxista, hay que arrancarla de la negatividad entendida como contradicción y volverla sobre un complejo histórico-social diferente que ellos denominaron *hegemonía*. ¿Por qué podemos afirmar, a rigor, que la hegemonía es un tipo de formación histórica sobredeterminada? Es una pregunta que Althusser parece no poder responder satisfactoriamente para los autores; al mismo tiempo, consideramos que las claves analíticas que los autores podrían haber recogido del psicoanálisis tampoco fueron lo suficientemente exploradas. La nominación y el afecto son, sin duda, sus dos dimensiones esenciales. Aun así, para esclarecer esta operación fundamental o, por qué no, fundacional de la hegemonía, se vuelve necesaria una relectura de las mismas a la luz de los desarrollos teóricos del psicoanálisis. En síntesis, la crítica fundamental de Laclau y Mouffe a Althusser es que él no habría sido consecuente con su propia intención de superar el esencialismo dentro del marxismo, por no haber sido consecuente con su propio concepto de sobredeterminación a la hora de enfrentar a Hegel. ¿Por qué? Porque, a pesar de entender la determinación de la contradicción de manera múltiple, Althusser insistiría en todo caso en que en última instancia la determinación económica sería la más eficiente. Si pudiéramos graficar esta crítica con analogías gastronómicas, y pensáramos en la complejidad de la determinación de Althusser como las capas de una cebolla, diríamos que lo que Laclau y Mouffe le critican es que aún sostenga que en el meollo de la cebolla lo que hay es el capital enfrentado al trabajo. Como si la forma que tiene Althusser de pensar “la última instancia” fuera exactamente la misma que la del marxismo ortodoxo. Personalmente consideramos esta crítica un tanto forzada, no obstante podamos entender cierto pánico característico del contexto histórico de los autores frente a las posturas reduccionistas dentro del marxismo. Lo que es forzado en el argumento de Laclau y Mouffe es más bien, y valga la redundancia, la forma reduccionista de la crítica. Decir que Althusser sería esencialista por presentar a “lo económico” como fundamento último de la determinación de la identidad y de la actuación política de las clases sociales (que habrían de orientarse hacia la lucha de clases), es lo mismo que decir que Freud es esencialista porque articuló toda una teoría del sujeto y los lazos sociales basada en el complejo de Edipo. Ambas cosas son verdad pero no hacen justicia a la complejidad del desarrollo de sus planteos teóricos. Los autores dirigen una acusación injusta, de cierto modo, y no productiva, sobre todo. Sería algo parecido con ir al analista y que en la primera sesión el analista nos diga que la culpa de todo, en el fondo, la tiene mamá. Esto es una verdadera reducción de una obviedad. Y decimos reducción de una *obviedad* porque, efectivamente, hay algo de eso que roza lo verdadero, pero ese saber teórico es absolutamente abstracto, inútil en un cierto punto: no tiene ningún *valor de verdad* si no se lo pone en relación con un análisis, con una historia, en fin, con toda la trama compleja del devenir del sujeto que ingresa en los oscuros laberintos de un análisis. Y no creemos que sea algo parecido a eso justamente lo que se desprende de los textos de Althusser. Inclusive porque, siguiendo a Žižek, podríamos interpretar esa “última instancia económica” como la dimensión real de goce reprimido, es decir, no manifiesto en la lucha social, y no meramente -a la manera ortodoxa- como aquello que determina la “esencia” de la subjetividad a partir de la posición asumida en la división social del trabajo. Hay una manera ortodoxa de entender la materialidad de la determinación de la economía por parte de Laclau y Mouffe, cuando el propósito de Althusser era justamente poder complejizarla. Lo que sí puede decirse es que Althusser fue el primer exponente del marxismo occidental en abrirse y abocarse a explorar filosóficamente con tanto rigor esa complejidad, sin que por eso se haya clausurado con él dicha discusión.

Palabras finales

En la lectura crítica de Laclau y Mouffe al concepto de sobredeterminación de Althusser habría aún vestigios de esencialismo, aun cuando eso pudiera ser el efecto de una sugestión producto del con-

texto histórico anti-esencialista del “posmarxismo” surgido en los años ‘80, marcado por el desencanto y la crisis con el “marxismo real”. Pues, desde el punto de vista teórico, y al igual que lo que sucede con la noción gramsciana de hegemonía, los autores hacen un uso del concepto de sobredeterminación que, a diferencia de algo que no es tal, es exactamente el mismo que el de Althusser. Utilizan la misma conceptualización althusseriana de sobredeterminación para entender la configuración de las identidades políticas, a la cual no obstante, y sin lugar a dudas, le aportan un desarrollo teórico propio y original. Por otra parte, las preocupaciones teórico-políticas tanto de Althusser como de Mouffe y Laclau, a pesar de estar organizadas en momentos históricos distintos, comparten muchas cosas. Básicamente la intención de reformular el marxismo superando el desencanto con el “marxismo real” (el stalinismo y luego el desamparo que produjo el fin de la URSS) y la dedicación especial a ciertos temas como al análisis de las superestructuras ideológicas, la constitución del sujeto colectivo en actor político, el problema de la emancipación de la dominación capitalista, etc. Y puede decirse que, por caminos distintos, tanto el marxismo como el posmarxismo han procurado una clave de interpretación de todos estos temas en el psicoanálisis, tanto en Freud como en Lacan. Pero lo hicieron recorriendo caminos diferentes, a lo largo de los cuales, sin embargo, de un modo u otro, o bien perdieron la conexión con el concepto de sobredeterminación del psicoanálisis, o bien diluyeron la importancia de ese concepto a lo largo del tiempo (en el caso de Laclau y Mouffe fue claramente sustituido por la noción de “indeterminación”). Lo que quisiéramos proponer, para seguir pensando este concepto a la luz de las preocupaciones políticas que demanda la hora, es que la separación entre valor de verdad y valor de realidad que se desprende del concepto de sobredeterminación del inconsciente de Freud podría haber sido una pista mucho más explorada, tanto por parte del marxismo como por parte del posmarxismo.

Referencias

- Althusser, L. (1973). *La revolución teórica de Marx*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Althusser, L. (1985). *Freud e Lacan, Marx e Freud*. Rio de Janeiro: Graal.
- Anderson, P. (1976): *Considerações sobre o marxismo ocidental*. Porto Alegre: Afrontamento.
- Bottomore, T. (Ed.). (2001). *Dicionário do Pensamento Marxista*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Freud, S. (1979). *La interpretación de los sueños* (primera parte). In *Sigmund Freud Obras completas* (Vol. IV, Parte I). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1984). *La interpretación de los sueños*. In *Sigmund Freud Obras completas* (Vol. 4-5, Parte II). Buenos Aires: Amorrortu.
- Lacan, J. (2008). “Función y campo de la palabra y el lenguaje”. In *Escritos I*, Buenos Aires, Siglo XXI. (Original publicado em 1953)
- Lacan, J. (1981). *El seminario de Jacques Lacan: libro I: los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires: Paidós.
- Laclau, E. & Mouffe, C. (2004): *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lukács, G. (2003). *História e consciência de classe*. São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1923)
- Marx, K. (2013). *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo. (Original publicado em 1843)
- Rabinovich, D. (1986). *Sexualidad y Significante*. Buenos Aires: Manantial.
- Žižek, S. (Comp.). (2008). *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Recebido em: 10/08/2019

Aprovado em: 03/09/2019