

¿Qué significa leer? La crítica del ideal de la inmediatez en Althusser

What Does It Mean to Read? The Critique of the Ideal of Immediacy in Althusser

Santiago Lo Vuolo 

Universidad Nacional del Litoral-CONICET

Santa Fe, Argentina

✉ santiagolovuolo@gmail.com

Recibido: 06/02/2025 **Aceptado:** 28/10/2025

DOI: <https://doi.org/10.69967/07194773.v13i.545>

Resumen

La teoría de la lectura en el prefacio de Althusser a *Leer El Capital* se inscribe en una crítica a los modelos que postulan un acceso inmediato al sentido. Según su perspectiva, las lecturas que denomina religiosa, retrospectiva y empirista presuponen una relación especular entre sujeto y objeto, en la que el sentido aparece como un contenido dado. Frente a este esquema, la lectura materialista se configura como una práctica que trabaja sobre las estructuras discursivas y sus silencios, produciendo su objeto mediante desplazamientos y discontinuidades. En este marco, la lectura deja de ser restitución de un significado oculto para convertirse en un proceso de producción teórica.

Palabras clave : Lectura religiosa; Ideología; Inmediatez; Empirismo; Materialismo.

Abstract

The theory of reading developed in Althusser's Preface to *Reading Capital* is situated within a critique of models that posit immediate access to meaning. The forms of reading that Althusser designates as religious, retrospective, and empiricist presuppose a specular and transparent relation between subject and object, in which meaning appears as a given content. Against this framework, materialist reading is configured as a practice that works on discursive structures and their silences, producing its object through displacement and discontinuity. In this perspective, reading ceases to be the restitution of a hidden meaning and becomes a process of theoretical production.

Keywords : Religious Reading; Ideology; Immediacy; Empiricism; Materialism

1. Introducción

El objetivo de este trabajo es analizar la teoría de la lectura de Althusser en el prefacio de *Leer El Capital*, titulado “De El Capital a la filosofía de Marx” (1965/1996). Específicamente, nos enfocaremos en las críticas que dirige a ciertas concepciones de lo que significa leer, las cuales comparten y se fundamentan en un mismo modelo de

conocimiento que Althusser identifica como empirista. La inmediatez es el presupuesto común y el error fundamental que Althusser desmonta en este modelo empirista y en las formas de lectura que de él se derivan. Por un lado, en la lectura religiosa (epifánica): la esencia (Dios, la Verdad, el Sentido) se da de manera inmediata en la transparencia de la existencia. No hay trabajo, mediación ni opacidad; es una revelación. Por otro lado, en la lectura retrospectiva (de los aciertos/desaciertos): Marx vería inmediatamente lo que Smith no vio, como si se tratara de una simple agudeza visual. El conocimiento se reduce a un acto de visión inmediata. Finalmente, en la concepción empirista del conocimiento: la esencia está contenida inmediatamente en lo real, lista para ser extraída. La operación del conocimiento no produce nada nuevo, solo separa y purifica lo que ya está ahí.

Cabe aclarar que esta distinción en tres figuras constituye una operación analítica que, siguiendo el espíritu de la lectura althusseriana, explicita dimensiones que en el texto del prefacio aparecen articuladas. No se trata de modelos estancos, sino de aspectos diferenciados de una misma problemática epistemológica centrada en el ideal de inmediatez.

1.1. La lectura como proceso de producción

La necesidad de fomentar el ejercicio de la lectura y la actividad del pensamiento es ampliamente reconocida en medios e instituciones; se asume que son pilares de la educación, que son necesarias para construir una cultura, pero la pregunta por lo que significa hacer una lectura o ejercer el pensamiento no suele acompañar esta bien intencionada promoción. ¿Leer es descifrar signos en una superficie, procesarlos, obtener información y, tal vez, placer? ¿Hacer una lectura se identifica con el acto de leer? Si concebimos la posibilidad de que la lectura sea el encuentro con algo inesperado, las respuestas tienen que ser negativas. Leer sería, más bien, un acontecimiento infrecuente, incluso entre quienes se la pasan leyendo.

La cuestión acerca de lo que significa leer sigue siendo un problema teórico relevante, no solo en la tradición filosófica sino también en la discusión sobre las condiciones actuales de producción y circulación del conocimiento. En un contexto en el que el acceso a la información se ha expandido de manera inédita, persiste la tendencia a concebir la lectura como una operación transparente de desciframiento y apropiación de sentidos ya dados. Esta naturalización de la lectura como mera recepción es solidaria de una ideología del conocimiento que Althusser pone en cuestión: el supuesto de que el sentido está dado en el texto, disponible para ser visto por cualquier lector que se sitúe en la posición correcta. Frente a esta ideología, que aquí caracterizamos como una sujeción al ideal de la inmediatez, la crítica de Althusser no sólo permite revisar la concepción empirista del conocimiento, sino que también ofrece herramientas para pensar las condiciones materiales de la producción teórica y la relación entre los discursos socio-políticos dominantes y sus condiciones de posibilidad.

Hacer filosofía supone, para Althusser, leer en los discursos dominantes aquello que, sin estar dicho explícitamente, le da sentido; aquello que escapa a la visión del autor y también de quien suscribe a los postulados de un discurso. Es un ejercicio que se ejerce a modo de crítica de las ideologías, en favor de un pensamiento que capte la complejidad de sus objetos. Leer en los textos los síntomas de los problemas y pre-

guntas no planteados conscientemente, leer aquello que habla en y hace hablar a los textos, que habita en sus enunciaciones: de eso se trata gran parte del trabajo teórico. Se trata de captar lo que un discurso teórico tiene de ideológico, en el sentido de que tiene algo *no elaborado, asumido como “dado”*, algo que resulta ser un *postulado*. En ese sentido, leer es un proceso de producción: la lectura construye su objeto. Mediante este proceso de lectura, un discurso pasa a ser entendido como una formación teórica estructurada, que incluye tanto sus enunciados explícitos como sus silencios constitutivos.

El Capital (Marx, 2012), como crítica de la economía política, tiene la virtud, para Althusser, de captar las generalizaciones ideológicas de discursos económicos que tienen efectos objetivos sobre los agentes sociales y su sistema de relaciones. Lo que hace Marx es desmenuzar tales figuras ideológicas, reconstruir la serie de sus contradicciones, sus desplazamientos, sus condensaciones, sus rodeos, sus infinitas articulaciones. De esa manera, el trabajo del pensamiento nos devuelve a lo concreto, pero no estrictamente a la realidad concreta que precede al trabajo teórico, sino a lo concreto como *objeto de conocimiento* que contiene las multiplicidades omitidas, el sistema de relaciones de esas diferencias inadvertidas o descartadas por el discurso dominante.

La filosofía se ejerce leyendo porque hace crítica de las generalizaciones ideológicas que dominan lo escrito y alcanza en el pensamiento lo concreto: en los intersticios de los mismos textos que lee críticamente. Este pasaje de una generalidad ideológica a un objeto de conocimiento específico constituye la clave de la práctica teórica en Althusser y aquí la aplicaremos a su crítica de los modelos idealistas de lectura y conocimiento.

Esta concepción del conocimiento como producción, más que como descubrimiento, encuentra sus raíces en la tradición epistemológica francesa, particularmente en Gaston Bachelard (1934, 1949), cuya noción de *ruptura epistemológica* será retomada y reformulada por Althusser. Por otra parte, esa ruptura es reinterpretada y puesta en relación por nuestro autor con lo que Marx desarrolla en su *Introducción general a la crítica de la economía política* (Marx, 1989) como el método que permite elevarse de lo abstracto a lo concreto.

Si bien Althusser desarrolla positivamente su método de “lectura sintomática” como contraparte de estas críticas, el presente artículo se concentra exclusivamente en el momento destructivo o genealógico de su teoría: la desarticulación sistemática de los presupuestos que hacen posible los modelos de lectura ideológicos. Esta delimitación obedece a razones de espacio y a la necesidad de profundizar en la coherencia interna de la crítica althusseriana antes de abordar su propuesta constructiva. El desarrollo positivo del método de lectura sintomática ha sido tratado en detalle en un estudio complementario (véase Lo Vuolo, 2025).

2. Análisis crítico de los modelos de lectura y conocimiento

Se podría pensar que en tiempos de la revolución digital los seres humanos leen mucho más de lo que lo hacían generaciones anteriores simplemente porque se pasan las horas frente a dispositivos que funcionan a base de información escrita y en los

cuales, además, conversamos leyendo y escribiendo. La idea de que leer es simplemente saber decodificar y hacer uso de los signos alfabéticos es quizás demasiado burda, y sin embargo circula con cierta aceptación. En la década de 1960, Lacan primero y luego Althusser reclamaron, respectivamente, volver a leer a Freud y a Marx, denunciando que las lecturas vagas no constituían realmente un ejercicio de lectura. Lacan acusaba a la formación escolar y universitaria de perjudicar el ejercicio de la lectura seria: “[...] una buena parte de la educación secundaria y superior consiste paradójicamente en impedir que la gente sepa leer, con lo que es necesario todo un proceso reeducativo que permita aprender a leer de nuevo un texto” (Lacan citado en Caruso, 1969).

Althusser sostenía que pueden redescubrirse en el ejercicio teórico los gestos más simples: leer, escribir, escuchar, hablar, siendo Freud, Nietzsche y Marx los principales maestros al respecto en la escena de su tiempo (1996, p. 6). Cabe destacar la afinidad con los conceptos vertidos por Foucault sobre la interpretación en *Nietzsche, Freud, Marx* (2010). Se trata de un antecedente relevante: ante una concepción clásica de la interpretación como búsqueda de un significado tras el significante, de un signo oculto, la interpretación moderna advierte que la tarea es abierta al infinito porque sólo se interpretan discursos, textos, signos de signos. La conferencia, dictada en 1964, podría considerarse una influencia en la teoría de la lectura de Althusser, publicada en 1965; pero, sin dudas, las nociones expuestas por Foucault forman parte de una práctica teórica que se extiende a los trabajos de Roland Barthes, Claude Lévy-Strauss, Jacques Lacan, entre otros, todos integrantes de esa suerte de movimiento intelectual que se llamó *estructuralismo francés*. En Althusser, esta problemática toma la forma de lo que Montag (2013) ha caracterizado como una “guerra perpetua” contra el humanismo y el empirismo.

Partimos de la doble pregunta que Althusser reconoce como guía de su lectura de *El Capital*: ¿en qué se distinguen el objeto y el discurso de *El Capital* no sólo del objeto y del discurso de la economía clásica (e incluso moderna), sino también del objeto y del discurso de las obras de juventud de Marx, en particular de los *Manuscritos del 44*? Y adelantamos una respuesta desde el marco de nuestra lectura de Althusser: el objeto de *El Capital* es un objeto concreto cuya universalidad está determinada, producida como sistema de relaciones articuladas de modo diferencial. El objeto de *El Capital* es un mecanismo diferencial. El discurso de *El Capital* es, por su parte, el planteamiento de un problema: tiene un carácter positivo, no se elabora a partir de la solución ya dada o supuesta como dada en un campo empírico por percibir. El discurso de *El Capital* es un discurso científico en tanto transforma la materia prima ideológica: la ilusión de inmediatez, para alcanzar un objeto de conocimiento. ¿Qué relación se establece entre el objeto de *El Capital* y su discurso científico? El objeto es el resultado de la transformación que se realiza en el discurso. El objeto de conocimiento no preexiste al trabajo teórico-científico. Althusser plantea, así, una unidad objeto-discurso.

Ahora bien, la pregunta epistemológica que formula Althusser apunta al carácter de esta unidad objeto-discurso de *El Capital*: ¿es una unidad específica de ese libro o está en continuidad con otros proyectos, sea de otros teóricos o del propio Marx? Determinar el carácter concreto (en tanto *concreto de pensamiento*) de este objeto y

este discurso implica también diferenciarlo de otros objetos y discursos, determinar su especificidad, la discontinuidad de la que surge.

Ir en busca de estas especificidades es ejercer un tipo de lectura particular: una que busca cortes, que busca procesos de transformación, que indaga por las operaciones precisas en que lo abstracto se vuelve concreto. No es una lectura lineal, continua, inocente. Es una lectura que parte de una pregunta por la especificidad del objeto y el discurso que lee. Siguiendo la propuesta de Natalia Romé (2017), se diría que es una lectura de investigador, una lectura epistemológica.

2.1. La lectura inmediata y la unidad objeto-discurso

Hay formas de lectura que suponen un objeto dado, un objeto general, continuo, en el que se amalgaman elementos cuya especificidad nunca es advertida. Althusser señala más específicamente un tipo de lectura, no necesariamente vaga o laxa, sino filosófica, que repite tal ilusión:

Para el joven Marx, conocer la esencia de las cosas, la esencia del mundo histórico humano, de sus producciones económicas, políticas, estéticas y religiosas, es verdaderamente leer (*lesen, herauslesen*) en cada letra la presencia de la esencia “abstracta” en la transparencia de su existencia “concreta”. (1965/1996, p. 7)

El ejercicio de lectura que Althusser describe como característico del joven Marx no es el gesto de leer un texto sino el de leer, en la realidad histórica, la presencia de una esencia. Pero esta lectura filosófica del mundo a partir de una esencia que se expresa en las cosas particulares está emparentada, según nuestro autor, con una forma del ejercicio mismo de la lectura de un texto según la cual la verdad tiene por cuerpo el libro. Allí hay también una unidad del objeto y del discurso, pero está supeditada a una unidad mayor: la verdad que se revela en ellos. Se diría que lo Uno se desdobra en dos opuestos simples, complementarios y simétricos: el discurso escrito transmite la verdad y el objeto real es el medio donde se expresa la voz de la verdad. En este sentido, la unidad del objeto y el discurso no es específica, no es concreta más que como un momento igual a otros en los que se expresa la verdad que los trasciende. Esta unidad estará en continuidad con otras unidades objeto-discurso, transmisoras de la misma verdad.

Althusser había expuesto su lectura del joven Marx en la publicación inmediatamente anterior a la que aquí trabajamos: *La revolución teórica de Marx [Pour Marx]* (1965/2005). Específicamente, expone los principios epistemológicos para hacer una lecturas de los cortes en la obra de Marx en el apartado “Sobre el problema teórico” del artículo “Sobre el joven Marx” de dicho libro (Althusser, 1965/2005, pp. 51–67). En los artículos “Los ‘Manuscritos de 1844’ de Karl Marx (economía política y filosófica)” y en “Marxismo y humanismo” del mismo libro vuelve a caracterizar estos escritos de juventud y añade una periodización de la obra de Marx.

En este prefacio, Althusser afirma: “el joven Marx de los *Manuscritos del 44* leía a libro abierto, inmediatamente, la esencia humana en la transparencia de su alienación” (1965/1996, p. 8). Es decir, la existencia “concreta” alienada del hombre en el mundo del trabajo industrial revela su esencia ligada al trabajo, a la producción material de la vida. Revela el devenir de esa esencia, que tiene en la alienación característica del

mundo capitalista una fase hacia su liberación. Más allá del sentido de lo que lee Marx en la historia, lo que Althusser remarca es que el ejercicio mismo del leer se sustenta en una transparencia de lo inmediato: todas las cosas del mundo son expresiones de la naturaleza humana definida de tal o cual manera. Marx seguiría así el modelo expresivo de la filosofía hegeliana, “donde este pan, este cuerpo, este rostro y este hombre son el Espíritu mismo” (Althusser, 1965/1996, p. 7). Lo real aparece, pues, como “el discurso de una voz” que sólo hay que prestarse a leer; el discurso escrito aparece como “la transferencia inmediata de lo verdadero” (Althusser, 1965/1996, p. 7). Se trata, entonces, de un prejuicio subjetivo, relativo a lo que significa leer y a lo que es el discurso. No es simplemente un problema de análisis del concepto de esencia y de alienación, de lo abstracto y lo concreto, sino que la raíz del problema que señala Althusser está en el ejercicio mismo de lo que se concibe como lectura.

Ahora bien, esa inocencia fundada en el ideal de inmediatez tiene una explicación, tiene una pertenencia: *el modelo religioso de la lectura*. Allí está la raíz del carácter ideológico—no filosófico, no científico—de este prejuicio subjetivo. Es en ese modelo que se postula, para Althusser, una complicidad religiosa “entre el Logos y el Ser; entre ese Gran Libro que era, en su propio ser, el Mundo y el discurso del conocimiento del mundo; entre la esencia de las cosas y su lectura” (1965/1996, p. 9). No hay distancia entre las cosas y su lectura, la lectura existe porque las cosas revelan su ser. Partiendo de este prejuicio, el discurso, el Logos, es la voz misma de lo real y la lectura es la escucha de esa voz. La lectura, como modalidad del Logos, es la expresión misma de lo que es. No hay distancia entre el mundo, entre la historia del mundo y el discurso sobre el mundo y su historia. No hay, en fin, opacidad alguna. La relación es transparente y el vínculo es tan estrecho que no cabe siquiera la pregunta. Lo escrito, lo que leemos en las escrituras, es la emanación de lo dicho (de la voz del Ser): no hay lugar para lo no dicho en lo escrito. No se lee sino lo dicho, no hay lectura posible de lo no dicho.

Y bien, se comprende la necesidad de esta creencia en las religiones del Libro, ya que el Logos no puede ser sino la revelación del Ser-Dios, pero ¿cómo llega a consolidarse en la filosofía misma, incluso la filosofía “materialista”? Evidentemente, otros factores ideológicos entran en juego para producir esa simplificación.

Es preciso atender al siguiente pasaje del prefacio:

Allí donde el joven Marx de los *Manuscritos* del 44 leía a libro abierto, inmediatamente, la esencia humana en la transparencia de su alienación, *El Capital* toma, al contrario, la exacta medida de una distancia, de un desplazamiento [*décalage*] interior a lo real, inscritos en su estructura, y tales que vuelven ilegibles sus propios efectos, y hacen de la ilusión de su lectura inmediata el último y el colmo de sus efectos: el fetichismo. (Althusser, 1965/1996, p. 8)

La unidad que plantea Marx en *El Capital* es diferente, según Althusser, a la unidad de la lectura inmediata planteada en los *Manuscritos* porque en la obra de su madurez advierte el espesor de la historia, donde los tiempos no expresan el continuo de una unidad trascendente, sino que están jalonados por sus especificidades. Lo real no es, entonces, transparente, porque es concebido primero de modo imaginario, es decir, según los parámetros actuales de la ideología que atraviesa toda lectura. Lo real es

opaco: está estructurado en la distancia entre la percepción cargada de imaginación e ideología y lo verdadero, que sólo se construye en la crítica. La estructura de lo real es esa distancia y ese desplazamiento entre su versión imaginaria y su versión verdadera, alcanzada en la transformación de esa materia prima en un objeto de pensamiento.

Leer la historia de un modo no inocente implica hacer teoría de la historia: “el texto de la historia no es un texto donde hable una voz (el Logos), sino la inaudible e ilegible anotación de los efectos de una estructura de estructuras” (Althusser, 1965/1996, p. 8). El texto de la historia es concebido, entonces, como ideología, como un efecto específico que se produce por el entrecruzamiento, la articulación y el poder que se establece entre las estructuras sociales: la estructura de dominación entre estructuras produce como efecto la singularidad de una ideología que tiene la forma de un texto histórico. Deslindar la causa de ese efecto como causalidad estructural, es decir, como relación de estructuras, es hacer la crítica del ideal de lo inmediato. Se trata de poner en crisis la ilusión de un Logos que se manifiesta en la historia, para dar con, o, más bien, para *producir* el objeto del discurso.

La lectura del texto de la historia a partir de la puesta en escena de ese trasfondo estructural hace audibles y legibles fuerzas estructurales, relaciones entre estructuras, que en sí mismas no son ni audibles ni legibles. Estamos ante el descubrimiento, por parte de Althusser, de mecanismos diferenciales en Marx: los efectos fetichistas disimulan el mecanismo diferencial que los produce, pero la oscuridad de esos mecanismos se muestra en la superficie misma del efecto.

Althusser agrega algo más: una nueva concepción del discurso se hace posible cuando se rompe con la teoría de la totalidad expresiva, según la cual “cada parte es *pars totalis*, inmediatamente expresiva del todo que la habita en persona” (1965/1996, p. 9), y que bien podemos reconocer como momento del ideal de la inmediatez de la esencia abstracta. La esencia abstracta, en tanto que inmediatamente legible, tiene como contracara una particularidad (la parte del todo), y lo particular carece de especificidad, ya que sólo expresa una esencia.

Se trata entonces de romper con la idea de que todo elemento de la realidad es expresivo de un concepto o de un Espíritu, donde leer es atender a cualquier signo escrito como revelación del Ser que constituye su origen y su fin. En ese sentido, el carácter religioso de la lectura se pone de manifiesto en el tema de la *epifanía*: lo sagrado se presenta en un signo disponible a quien quiera leerlo, del mismo modo que la esencia se presenta en la existencia. En la lectura religiosa, *la verdad* se lee en el cuerpo de una Escritura; la verdad que se viste con las palabras de un libro, donde la vestimenta es sólo un medio para alcanzar la verdad desnuda. La nueva concepción del discurso que Althusser descubre en *El Capital* es la de un discurso que crea su objeto, que está en unidad creativa con su objeto.

2.2. Lectura retrospectiva y conocimiento como visión

La lectura inmediata del joven Marx, que aspira a leer en lo particular una esencia abstracta, es dilucidada por Althusser como un modelo de lectura religiosa, pero esta misma lógica de la inmediatez está emparentada con una forma de leer que sería posible atribuir al Marx de *El Capital*: es la *lectura teórica retrospectiva*. A su vez, esa

forma de lectura supone otro modelo: el del *conocimiento como visión*. Es preciso detenernos en las críticas que hace Althusser, tanto a la lectura retrospectiva como a la concepción del conocimiento como visión. Se trata de críticas que continúan algunos puntos que ya habían aparecido en el artículo “Sobre el joven Marx (cuestiones de teoría)” (Althusser, 1965/2005) y los amplían considerablemente. En *Leer El Capital*, la crítica se formula contra la concepción empirista del conocimiento, su complemento idealista y la omisión del problema que en ambos se verifica.

El modelo retrospectivo de lectura es el que lee, en las referencias de Marx a los economistas clásicos, un mero señalamiento de errores y aciertos. Estaríamos ante un autor que marca lo que vio y lo que no vio uno anterior, observando lo que está y lo que no está en la teoría precedente, siempre desde la teoría propia. Otra vez, subyace el supuesto de una continuidad: una misma realidad abarcada por dos teorías, donde en una falta dar cuenta de elementos que estaban efectivamente presentes y fueron omitidos por negligencia. En realidad, en esta hipótesis ni siquiera se explica por qué se omite lo que se omite en la teoría anterior; según Althusser, lo que se supone es que simplemente no se ha visto lo que se tenía que ver.

El modelo religioso de lectura, la complicidad y la transparencia entre Logos y Ser, entre lo vivido y lo escrito, la relación de espejo entre la oralidad y la escritura tiene su continuidad en un modo específico de concebir lo que hace un filósofo cuando lee y escribe a partir de lo leído. La *lectura teórica retrospectiva* es aquella que se limita a hacer un relevo de los acuerdos y desacuerdos con el texto que se lee. Se destacan, así, los méritos, los descubrimientos, la presencia de ideas actuales en la referencia del otro texto, y se marcan las fallas, lo que falta, lo que está ausente.

Ahora bien, según Althusser, las deficiencias no son explicadas como tales: ¿por qué falta algo?, ¿por qué falla el autor? Al constatar las deficiencias como “ausencias”, éstas se hacen presentes, se anulan como faltas: se trataría más bien de distracciones del autor, de momentos en que el autor se “ausentó” como tal, perdió noción de lo que estaba presente ante sus ojos. Las faltas no son tales: eran asuntos absolutamente presentes, que simplemente se le pasaron por alto al autor.

Evidentemente, esta lectura es retrospectiva porque sólo desde la posición actual se mira hacia atrás y se postula que allí estaba presente, para quien quisiera verlo, lo que nosotros vemos. Así, quien lee no se posiciona en el lugar del otro texto, sino que proyecta la posición actual sobre el pasado. Las deficiencias no son más que una falla en la visión. Los desaciertos son las ausencias de la visión, los momentos en que faltó ver; los aciertos son la visión aguda con la que se supo reconocer lo que estaba presente (Althusser, 1965/1996, p. 11).

En esta concepción del conocimiento como visión y su presupuesto de inmediatez, pareciera bastar la conciencia de lo que está frente a los ojos para decir la verdad. El acto de lectura se limitaría a señalar qué elementos de lo dado omitió registrar en la escritura un autor del pasado. No habría otro índice que el de lo dado para evaluar los textos leídos. De ese modo, no se reconoce una diferencia entre las posiciones subjetivas, no se admite la especificidad del lugar desde el que está escrito el otro texto. Tanto la lectura del texto que uno critica como la “lectura de la realidad” que el texto manifiesta serían actos puramente empíricos: un trabajo de reconocimiento en la visión del objeto dado. No habría, pues, una diferencia teórica entre un autor y otro,

sino un ejercicio empírico diferente. Habría un fondo de continuidad compartido. Si decimos que el autor al que leemos hubiera podido leer los datos de la realidad con sólo haber tenido la voluntad de hacerlo, suponemos un campo homogéneo entre él y nosotros, una continuidad—la de la realidad empírica—como fondo de vivencia sobre la cual anotamos nuestras observaciones (y sobre la que omitimos algunos datos).

Althusser muestra así primero la pertenencia de la idea preconcebida del leer con un modelo religioso de lectura. Pero, entonces, todavía estamos en un plano empírico: el modelo religioso no fundamenta el ejercicio del leer, sólo supone la afinidad entre el Ser y el Logos, la voz y la escritura, y anula la posibilidad de leer lo no dicho en lo escrito. El siguiente paso de Althusser fue indagar en ese ejercicio y ese modelo de lectura como fundado en una idea del conocimiento como visión. Ahora bien, la visión como ejercicio empírico y el mito especular del conocimiento tienen su propio fundamento trascendental. Paradójicamente, Althusser concibe ese fundamento como una concepción *empirista* del conocimiento.

2.3. Concepción empirista del conocimiento

Esta concepción del conocimiento, dice Althusser, tanto en su forma racionalista como sensualista, es el sostén epistemológico de la ilusión de inmediatez que caracteriza a la lectura religiosa (1965/1996, p. 32). En ella el conocimiento es concebido como un proceso que ocurre entre un sujeto dado y un objeto dado, ambos anteriores al proceso mismo.

¿Cómo se vincula esa preexistencia del sujeto y del objeto con el modelo de lectura religiosa? La conexión, aunque no explicitada por Althusser, se hace evidente al analizar los presupuestos de dicho modelo: el modelo de lectura religiosa supone un sujeto y objeto dados. Así, por un lado, el encuentro con el texto no produce al lector como tal, sino que se limita a poner en práctica esa capacidad de leer con la que el sujeto cuenta (es decir, una capacidad innata o aprendida, pero siempre anterior a la lectura de un texto en particular). Por otro lado, el objeto de lectura también precede al acto mismo: contiene ya los caracteres que la lectura no tendrá más que descifrar. Lo que se lee, en la historia humana o en el texto de un precedente teórico, se encuentra disponible en el objeto, que ofrece su esencia a quien sepa leerla. Ese sujeto que sabe leer la esencia cuenta desde siempre con las facultades para hacerlo: el objeto descubierto sólo actualiza la potencia del sujeto.

Por otra parte, así como el ejercicio de la lectura se define por la correcta visión de lo escrito, la no omisión de lo dicho, de lo dado en el presente del texto, así también, en la concepción empirista, el conocimiento se define como tal en función del objeto real del que se dice conocimiento. Es decir, lo que define al acto como un proceso de conocimiento es el éxito de una operación sobre el objeto: la extracción de su esencia. El sujeto opera una abstracción de la esencia del objeto real y el conocimiento resulta de la posesión subjetiva (real) de la esencia del objeto (real).

La posesión subjetiva es una extracción de la esencia, una separación de lo inesencial y lo esencial. Se trata, pues, de operaciones empíricas sobre un objeto empírico: algo así como subrayar las partes principales en medio de las partes accesorias de un texto, o distinguir capítulos esenciales de secundarios; todos actos que se limitan al trabajo sobre el objeto efectivamente presente ante nuestros ojos. La tarea depende

de una buena distinción entre las partes reales del objeto, la esencial y la inesencial. Y el conocimiento no consiste más que en eliminar lo inesencial. El resultado de esta operación cognoscente es que la parte extraída no tiene rastros del conocimiento mismo: es “lo puro” extraído. La operación no deja rastros en la parte extraída. Se elimina junto con lo inesencial que ella ha eliminado. Aquí encontramos el eco de la “lectura inocente”: no hay rastros del lector en la lectura efectuada porque lo que se lee es lo escrito y lo escrito es lo efectivamente dicho.

Ahora bien, la operación del conocimiento sí está anticipada en la condición del objeto. Es decir, la operación no deja rastros en el resultado sino en la causa, en aquello que posibilita esa operación como tal. Lo que está supuesto en esa operación es una condición del objeto como constituido por dos partes respectivas: la esencial y la inesencial. Se concibe, pues, una estructura del objeto como una imagen anticipada del resultado: el objeto tiene una parte visible, superficial, exterior, que es la que contiene lo inesencial, y tiene una parte invisible, profunda, interior, a la que corresponde la esencia. La necesidad de extraer la esencia—la necesidad de la operación del conocimiento—está fundada en la estructura del objeto. La operación misma no precede al objeto, no lo define como tal, sino que se somete a su estructura: dada la estructura de lo real, el conocimiento se define por tal operación de extracción, descubrimiento de la esencia.

Finalmente, dice Althusser, esta concepción del conocimiento es también la de una visión, que comparte con los otros modelos el ideal de inmediatez, sólo que aquí lo visto no aparece de modo transparente sino a través de un velo que es preciso correr. El resultado es, nuevamente, “la presencia real de la esencia pura y desnuda” (Althusser, 1965/1996, p. 33).

2.4. Las teorías idealistas del conocimiento

Aunque pueda resultar paradójico, para Althusser la concepción empirista del conocimiento se corresponde con una problematización idealista. En efecto, si el conocimiento se define por las propiedades del objeto real ya dado, lo que queda por problematizar es el modo en que, del lado del sujeto, se garantiza la posibilidad del hecho del conocimiento: la captación del objeto como tal. En este sentido, tal como el objeto, el sujeto de conocimiento preexiste al acto. Toda una tradición de filosofía occidental se caracteriza, según nuestro autor, por abordar el problema buscando las condiciones de posibilidad que garantizan el conocimiento.

El planteo es idealista en la medida en que la pregunta por el conocimiento no se compromete con la producción de objetos teóricos sino con las condiciones subjetivas que hacen posible un acto que se da por sentado como acto de conocimiento. Si hay necesidad y universalidad, si hay claridad y distinción en los enunciados sobre el objeto, entonces se trata de un acto de conocimiento; la pregunta que resta es qué condiciones subjetivas hacen posible tal aprehensión del objeto.

Conviene recordar que Althusser había adelantado esta tesis sobre la equivalencia del empirismo y el idealismo en el capítulo “Marxismo y humanismo” de *La revolución teórica de Marx [Pour Marx]* (1965/2005, p. 235). Luego, en el artículo “Acerca del trabajo teórico” (Althusser, 1967/1974), afinará la relación entre producción teórica e investigación empírica con otro enfoque, esta vez positivo respecto del carácter em-

pírico de los elementos que la investigación elabora. Este matiz respecto del trabajo de síntesis teórica y empírica no implica que Althusser abandone la caracterización crítica del empirismo como reverso del idealismo: volverá sobre ella, por ejemplo, en *Iniciación a la filosofía para los no-filósofos* (2014, p. 129).

En el prefacio que estamos leyendo, Althusser no hace más que una mirada general sobre la tradición que llama idealista del conocimiento y presenta una serie de rasgos que permiten marcar la diferencia entre esta concepción del conocimiento y la que él propone considerar como más justa para el materialismo de Marx. Detengámonos brevemente en esos rasgos, que nuestro autor no desarrolla y que presenta exclusivamente para contrastarlos con su propia problematización del conocimiento (que todavía no hemos analizado).

En primer lugar, señala una posición de exterioridad en el tratamiento del problema del conocimiento, que no sólo no beneficia la reflexión teórica, sino que genera sesgos imaginarios: la separación propicia reflejos especulares en lugar de una problematización auténtica. Ciertamente, según Althusser,—y este es un segundo rasgo fundamental—la reflexión idealista consiste en la puesta en escena de una conciencia filosófica que plantea a la conciencia científica la cuestión de las condiciones de posibilidad de su relación de conocimiento con su objeto (Cf. Althusser, 1965/1996, p. 59). Es decir, la cuestión del objeto es planteada a la conciencia científica pero no la asume como cuestión propia (*¿Cuál es el objeto en esta reflexión filosófica?*). En este sentido, la conciencia filosófica se concibe como la Razón misma, presente desde el origen en sus objetos y es por ello que no necesita plantear el problema de sus títulos, su lugar y su función. Althusser expresa que la conciencia filosófica “se cuida de plantear la cuestión de sus títulos, de su lugar y de su función, porque ella es, a sus propios ojos, la Razón misma, presente desde el Origen en sus objetos” (1965/1996, p. 59). La razón estaría ella misma por fuera de la producción de conocimiento: espectadora privilegiada, no afectada por el proceso material de la producción, impoluta en sus prerrogativas para ejercer la interrogación.

El rasgo de la “puesta en escena” es interesante como elemento de la representación que naturaliza la inmediatez en la relación sujeto-objeto. Althusser piensa en la *Darstellung*, que tomará otro sentido en el materialismo de Marx. La ideología empirista y la problematización idealista del conocimiento son construidas a partir de conceptos creados a tal fin, pero esa puesta en escena es omitida en la medida en que sus elementos son tomados por reflejos de la realidad misma.

Como tercer rasgo en la caracterización de Althusser aparece la distinción de tres formas de la subjetividad y tres formas de la objetividad que la tradición idealista pone en escena y al mismo tiempo identifica entre sí. Por un lado, se pone en escena al Sujeto filosófico (la conciencia filosofante), el Sujeto científico (la conciencia sapiente) y el Sujeto empírico (la conciencia percipiente); por otro lado, se ponen en escena tres formas de objeto que se enfrentan a esos tres Sujetos: el Objeto trascendental o absoluto, los principios puros de la ciencia y las formas puras de la percepción.

Hay que notar que se dispone frente a frente al Sujeto y al Objeto a través de una “repartición paralela de los atributos” (Althusser, 1965/1996, p. 59) y que, sin embargo, las tres formas de sujeto y de objeto pierden sus distinciones internas en la medida en “están subsumidos bajo una misma esencia” (Althusser, 1965/1996, p. 59), que

podemos pensar como una esencia subjetiva y una esencia objetual, respectivamente. Ciertamente, según Althusser, la identificación de los tres objetos descansa en una identificación continuada del objeto percibido con el objeto conocido. Así, del lado del objeto se borra la diferencia entre el objeto de conocimiento y el objeto real. Y del lado del Sujeto desaparece “la diferencia de carácter entre el Sujeto filosofante y el Sujeto sapiente, por un lado, y entre el Sujeto sapiente y el Sujeto empírico, por el otro” (Althusser, 1965/1996, p. 60).

El cuarto rasgo de esta caracterización aparece cuando Althusser afirma que, borrando las diferencias, tanto el Sujeto como el Objeto se transforman en elementos míticos, sin anclaje en la historia de la producción de los conocimientos. Como tal, la relación es de absoluta contemporaneidad: de un objeto presente a un sujeto presente, un darse del objeto en el presente y una recepción presente por parte del sujeto. Además, la relación imaginada es una relación de interioridad. Se trata de una relación que se define por las propiedades exclusivas del objeto y del sujeto, sin intervención de otro mecanismo, sin que alguna característica externa intervenga en el proceso.

Avanzando un poco en el texto podemos destacar un quinto rasgo: la remisión a un origen. El mecanismo de producción del conocimiento es remitido para su comprensión a sus orígenes (Althusser, 1965/1996, p. 69). Esto significa que el efecto de conocimiento nos llegaría, por una serie infinita de mediaciones, de la realidad misma. El efecto de conocimiento de los objetos matemáticos modernos, por ejemplo, estaría ligado por un lazo continuo con un efecto de sentido originario y un objeto real originario, con una práctica concreta y con gestos concretos originarios de una práctica anterior: por caso, la de los agrimensores. El desajuste entre esas prácticas concretas y las abstracciones pitagóricas o euclidianas sería concebida como un despegue, un salto al infinito, pero aún como un calco de aquellas formas y gestos concretos.

Este modelo, dice Althusser, precisa creer en una “unidad originaria indivisa entre el sujeto y el objeto” (Althusser, 1965/1996, p. 70), es decir, que tienen que haber surgido de la misma matriz tanto el objeto como el sujeto; sujeto y objeto comparten una tierra natal, un suelo originario, un elemento pre-discursivo y pre-reflexivo. A partir de un proceso vital, históricamente continuo, de abstracciones sucesivas y correlativas, se daría el fenómeno del conocimiento en las complejidades de las teorías científicas. Por lo tanto, una serie de mediaciones aseguran, “en un espacio vacío, el relevo entre los principios teóricos y lo ‘concreto’” (Althusser, 1965/1996, p. 71). El camino del conocimiento iría, así, desde el elemento de la “praxis” como suelo vital y originario hasta la teoría como producción abstracta que tiene allí su punto de partida.

Por último, Althusser afirma que, en la medida en que estos conceptos aseguran “la cadena entre un efecto de conocimiento originario y los efectos de conocimiento actuales” (Althusser, 1965/1996, p. 72), eluden el planteamiento del problema del conocimiento como tal. Es decir, el problema de la relación entre el objeto de conocimiento y el objeto real es omitido porque se cuenta ya con una solución de antemano: la relación intrínseca y originaria entre ambos campos. El problema de las garantías de ese proceso supone ya que ese proceso es la respuesta. El problema planteado es el de cómo garantizar la respuesta que ya tenemos a la mano.

2.5. Omisión del planteamiento del problema

Althusser comenzaba su presentación de la concepción empirista del conocimiento con la denuncia de esta reducción del planteamiento del problema al reconocimiento de una solución que ya estaba dada:

Digo que este planteamiento del “problema” del conocimiento es ideológico en la medida en que ese problema ha sido formulado a partir de su “respuesta”, como su exacto reflejo, es decir no como un problema real, sino como el problema que hacía falta plantear para que la solución ideológica, que se le quería dar, fuese la solución de ese problema. (1965/1996, p. 56)

La solución ideológica—en tanto que prioriza un aspecto práctico ajeno al interés científico o teórico—es la de la continuidad entre el suelo de la praxis pre-teórica y el orden específico del conocimiento. Esa continuidad es un postulado, un prejuicio incuestionado. Y el problema del conocimiento se reduce a un fenómeno de *reconocimiento*. En un espacio cerrado, el planteamiento del problema circula como una relación especular dual: el objeto de conocimiento se define sin diferencia ni interrupción, sin distancia ni desfase alguno, a partir del objeto empírico. Y el objeto empírico se define como tal a partir del sujeto que extrae su esencia. El objeto de conocimiento se reconoce en el objeto empírico, y viceversa.

Como ha señalado Bianco (2018), la historia de la filosofía está marcada por estos malentendidos del problema, donde la pregunta se formula a partir de la respuesta que ya se posee. En este texto, Althusser esboza una acusación más específica: no se trata simplemente de una ilusión inevitable, sino que cumple un papel en el sostenimiento de una cierta ideología moral, religiosa y política:

En el modo de producción teórico de la ideología (muy diferente en este aspecto del modo de producción teórico de la ciencia), la formulación de un problema no es sino la expresión teórica de las condiciones que permiten a una solución ya producida fuera del proceso del conocimiento —puesto que es impuesta por instancias y exigencias extra-teóricas (por “intereses” religiosos, morales, políticos u otros) reconocerse en un problema artificial, fabricado para servirle, al mismo tiempo, de espejo teórico y de justificación práctica. (1965/1996, p. 56)

Para Althusser, esta teoría del conocimiento es ideológica en la medida en que somete la reflexión sobre el mecanismo real de la producción científica a una filosofía en la que el objetivo no está sino en salvar una fe, una moral, una libertad. El texto no arriesga explicaciones, pero podemos pensar en la relación sujeto-objeto al servicio del postulado de una libertad humana: es decir, el postulado de la posibilidad pura y neutra de aprehender un objeto, de extraer su esencia sin obstáculos de carácter histórico y epistemológico. Si existe tal libertad de aprehensión del objeto, existe un núcleo metafísico subjetivo que se expresa también fuera de la ciencia, es decir, en los ámbitos de la religión, la moral y la política. La garantía del conocimiento, que radica en la presentación del objeto y en el estar presente del sujeto, es garantía de una objetividad y una subjetividad religiosa, ética y política.

Esta ideología se sostiene en el ideal de una inmediatez incuestionada: la creencia en un acceso directo y garantizado a la verdad del objeto, que vuelve superfluo cualquier

cuestionamiento sobre los mecanismos reales de la producción de conocimiento. La ‘solución’ que se impone por intereses extra-teóricos es, en el fondo, la afirmación de esta transparencia primordial.

Sujeto y objeto son postulados en un acuerdo que se da de antemano, por una disposición natural al encuentro en la vida y en el concepto. No hay interrupciones ni rupturas: la relación es plena y sólo se trata de indagar en las condiciones que hacen posible esa fluidez. Ahora bien, el problema del conocimiento, así planteado, no es un verdadero problema: la pregunta está diseñada a partir de la respuesta con la que ya se cuenta como si fuese una obviedad. Ciertamente, la relación “natural” entre el objeto empírico y el objeto de conocimiento, es decir, la parte subjetiva de la ecuación, no es descubierta en un proceso de análisis teórico, sino que se parte de allí para buscar otra cosa en ese trabajo de teoría: se buscan las condiciones de posibilidad de ese acto. El verdadero problema, el de la relación a partir de la distancia, de la discontinuidad, nunca es planteado como tal. Y el problema de las condiciones de posibilidad de esa relación interior y continua entre sujeto y objeto no es un verdadero problema porque preexiste a su planteamiento: existe ya en ese postulado, en el que se estructura la respuesta.

Foucault expresa de un modo particularmente claro este principio de las rupturas y las distancias como motores del conocimiento en la primera conferencia de *La verdad y las formas jurídicas*:

El conocimiento, efecto de superficie, no esbozado de antemano en la naturaleza humana, conduce su juego más allá de los instintos, por encima de ellos, en medio de ellos, los comprime, traduce un determinado estado de tensión o de calma entre los instintos. Pero no se puede deducir el conocimiento de forma analítica, como si fuese una especie de derivación natural; no se puede, de ningún modo, deducirlo de los propios instintos. El conocimiento, en el fondo, no forma parte de la naturaleza humana. La lucha, el combate, el resultado del combate y, en consecuencia, el riesgo y el azar darán lugar al conocimiento. El conocimiento no es instintivo, es anti-instintivo, del mismo modo que no es natural, es anti-natural. (Foucault, 1999, p. 177)

Por su parte, el trabajo teórico del prefacio de *Leer El Capital* se completa en el relevamiento de la forma en que se plantea el problema del conocimiento de un modo no ideológico, es decir, asumiendo las exigencias teóricas de la pregunta y las condiciones verdaderas del problema.

2.6. Recapitulación y conclusiones

El recorrido por estas tres figuras de la lectura—religiosa, retrospectiva, empirista—no debe entenderse como una taxonomía de modelos separados, sino como el resultado de una lectura que produce diferencias allí donde se presenta una unidad aparente. Esta operación misma es fiel al método althusseriano de trabajar sobre los desplazamientos y especificidades conceptuales.

Completado el recorrido por los cuatro momentos críticos del texto de Althusser, podemos recapitular y sintetizar los resultados, para dar lugar a las conclusiones finales.

El primer escalón de la crítica en el prefacio de *Leer El Capital* está en la revisión del prejuicio de una lectura inmediata, según el cual sería posible leer la esencia en las cosas mismas, leer la esencia humana en el devenir de su historia; así como sería posible leer la verdad de un texto en su discurso explícito. Habría, pues, una transparencia del sentido en lo dicho. Althusser señala en esa operación un componente empirista: lo dado es lo dicho en el texto, que se corresponde con un componente ideal: la verdad se trasluce en lo dado. Es un modo de lectura inocente, que pretende leer en lo inmediato una esencia. Althusser la emparenta con un modelo de lectura religiosa.

Asimismo, hemos analizado la crítica al modelo retrospectivo de lectura, que constituye otro prejuicio con fuerte presencia en la tradición marxista, según nuestro autor. Esta lectura consiste en evaluar un texto por lo que en él ha logrado ver y lo que no ha logrado ver un autor: así, el Marx de *El Capital* habría logrado ver lo que estaba frente a sus ojos (la plusvalía, por ejemplo) y que los autores anteriores simplemente habían omitido, por pereza o por mala fe, por desatención, por una falla en el ejercicio de la vista sobre la realidad. Entre un discurso y el otro habría, pues, un continuo homogéneo, una misma realidad compuesta por los mismos objetos, con la única diferencia de que en un discurso habría un ojo atento y en el otro un ojo ciego. Ese continuo y esa facultad serían los postulados que este modelo de lectura no logra poner en cuestión. Con este análisis, Althusser se acerca a dar una fundamentación del ejercicio inocente de lectura: expone, pues, la concepción empirista del conocimiento.

Seguimos el texto en la exposición de ese modelo de conocimiento, que se constituye bajo el supuesto de un sujeto y de un objeto dados. Aquí el objeto como ya dado rige el proceso: es preciso extraer, por abstracción, su esencia. Lo que se presume es una forma del objeto que precede al proceso de su conocimiento: el objeto tiene una parte esencial, que está oculta, y una parte inesencial, que está en la superficie. La operación está regida por el objeto dado, al cual el sujeto de conocimiento debe amoldarse. Al mismo tiempo, este modelo empirista se complementa con una problematización idealista del proceso subjetivo. Lo que se indaga en el sujeto es aquello que garantiza tal extracción correcta de la esencia. La búsqueda de esas garantías supone, en primer lugar, una separación entre el sujeto y el objeto de conocimiento. Esa separación va acompañada de una reflexión filosófica sobre el trabajo científico, es decir, de una indagación sobre el proceso mismo de conocimiento, que Althusser considera fundada en la identificación del ser con el pensar: en el reconocimiento cartesiano de la razón como primera certeza respecto de la existencia misma. Ciertamente, cuando la conciencia filosófica se percibe a sí misma como la Razón que está presente en sus objetos desde el Origen (las mayúsculas son de Althusser), la reflexión sobre el trabajo científico toma un carácter externo, ajeno al proceso mismo. La remisión al origen también se verifica en el efecto de conocimiento: las prácticas concretas de, por ejemplo, la agrimensura y las abstracciones de la geometría estarían ligadas por una continuidad subyacente. No habría en la formulación de un teorema la construcción de un objeto teórico, sino un grado más abstracto de la misma operación numérica. Así, la búsqueda de garantías que emprende la moderna teoría del conocimiento estaría supeditada a la garantía metafísica que reúne de antemano al sujeto y al objeto.

Finalmente, vimos como instancia elemental del mito empirista-idealista el planteamiento mismo del problema del conocimiento. Althusser afirma que el problema se

reduce a un efecto de *reconocimiento*: el sujeto debe reconocer su especificidad, lo particular de su operación de abstracción, en el objeto dado, esto es, en la esencia que el objeto contiene en su interior; y el objeto es reconocido en su esencia a través de la operación subjetiva que la muestra como su contenido oculto. En la medida en que se supone ya dada tanto la libertad subjetiva de aprehensión de la esencia del objeto y la esencia del objeto mismo, el problema del conocimiento es planteado a la medida de esa solución. No hay verdadera producción del problema y el problema no tiene la potencia para producir sus objetos, sus soluciones.

Es momento de exponer nuestras conclusiones finales:

El carácter no crítico de una lectura sostenida en el ideal de inmediatez no apunta a “creerse todo lo que se lee” o a “leer cualquier cosa”, ni siquiera al vicio de leer por mera erudición. El problema es otro: es creer que el ejercicio de la lectura es *transparente e inmediato*, que leer un texto es como *leer el mundo*, como leer *en las cosas mismas* su esencia. De esa manera, leer bien, hacer una buena lectura, sería algo así como llegar al núcleo profundo desechando lo superfluo, lo que enturbia la visión de lo esencial. La verdad estaría en la cosa (o en el libro) y todo el desafío sería saber leerla. Por lo tanto, la cosa o el libro determina la lectura.

Leer sería el acto de un sujeto que va hacia el objeto, donde reside el sentido y la verdad. El acto del sujeto está determinado por lo que el libro transmite (ese otro sujeto que es el autor). Así, el punto de partida da por sentado su propio objeto. Es por eso que, quien parte de ese supuesto repite una imagen de sí, que no cuestiona, y repite eternamente el gesto de intentar estar a la altura de esa imagen. Ahora bien, estar a la altura de la imagen natural de lo que significa leer es más difícil de lo que parece, es más *peligroso* de lo que parece. Constituye una suerte de sacrificio: quien lee sacrifica su lectura a la repetición de un ideal de lo que significa leer. Intentar una lectura inocente es condenarse al fracaso. En busca de un signo oculto en lo profundo, el lector pierde de vista la superficie en la que los textos dialogan entre sí, en la que los signos se ponen en relación, desplazando sus sentidos, articulando sus diferencias.

La concepción idealista de la lectura y el conocimiento, sustentada en el ideal de inmediatez, es sacrificial: lo que se sacrifica, por omisión, es el trabajo del propio lector, ya que se espera que la verdad de lo que se lee esté dada de manera inmediata en lo que el texto dice. Se confía la interpretación a una transmisión lineal que va de la cosa al sujeto. Frente a esto, Althusser propone una concepción materialista de la práctica de la lectura que rompe radicalmente con este ideal de transparencia: el lector construye su lectura atendiendo a los silencios del texto, a lo que el texto no dice en lo dicho.

Se trata de leer lo que da sentido, lo que produce sentido a través de las lagunas del texto, sus intersticios. Y se trata de reponer el *problema* al que el texto responde, sus preguntas, sus conflictos. La práctica, el sentido materialista del trabajo de leer, no aparece en la figura de la excavación que sirve para poner al descubierto la verdad oculta en lo profundo del texto. La práctica teórica (y el ejercicio de la filosofía) se efectúa en la superficie: consiste en una puesta en relación de textos, problemas, preguntas y silencios. Esa práctica tiene la potencia de crear superficies cada vez más amplias y, al mismo tiempo, de dar cuenta de cortes, delimitaciones espaciales,

¿Qué significa leer? La crítica del ideal de la inmediatez en Althusser

discontinuidades. El ejercicio básico es trazar problemáticas: plantearlas como territorios. Esa es la propuesta de lectura de Althusser para *El Capital*, y es también una invitación a la filosofía materialista.

Referencias

- Althusser, L. (1974). Acerca del trabajo teórico (O. del Barco, trad.). En *La filosofía como arma de la revolución* (pp. 74–101). Siglo XXI. (Obra original publicada en 1967)
- Althusser, L. (1996). Du “Capital” à la philosophie de Marx. En L. Althusser, É. Balibar, R. Establet, P. Macherey, & J. Rancière, *Lire le Capital* (pp. 3–79). Quadrige/PUF. (Obra original publicada en 1965)
- Althusser, L. (2005). *Pour Marx*. La Découverte. (Obra original publicada en 1965)
- Althusser, L. (2014). *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*. La Découverte.
- Bachelard, G. (1934). *La formation de l'esprit scientifique: Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*. Vrin.
- Bachelard, G. (1949). *Le rationalisme appliqué*. Presses Universitaires de France.
- Bianco, G. (2018). The misadventures of the “problem” in philosophy. *Angelaki*, 23(2), 8–30. <https://doi.org/10.1080/0969725X.2018.1451459>
- Caruso, P. (1969). *Entrevistas con Lévi-Strauss, Lacan y Foucault*. Anagrama.
- Foucault, M. (1999). *La verdad y las formas jurídicas* (E. Lynch, Trad.). Gedisa.
- Foucault, M. (2010). *Nietzsche, Freud, Marx* (A. González Troyano, Trad.). La Página.
- Lo Vuolo, S. (2025). De lo simple a lo concreto: La unidad dividida como objeto de la lectura sintomática. *Revista Iberoamericana de Filosofía*, 57(159), 224–254. <https://doi.org/10.48102/rdf.v57i159.355>
- Marx, K. (1961). *Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie*. En Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Ed.), *Marx-Engels Werke* (Vol. 13; pp. 615–642). Dietz Verlag.
- Marx, K. (1989). *Introducción general a la crítica de la economía política/ 1857* (J. Aricó, & J. Tula, Trad.). Siglo XXI.
- Marx, K. (2010). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* (F. Aren, S. Rotemberg, & M. Vedda, Trad.). Colihue.
- Marx, K. (2012). *El capital: Crítica de la economía política. El proceso de producción del capital* (P. Scaron, Trad.). Siglo XXI.
- Montag, W. (2013). *Althusser and his contemporaries: Philosophy's perpetual war*. Duke University Press.
- Romé, N. (2017). ¿Leer es investigar? Coyuntura e inmanencia de la práctica de lectura en la investigación teórica. *Avatares de la Comunicación y la Cultura*, (13). <https://doi.org/10.62174/avatares.2017.4876>

