

En los bordes de lo visible: hacia un materialismo de la percepción en Althusser y Lacan¹

Carlos Britos

“Lo que no se puede conceptualizar no se puede decir; lo que no se puede decir no puede existir”
(George Steiner, *Fragmentos*)

El punto de vista y la reproducción

No han transcurrido ni tres páginas del memorable prefacio de *Para Leer El Capital*, y ya Althusser (1965) nos enfrenta sin reservas a lo que llama una “afirmación paradójica”:

“en la historia de la cultura humana, nuestro tiempo se expone a aparecer un día como señalado por la más dramática y trabajosa de las pruebas: el descubrimiento y aprendizaje del sentido de los gestos más “simples” de la existencia: ver, oír, hablar, leer, los gestos que ponen a los hombres en relación con sus obras” (p. 23)

Contrariamente a las apariencias, añade, no es a la psicología a quien debemos los conocimientos que tengamos sobre estos gestos, los “más ‘simples’ de la existencia”, sino a aquellos hombres-nombres a los que Ricoeur llamó una vez “maestros de la sospecha”: Marx, Nietzsche y Freud. Si es a Freud a quien debemos el haber comenzado a “sospechar lo que quiere decir escuchar y, por lo tanto, hablar (y callarse)”, será desde Marx, afirma Althusser, que “deberíamos comenzar a sospechar lo que (...) quiere decir leer y, por tanto, escribir” (Ib., p. 23).

¹ Este escrito recoge y expone las líneas teóricas de indagación centrales de una tesis actualmente en proceso de producción, emergida y concebida al calor de las discusiones que surcaron la cursada de la Maestría en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad (Facultad de Filosofía y Letras, UBA) y dirigida por Natalia Romé.

En principio, dos cosas pueden decirse aquí: i) que Althusser nombra a Nietzsche por simple *leitmotiv* intelectual, pues no queda claro cuál sería a su juicio el aporte específico del filósofo del martillo a la “cultura de la sospecha”, y ii) que entre esos “gestos simples” resulta omitido curiosamente el que encabeza la lista: ninguna mención allí sobre a quién debemos la posibilidad de recelar acerca de lo que quiere decir *ver*. Mutismo absoluto al respecto. Por tanto, por nuestra parte quisiéramos enunciar otra “afirmación paradójica” y sostener que tal posibilidad quizás dependa, a pesar de su omisión, justamente del marxista argelino-francés. O, siendo precisos y según *vamos a ver*, tanto de él como de Jacques Lacan.

Si fuera así, quizás el silencio de Althusser no sea del todo mudo. Puede ocurrir más bien que haya que agudizar el oído, o más bien la vista, para captar lo que se dice en él. Tal vez esa ausencia hable en la singular frecuencia del síntoma. En principio, porque Althusser entrecomilla el “simples”, sugiriendo que esos gestos serían más complejos de lo que *se ve a primera vista*. Pero además, porque sin dudas es sintomático que de entre ellos sea justamente el *ver* el que parece no haber levantado sus pagarés conceptuales, lo que resulta llamativo si se tiene en cuenta que ni la lengua cotidiana ni los discursos teóricos parecen poder funcionar sin recurrir a imágenes visuales y alegorías ópticas. Júzguese, por caso, el siguiente extracto, sacado de un artículo donde Atilio Borón reflexionaba sobre la guerra ruso-ucraniana:

“En suma: las *apariencias* no siempre *revelan* la esencia de las cosas, y lo que *a primera vista* parece ser una cosa –una invasión- *mirada* desde otra *perspectiva* y teniendo en cuenta los datos del contexto puede ser algo completamente distinto”²

Apariencia, revelar, vista, parecer, mirar, perspectiva... He ahí una lista desordenada de términos que ponen en juego algo del orden de lo visible. Seis, en una única oración. Sin embargo aquí, más que constatar esta abundancia y registrar cantidades, lo que vamos a hacer es intentar establecer alguna sistematicidad posible entre esas nociones (y otras, sucedáneas), guiados por la sospecha de que con el expediente conceptual de lo visual sucede algo similar a lo que ocurría en *La Carta*

²Borón, A. (2 de Marzo de 2022). Conflicto Rusia - Ucrania: una segunda mirada. *Página 12*. Recuperado de <https://www.pagina12.com.ar/404466-conflicto-rusia-ucrania-una-segunda-mirada#:~:text=%C2%A0En>

Robada de Poe: en su fascinante ubicuidad, la cuestión de lo visible se nos escapa por los intersticios mismos de su obviedad.

Para intentar, entonces, recuperar y jugar la carta visual, empecemos por señalar que no obstante haber pasado más de medio siglo desde que Althusser denunció su ausencia, ésta aún se *sustrae a la mirada*. Al menos a la que nos interesa acá, que es la mirada materialista. Permanece, podría decirse, en el ángulo ciego de su visión, en *los bordes de su campo ocular*. Ahora bien, inspeccionada a contraluz la afirmación anterior revela que lleva en sí misma su contraria; esto es, que existieron otras corrientes intelectuales que sí han tomado a su cargo *el caso* de lo visual. Tal vez incluso podría afirmarse que, al menos cuando se trata de corrientes en las cuales actualmente ese expediente se tramita, sus caminos conducen, tarde o temprano, a uno de los siguientes tres archivos teóricos.

Primero: uno que se ha bautizado “Estudios culturales de la visión” (*Visual Studies*³), surgidos a finales de los ‘80 y con epicentro en los Estados Unidos. Hay que contar entre sus epígonos al historiador Martin Jay, cuyo *Ojos abatidos: la denigración de la visión en el pensamiento francés del Siglo XX* (2007) resulta sin dudas una obra muy bien documentada. Para dar rápidamente vuelta esta hoja del expediente, digamos que del archivo de los *Visual Studies* vamos a retener sólo la distinción entre “visión” y “visualidad”. Entre otras razones porque nos permite aclarar que es sobre esa oposición que se funda nuestra decisión de organizar conceptualmente el problema en términos de lo “visual” o lo “visible”, siendo que estas dos últimas nociones comprenden y abarcan a las dos primeras:

“Aunque visión sugiere la vista como una operación física y visualidad como un hecho social, esos términos no corresponden con la oposición ‘naturaleza’ y ‘cultura’: la *visión* también es histórico-social y la *visualidad* comprende al cuerpo y a la mente. Sin embargo, tampoco son idénticas: la diferencia conceptual indica una diferencia dentro de lo visual [entre los mecanismos de la visión y sus tecnologías históricas, entre ‘el dato’ de la visión y sus

³ “More recently, there have been attempts to define an specific field of Visual Cultural Studies. While recognizing a formative relation to a wider field of Cultural Studies (which always contained an interest in the visual), its proponents do not see this as merely a specialized subdivision or extension of Cultural and Media Studies but a reworking of a whole field of concern”, dicen Martin Lister y Liz Wells. Para el argumento, cfr. Lister, M. y Wells L., (2001) “Seeing Beyond Belief: Cultural Studies as an Approach to Analysing the Visual”, en Van Leeuwen, T. y Jewitt, C. (comps). *The Handbook of Visual Analysis*, London: SAGE publications, p. 62.

determinaciones discursivas] (...) diferencias entre cómo vemos, cómo se nos capacita, estamos autorizados o constituidos para ver” (Foster, 1988, p. 9, [traducción propia])

Segundo archivo: a falta de otro nombre, y apelando a un giro althusseriano, vamos a llamarlo “feminismo-al-borde-de-tomar-el-desvío-culturalista”. Inscripto en el campo teórico de la filosofía del lenguaje estos estudios tratan a las prácticas visuales de forma autónoma, como un asunto puramente estético⁴ que rara vez alcanza a ir más allá de un examen sobre los cánones y regímenes de representación. Allí parece situarse Eva Lootz (2007) cuando afirma que lo que se propone es “hablar de esa actividad tan enigmática a la que nos dedicamos los artistas, me refiero al hecho de mostrar. Porque nosotros ofrecemos algo que mirar, damos a ver”⁵. Acudiendo a un reduccionismo brutal, pasemos ya este folio del sumario apuntando que el *déficit* de *este* feminismo parece ser cegarse a problematizar el lazo que puede existir entre esos regímenes y las exigencias estructurales de reproducción de una formación social.

Tercera tendencia, tercer archivo. De ese *feminismo culturalista* se aleja otro, del cual Silvia Federici sería cabal exponente. Este *feminismo materialista* también echa a rodar a las metáforas ópticas, pero lo hace bajo la singular luz que emite la pregunta por la reproducción. Y además, lo que tiene interés acá, como parte de sus “críticas al marxismo”. De allí que en algunos de sus trabajos se lean pasajes como “(es preciso) entender la *ceguera de Marx* ante un trabajo tan ubicuo como el trabajo reproductivo, que debía *desplegarse ante sus ojos* cada día en su propia casa” (2018, p. 55), o “Marx *no veía* el trabajo doméstico como un tipo de trabajo históricamente determinado” (Ib., p. 60) o, de forma más concluyente, que:

“un teórico tan potente y con *semejante visión histórica* como Marx debería haberse dado cuenta de que aunque el trabajo doméstico pareciera (...) responder exclusivamente a la satisfacción de las ‘necesidades naturales’, en realidad es una forma de trabajo muy específica históricamente (...) Quien nos advirtió de la mistificación que produce la relación salarial, *debería haber visto*

⁴ En el sentido en que Silvia Federici ha dicho que algunos marxistas tratan al género “como un asunto cultural, dissociado de la clase”, Cfr. Federici, S. (2018) *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*. Madrid: Traficantes de sueños, p. 44.

⁵ Cfr. Lootz, E. (2007). *Lo visible es un metal inestable*. Madrid: Árdora ediciones, p. 17.

que, desde su concepción, el capitalismo ha subordinado las actividades reproductivas” (Ib., p. 60)

Esta tercera página no vamos a darla vuelta, más bien vamos a intentar escribir algo en ella, o junto a ella. Porque es con los ojos en su folio, leyéndolo al pie de la letra, como advertimos que las imágenes en juego (“visión histórica”, “desplegarse ante sus ojos”, etc.) señalan el lugar de un problema a ser pensado y de una necesidad teórica; manera sintomal de leer que *nos permitió ver* otra paradoja: que en la melodía de las críticas (feministas) al marxismo las metáforas visuales afinan en el mismo tono con el cual el “marxista-althusser” pone en juego una cierta interrogación sobre lo visible. Veamos de qué se trata esto.

Una vez más sobre Hegel

Culturalismo y feminismo(s) son, pues, dos tradiciones donde hoy se problematiza lo visual. Tratándose del siglo XX hubo otras, muchas de las cuáles son revisadas en la obra de Jay, el cual, dijimos, enfoca su investigación en la filosofía francesa. De los nombres que él llama a comparecer vamos a retener tres, que nos interesan en función de los diálogos que Althusser mantuvo con ellos: Sartre, Merleau-Ponty y Lacan. De forma significativa, los capítulos de *Ojos abatidos* agrupan esos nombres de un modo con el que de buen grado podemos acordar: Lacan y Althusser por un lado, Sartre y Merleau por el otro. Pero más allá de esto (y porque no sólo de Francia vive la filosofía) indiquemos que en lo que llamamos el “expediente de lo visual” tiene gran importancia la obra de un intelectual húngaro: hablamos, claro, del genial Lukács, a quien no obstante su genialidad aquí vamos a acusar (con Althusser de fiscal) de un par de cosas.

Ahora bien, si mencionamos que la cuestión de lo visible “se pone en juego” en el marxista franco-argelino es porque no habría que contar con que éste fuera, *stricto sensu*, objeto de su reflexión. Echando mano a su lenguaje, quizás podría afirmarse que lo visual *se problematiza* en él, con independencia de su grado de conciencia al respecto. Lo hace, además, de forma específica bajo tres coordenadas, a saber: i) como parte de una *teoría de la lectura forjada al calor de una interrogación epistemológica*; ii) como *índice de la ruptura de Marx con Hegel*; iii) como el cuerpo de metáforas al que echa mano (casi) toda vez que aborda el fenómeno ideológico. En *Lire Le Capital*

(1965) vemos anudarse a cada rato los dos primeros aspectos, por caso, cada vez que Althusser nos informa allí que, para el joven Marx:

“conocer (...) la esencia del mundo histórico humano, de sus producciones económicas, políticas, estéticas y religiosas, es verdaderamente leer (...) en cada letra la presencia de la esencia ‘abstracta’ en la transparencia de su existencia concreta. En esta lectura inmediata de la esencia en la existencia se expresa el modelo religioso del Saber Absoluto hegeliano, ese Fin de la Historia, donde el concepto se hace al fin visible a cielo descubierto (...) tangible en su existencia sensible, donde este pan, este cuerpo, este rostro y este hombre son el Espíritu mismo” (p. 3 [cursivas añadidas]).

Tal es la descripción que allí se da de la Filosofía de la Historia: “el concepto se hace visible, tangible en su existencia sensible”. En esos pasajes, conocer es ver *de cierta manera, ver correctamente*; motivo por el cual el conocimiento del proceso es reservado a la filosofía: el movimiento real de la historia sólo es *visible para la Razón*. Por tanto, y si resulta ocioso insistir en que la intervención de Althusser buscó litigar en el juicio teórico de la herencia de Hegel en el marxismo, quizás no sea inútil señalar que hay en ese legado un bien que parece no haber sido aún inventariado, precisamente el de la pregunta por el vínculo existente entre el movimiento del proceso histórico y la producción de lo visible. Unos breves apuntes al margen sobre este punto, antes de continuar.

La obra de Hegel constituye, como es bien sabido, un titánico esfuerzo por inteligir el movimiento de la historia. De allí que caracterice a la Razón como la facultad de inspeccionar el proceso histórico para discernir, entre sus juegos de sombras, espejos y apariencias, su desenvolvimiento real:

“El fondo de la razón es la idea divina y esencialmente el plan de Dios (...) en la representación, la razón es la percepción de la Idea; etimológicamente es la percepción de lo que ha sido expresado (Logos), de lo verdadero. La verdad de lo verdadero es el mundo creado (...) la verdad de Dios, la copia de Dios es la que se percibe en la razón. La filosofía demuestra que lo vacío no es ningún ideal; que sólo lo real es un ideal: que la idea se hace perceptible” (2014, p. 106 [cursivas añadidas]).

Pero esto es sólo una cara del asunto, dado que también fue el de Hegel un colosal proyecto fenomenológico. Ahora bien, ¿hay relación entre ambos? ¿Y, más exactamente, pasa ese vínculo de algún modo a través de lo visible? Por lo pronto, parece posible afirmar que el expediente de lo visual en la filosofía hegeliana tiene dos gruesos folios. En primer lugar, el Espíritu es fuente, causa y productor de todo lo que existe, y, en términos generales, de cualquier “realidad” que los individuos perciban por medio de los sentidos. Hegel expresa esto sosteniendo que toda la riqueza sensorial del mundo fenoménico no es sino Espíritu “objetivado”, enajenado en las instituciones sociales y la cultura de un pueblo. Es por esta razón que Marx considera que Hegel hace del “proceso del pensar” el “demiurgo de lo real”. Si, según un memorable pasaje en *La Ideología Alemana*, “la industria, la producción y el intercambio” eran la causa por la que “Feuerbach, en Manchester (...) sólo encuentra fábricas y máquinas, donde hace unos cien años no había más que ruedas de hilar y telares movidos a mano” (1974, p. 47-48), podría decirse que para Hegel el inmanente auto-despliegue de lo Absoluto era el responsable de que un europeo del Siglo XXI solo encontrara parlamentos e instituciones republicanas allí donde uno del Siglo XVII no habría visto más que cetros, tronos y cortes reales. Podría decirse tal vez, parafraseando a Althusser, que “esas cortes, esos tronos y esos cetros eran el Espíritu mismo”.

Pero en segundo lugar, el Espíritu sería el responsable también de las modificaciones de las *relaciones* de los individuos con sus obras (las de los sujetos, y la obra del Espíritu a través de ellos). Esta “afectación” no ocurre, claro, de un modo homogéneo e indiferenciado: no a todos los individuos, en principio, las cosas se les aparecerían bajo otra forma, sino sólo a los “histórico-universales”, o sea, los que han sido *llamados* (llamados por el Espíritu) a “hacer Historia”, permitiéndole al Concepto objetivarse en la fase siguiente de su progresiva autoalienación. En dos (hegelianas) palabras: los Grandes Hombres (2014, p. 83). En dicho registro podría pensarse que lo que distingue a estos personajes universales es ser portadores de otro régimen de *visualidad*, que se anuncia en ellos como estando en germen, en tanto no sería producto de condiciones históricas sino la enajenación de lo que ha sido “inspirado” por la Razón. En otros términos, si la 'visualidad' designa, en la reflexión moderna, el índice de afectación de la historia sobre lo visual, en Hegel esto estaría, una vez más, invertido, siendo los Grandes Hombres quienes *realizarían* en el mundo la imagen que el Concepto inspiró en ellos. ¿O no se escucha con frecuencia de estas figuras que tienen “visión de futuro”? ¿No se dice de ellos que pueden “ver más allá”, trayendo en las

transfiguraciones que promueven la posibilidad de “modernizar” lo real-existente? ¿Y no fue el mismo Hegel quien, con la nariz pegada a los cristales de la universidad de Jena, viendo entrar a Napoléon en ella exclamó haber visto al Espíritu del Mundo, sentado en un caballo⁶? La razón de esta fascinación yace en que, para Hegel, si *todos* los individuos persiguen sus pasiones, sólo las de los Grandes Hombres corresponden a fines Universales, diferencia que registra en el plano de los afectos a través de la distinción entre “felicidad” y “satisfacción” (Ib., p. 124)

Sea como sea, lo cierto es que este segundo aspecto implica interrogarse por el lazo de los hombres (y mujeres) grandes (y pequeños) con sus pasiones, anhelos e ilusiones; o sea, lo que existe *desde su punto de vista particular*. En este sentido, conviene no perder de vista que Hegel (2014) concibe al Yo (la conciencia individual) como:

“El punto de vista de los fines finitos, del fenómeno (...) El yo no se quiere primeramente a sí mismo como ser que conoce sino como ser finito, en su inmediatez, y ésta es la esfera de su fenómeno (...) tal es el punto en el cual las pasiones residen y en que la individualidad realiza su particularidad” (Ib., p. 123 [cursivas añadidas]).

Persiguiendo sus fines finitos, *percibiendo* las cosas desde la estrechez de la inmediatez fenoménica, los sujetos realizan, sin saberlo, los fines de la Razón. Son, diríase con Shakespeare, “juguetes de este Destino”. Y así, de astucia en astucia, de visión en visión, la Idea avanza hacia su auto-realización, alcanzando en la filosofía hegeliana la capacidad de conocer este proceso, es decir, de captarlo, o sea, de verlo, y reconocerse a sí mismo.

Luego, lo que queda de Hegel, al margen de los alegatos sobre si el Espíritu es el Sujeto de la Historia, o si ésta es un proceso sin Sujeto, es la comprensión de que el movimiento histórico *se realiza*, lo que quiere decir que lo hace “con total independencia de la conciencia de los sujetos”, los cuales, sin embargo, lo sostienen, lo impulsan, lo hacen progresar. De donde se colige que no puede renunciarse a pensar los

⁶ La expresión exacta sería, según diversos registros: “he visto al emperador -esta alma del mundo- saliendo de la ciudad en tareas de reconocimiento. Qué maravillosa sensación ver a este hombre, que, concentrado en este punto concreto y a caballo, se extiende por el mundo y lo domina”. García Jaén, B. (21/08/2010). El Espíritu, a los pies de los caballos. *Público*. Recuperado de <https://www.publico.es/culturas/espiritu-pies-caballos.html>

modos de afectación de los individuos por el proceso, los mecanismos que intervienen en el registro de la experiencia bajo el juego de determinaciones cuya causa reside en el funcionamiento y en la existencia concreta del todo-social. De modo análogo, este nexo entre “punto de vista” e “historia” se capta si se mira a través del prisma de esa idea althusseriana según la cual la adaptación de los individuos a las tareas de cada época no puede nunca “abandonarse a la espontaneidad”, sino que debe ser objeto de alguna regulación. Y si lo ideológico es formulado con frecuencia en Althusser en la lengua de la percepción⁷, esto sugiere que lo que no puede abandonarse a la espontaneidad es en primera instancia los regímenes sociales de visualidad.

En el esquema hegeliano esto implica considerar al Espíritu, el artífice de lo existente, responsable último de la regulación de la “experiencia visual”, reservándose la facultad de producir nuevos regímenes de visibilidad o bien afectar los ya existentes. De allí, quizás, que Hegel se viera llevado a preguntarse por la forma en la que se realiza esa determinación. En efecto, podría suceder que en él la existencia de una reflexión fenomenológica sea una suerte de confesión práctica de la necesidad teórica de interrogar desde el punto de vista del desarrollo del proceso el sentido de lo que aparece “ante los ojos”. *Sea como sea, a la postre todo ocurre como si pudiera leerse en Hegel una inquietud sobre el vínculo entre visibilidad y reproducción*, lectura desde la cual sería posible considerar la *Fenomenología del Espíritu* (cuyo subtítulo es “ciencia de la experiencia de la conciencia”) como un pionero intento de reflexionar sobre lo que hoy se llama “visualidad”. En este sentido, y por estas vías, de uno a otro proyecto hegeliano se ve a la pregunta por lo visual oscilar entre dos polos: desde el *qué* se hace visible en el rango de alcance óptico de los individuos (lo que cae bajo el dominio de su visión, aspecto predominantemente físico-orgánico), hasta la relación que el individuo entabla con ello, o sea, *cómo* se le aparece, qué sentido tiene *para él*⁸. El expediente de la percepción visual, se tiene la impresión, bascula sin parar entre ambos despachos hegelianos.

Más allá de estas apretadas elucubraciones, lo que es claro es que en Hegel estrechez de miras y apariencia sensible tienen algo que ver con el movimiento de la historia, lo que puede reformularse diciendo que la apariencia está al servicio de la

⁷ Cabría pensar la relación entre ese lenguaje y el hecho de que Althusser defina la ideología como “prácticas”.

⁸ Resuenan aquí las, a este respecto también, “anticipatorias” palabras de Engels y Marx: “Donde existe una relación, *existe para mí*, pues el animal no se ‘comporta’ ante nada ni, en general, podemos decir que tenga ‘comportamiento’ alguno” (1974, p. 31 [cursivas añadidas]).

reproducción del proceso. Sin embargo, estas dos empresas hegelianas (Filosofía de la Historia y Fenomenología) han tendido a constituir sus domicilios legales en jurisdicciones teóricas distintas.

En la jurisdicción historicista, por ejemplo, se afincó Lukács, quien encara la pregunta por lo visible en el marco de una pregunta epistemológica por el conocimiento de las tendencias objetivas de la historia. El resultado de su proyecto es conocido: el proletariado es el único capaz por su posición en la estructura económica de elevarse al *punto de vista de la totalidad, percibiendo* el proceso real más allá de las ilusiones de la conciencia. Sobre este rasgo de la filosofía lukacsiana orbita Michael Lowy (2014) al afirmar que su mesianismo:

“esconde un problema mucho más extenso e importante: el de la relación entre el punto de vista de una clase social, su visión del mundo, su ‘ideología’ (...) y el conocimiento científico de la sociedad, y en particular el problema del vínculo epistemológico entre marxismo y proletariado” (pp. 55-60)⁹

También Moishe Postone (2007) ha dicho que el teórico húngaro “recurre a la noción del proletariado como Sujeto revolucionario de la historia, (lo que) se liga a una concepción (...) en la cual el trabajo es considerado *el punto de vista de la crítica*¹⁰” (p. 80). Althusser, como sabemos, juzgaba estas tentativas contaminadas “de un hegelianismo vergonzoso¹¹” (1967, p. 94). En efecto Lukács resultaría en ese punto un auténtico “hegeliano de izquierda”, en tanto él, como alguna vez Feuerbach, “oscila entre una concepción profana, que sólo ve ‘lo que aparece sobre la tierra’ y otra superior, filosófica, que contempla ‘la verdadera esencia’ de las cosas” (1974, p. 46). Desde este punto de vista, recordemos que el error del autor de *La esencia del Cristianismo* no estribaba tanto en ignorar:

“lo que aparece sobre la tierra, la apariencia sensible de la realidad sensible comprobada mediante la indagación (...) de los hechos percibidos por los sentidos, sino en que no acierte a enjuiciar los datos de los sentidos sin verlos con los ‘ojos’, es decir, a través de las ‘gafas’, del filósofo” (Ib., p. 46)

⁹ Cfr. Lowy, M. (2014) *El Marxismo olvidado*. Editorial Dynamis.

¹⁰ Cfr. Postone, M. (2007). *Marx reloaded. Repensar la teoría crítica del capitalismo*. Traficantes de Sueños.

¹¹ Cfr. Althusser, L. (1967). “Contradicción y sobredeterminación”) en *La revolución teórica de Marx*. Buenos Aires: Siglo XXI (pp. 71-106).

Quizás no tenga nada de azaroso en que el mesianismo de Lukács en algún punto *coquette* con la cara fenomenológica de la filosofía de Hegel, de lo que da prueba el recurso a la idea de *intención* para “explicar” la razón por la que el punto de vista del trabajo constituiría *per sé* alguna ventaja epistémica; dicho esto con la mirada puesta en el Lukács de *Historia y Conciencia de Clase*, según el cual “hay, incluso en la falsa conciencia del proletariado, una intención orientada a lo verdadero¹²” (1970, p. 101).

En cuanto a la otra dirección, la fenomenológica, en ella hallamos, decíamos, y entre otros, radicados a Sartre y a Merleau Ponty. Dado que existe cierto consenso sobre que tanto el existencialismo como la fenomenología de la percepción hacen de la mirada y lo visual ejes cardinales de sus apuestas, vamos a limitarnos a indicar que, en opinión de Martin Jay, lo que ocurre con Sartre es lo siguiente:

“en él la célebre dialéctica hegeliana del amo y el esclavo, interpretada por Kojève para maximizar su violencia recíproca (...) se traducía al registro de la vista (...) Para Sartre el dominio del mundo de los objetos ejercido por un sujeto distante, dominio facilitado por la hegemonía de la vista, se convirtió en un modelo para las relaciones intersubjetivas” (2007, p. 218)

En palabras nuestras, la trasposición hegeliana de Sartre culmina en la hipostasis de una dialéctica de las miradas que se extravía en las luchas de dos conciencias que desean reificar a su contrario mediante la técnica de Medusa. No sorprende, pues, que Althusser sea lapidario con él, acusándolo de “fundar un proyecto filosófico”. En cuanto a Merleau, su desacuerdo pasará ante todo por la noción de *praxis*, ligada en el fenomenólogo al concepto de ante-predicativo; y esto en tanto, según Vicent Descombes (2008), la *praxis* es “el lema constante de Merleau-Ponty cuando habla de Marx (...) es el ‘lugar del sentido’, ése sería el inmenso descubrimiento de Marx” (p. 36). Que para Althusser la cuestión pasa por otro lado queda claro apenas se advierte que la noción de *praxis* es justamente uno de los ejes a través de los cuales se articula su crítica a Sartre (al cual, dicho sea de paso, habría que considerar otro “hegeliano de izquierda”, en la medida su obra resultaría, entiende Althusser, la restitución de la concepción de “totalidad” de Hegel bajo una nueva variante).

¹² Cfr. Lukács, G. (1970). *Historia y conciencia de clase*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Ni *Visual Studies* ni “feminismo-al-borde-de-tomar-el-desvío-culturalista” ni mesianismos que operan sobre la noción de totalidad ni categorías que la restituyen subrepticamente ni dialécticas de la intersubjetividad parecen, al fin de estas cuentas, ser caminos para una teoría materialista de lo visible. ¿Pero es que hay, entonces, algún sendero posible hacia allí?

Materialismo, deseo y percepción

Nuestra apuesta es, claro, que sí lo hay, y que lo balizan, dijimos, Althusser y Lacan.

¿Por qué el primero? No sólo porque emplea el recurso de las metáforas visuales para pensar las prácticas de conocimiento y lectura, no sólo porque hable allí muy exactamente de la estructuración de campos que definen la relación entre lo visible y lo invisible (“el no ver es relativo al ver”, dirá), y ni siquiera por la meridiana razón de que llama a hacerse cargo de la pregunta por el acto de ver; más allá de todo eso, el punto es que el abordaje de una de sus problemáticas nodales, la ideología, se realiza predominantemente “en una lengua visual”:

“Cuando el individuo [y el filósofo empirista] cree tener que ver con la percepción pura y desnuda de la realidad misma (...), con lo que tiene que ver en realidad es con una percepción y una práctica impuras, marcadas por las invisibles estructuras de la ideología; como no percibe la ideología, toma su percepción de las cosas y del mundo por la percepción de las “cosas mismas”, sin ver que esta percepción no le es dada sino bajo el velo de las formas insospechadas de la ideología, sin ver que está de hecho recubierta por la invisible percepción de las formas de la ideología” (Althusser, 2005, p. 51)¹³

Luego, no sorprende que en el esquema de la interpelación, esa “operación muy precisa” por medio de la cual un individuo deviene sujeto, lo visual tenga un rol fundamental. Formulada bajo el interrogante de la reproducción de las relaciones de producción, resulta interesante que allí se defina como “lo propio de la ideología” a la imposición de evidencias “que el sujeto no puede dejar de reconocer” (Althusser, 2015, p. 228). *Evidentemente*, puede darse al término una doble acepción: gnoseológica, si se

¹³ Cfr. Althusser, L. (2005). *La filosofía como arma de la revolución*. México DF: Siglo XXI.

lo toma en el sentido de que la ideología otorga certezas (“¡Es evidente! ¡Eso es! ¡Es verdad!”, ilustra allí), o fenomenológica, desde la idea de que el sujeto da sentido a lo que *aparece ante sus ojos*. Ambas valencias aparecen en el ejemplo construido allí por el autor:

“cuando llaman a nuestra puerta y nosotros preguntamos a través de la puerta cerrada ‘¿Quién es?’, responden [pues es ‘evidente’] ‘¡Soy yo!’ De hecho, nosotros reconocemos que ‘es ella’ o ‘es él’ y el resultado se produce: abrimos la puerta, y ¡siempre es verdad que es ella [o es el] quien estaba allí!” (Ib., p. 228)

Esta *escena*, donde el *otro* está frente al sujeto, conecta metonímicamente con una obra en que Althusser se interesa llevado desde este esquema, y responde a nuestra segunda pregunta: ¿por qué Lacan? Lacan porque el dispositivo de la interpelación pone en juego el problema del lazo entre Imagen y Palabra, entre apariencia y Voz, o, podríamos decir, entre visibilidad y Enunciación. Es por ello que al ejemplificar Althusser este mecanismo mediante la *Ideología Cristiana*, tras “hacer hablar su discurso” (“Me dirijo a ti, individuo humano llamado Pedro (...), para decirte que Dios existe (...) Añade: es Dios quien se dirige a ti por mi voz” [Ib.: 233]), tras explicitar la identidad (desigual) de contrarios que define la estructura de este vínculo, donde Dios es Sujeto y Moisés y el resto de su pueblo “sus espejos, sus reflejos” (“¿No hay sido creados los hombres *a imagen* (y semejanza) de Dios?” [Ib.: 234]), indica que existe un momento en que la enunciación de la Voz debe encarnarse, adquirir forma tangible y sensible, *visible*, haciéndose así reconocible. Quizás podría decirse, en *lacanés*: “la voz tiene que anudarse a una imagen”. Al volver al texto vemos a Althusser casi “hablando en voz alta”, como si estuviera intentando precisar y aclarar sus ideas:

“*Mejor aún*: Dios se desdobla a sí mismo y envía su Hijo a la tierra, como simple sujeto ‘abandonado’ por él (...) pero Sujeto, hombre pero Dios (...) Dios tiene, por tanto, necesidad de “hacerse” él mismo hombre, el Sujeto tiene necesidad de convertirse en sujeto, como *para demostrar empíricamente, de forma visible a los ojos, tangible a las manos* (...) a los sujetos que, si son sujetos, sujetos al Sujeto, es únicamente para volver a entrar finalmente, el día del Juicio Final, en el seno del Señor (Althusser, 2015, p. 234 [cursivas añadidas])”

No por casualidad esta exposición (de la esencia que se objetiva en una apariencia y del hombre como carne de una sustancia sublime) evoca en Althusser a Feuerbach, quien allí mismo es citado en una nota al pie. Pero si se lo mira desde cierto ángulo, evoca también a Lukács, en tanto la exposición delata el *locus* común de sometimiento ideológico del alemán y del húngaro. Ese ángulo es precisamente el punto donde se anudan representación (visual) y afecto, y esto en la medida en que, se trate de cristianismo o mesianismo, sea religión o sea política, el sueño ideológico del esencialismo tiene siempre su soporte y su motor en el deseo, el cual, en su indestructible lazo con una ausencia o una falta (con aquello que no está pero no se deja de anhelar) se presenta cada vez bajo la forma de alguna clase de *promesa*.

Por eso no es casualidad que para enriquecer la teoría de la interpelación Althusser se interese en las ideas que Lacan empieza a examinar a partir de *El Estadio del Espejo*, pues es allí donde el problema del sujeto resulta amarrado al papel constituyente de una imagen, bajo la determinación material de lo afectivo. Como señala Paul Laurent Assoun (2003) la díada visualidad-afectividad es central en ese texto, donde Lacan “habla de ‘los efectos formativos’ de la *Gestalt* (...) ‘dynamismo afectivo’ mediante el cual ‘el sujeto se identifica primordialmente con la *Gestalt* visual de su propio cuerpo” (p. 63). Llegando por esta vía *hasta* Lacan desde Althusser, la pregunta que se perfila en el interregno es la de los “efectos formativos” de la percepción. Y a la hora de determinar conceptualmente ese terreno, lo que encontramos es que, tal y como mostraba la teoría de la interpelación, se hace preciso pensar la eficacia específica de la función del lenguaje y/o el discurso. Por aquí habría que buscar, siguiendo a la psicoanalista Colette Soler, la “tesis radical” de Lacan:

“el campo de la percepción es un campo ordenado, pero ordenado en función de las relaciones del sujeto con el lenguaje, y no ordenado por el aparato cognitivo, ni por la perspectiva de la percepción. La tesis es radical (...) también totalmente nueva, y extrema, porque Lacan apunta a todo el campo de la percepción” (2004, p. 39).

Idea, sin dudas, en el límite de lo que se puede sostener, quizás a eso se deba que haya habido que esperar 20 años (hasta el seminario *El Reverso del psicoanálisis*) para que Lacan forje un concepto que pueda arrojar luz sobre el lazo entre lenguaje y

percepción. Se trata del *discurso del Amo* y es el que nos da la ocasión de presentar nuestra propia “tesis radical”: que el Amo es el nombre que designa la regulación del campo perceptivo ordenado en función del lenguaje. Tesis subrogante: existe una relación de *isomorfismo* entre el discurso del amo y el ideológico, homología formal cuyo modo específico de articulación aún es preciso pensar.

Creyéndonos en poder de las cédulas que nos habilitan a llevar el expediente de lo visual a terreno materialista, mientras cursamos el oficio legal correspondiente, cumplimos el trámite y retiramos el archivo por ventanilla empecemos a cerrar este escrito con tres breves observaciones, que son otros tantos señalamientos para una posible vía de indagación:

La primera, es que la expresión *Discurso del Amo*, tomada al pie de la letra, señalaría el rol fundante de la Voz, tal como se revela en la experiencia analítica. En efecto, para Slavoj Zizek (2006) la “magia de un Amo” reside en que “a pesar de no haber nada nuevo a nivel del contenido concreto, ‘ya nada es lo mismo’ luego de que pronuncia su Palabra” (p. 59), razón por la cual la define como “hipnótica”. La segunda, ligada a la anterior, es que *hipnosis* podría ser una metáfora justa para describir los efectos y mecanismos subjetivos, en el campo de la percepción, de la relación de la criatura humana con el lenguaje. Dicho de otro modo (sin dudas insuficiente y esquemático) el carácter presuntamente hipnótico de la Voz del Amo tendría por efecto *ordenar lo visible* marcando indeleblemente la experiencia visual de los sujetos de/a el significante. Lo que lleva a una última observación: lo que los seres parlantes ven, lo ven siempre bajo el embrujo que nace de su identificación con la Mirada de Otro.

El corolario de estas observaciones sería que la percepción implica siempre el juego del automatismo psíquico, el comercio asociativo que, siendo como es (en) función del Otro, enreda lo visible en la trama del significante, produciendo el régimen de creencias-evidencias que constituyen “el mundo mismo” del sujeto: su ideología. O bien, que la red lacaniana de significantes en la que el sujeto está “atrapado” (Pecheux, 2017, p. 140) funciona en primera instancia por la vía perceptiva, aunque lo haga siempre bajo la determinación de lo simbólico. Parafraseando a Lacan, *qué* de todo lo que ingresa al campo visual representa *qué* para *quién*, depende de la relación del sujeto con el discurso, en la cual *se produce el mundo* (visual). Si esto se enuncia fácil, no obstante, su demostración teórica es siempre difícil:

“A nivel de lo visible, es menos obvio demostrar que, en el fondo, *lo que veo no lo vería (por decirlo así) si no fuera un sujeto determinado producido por el lenguaje*. Es decir que lo que veo, *no lo veo simplemente como animal*, como organismo dotado de visión (...) *sino en tanto humano, en tanto sujeto del significante*” (Colette Soler, 2004, p. 39 [cursivas añadidas]).

Si hay un Sujeto que organiza el mundo (visual) éste no sería, pues, el Espíritu, sino el gran Sujeto althusseriano, homólogo en su estructura y funcionamiento (sostiene Pecheux [2017, p. 144]) respecto del Otro lacaniano; es decir, el orden simbólico mismo. Ése sería el Sujeto con el poder de determinar, a través de la identificación del individuo con su Mirada, los rasgos del fascinante objeto que enneguecerá al sujeto con su brillo fálico cada vez que emerja en la superficie visible, y al cual el psicoanálisis da el nombre de “objeto-causa-de-deseo”, o sea, el *petit a*. Se vuelve reconocible, así, la presencia de la “tesis radical” de Lacan para el campo perceptivo: “la mirada es el *objeto a* en el campo de lo visible” (1964, p. 112).

Anudados de tal suerte percepción y deseo, el sujeto ve en función de lo que siempre- ya cree; es decir, de lo que está efectiva, o sea, afectivamente determinado a ver. Del asunto de la anamorfosis y la mirada al deslizamiento de la noción de *petit a* en la de semblante (“lo que en ese desastre del sujeto denominado falta-en- ser *parece dar soporte al ser*”¹⁴), pasando por la noción de desmentida (*verleugnung*; esa defensa por medio de la cual el sujeto reniega de las consecuencias de una percepción¹⁵); *entre todo eso*, la problematización psicoanalítica del acto perceptivo asoma como un camino posible, al intersectar al sendero de lo ideológico, en el que internarse, expediente de lo visual en mano, para producir otra conceptualización: una teoría materialista de lo visible.

En ese sentido (caso curioso) habría que percibir la verdad que anida en esa sabiduría popular que reza “no hay peor ciego que el que no quiere ver”. En ese sentido, también (caso menos curioso) habría que sospechar de la apodíctica religiosa contenida en la respuesta de Cristo a Tomás (1996): “¿Crees porque me has visto? ¡Dichosos los

¹⁴ Cfr. Thompson, S. (2014). *La categoría lacaniana de semblante*. VI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXI Jornadas de Investigación Décimo Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - UBA, Buenos Aires.

¹⁵ Cfr. Freud, S. (1976), “Esquema del Psicoanálisis”, en *Obras Completas*, Vol. 23, pp. 205.

que creen sin haber visto!”¹⁶. Como suele suceder con la religión, y en esto Feuerbach tenía toda la razón (aunque aquí vamos a decirlo con Marx), “es preciso invertirla para captar el núcleo racional presente en su envoltura mística”. Lo que en nuestra materia de interés apunta al hecho de señalar que no se cree *porque se ha visto* sino que *se ha visto porque se cree*.

O, de vuelta al refranero popular: tal vez en lugar de seguir repitiendo que hay que *ver para creer*, habría que aprender esa verdad materialista de que es preciso *creer para ver*.

Bibliografía

- Althusser, L. (1965). *Para Leer El Capital*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- . (2015) *Sobre la reproducción*. Madrid: Akal.
- Assoun, P-L (2003). Lacan. Buenos Aires: Amorrortu.
- Descombes, V. (1988). *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Engels, F. y Marx, K. (1974). *La ideología Alemana*. Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos.
- Foster, H. (1988). *Vision and visuality*. Seattle: Dia Art Foundation.
- Hegel, G. (2014). *Introducción general y especial a las “Lecciones sobre la filosofía de la historia universal”*. Madrid: Alianza Editorial.
- Jay, M. (2007). *Ojos abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX*. Madrid: ediciones Akal.
- Lacan, J. (1964) “Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis”, en *El Seminario*, Libro 11, Buenos Aires: Paidós.
- Pêcheux, M. (2017). *Las verdades evidentes. Lingüística, semántica, filosofía*. Buenos aires: Centro Cultural de la Cooperación.
- Soler, C. (2004). *El inconsciente a cielo abierto de la psicosis*. Buenos Aires: JVE.
- Žižek, S. (2006). *Visión de paralaje*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

¹⁶ *Dios Habla hoy* (1960). Nuevo testamento. Libro de Juan (20:29). Sociedades bíblicas unidas. Recuperado de <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Juan+20&version=DHH>