

REVISTA STVLTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

VOLUMEN 8, NÚMERO 2,
SEGUNDO SEMESTRE DEL 2025
ISSN 0719-983X



UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE
SEDE PUERTO MONTT



Althusser contra la psicología dominante: cinco ideas del marxismo althusseriano para la psicología crítica

Althusser against mainstream psychology: five ideas from Althusserian Marxism for critical psychology

Luis Pablo López-Ríos
Universidad de Guadalajara, México

Resumen

El artículo expone algunas ideas filosóficas de Louis Althusser y explica la forma en que estas ideas pueden servir como herramientas teóricas en el campo de la psicología crítica. En un primer momento, se examina la crítica de Althusser y los althusserianos al saber psicológico. Luego, se resalta la importancia del marxismo althusseriano para criticar a la psicología en los tiempos neoliberales. En tercer lugar, se exponen cinco ideas althusserianas y su posible uso para criticar los presupuestos ideológicos de la psicología positiva y del cientificismo de la psicología basada en evidencias: los conceptos de causalidad estructural e ideología; la reivindicación althusseriana del inconsciente; el método althusseriano de lectura sintomal; por último, el materialismo aleatorio. Se concluye con una defensa del papel de la teoría en psicología crítica frente a los ataques del pragmatismo, así como potencial teórico y subversivo de la incompatibilidad del marxismo althusseriano con el saber psicológico.

Palabras claves: Louis Althusser, marxismo, materialismo, psicología crítica, teoría

Abstract

This paper presents some philosophical ideas of Louis Althusser and explains how these ideas can serve as theoretical tools for critical psychology. Firstly, it explores

Recibido: 15/04/2025. Aceptado: 16/05/2025



Luis Pablo López Ríos es Doctorando en Teoría Crítica por el 17, Instituto de Estudios Críticos. Maestro en Estudios Psicoanalíticos por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (México). Licenciado en Psicología por la Universidad de Guadalajara (México). Adscrito al Departamento de Humanidades, Artes y Culturas Extranjeras, Universidad de Guadalajara (México). Editor y Miembro del Comité Editorial en la publicación periódica *Materialismos. Cuadernos de Marxismo y Psicoanálisis* (ISSN: 2966-1579). Lagos de Moreno, Jalisco, México. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3243-3391>

Contacto: luispablolr@gmail.com

Cómo citar: López-Ríos, L. P. (2025). Althusser contra la psicología dominante: cinco ideas del marxismo althusseriano para la psicología crítica. *Revista stultifera*, 8(2), 99-132.
DOI: 10.4206/rev.stultifera.2025.v8n2-05.

the Althusser's and the althusserians' critique of psychological knowledge. Then, it emphasizes the importance of Althusserian Marxism for criticizing psychology in neoliberal times. Third, it presents five Althusserian ideas and their possible use to criticize the ideological assumptions of Positive Psychology and the scientism of Evidence-Based psychology: the concepts of structural causality and ideology; the althusserian vindication of the unconscious; the althusserian method of symptomatic reading; and finally, the aleatory materialism. It concludes with a defense of theory in critical psychology against attacks from pragmatism, as well as theoretical and subversive potential of the incompatibility of Althusserian Marxism with psychology.

Keywords: Louis Althusser, Marxism, Materialism, Critical Psychology, Theory

...la psicología...el lugar de las peores confusiones y perversiones ideológicas de nuestro tiempo. (Louis Althusser, *Cartas a D...*, 1966)

No cabe duda de que Louis Althusser (1918-1990) introdujo una nueva forma de entender a Marx. Ya sea para adherir a su modo de plantear problemas o para criticarlo, lo cierto es que Althusser produjo un sismo al interior de la ortodoxia marxista, entonces marcada por una reivindicación humanista que sirvió de respuesta al dogmatismo teórico-político del estalinismo.

El estallido althusseriano aconteció a mediados de la década de los sesenta, con la publicación en 1965 de *Pour Marx*, así como con la publicación del seminario de lectura organizado por Althusser en torno a *El Capital* de Marx, titulado *Lire Le Capital*, en colaboración con sus alumnos. Estas obras se caracterizaron por el entrecruzamiento de las más variadas referencias que, si bien eran ajenas al marxismo, fueron condición de posibilidad para la renovada lectura que Althusser ofrecía de Marx. Ambas obras fueron producto de la coyuntura teórica-política de la época: por un lado, Althusser se enfrentaba con el dogmatismo teórico al interior del Partido Comunista Francés; por el otro, su trabajo se situaba en el estructuralismo que había comenzado a ganar terreno en la *intelligentsia* francesa al desplazar a la fenomenología de Sartre y Merleau-Ponty (Descombes, 1988; Dosse, 2004).

El ímpetu althusseriano pronto se precipitó hacia su disolución tras la efervescencia política de los acontecimientos del mayo francés en 1968, la aparición de una serie de críticas a las tesis althusserianas, las propias autocríticas de Althusser, así como la tragedia de 1981 en la que —en estado delirante— el filósofo de la École Normale Supérieure asesinaba a su

compañera. La crisis del althusserianismo culminaba con su silenciamiento total.

Tuvieron que pasar casi treinta años para que la colosal piedra del silencio que pesaba sobre Althusser fuera removida y así comenzar una lectura renovada de sus tesis filosóficas y sus implicaciones teórico-políticas (Murillo, 2011; Ortega Reyna, 2018; Romé, 2020). Este retorno a Althusser, si se me permite la expresión, no equivale a una simple repetición de lo ya dicho, sino a buscar “aquello que, en la superficie de sus textos, quedó sin ser visto” (Romé, 2011, p. 9). Se trata, por lo tanto, de leer los puntos sintomáticos y los silencios discursivos que Althusser dejó en sus textos, de modo que ellos nos permitan no tanto encontrar respuestas definidas, sino producir preguntas y modos de reflexión que habiliten la discusión teórica.

Ante la creciente psicologización de la vida social (De Vos, 2012), planteamos la necesidad de recurrir a herramientas teóricas que permitan elucidar críticamente el saber psicológico. De ahí entonces la pregunta que guía este trabajo: ¿Qué le ofrece el marxismo althusseriano a la psicología crítica? En un primer momento, examinaremos el cuestionamiento que el filósofo marxista dirige a la disciplina psicológica, así como las críticas que se derivaron del planteamiento althusseriano en Francia y Latinoamérica. Luego, a través de una reflexión teórica, identificaremos y desarrollaremos cinco ideas althusserianas y la forma en que estas pueden servir a la psicología crítica, entendida un campo heterogéneo en el que se toma por objeto de estudio al saber psicológico, sus presupuestos pretendidamente objetivos, neutrales y universales, así como su lugar y sus funciones ideológicas en la sociedad capitalista (Pavón-Cuéllar, 2019c).

Este artículo prosigue, hasta cierto punto, lo expuesto ampliamente en otros trabajos (Abeijón, 2013; Hernández, 2019; Pavón-Cuéllar, 2019a, 2019b). No obstante, nos distanciamos de ellos en la medida en que iremos más allá de la exposición o recapitulación histórica, para (re)comenzar un trabajo teórico que, como sugiere Althusser (1968, 1969a), permita realizar una crítica y al mismo tiempo, abrir nuevas cuestiones.

Althusser, crítico de la psicología

A diferencia del psicoanálisis, la psicología ocupa un lugar periférico en las reflexiones de Althusser. Las veces en las que el filósofo galo se refirió al saber psicológico solo fue para criticarlo, para rechazarlo radicalmente y para distanciarse de él, en cualquiera de sus formas. El comienzo de este rechazo radical puede fecharse en julio de 1963, en el artículo *Filosofía y*

ciencias humanas. Allí, Althusser (2008b) pone en duda el estatuto epistemológico de las ciencias humanas, cuyo surgimiento es correlativo del avance de la tecnocracia capitalista y de la desvalorización del pensamiento filosófico. Estas disciplinas, incluida la psicología, tan solo utilizarían la etiqueta de la cientificidad como una simple “coartada” o “impostura”, pues sus problemas obedecen, en realidad, no a formulaciones científicas, sino a una “demanda” tecnocrática que proviene de la economía capitalista (Althusser, 2008b, p. 57): la necesidad de adaptar a los sujetos a las condiciones de producción.

Si las ciencias humanas, y la psicología en particular, son tan requeridas en la actualidad, nos dice Althusser (2008b), “lo son, como resulta más que evidente, en tanto que medio de una determinada orientación, de un determinado fin, y por ende de determinados intereses definidos” por la “máquina de expansión capitalista” (p. 59). En este sentido, la psicología sería una “técnica de aprendizaje, de condicionamiento” que tendría por fin la “adaptación” a las condiciones sociales existentes (Althusser, 2008b, pp. 57-58). Este carácter tecnocrático de la psicología será precisado y reiterado por Althusser (1996b) al decir que la psicología es una “técnica de readaptación ‘emocional’ o ‘afectiva’”, que responde a los intereses del “mundo contemporáneo” (p. 33). Aquí se hace patente el eco de la crítica de Canguilhem (2009). En 1956, Canguilhem (2009) formulaba una demoledora crítica a la psicología conductista, pues sus presupuestos pretendidamente científicos resultaban ser afines al instrumentalismo capitalista propio del taylorismo y sus correlativas necesidades industriales de la administración y racionalización de la fuerza de trabajo.

Sin embargo, para Althusser, la función de la psicología no se agota en la aplicación de una simple técnica. La psicología pone en marcha un proceso ideológico pues produce representaciones ilusorias que mistifican la realidad. Tras haber expuesto los peligros de la psicologización del psicoanálisis en una conferencia dictada en el marco de un seminario dedicado a Lacan y al psicoanálisis, Althusser (2014) identifica que la psicología no quiere saber nada del inconsciente, pues permanece en la “confusión” —necesariamente ideológica— que identifica la figura del “sujeto” con la del “yo” y con la del “individuo” (pp. 92-95). Al caer en la “fatalidad” de esta confusión, la psicología desconoce la “trascendencia” del inconsciente, esto es, el hecho de que hay un “más allá del sujeto psicológico” irreductible a la figura yoica (Althusser, 2014, pp. 92-93).

En esa misma conferencia, Althusser (2014) señala la “paradoja” constitutiva de la psicología: a pesar de que el objeto de la psicología sea un sujeto psicológico que parece ser dueño-de-sí, autónomo, como si “fuera el origen de sus propias acciones”, al mismo tiempo y de forma paradójica, sus acciones revelan que su “origen es manifiestamente político” (pp. 94-95). El objeto de estudio de la psicología depende, por así decir, de un olvido de su condición política. El *homo psychologicus* es, por definición, un sujeto despolitizado. Sin embargo, esta represión de lo político no implica su eliminación, pues persiste como su reverso necesario.

Como indica Althusser (2014), si el objeto de la psicología es político es porque la psicología es ella misma un “subproducto” de las diversas ideologías existentes (p. 96), y en cuanto tal, mantiene un doble funcionamiento. Por un lado, funciona como “patología normativa” al establecer ideológicamente una norma subjetiva que impone un *deber ser* —y señalar las desviaciones patológicas respecto a esta—; por otro lado, si la psicología es normativa es porque en sus presupuestos teóricos se reflejan, se racionalizan y se justifican los ideales políticos y morales a los cuales se encuentra ligada; es decir, ella misma es un “fundamento en espejo” de la ideología dominante (Althusser, 2014, p. 96).

La psicología es ideológica porque, como advierte Althusser (1968), sus presupuestos teóricos son también un “subproducto” de un trabajo técnico y no científico (p. 140). La práctica técnica se conforma por fines establecidos con antelación y medios adecuados para lograr dichos fines. El conocimiento que se deriva de la práctica técnica no es un conocimiento científico, sino un conjunto de nociones ideológicas ligadas al sentido común que son el resultado de la “espontaneidad” de la propia técnica, o de forma más precisa, son el resultado de “la reflexión de este fin, no criticado, no conocido, sobre los medios de realización [del fin] (Althusser, 1968, p. 140).

Si la psicología no pone en cuestión el fin técnico sobre el que trabaja —la adaptación de la fuerza de trabajo— “permanece prisionera de este fin, y de sus ‘realidades’ que lo han impuesto como fin” (Althusser, 1968, p. 140). La psicología podría constituirse como verdadera ciencia si realiza una “práctica teórica” que consista en la “producción de un conocimiento” y en “la crítica de una ilusión” a través de “medios de producción” específicos a esta práctica: el resultado de esta práctica teórica debe ser una “ruptura epistemológica” con las nociones ideológicas, lo que implica la aparición de una “nueva problemática” (Althusser, 1968, pp. 135, 137, 152-153, 159). Hasta ahora, este trabajo teórico no ha sido realizado, pues la disciplina

psicológica se encuentra en continuidad con la ideología dominante; de ahí que Althusser (1996c) la defina como una “formación teórica de la ideología burguesa” (p. 204).

Althusserianos contra la psicología: Francia y Latinoamérica

La crítica de la psicología del filósofo galo suscitó un fuerte interés en algunos de sus epígonos en Francia y Latinoamérica. Tal fue el caso de Jacques-Alain Miller, Michel Pêcheux, Didier Deleule, Carlos Sastre y Néstor Braunstein. Un examen amplio de estos trabajos ha sido realizado en otros lugares (Hernández, 2019; López Ríos, 2024; Pavón-Cuéllar, 2019b, 2019a), por lo que solo retomaremos algunos puntos cruciales.

En 1964, Jacques-Alain Miller (2017), alumno de Althusser y posteriormente yerno de Lacan, diferencia la “acción de la estructura” de la “experiencia” vivida e imaginaria del sujeto: mientras que la primera determina las acciones del sujeto, la segunda desconoce esta determinación pues tiene como efecto una “distorsión general” de la “economía estructural” (pp. 195-196). Esta distorsión es definida por Miller (2017) como el resultado de una “causalidad metonímica” que produce un “desplazamiento [imaginario] de la determinación” en el que la causa estructural se presenta en “primera persona”, lo que hace que el sujeto tome “el efecto por la causa” (p. 202). Este desplazamiento de la causalidad es lo que se encuentra en el núcleo de los “análisis psicológicos” que se atienen solo a la “esfera psicológica” del sujeto y que, en consecuencia, no hacen sino caer en un “desconocimiento funcional de lo estructurante” (Miller, 2017, p. 199). Esta ignorancia de la “estructura estructurante” que determina a los sujetos es lo que lleva a los psicólogos a considerar sus objetos de estudio como datos naturales, pues se les atribuye una “posición estatutariamente idéntica frente a los objetos del mundo”, lo que conduce inevitablemente a una “corrección del funcionamiento subjetivo” (Miller, 2017, pp. 195, 199).

Michel Pêcheux retomará la reflexión althusseriana en un breve pero contundente texto publicado con un pseudónimo en *Cahiers pour l'analyse*. La crítica retoma el estatuto tecnocrático de la psicología. Esta disciplina, como el conjunto de las denominadas ciencias sociales, no posee un estatuto científico pues procede del mismo modo que una técnica, esto es, mediante la “realización de lo real” que consiste en la adecuación entre el producto técnico y la realidad que lo demanda (Herbert, 1973, pp. 204-205). En el caso de la psicología, esta no reproduciría un real natural, sino un “real psicosociológico”, es decir, ya intervenido por la práctica política y las ideologías derivadas de esta práctica: por ello, la psicología, como las otras

ciencias sociales, sería la “prolongación directa” de estas ideologías políticas (Herbert, 1973, p. 214). La psicología debe responder a las demandas de este real psicosociológico, por lo que sus instrumentos y sus productos deben ser relativos a esta demanda. Esta demanda es clara: se trata de la “adaptación o readaptación de las relaciones sociales” a la dinámica de la estructura capitalista (Herbert, 1973, p. 215). Así, el sujeto adaptado no es más que una realización subjetiva de ese real, su extensión y su redoblamiento a través de las técnicas de los psicólogos.

En el mismo tono, Deleule (1969) pone en tela de juicio la pretendida científicidad de la psicología, al afirmar que esta obsesión por la objetividad y neutralidad no es más que un intento por encubrir y escamotear la verdadera función técnica-ideológica de la disciplina. En su intento por demostrar su científicidad, los psicólogos como Watson recurrirían al aparato conceptual proveniente de la biología, pero ello tendría por consecuencia la aceptación de los presupuestos adaptacionistas, de modo que el trabajo del psicólogo se reduce a “reajustar” a los “no-adaptados” al medio social (Deleule, 1969, p. 74). Esta adaptación de los sujetos equivale a “prevenir” y “ahogar” cualquier conflicto que se suscite al interior de cualquier organización social, lo que revela el origen tecnocrático y la “pertenencia ideológica al sistema” de la disciplina psicológica en su versión conductista (Deleule, 1969, p. 79). Incluso en su versión humanista, la psicología se reduce a ser una “ideología de recambio”, pues sustituye la rigidez taylorista por un humanismo psicológico que funciona como “sutil refuerzo” de la ideología adaptacionista y cuya tarea sigue siendo la “asfixia de la conciencia política” (Deleule, 1969, pp. 93, 149). En ambos casos, tanto en la psicología conductista como en la psicología humanista, la “finalidad” es la de la “eliminación de aristas y el escamoteo de los conflictos sociales” (Deleule, 1969, p. 80). Es por ello por lo que Deleule (1969) puede aseverar que la psicología no es una ciencia sino, más bien, un “mito científico”, pues ella “se agota completamente en su determinación ideológica” (pp. 52, 151).

En Latinoamérica, particularmente en Argentina, la crítica de la psicología también continuó por el sendero althusseriano. Sastre (1974) relega a la psicología al “campo ideológico seudocientífico” por no ser más que el resultado de la “colección y entrecruzamientos de discursos que se contradicen”, discursos ligados al “sentido común” (p. 87). Una vez que se reconoce el hecho de que la psicología forma parte de una “red abierta a su combinación con diversas formaciones ideológicas (filosóficas, políticas, profesionales, etc.)”, entonces se puede comprender la aparición de ciertos

contenidos como los de la psicología conductista de Watson, que combina la “ideología naturalista” con la “ideología política dominante” del mundo capitalista, y cuyo resultado es una “ideología adaptacionista” (Sastre, 1974, p. 98). Esta ideología adaptacionista de la psicología se pone en marcha cuando la “vida familiar” o la “vida religiosa” no aseguran la reproducción ideológica: frente este problema, el sistema capitalista recurre a “nuevas vías” de ideologización como las ofrecidas por la psicología que no es sino una “ideología de control”, pues tiene la finalidad de obturar “la búsqueda y el conocimiento de las estructuras inconscientes” que determinan al sujeto (Sastre, 1974, pp. 179, 184).

Quizás la crítica althusseriana a la psicología más difundida y conocida es la que Néstor Braunstein y sus colegas publicaron en 1975 bajo el título *Psicología: ideología y ciencia*. En plena dictadura argentina, las posiciones de Braunstein y sus colegas les valieron la persecución, el exilio y el calificativo de “agentes de la subversión ideológica” (Braunstein, 2020, párr. 10). Siguiendo la argumentación epistemológica althusseriana, Braunstein (1991a) califica el trabajo de la psicología de ideológico, pues los términos de *conciencia* o *conducta* solo son “nociones precientíficas” (p. 21). La noción de conciencia es ideológica puesto que se sostiene sobre la ilusión de la “autonomía del yo” (Braunstein, 1991c, p. 74) que “oculta las verdaderas relaciones de los hombres con sus condiciones de existencia” (Braunstein, 1991b, p. 35); la segunda noción, la de conducta, implica una “reducción” de “lo cultural, lo económico, lo psicoanalítico” a lo “biológico”, y al mismo tiempo, una filiación al “proyecto adaptacionista” del capitalismo (Braunstein, 1991b, pp. 38-41). Lo novedoso de la crítica de Braunstein es el haber introducido explícitamente el método althusseriano de lectura, a saber, la *lectura sintomal* (Althusser, 1969a), que abordaremos más adelante.

Marxismo althusseriano como recurso de la psicología crítica: contra la psicología positiva y la psicología basada en evidencias

La creciente psicologización de la economía y de la política, así como las complicidades de las teorías psicológicas con la ideología neoliberal (Adams et al., 2019; De La Fabián & Stecher, 2017; Ferraro, 2016; Gezgin, 2019) justifican la necesidad de un examen crítico de la psicología. Tal es la tarea fundamental de la psicología crítica, pues ella pone bajo cuestión la disciplina psicológica recurriendo a campos del saber ajenos al psicólogo, como el marxismo, el psicoanálisis, el feminismo, la crítica decolonial, entre otras (Pavón-Cuéllar, 2019c).

Partimos del hecho de que el marxismo althusseriano ofrece recursos teóricos valiosos para criticar a la psicología. Evidentemente, esta elección no es arbitraria. Si hemos destacado el marxismo de Althusser es porque, como quedó explícitamente demostrado en las secciones anteriores, su marxismo y sus planteamientos son incompatibles con el saber psicológico. Este marxismo no busca una conciliación con la psicología, sino que opone abiertamente a ella en cualquiera de sus formas. Esta elección también se justifica porque el argumento althusseriano sobre la psicología no ha sido agotado: muchos conceptos de este marxismo no fueron utilizados por el propio Althusser y por sus discípulos para abordar críticamente a la psicología.

En este artículo exponemos cinco ideas o conceptos que forman parte del marxismo althusseriano y el modo en que pueden servir como herramientas teóricas para las y los psicólogos críticos, pues entrañan un carácter antipsicológico y una complejidad teórica que permiten hacerle frente a las psicologías dominantes como la psicología positiva y la psicología basada en evidencias.

La elección de estas dos psicologías no es arbitraria; responde, por el contrario, a la coyuntura concreta en la que surgen y en la que han encontrado una aceptación casi unánime dentro y fuera del campo académico. La psicología positiva, fundada por Martin Seligman a finales de la década de los noventa, representa un verdadero viraje al interior de la disciplina psicológica, en la medida en que introdujo un objeto de estudio distinto: la felicidad (Seligman & Csikszentmihalyi, 2000; Seligman, 2017). Los objetivos de Seligman (2017) al asumir la presidencia de la American Psychological Association eran claros: desprender a la psicología del énfasis en la patología mental y, por el contrario, desarrollar en los sujetos las fortalezas y virtudes necesarias para alcanzar el bienestar, incluso cuando las situaciones sean inherentemente displacenteras.

La propuesta novedosa de Seligman puede resumirse en esto: ya no se trata únicamente de corregir una conducta inadaptada, como lo suponía la tradición conductista, sino de *prevenir* esa inadaptación mediante el recurso a la felicidad (Seligman, 2017). Para ello, el psicólogo de la felicidad pone a disposición toda una serie de técnicas y de tareas psicológicas para que el sujeto pulverice sus pensamientos negativos, sus sensaciones de malestar, sus posibles tensiones con su alrededor. El libro más famoso de Seligman, *La auténtica felicidad*, está plagado de evaluaciones para que el sujeto pueda examinarse constantemente a sí mismo (Seligman, 2017).

Estamos, por lo tanto, frente a un verdadero cálculo del placer, a una vigilancia extrema sobre el modo en que se piensan determinados hechos.

Rápidamente, la psicología de Seligman empezó a ganar terreno más allá del campo académico: la política, el ejército, la educación, la familia, el trabajo, todos ellos constituyeron objetos de potencial aplicación de los principios de la psicología positiva (Seligman, 2017, 2018). Todo sujeto, en cualquier ámbito de su vida, podría desarrollar su felicidad gracias a las técnicas psicológicas. Ahora bien, el problema de esta psicología estriba en el hecho de que su surgimiento y expansión están marcados por el dominio generalizado de las políticas neoliberales y sus respectivas mutaciones en todas las esferas sociales. Podemos decir que la preocupación por la felicidad no es tanto una preocupación ingenua, como una preocupación económica y política (Davies, 2011). No obedece a la casualidad que una psicología de la felicidad sea tan necesaria en las condiciones miserables a las que conduce el capitalismo neoliberalizado. Es necesario que el sujeto deba estar lo suficientemente feliz para sobrellevar su miseria material, para soportar los extenuantes ritmos de trabajo impuestos por el posfordismo neoliberal (Sennett, 2000). Como he mostrado en otro trabajo, la psicología positiva existe en la medida en que facilita y posibilita la explotación del sujeto por el capital (López-Ríos, 2025b).

El otro objeto de nuestra crítica althusseriana es el programa epistemológico de la psicología basada en evidencias, en el que se han aglomerado las terapias cognitivo-conductuales. La preocupación central de este programa es la reivindicación del pretendido estatuto científico de la disciplina psicológica: bajo la óptica de este programa, es necesario que la práctica de la psicología esté fundamentada en un sólido cúmulo de evidencias empíricas constituido por las diversas investigaciones disponibles, la experiencia clínica registrada, así como los casos previamente analizados (APA Presidential Task Force on Evidence-Based Practice, 2006). Mediante el recurso a los “métodos empíricos”, se busca la “generalización” de los casos y los tratamientos, incluso frente a cualquier contingencia (APA Presidential Task Force on Evidence-Based Practice, 2006, pp. 271-272). En esta tarea se reconoce, implícitamente, la necesidad desconcertante de predecir y de controlar, no hechos naturales, sino al propio sujeto y la dimensión singular que lo caracteriza.

Debemos reconocer, sin embargo, que la psicología basada en evidencias deja entrever un problema añejo que es constitutivo del nacimiento de la psicología moderna, a saber, la pregunta por su estatuto

epistemológico. Es sabido que la psicología siempre ha buscado su cientificidad, pero esta búsqueda ha estado marcada, desde el comienzo, por una obsesión con el ideal de la ciencia moderna, cuyo paradigma suele situarse —no sin dificultad, pues su avance metodológico está marcado no por un proceso lineal sino por variaciones históricas— en la física (Chalmers, 1992). Este cientificismo fue tempranamente denunciado por Politzer (1972) quien reprochaba a los psicólogos la importación acrítica de los métodos de las ciencias físicas. Esta importación puede explicarse, al menos en parte, por una suerte de garantía o legitimidad teórica que ofrecerían las ciencias exactas, pero al realizarse acríticamente, se cae en un cientificismo pedante y hasta peligroso (Adorno, 2008; Haack, 2012; Lacan, 2009c).

Causalidad estructural

En el seno de la efervescencia estructuralista de los años sesenta en Francia, marcada por un fuerte interés en la galilenización-matematización de lo humano, por el descentramiento del sujeto y la oposición a toda experiencia fenomenológica (Balibar, 2005; Milner, 2003), Althusser produce uno de sus conceptos cruciales en su lectura de Marx: la causalidad estructural. Nos detendremos un momento en esta formulación.

En la primera mitad de la década de los sesenta, Althusser (1968) diagnosticaba una suerte de inercia teórica al interior del Partido Comunista Francés, inercia que tomó la forma de un pragmatismo político acéfalo, así como de una nula reflexión teórica sobre la filosofía marxista, desembocando en una cómoda interpretación humanista de Marx que servía como expiación de culpa por el periodo estalinista. En estas condiciones, Althusser (1968) plantea un objetivo claro: releer a Marx y dar cuenta de la especificidad de su filosofía, esto es, la “ruptura epistemológica” que separa a Marx de Hegel, de Feuerbach y de los economistas clásicos (p. 23).

Para Althusser (1968), la relación entre Marx y Hegel no puede reducirse a una simple “inversión” del método filosófico (p. 72), en donde la dialéctica hegeliana sería el método importado por Marx y aplicado a las condiciones materiales de existencia. Sin embargo, la simple inversión implica la conservación de toda la “problemática” hegeliana, en la que la dialéctica consiste en un “principio interno simple”: la progresión contradictoria de la conciencia en sus diferentes enajenaciones históricas hacia el *Saber Absoluto* (Althusser, 1968, pp. 83). En efecto, la contradicción hegeliana, como elemento fundamental de la dialéctica, es simple y única, pues es la misma en cada momento del desarrollo histórico. Una interpretación apresurada de Marx es la que traslada esta contradicción

hegeliana simple al campo de la historia, en donde la economía —la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción— sustituye a la conciencia como principio rector del desarrollo histórico: el marxismo, bajo esta perspectiva, se reduce a un simple economicismo (Althusser, 1968).

Althusser (1968) enfatizará el hecho de que el estatuto de la dialéctica es distinto en Marx que en Hegel, pues en Marx, la contradicción jamás es simple ni única, sino que su existencia se ve marcada por condiciones materiales en las que convergen las más diversas contradicciones: no hay un centro que determine todo lo demás —como lo quisiera el economicismo—, sino una red compleja de relaciones en la que las múltiples contradicciones se deben unas a otras su sentido. Tomando un término proveniente del psicoanálisis, Althusser (1968) concibe la contradicción marxista como una contradicción “sobredeterminada”¹, pues ella misma es “inseparable de la estructura del cuerpo social todo entero”, “inseparable” de las condiciones de existencia en las que ella misma es “afectada” (p. 81). Dicho de otra manera, la sobredeterminación implica “la reflexión, en la contradicción misma, de sus condiciones de existencia, es decir, de su situación en la estructura dominante del todo complejo” (Althusser, 1968, p. 173). Siguiendo el argumento de Mao Tse-Tung (2016) en torno a la desigualdad y multiplicidad de las contradicciones sociales, Althusser (1968) nos recuerda que las “contradicciones secundarias son necesarias a la existencia misma de la contradicción principal” (p. 170).

Althusser (1968) identifica esta sobredeterminación en la Revolución Rusa de 1917: este acontecimiento no se derivó exclusivamente de una contradicción fundamental, sino del conjunto articulado de múltiples contradicciones que se agudizaron en esa coyuntura. La contradicción económica fundamental —aquella sostenida por el economicismo— no es tan fundamental cuando se toma en cuenta el conjunto de las demás contradicciones, singulares en cada coyuntura. Esta singularidad coyuntural, que parece ser una excepción de la regla economicista, resulta ser la “regla de la regla”: la sobredeterminación está “siempre-ya” operando en cada momento (Althusser, 1968, pp. 86, 164). La sobredeterminación es el “rasgo más profundo” de la dialéctica materialista de Marx y lo que constituye su “diferencia específica” con respecto a Hegel (Althusser, 1968, pp. 171, 180).

En *Leer El Capital*, la sobredeterminación pasa a ser el concepto de la causalidad estructural que Althusser identifica en Marx. De forma más

precisa, esta causalidad estructural es definida como la “eficacia de la estructura” sobre sus “efectos”, esto es, la “determinación”, “presencia” y “existencia” que tiene la estructura en cada uno de sus elementos (Althusser, 1969b, p. 203). Esta existencia de la estructura en sus efectos toma la forma de una “ausencia”, pues ella tan solo puede captarse en lo que sobredetermina; dicho de otro modo, la estructura está ausente sin que por ello deje de estar presente en cada efecto: actúa, paradójicamente, como “causa ausente” (Althusser, 1969b, pp. 195, 204).

No hay nada que pueda escapar de la estructura y su sobredeterminación, pues ella es, como lo reconoce Althusser (1969b) con un tono marcadamente spinozista, “inmanente a sus efectos” (p. 204): ningún elemento es exterior o trascendental a la estructura, sino que se produce y se organiza dentro de ella. Spinoza (2000) también atribuía esta inmanencia a Dios, pues él es “causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas” (p. 55), en el sentido de que permanece y se vehiculiza en aquello que determina, y al mismo tiempo, esas cosas que no son sino atributos o modos de Dios, solo pueden existir en y por él.

Así, Althusser (1969b) llega a la conclusión de que Marx examina los fenómenos económicos, como la explotación de plusvalía, no como resultado de un sujeto económico individual —el *homo oeconomicus*— sino de una estructura compleja que involucra diversos elementos como relaciones de producción específicas, una organización precisa de las fuerzas productivas, así como ciertas superestructuras ideológico-políticas. Digamos que la plusvalía, descubierta por Marx (2014), es al mismo tiempo efecto y condición de la estructura capitalista y sus elementos: en el plusvalor ya está actuando la causalidad estructural del capitalismo. En este sentido, podemos ver que es la causalidad estructural lo que lleva a Althusser (1968, 1969b) a rechazar cualquier hipótesis antropológica-humanista, cuya premisa es la de atribuirle al sujeto una pretendida autonomía, así como una supuesta naturaleza o esencia universal. A este humanismo, Althusser (1968) le opone el “antihumanismo teórico” de Marx (p. 190).

La causalidad estructural althusseriana también trastornará el entendimiento sobre el concepto de tiempo histórico (Althusser, 1969b), cuestión que pocas veces se ha tomado en cuenta salvo excepciones (véase Ré, 2020). Para Althusser (1969b), el tiempo no es algo que se desarrolle cronológicamente, sino que obedece a una organización lógica, o mejor aún, topológica, inaprehensible de forma empírica. La historia no se reduce a una única línea temporal, sino que es el resultado de la combinación de

múltiples tiempos, historias diferenciales que poseen desarrollos desiguales y desajustados —*décalage*, según el término francés utilizado por Althusser—, pero a la vez articulados estructuralmente. El tiempo histórico es complejo, pues es un “tiempo de tiempos” en el que la “especificidad” de una historia temporal es definida por “el tipo de dependencia” que mantiene con otras historias, con otros tiempos (Althusser, 1969b, pp. 110-111). Althusser nos da el ejemplo de la filosofía:

La historia de la filosofía, por ejemplo, no es una historia independiente por derecho divino: el derecho a existir de esta historia como historia específica está determinado por las relaciones de articulación de eficacia relativa existente en el interior del todo [estructural]. (Althusser, 1969b, p. 110)

El concepto de causalidad estructural resulta importante en psicología crítica pues permite examinar las condiciones de existencia y de posibilidad del saber psicológico (López-Ríos, 2025a; 2025b). En cierto modo, es esta causalidad estructural la que se encuentra implícitamente planteada por Canguilhem (2009) y por Rose (1996), quienes han mostrado que determinadas formas de psicología surgen como el efecto de condiciones históricas precisas en las que convergen elementos económicos, políticos, culturales y filosóficos. En este sentido, el saber psicológico y su historia no están situados en un plano trascendental, universal o exterior a las condiciones estructurales, sino que es un efecto de la inmanencia estructural: *un efecto sobredeterminado por la estructura, por sus elementos, por los tiempos diferenciales*. Para decirlo de otra manera, el saber psicológico solo puede comprenderse a condición de definir su lugar en la estructura social, de determinar las relaciones diferenciales en las que ella participa, de dar cuenta de su “índice de eficacia” como elemento particular que incide retroactivamente en la estructura (Althusser, 1969b, p. 117). La verdad de la psicología se localiza en la estructura y su dispersión constitutiva (López Ríos, 2024).

Así, los objetos de estudio de las distintas psicologías deben entenderse en función de la estructura social que los produce. El surgimiento de la psicología positiva y su interés en el estudio de la felicidad (Seligman, 2017) obedecen menos a criterios científicos que a condiciones económicas y políticas precisas, entre ellas: la expansión frenética de las políticas neoliberales; sus imperativos ideológicos como la competencia y el rendimiento; la exigencia moral de bienestar que busca el placer de los sujetos en las condiciones extenuantes del posfordismo; la identificación subjetiva con los objetivos empresariales; la aparición del imperativo

neoliberal de goce que simula una falsa recuperación de la satisfacción pulsional (López Ríos, 2024).

Del mismo modo, el programa cientificista de la psicología basada en evidencias, cuyo fin es la acumulación de datos y la generalización-estandarización de los tratamientos (APA Presidential Task Force on Evidence-Based Practice, 2006), es correlativo de la tecnocracia neoliberal que busca predecir y manipular los mercados financieros (Laval & Dardot, 2013), y al mismo tiempo, busca controlar la subjetividad mediante su cifrado numérico-estadístico reduciendo por completo su singularidad transindividual (Braunstein, 2020; Deleuze, 2006). De ahí entonces que podamos hablar de una *psicología neoliberal*, pues ella surge al interior de la estructura capitalista.

La causalidad estructural también nos sirve en psicología crítica para criticar la psicologización del malestar contemporáneo. En lugar de concebir el malestar subjetivo como algo personal y privado, producto del desajuste neuroquímico, de las distorsiones cognitivas o de la falta de motivación y resiliencia, la causalidad estructural pone en juego el descentramiento del sujeto, su dispersión en la estructura, de modo que la condición individual de su malestar es tan solo aparente, pues este último aparece como un efecto sobredeterminado, un elemento que ya no es interior al sujeto, sino que se localiza en la exterioridad política de la estructura. Mientras que la psicología culpabiliza al sujeto de su malestar pues se contenta con el efecto imaginario de la causalidad metonímica (Miller, 2017), la psicología crítica debe repolitizar el sufrimiento, una repolitización que pasa por el discernimiento de la estructura social que lo produce. Así, la depresión o la ansiedad, síntomas contemporáneos, podrán ser referidos a las exigencias ideológicas de rendimiento, competencia y flexibilidad del capitalismo neoliberal, y no a una supuesta interioridad psicológica que se puede predecir y controlar en el laboratorio o en el consultorio.

Debemos insistir, sin embargo, en que la causalidad estructural no se aprehende empíricamente, no es una realidad tangible, sino que es el producto de una práctica teórica en la que participan medios teóricos de producción específicos. Así, se impone una exigencia teórica a la psicología crítica, pues de lo contrario, el empirismo acéfalo —que pretende atenerse a lo real, a lo práctico, desdeñando la reflexión teórica— puede conducir a las mismas confusiones ideológicas en las que incurren los psicólogos.

Ideología

Quizás el concepto más difundido y conocido de Althusser es el de ideología. La publicación de *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* (1970) fue un verdadero hito en la teoría marxista, pues produjo una nueva forma de comprender el funcionamiento de la mistificación ideológica. Sin embargo, la cuestión de la ideología aparece en Althusser mucho tiempo antes, en 1964, en el texto *Marxismo y humanismo*, incluido en *Pour Marx*. Althusser (1968) define por primera vez a la ideología como un “sistema (que posee su lógica y rigor propios) de representaciones (imágenes, mitos, ideas o conceptos según los casos), dotados de una existencia y de un papel históricos en el seno de una sociedad dada”, un sistema que funciona como una “atmósfera” que resulta “indispensable” para que la sociedad pueda “subsistir” (pp. 191-192). Estas representaciones ideológicas se imponen al sujeto “sin pasar por su conciencia” (Althusser, 1968, p. 193), aunque él experimente dichas representaciones como productos de su actuar consciente. Sin embargo, este actuar consciente se encuentra siempre mediado por una “relación imaginaria” establecida por la ideología, es decir, por una “sobredeterminación de lo real por lo imaginario”, por lo que la experiencia vivida y consciente “pasa por la ideología, más aún, es la ideología misma” (Althusser, 1968, p. 163). Este carácter imaginario de la ideología será enfatizado nuevamente en 1970, al definirla como la “representación de la relación imaginaria” que el sujeto mantiene con sus condiciones sociales de existencia (Althusser, 2015b, p. 295).

El modo en que la ideología se impone a los sujetos fue examinado por Althusser (1996d, 2015b) en dos textos importantes: en *Tres notas sobre la teoría de los discursos* de 1966, y en el famoso artículo de 1970 anteriormente citado. En 1966, Althusser (1996d) introduce por primera vez el concepto de “interpelación” como el mecanismo por excelencia de la ideología. Esta interpelación ideológica “es la que asegura la función de designar” a los sujetos adecuados que ocuparán la “función-soporte (*Träger*)” que cada estructura social define en un momento determinado (Althusser, 1996d, p. 117): esta función-soporte puede ser la de un obrero, un gerente, un político, un empresario, un docente, o cualquier otra, lo importante es que la ideología se asegure de que cada sujeto esté cumpliendo su papel. Esta interpelación tiene como efecto paradójico un sujeto que cree que tiene una identidad propia, pero la realidad es que es esta interpelación lo que le proporciona “sus documentos de identidad” (Althusser, 1996d, p. 121). Es por ello por lo que podemos decir que la ideología produce un oxímoron: el reconocimiento de la identidad y, al

mismo tiempo, el desconocimiento del lugar del sujeto en la estructura social.

En el texto de 1970, la teoría althusseriana de la ideología encuentra su forma más acabada. Ahí, Althusser (2015b) introduce el concepto de *Aparatos Ideológicos de Estado*, concepto que permite definir a la ideología en su carácter material, pues la interpelación ideológica no sucede en el plano de las ideas, sino que se despliega en la inmanencia de las prácticas materiales existentes en aparatos ideológicos específicos: la escuela, la familia, la cultura o la política, por mencionar algunos. Estos aparatos ideológicos se articulan en un “concierto” guiado por la “partitura” de la ideología dominante (Althusser, 2015b, p. 290), de modo que esta ideología cobra múltiples formas y se reproduce a través de las evidencias impuestas por las prácticas materiales (p. 302).

La interpelación ideológica, como señala Althusser (2015b), tiene como fin la reproducción de las condiciones sociales existentes. La ideología se dirige a los individuos mediante su nombre y su función, lo que parece asegurar la autonomía e identidad del sujeto, pues responden “¡Sí, soy yo, yo soy ese!”. Sin embargo, esta autonomía es ilusoria, pues la respuesta al llamado, la confirmación del sujeto de que se trata de él, equivale a su sujeción: la interpelación no es otra cosa sino la inoculación de las representaciones ideológicas en el sujeto. Se trata de un movimiento de “redoblamiento especular” en el que el sujeto interpelado no hace sino reflejar en su interior —entiéndase, en su pretendida autonomía— a la ideología exterior que lo interpela y lo sujeta (Althusser, 2015b, p. 307).

Cabe una precisión más en torno a la ideología. Esta última es una realidad omnipresente y omnihistórica —lo que no quiere decir que se trate siempre de la misma ideología—, por lo que no puede existir un afuera de la ideología. Así como para Lacan (2009b) no hay metalenguaje, para Althusser (2015b) no hay un afuera pre-ideológico. Somos “siempre-ya” sujetos de la ideología (Althusser, 2015b, p. 304), lo que equivale a decir que la interpelación ideológica opera desde antes de nuestro nacimiento. No hay un momento originario, previo a la interpelación ideológica, pues “la existencia [material] de la ideología y la interpelación de los individuos en cuanto sujetos son una y la misma cosa” (Althusser, 2015b, p. 304). Ahora bien, aquel o aquella que se cree fuera de la ideología, es quien se encuentra más ideologizado. La ideología tiene como finalidad el “imponer...las evidencias como evidencias” (Althusser, 2015b), es decir, la interpelación ideológica tiene la función paradójica de hacer que los hechos ideológicos

sean percibidos como hechos naturales, lo que produce una sensación de exterioridad con respecto a la ideología. Por ejemplo, quienes creen fervientemente en la naturaleza (neo)liberal del humano, no hacen sino confirmar su sujeción a la ideología dominante del capitalismo avanzado.

En psicología crítica, el recurso al concepto de ideología nos permitirá examinar el modo en que las psicologías dominantes participan en el concierto ideológico y, por tanto, en la reproducción ideológica de la estructura capitalista. Se podrá interrogar, por ejemplo, por qué la psicología positiva pone énfasis en el optimismo resiliente y en la capacidad de fluir de las personas (Seligman, 2017): ¿acaso no vemos aquí el hecho de que la ideología de la flexibilidad, propia del capitalismo posfordista neoliberal, encuentra su prolongación y reproducción en el discurso psicológico? En este sentido, la psicología fundada por Martin Seligman no solo encubriría a la ideología dominante, sino que la reproduce y la reorganiza a través de diferentes términos aparentemente científicos y objetivos. La ambición de generalizar los datos en la psicología basada en evidencias también resulta problemática, pues ¿qué es aquello que se quiere generalizar, sino determinados presupuestos ideológicos en torno a los sujetos que reciben los tratamientos? Esta tendencia cientificista no es sino la forma en que la ideología se autoconfirma a través de los procedimientos empíricos de los psicólogos.

El entendimiento de la interpelación ideológica también permite dilucidar la lógica de la psicologización. Como lo ha mostrado De Vos (2019), la psicologización equivale a una interpelación, en el sentido althusseriano del término. De forma más precisa, la existencia de la psicología se reduce a la psicoeducación de los sujetos (De Vos, 2019): se les debe enseñar que poseen una interioridad psicológica delimitada, objetivable, susceptible de ser estudiada, medida, modificada y controlada. Para decirlo en tono althusseriano, digamos que la interpelación realizada por los psicólogos se consume en el momento en que se produce una pretendida *naturaleza o esencia psicológica*. El trabajo del psicólogo crítico estriba, entonces, en examinar las condiciones ideológicas de esta psicologización.

El concepto de ideología, correlato lógico de la causalidad estructural, impide la reducción psicologizante del sujeto, pues los comportamientos y las actitudes que se le puedan atribuir no son productos de su interioridad psicológica, sino de las prácticas materiales existentes y su respectiva interpelación ideológica. Lo más exterior, la exterioridad de la ideología, termina por convertirse en lo más interior, y viceversa: lo más interior del

sujeto parece lo más ajeno y exterior, pues es la ideología lo que habla a través de él.

Reivindicación althusseriana del inconsciente

La crítica althusseriana de la psicología tiene como condición de posibilidad el reconocimiento de la cientificidad del psicoanálisis y, por lo tanto, de la reivindicación del descubrimiento freudiano (Althusser, 1996b, 1996a). De forma más precisa, la recuperación lacaniana de esta herencia es lo que se encuentra en el núcleo de la crítica filosófica de Althusser a la psicología (Abeijón, 2013; Gillot, 2010; Pavón-Cuéllar, 2019a). No hay crítica althusseriana de la psicología sin una reivindicación previa del descubrimiento freudiano. Es el objeto del psicoanálisis, el inconsciente, lo que lleva a Althusser (1996b) a rechazar no solo el presupuesto del *homo psychologicus* que se cree dueño y autor de su discurso, sino también su correlato en la economía: el *homo oeconomicus*.

Ahora bien, la herencia freudiana tiene un lugar aún más fundamental en la reflexión teórica del filósofo galo, que va más allá de la crítica de la psicología. El psicoanálisis aparece en Althusser de tres formas distintas, pero relacionadas entre sí. En primer lugar, el psicoanálisis aparece como un recurso invaluable para la práctica teórica, pues en él se pueden encontrar diversos conceptos con las que se puede abordar a Marx: sobredeterminación, desplazamiento y condensación, lo imaginario, síntoma. Esta valoración del psicoanálisis y sus términos está ligada necesariamente al reconocimiento de su estatuto científico (Hernández, 2019): Freud habría fundado la nueva problemática en torno al inconsciente, cuya condición fue una ruptura epistemológica con la psicología clásica de la conciencia (Althusser, 1996b, 2014).

En segundo lugar, el psicoanálisis es considerado en su homología con el marxismo: tanto en Marx como en Freud, se encuentra planteado “el mismo problema teórico”: la sobredeterminación o la causalidad estructural (Althusser, 1969b, p. 203). Otro punto de homología reside en el hecho de que la teoría freudiana es tan “conflictiva” como la teoría marxista, pues ambas introducen una “escisión” con respecto a la ideología burguesa y a la ideología psicológica (Althusser, 1996c, pp. 196-197). El marxismo y el psicoanálisis también son homólogos en su carácter “materialista” y en su búsqueda de lo “verdadero” (Althusser, 1996c, p. 195-196). Es quizás gracias a Althusser por lo que Lacan (2021a) —y posteriormente Žižek (1992)— también puede establecer una homología entre Marx y Freud.

Ambos se ocuparían de la pérdida que se produce en la estructura social: la plusvalía y el plus-de-gozar (Lacan, 2021a).

La tercera forma en que el psicoanálisis aparece en Althusser es a través de la reivindicación que el filósofo marxista hace del inconsciente. El materialismo histórico no puede ignorar el inconsciente, es decir, una teoría materialista de la historia no puede prescindir de la teoría psicoanalítica del deseo, y viceversa, la teoría del deseo inconsciente debe tener por condición la teoría marxista de la historia (Althusser, 1996b, 1996d, 1996a). Así, Althusser (1996d) plantea que el materialismo histórico debe prestar atención a la forma en que el inconsciente “se articula sobre el sujeto ideológico”, pues el primero es lo que “permite a los individuos humanos asumir la función de sujetos ideológicos” es decir, el inconsciente es “indispensable para que funcione el sistema” que requiere ideológicamente de dichos sujetos (pp. 122-123). De igual modo, Althusser (1996b) insiste en tomar en cuenta el problema de la “variación histórica” de las estructuras sociales y cómo ella puede “afectar sensiblemente” al inconsciente (p. 46). La ideología, en Althusser, vehiculiza y materializa al inconsciente: la ideología otorga al inconsciente la “modalidad de su materia” (Althusser, 1996b, p. 37). De este modo, el reproche que Žižek (1992) dirige en contra de Althusser por haber descuidado la cuestión del sujeto del inconsciente, se vuelve insostenible. Podemos decir que, para Althusser, la crítica de la economía política debe implicar una crítica a la economía libidinal.

Althusser exhorta a la psicología crítica a tomar en serio el inconsciente. En la actualidad, es necesario examinar las formas en las que el capitalismo neoliberal expolia y explota la fuerza libidinal de trabajo, es decir, es necesario que los psicólogos críticos se planteen las siguientes preguntas: ¿de qué modo la economía libidinal del sujeto se convierte en un elemento necesario para la reproducción social?, ¿cómo participa la psicología en esta explotación de la economía libidinal? En el capitalismo, el deseo y el goce, entendidos como deseo y goce del *Otro* (Lacan, 2009b), son cooptados por la lógica del capital flexible. De forma más precisa, en el capitalismo neoliberal, el goce, entendido como la tensión-satisfacción pulsional (Lacan, 2015, 2021b), ya no se encuentra prohibido por la cultura, sino que la cultura neoliberalizada produce la ilusión de un goce sin límites, un goce que no pasa por la mediación simbólica del deseo (Recalcati, 2021). Aquí, el recurso a Lacan se vuelve indispensable pues, al igual que en Althusser, su propuesta teórica sobre el inconsciente es irreductible a la lógica individualista y psicologizante. Para Lacan (2009a, 2009b), el inconsciente no se encuentra en el interior del sujeto, sino que está

estructurado y causado por los significantes del gran *Otro* (la cultura, la economía, la política, la ideología).

La reivindicación del inconsciente en psicología crítica se vuelve también necesaria frente a los embates cientificistas que provienen de las ciencias sociales, y particularmente de la psicología dominante (Pavón-Cuéllar, 2023b, 2023a). El cientificismo y su obsesión por la objetividad tienen por efecto el rechazo y la “supresión del sujeto [del inconsciente]” (Lacan, 2021c). La psicología basada en evidencias, al generalizar y estandarizar los tratamientos, anula la singularidad de cada sujeto, pues elimina su historia al reducirla a un dato numérico que será acumulado en el conjunto de evidencias (APA Presidential Task Force on Evidence-Based Practice, 2006). El inconsciente supone un problema para este programa cientificista, pues su movimiento metonímico y frenético desborda cualquier intento de objetivación.

Lectura sintomal

Althusser también le ofrece a la psicología crítica una importante herramienta metodológica para abordar los discursos de la psicología contemporánea, a saber, la *lectura sintomal*. Este método de lectura es propuesto por Althusser (1969a) en su proyecto de retorno a Marx y se deriva del modo en que Marx lee a los economistas clásicos. Lo interesante es deducir las consecuencias posibles de este novedoso método que Althusser elabora sirviéndose de la herencia freudiana.

Althusser (1969a) hace parte de la pregunta ¿cómo leer a Marx? Primero, establece una línea de demarcación con respecto a una simple lectura transparente de cualquier texto en la que nos encontraríamos frente a una continuidad textual sin perturbaciones o fragmentaciones. Este tipo de lectura tiene como fundamento dos posiciones filosóficas complementarias: el idealismo y el empirismo. Por un lado, Althusser (1969a) refiere esta forma de lectura a la concepción idealista hegeliana de la esencia: para Hegel, la esencia se expresa en cada uno de sus elementos, de modo que la verdad está ya contenida, de forma transparente, en cada uno de ellos. Por otro lado, la idea de una apropiación directa de la verdad textual es correlativa de la concepción empirista del conocimiento (Althusser, 1969a). El empirismo supone la existencia del conocimiento en el objeto real, por lo que bastaría realizar una simple extracción —la experiencia directa del sujeto cognoscente— de la verdad contenida en lo real mismo (Althusser, 1969a). Considerada críticamente, esta concepción empirista no es sino la proyección de los propios mitos del sujeto

cognoscente sobre el objeto que se quiere conocer; en el caso de la lectura, el objeto es el texto que revela inmediatamente una verdad accesible de forma directa. Esta proyección produce un redoblamiento especular: al proyectar un *a priori* teórico que se presupone presente en el objeto real, el sujeto no hace sino reencontrarse a sí mismo, falsificando así el proceso de conocimiento (Althusser, 1969a). De ahí entonces que Althusser (1969a) insista en un distanciamiento del “mito especular del conocimiento” basado en un “reconocimiento en espejo” establecido entre una solución anticipada a un problema planteado a partir de esta solución (pp. 24, 59).

En estas condiciones, Althusser identifica que Marx introduce una nueva forma de lectura que trastorna la pretendida transparencia y unidad de todo texto. Esta nueva forma de leer se encuentra en la crítica que Marx dirige a los economistas clásicos, como Adam Smith. Marx no solo compara el discurso de la economía política clásica con el suyo, ni tampoco se limita a señalar aciertos y desaciertos en función de lo que él mismo descubre. Por el contrario, lo que muestra Marx es que, en el seno mismo del discurso de la economía política de Smith, se producen ciertos tropiezos o fisuras que trastocan la unidad textual. Lo que Marx descubre es que Smith *ve algo que sin embargo no ve*, produciendo una “identidad necesaria y paradójica” entre el ver y el no-ver (Althusser, 1969a). Para decirlo en otros términos: Marx identifica la existencia de algo que se asoma en el discurso de Smith y que, sin embargo, pasa desapercibido para el economista. Por ello, Althusser (1969a) declara que

lo que la economía política clásica no ve no es lo que no ve, es *lo que ve*; no es lo que le falta, es, por el contrario, *lo que no le falta*; no es aquello en que falla, es, por el contrario, *aquello en que no falla*. El desacierto es, pues, no ver lo que se ve. (p. 26)

Marx detecta, en el seno de la economía política de Smith, una confusión entre el valor del trabajo y el valor de la *fuerza de trabajo*. Smith describe, sin saberlo, un objeto nuevo, a saber, la única sustancia que puede crear valor: la fuerza de trabajo del sujeto; sin embargo, Smith permanece describiendo únicamente el trabajo, a secas, callando y guardando silencio sobre una nueva realidad que sin embargo se asomó de forma intermitente en su discurso (Althusser, 1969a). En este sentido, la lectura de Marx permite “ver blancos” en lo “apretado del texto” de Smith, blancos o silencios que dan cuenta de aquello que “el texto clásico dice sin decirlo y no dice al decirlo” (Althusser, 1969a, pp. 27, 32). En el texto de Smith, hay algo que se hace presente y, al mismo tiempo, se encuentra ausente: se trata de una “presencia fugitiva”, de algo visible que se elide y se escamotea en el propio

texto bajo la forma de “lapsus, de ausencia, de carencia o de síntoma teóricos” (Althusser, 1969a, p. 32). Es una presencia que tan solo está señalada con “puntos suspensivos” al interior de las respuestas que da el texto (Althusser, 1969a, p. 28).

En efecto, estos elementos excluidos y ausentes solo pueden aprehenderse, paradójicamente, a través de los significantes del propio texto. Así, Marx detecta “dos textos”, en la que el “segundo texto se articula sobre los lapsus del primero” (Althusser, 1969a, p. 33). Solo una lectura ingenua conservaría la integridad y unidad del texto, evitando este desgarramiento interno producido por la presencia —ausente— de un segundo texto que irrumpe sorpresivamente a través de estos elementos sintomáticos.

De ahí entonces la denominación de una *lectura sintomal*, que hace eco de la escucha freudiana del inconsciente, tal como Althusser (1969a) lo reconoce. Esta lectura es definida por Althusser (1969a) como aquella que concibe el texto como algo sintomático en el sentido psicoanalítico del término, es decir, como una *falla* en el discurso que revela una sobredeterminación compleja, una falla que dice más de lo que quiere decir: esta lectura sintomal “descubre lo no descubierto en el texto mismo que lee y lo refiere, en un mismo movimiento, a otro texto, presente por una ausencia necesaria en el primero” (Althusser, 1969a, p. 33). Es en el texto mismo en donde se produce y se articula una nueva verdad, que tan solo se escabullía en las diferentes dislocaciones, silencios, omisiones o confusiones. Ahora bien, Marx no se contenta con leer esos silencios o síntomas discursivos, sino que su lectura también implica una “restauración” de la “continuidad” del texto, es decir, intenta “establecer-restablecer” aquel segundo texto que solo estaba presente a través de una ausencia (Althusser, 1969a, p. 28). Marx es, por lo tanto, un lector del síntoma.

Debe considerarse aquí la objeción que Žižek (1992) realiza a la lectura sintomal. El reclamo del filósofo esloveno estriba en el hecho de que el método althusseriano de lectura ya no sería necesario en la actualidad, porque la forma de la ideología ya no es la del ocultamiento de una realidad, sino la de la manifestación cínica y descarada de los intereses mezquinos de las clases dominantes (Žižek, 1992). Sin embargo, Žižek no toma en cuenta que Althusser no divide el texto entre lo oculto y lo manifiesto, entre la verdad y su forma sintomática. Más bien, Althusser (1969a) presta atención a la forma en que la verdad se organiza a través de los significantes

textuales, a través de su sobredeterminación: la forma sintomática es ya la manifestación material de la verdad. Lo invisible del texto se articula en lo visible, siendo este último la forma misma de ese invisible, la forma de su revelación y de su presencia. De ahí entonces que la lectura sintomal sea “una lectura del descubrimiento más que del encubrimiento” (Pavón-Cuéllar, 2019b, p. 8).

La lectura sintomal resulta ser un método valioso para leer el discurso de la psicología dominante, tal como ya se ha realizado en otros trabajos (Braunstein, 1991a; López-Ríos, 2025b). Braunstein (1991a) concibe esta lectura sintomal como una lectura “inquietante” e “intranquilizadora”, pues ella está encargada de “producir preguntas”, de detectar una “estructura invisible” que es necesario “esclarecer” (p. 331). Este método de lectura le permitió a Braunstein (1991a) elucidar el hecho de que la psicología académica se encuentra “supeditada a una política que es la del capitalismo”, pues ella cumple un “encargo social” que le fue conferido: la sujeción de los sujetos a las condiciones existentes (pp. 354, 360). Así, la psicología crítica debe considerar el discurso de la psicología como algo sintomático, susceptible de ser leído críticamente para dar cuenta de sus condiciones de posibilidad. Esta lectura sintomal le permitirá al psicólogo crítico identificar y reconstruir la verdad de la psicología, así como las formas en que la ideología dominante se articula a través de los significantes del saber psicológico.

Materialismo aleatorio

En el último tramo de su vida y de su producción teórica, en la década de los ochenta, Althusser (2002, 2015a) introduce la cuestión del encuentro aleatorio, de lo contingente y lo acontecimental. El *materialismo aleatorio o del encuentro* rechaza cualquier teleología de la historia, es decir, del establecimiento de un fin trascendental hacia el cual se dirige todo el devenir histórico. Para Althusser (2002, 2015a), no existe un *Origen*, una *Causa Final*, un *Fin trascendental* o una *Génesis* de la historia. Todas estas concepciones implican la lógica idealista-hegeliana del *Saber Absoluto*: la conciencia que, en su autodesarrollo, es el punto de partida y el punto de llegada del devenir histórico.

Por el contrario, la historia, para Althusser (2002), es el resultado aleatorio, contingente, del “encuentro” de elementos en una “coyuntura”, un encuentro que “puede no tener lugar, al igual que puede tener lugar” (pp. 33, 39). Que la historia sea el producto aleatorio de este encuentro quiere decir que no hay una necesidad *a priori* que establezca de antemano que

determinados hechos deben suceder de esa manera. La existencia del capitalismo, por ejemplo, no se deduce de una fuerza trascendental omnihistórica. No había nada necesario en el surgimiento del capitalismo: su aparición fue aleatoria e imprevista, derivada de un encuentro puramente fortuito. La historia, por lo tanto, está sujeta a la irrupción sorpresiva, inesperada y aleatoria de un encuentro que subvierta lo dado; al surgimiento imprevisto de acontecimientos que trastornan lo establecido; a esa desviación de los átomos producida por el “clinamen” que Althusser (2002) identifica en Epicuro (p. 33). De ahí que Althusser (2002) defina a la historia como

la revocación permanente del hecho consumado por parte de otro hecho indescifrable a consumir, sin que se sepa, ni de antemano ni nunca, dónde ni cómo se producirá el acontecimiento de su revocación. Simplemente llegará un día en el que los juegos estén por redistribuirse, y los dados estén de nuevo por ser lanzados sobre el tablero del vacío. (p. 39)

Para ser más precisos, la estabilidad y la continuidad del curso histórico son provisionales pues no hay una necesidad trascendental que las garantice: el encuentro aleatorio es siempre inminente y, por lo tanto, la disolución de lo dado está a la orden del día. Que el capitalismo parezca eterno y necesario es un efecto ideológico que busca naturalizar algo que es producto de la contingencia histórica. El ascenso de las políticas de ultraderecha en el mundo puede considerarse como el intento por suturar la propia condición inestable del capitalismo neoliberal.

Es por esto por lo que la filosofía ya no puede ser la reflexión sobre la “Razón” o el “Origen” trascendental de las cosas, pues “no supone nada preestablecido”, sino que es la “teoría” del “hecho de la contingencia”: esta filosofía debe ser la del “materialismo del encuentro”, que parte de un “vacío filosófico” constitutivo en el que “ningún principio de decisión decide por adelantado” (Althusser, 2002, p. 34, 38-39). El materialismo del encuentro no parte de la “contingencia de la necesidad” sino más bien, de la “necesidad de la contingencia”: parte de lo que está dado aleatoriamente en una coyuntura (Althusser, 2002, p. 53). Así, un materialismo consecuente es aquel que no antepone ninguna teleología, ni siquiera la de la economía, pues hacer una teoría de los fines desemboca siempre en el idealismo.

Si bien la propuesta del materialismo aleatorio althusseriano se produce en una etapa tardía de la producción teórica del filósofo marxista, lo cierto es que ya prefiguraba en los años sesenta. En plena reflexión estructuralista, Althusser (1968) no duda en señalar esa “irrupción de la

historia real en la ideología misma” (p. 67), una irrupción inesperada que modifica radicalmente las condiciones de un pensamiento teórico como el de Marx. Esta irrupción de lo *real de la política* en la teoría, como el “descubrimiento de la lucha de clases, del capitalismo en carne y hueso y del proletariado organizado”, es lo que es lo que lleva a Marx a “cambiar de elemento”, a distanciarse de su pasado hegeliano (Althusser, 1968, p. 66).

Posteriormente, Althusser (1969b) vuelve sobre la naturaleza acontecimental de los “hechos históricos” y su capacidad de producir “una mutación en las relaciones estructurales existentes”, una “mutación real” (p. 112). Así, la contingencia de los acontecimientos políticos e históricos marcaría el límite, el “borde” de la propia estructura (Romé, 2017, p. 75). Lo aleatorio precede a la estructura, es su condición misma pues se encuentra siempre acechándola: de ahí entonces que el “orden” estructural surja después del “desorden” contingente y aleatorio (Althusser, 2002, p. 56). De ahí entonces que Althusser no pueda considerarse como alguien que cae en el fatalismo estructuralista (López-Ríos, 2025).

La contingencia también está presente en la historia y la producción de la ciencia. La historia de la ciencia, como advierte Althusser (1969a), no obedece a un movimiento teleológico en el que se desarrolle el progreso de la conciencia, sino que es “jalonada por discontinuidades radicales” que son el producto contingente de las “condiciones” de un momento determinado: por lo tanto, cuando se trata al saber científico, se debe plantear “la necesidad de su contingencia” (pp. 50-51). Althusser (2008a) llega a la conclusión de que la ciencia

Nace del concurso imprevisible, increíblemente complejo y paradójico, pero necesario en su contingencia, de *elementos* ideológicos, políticos, científicos (procedentes de otras ciencias, filosóficos, etc., que en un momento determinado *descubren, pero a posteriori, que ellos se buscaban*, ya que se encuentran sin reconocerse en la figura teórica de una ciencia naciente. (Althusser, 2009a, pp. 178-179)

En una carta dirigida a su psicoanalista, Althusser (1996a) rechaza la noción de “génesis” del sujeto porque “toda génesis es necesariamente teleológica”, pues implica que la historia del sujeto no sea otra cosa que el “desarrollo de un mismo individuo identificado por adelantado”, lo que produce una “ilusión retrospectiva” en la que el sujeto actual ya está contenido desde el comienzo (pp. 74-76). La ideología de la génesis sirve para introducir, de forma subrepticia, una pretendida naturaleza o esencia

humana que se desarrolla en el curso histórico del sujeto, independientemente de las variaciones de este curso.

El materialismo aleatorio de Althusser coincide, además, con la propuesta lacaniana del inconsciente, considerado ya no solo como estructurado como un lenguaje, sino como aquello que produce “sorpresa” y que “rebas a al sujeto” (Lacan, 2022, p. 33). El inconsciente es aquello que irrumpe, aquello que introduce una “hiencia” en el sujeto, pues lo confronta con un “real que puede muy bien [...] no estar determinado” (Lacan, 2022, p. 30). La dimensión de lo aleatorio es lo propio del deseo, pues su movimiento no cesa y nunca se sabe cuáles serán los significantes en los que se deslizará.

Podemos decir que el materialismo aleatorio althusseriano es incompatible con la lógica de la psicologización, pues esta presupone la existencia de una esencia o naturaleza psicológica eterna e invariable en el tiempo. En este sentido, la psicologización no es sino otra cara de la teleología. La psicología basada en evidencias materializa a la perfección este ideal teleológico, pues su lógica de la predicción y generalización tiene como condición que el sujeto sea el mismo en todos los casos. La psicología positiva tampoco puede prescindir de la teleología, pues ella tiene como premisa la naturaleza hedonista del sujeto. Aunque estas psicologías consideren las variaciones históricas, esto no implica una variación de la naturaleza psicológica del sujeto, precisamente porque se trata de una naturaleza invariable e inmutable. Para decirlo en términos que los psicólogos conocen muy bien, digamos que la naturaleza psicológica (los rasgos de personalidad, las emociones, las capacidades cognitivas, los comportamientos estandarizados) son la variable dependiente sobre la que actúan otras variables independientes, sin que por ello la variable dependiente modifique su esencia.

El materialismo aleatorio de Althusser, al igual que el psicoanálisis y su ética del deseo, reivindica la dimensión acontecimental del sujeto, posibilitándole una apertura, una desviación frente a la lógica cerrada de la psicologización. Lo aleatorio es la recuperación misma de la historia del sujeto, aquella que es suprimida en el cúmulo de datos de la psicología basada en evidencias. Es cierto que el sujeto puede ser aquello que se describe de forma estadística por los psicólogos, pero también puede ser otra cosa, puede escapar a la generalización, puede haber una sorpresa, una irrupción de algo nuevo: la irrupción de un acontecimiento que no pueda ser medido o aprehendido por los métodos empíricos de las psicologías

dominantes. Lo aleatorio nos enfrenta con la verdad de que no existe tal cosa como una esencia psicológica trascendental establecida de una vez y para siempre.

Conclusiones. La importancia de la práctica teórica en psicología crítica

En la actualidad, dentro de los movimientos de resistencia, se hace un llamado precipitado e impetuoso a la acción, a la praxis, a la militancia práctica, y al mismo tiempo, se promueve un desdén de la teoría bajo el pretexto de su ineffectividad política. Lo sintomático de estos llamados es que, paradójicamente, resultan tan compatibles y adecuados a la lógica neoliberal que pulveriza cada vez más el pensamiento crítico y filosófico, que exige un movimiento acelerado, inmediato, que no implique mayor reflexión.

Este desdén por la teoría en nombre de un materialismo práctico se basa paradójicamente en la división idealista entre teoría y práctica, entre pensamiento y realidad material. Sin embargo, como ya había mostrado Marx (1982), la teoría es una “manera de apropiarse” de lo concreto, sin que esta apropiación sustituya a lo concreto mismo (p. 22). Para Marx (1982), la teoría permite captar “múltiples determinaciones y relaciones” en lo concreto, es decir, logra discernir que “lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones” (p. 21). El trabajo teórico reproduce este concreto como un “concreto espiritual”, como un “concreto del pensamiento” (Marx, 1982, p. 22). Lo concreto real no se pierde de vista en el proceso teórico.

Desde una posición materialista, la teoría no es algo independiente de la política, sino que se encuentra sobredeterminada por ella, pues todo pensamiento teórico está siempre “basado y articulado en el mundo real de una sociedad histórica dada” (Althusser, 1969a, p. 48). La teoría es siempre de lo singular, pues se sitúa en situaciones políticas concretas y coyunturales (Althusser, 1969b, 2002; Romé, 2017); es por esto por lo que no puede haber una teoría de lo universal, ni de un trascendental teleológico. La teoría es una práctica específica que actúa en el mundo concreto, en la inmanencia de la materialidad social: ella también sobredetermina al mundo en el que se desarrolla, incide sobre él desde el momento en que “hace pensable lo político” (Romé, 2017, p. 73). De ahí entonces que podamos decir que toda teoría tiene efectos políticos, sea reproduciendo la ideología dominante, sea criticándola y denunciándola. Con ello no queremos decir que la teoría es el punto de partida de la transformación del mundo, sino que habilita nuevos modos de

inteligibilidad, siendo estos un momento necesario para la transformación política. Así como no hay teoría sin política, podemos decir que no hay política sin teoría.

La psicología crítica no puede prescindir del trabajo teórico. Renunciar a él es dar concesiones al pragmatismo y empirismo acéfalo. La apuesta por una alternativa radicalmente distinta a las psicologías dominantes debe tener por condición una práctica teórica que ponga en juego determinados medios de producción para realizar una crítica radical de los fundamentos ideológicos del saber psicológico, así como una elaboración seria de nuevos conceptos. El presente trabajo tan solo ha pretendido ofrecer algunos medios teóricos provenientes del marxismo althusseriano. Tal elección no fue arbitraria, pues encontramos en él un discurso antipsicológico, incompatible con la lógica psicologizante. Es quizás en esta incompatibilidad con lo psicológico —presente también en el psicoanálisis lacaniano, al cual nos hemos referido no por casualidad— en donde estriba su potencial subversivo y su capacidad teórica para producir no solo respuestas, sino nuevas preguntas en torno al sujeto, hasta entonces inexistentes en la psicología.

Notas

¹ El término *sobredeterminación* fue introducido por Freud (1979, 1986) para designar el modo en que las formaciones del inconsciente, como los sueños, los síntomas neuróticos, los chistes o los lapsus, son causados no por un centro, sino por una serie compleja y ramificada de acontecimientos que se entrelazan y concurren a su formación.

Referencias

- Abeijón, M. (2013). Psicoanálisis y psicología en la obra de Louis Althusser. *Affectio Societatis*, 10(18), 2-18. <https://doi.org/10.17533/udea.affs.15596>
- Adorno, T. (2008). Sobre la lógica de las ciencias sociales. En *La lógica de las ciencias sociales* (pp. 41-71). Colofón.
- Adams, G., Estrada-Villalta, S., Sullivan, D., & Markus, H. R. (2019). The Psychology of Neoliberalism and the Neoliberalism of Psychology. *Journal of Social Issues*, 75(1), 189-216. <https://doi.org/10.1111/josi.12305>
- Althusser, L. (1968). *La revolución teórica de Marx*. Siglo XXI.
- Althusser, L. (1969a). De El Capital a la filosofía de Marx. En L. Althusser & É. Balibar (Eds.), *Para leer El Capital* (pp. 18-77). Siglo XXI.
- Althusser, L. (1969b). El objeto de “El Capital”. En L. Althusser & É. Balibar (Eds.), *Para leer El Capital* (pp. 81-209). Siglo XXI.

- Althusser, L. (1996a). Cartas a D... En *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan* (pp. 49-95). Siglo XXI.
- Althusser, L. (1996b). Freud y Lacan. En *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan* (pp. 17-48). Siglo XXI.
- Althusser, L. (1996c). Sobre Marx y Freud. En *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan* (pp. 193-211). Siglo XXI.
- Althusser, L. (1996d). Tres notas sobre la teoría de los discursos. En *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan* (pp. 97-145). Siglo XXI.
- Althusser, L. (2002). La corriente subterránea del materialismo del encuentro. En *Para un materialismo aleatorio* (pp. 31-71). Arena Libros.
- Althusser, L. (2008a). Elementos de Autocrítica. En *La soledad de Maquiavelo. Marx, Maquiavelo, Spinoza, Lenin* (pp. 169-208). Akal.
- Althusser, L. (2008b). Filosofía y ciencias humanas. En *La soledad de Maquiavelo. Marx, Maquiavelo, Spinoza, Lenin* (pp. 47-62). Akal.
- Althusser, L. (2014). Psicoanálisis y psicología. En *Psicoanálisis y ciencias humanas* (pp. 65-108). Nueva Visión.
- Althusser, L. (2015a). *Filosofía y Marxismo. Entrevista de Fernanda Navarro*. Siglo XXI.
- Althusser, L. (2015b). Ideología y aparatos ideológicos de Estado (Notas para una investigación). En *Sobre la reproducción* (pp. 271-311). Akal.
- APA Presidential Task Force on Evidence-Based Practice. (2006). Evidence-based practice in psychology. *American Psychologist*, 61(4), 271-285.
<https://doi.org/10.1037/0003-066X.61.4.271>
- Balibar, É. (2005). Structuralism: A Destitution of the Subject? *Journal of Feminist Cultural Studies*, 14(1), 1-21.
- Braunstein, N. (1991a). Introducción a la lectura de la psicología académica. En N. Braunstein, M. Pasternac, G. Benedito, & F. Saal (Eds.), *Psicología: ideología y ciencia* (pp. 329-360). Siglo XXI.
- Braunstein, N. (1991b). ¿Qué entiende los psicólogos por psicología? En N. Braunstein, M. Pasternac, G. Benedito, & F. Saal (Eds.), *Psicología: ideología y ciencia* (pp. 21-46). Siglo XXI.
- Braunstein, N. (1991c). Relaciones del psicoanálisis con las demás ciencias. En N. Braunstein, M. Pasternac, G. Benedito, & F. Saal (Eds.), *Psicología: ideología y ciencia* (pp. 62-103). Siglo XXI.
- Braunstein, N. (2020). *Psicología: ideología y ciencia 2020. Discurso de Xalapa*. Néstor A. Braunstein. nestorbraunstein.com/?p=741

- Canguilhem, G. (2009). ¿Qué es la psicología? En *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias* (pp. 389-406). Amorrortu.
- Chalmers, A. (1992). La ciencia y cómo se elabora. Siglo XXI.
- Davies, W. (2011). The political economy of unhappiness. *New Left Review*, 71, 65-80.
- De La Fabián, R., & Stecher, A. (2017). Positive psychology's promise of happiness: A new form of human capital in contemporary neoliberal governmentality. *Theory and Psychology*, 27(5), 600-621. <https://doi.org/10.1177/0959354317718970>
- De Vos, J. (2012). *Psychologisation in Times of Globalisation*. Routledge.
- De Vos, J. (2019). *La psicologización y sus vicisitudes. Hacia una crítica psico-política*. Paradiso Editores.
- Deleule, D. (1969). *La psicología, mito científico*. Anagrama.
- Deleuze, G. (2006). Post-scriptum sobre las sociedades de control. *Polis. Revista Académica de la Universidad Bolivariana de Chile*, 5(13). <https://doi.org/10.32735/S0718-6568/2006-N13-431>
- Descombes, V. (1988). *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*. Ediciones Cátedra.
- Dosse, F. (2004). *Historia del Estructuralismo. Tomo I: El campo del signo, 1945-1966*. Akal.
- Ferraro, D. (2016). Psychology in the age of austerity. *Psychotherapy and Politics International*, 14(1), 17-24. <https://doi.org/10.1002/ppi.1369>
- Freud, S. (1979). *La interpretación de los sueños (primera parte)*. Obras completas IV. Amorrortu.
- Freud, S. (1986). La etiología de la histeria. En *Obras Completas III* (pp. 185-218). Amorrortu.
- Gezgin, U. B. (2019). 20 theses on psychology and neoliberalism: from mainstream psychology to critical psychology. *Eurasian Journal of Anthropology Euras J Anthropol*, 10(2), 46-55.
- Gillot, P. (2010). *Althusser y el psicoanálisis*. Nueva Visión.
- Haack, S. (2012). Six signs of scientism. *Logos & Episteme*, 3(1), 75-95.
- Herbert, T. (1973). Reflexiones sobre la situación teórica de las ciencias sociales, y de la psicología social en particular. En E. Verón (Ed.), *El proceso ideológico* (pp. 197-223). Tiempo Contemporáneo.

- Hernández, R. (2019). El estatuto epistemológico del psicoanálisis y la psicología en la obra de Louis Althusser. *Signos Filosóficos*, 21(41), 70-101. <https://signosfilosoficos.izt.uam.mx/index.php/SF/article/view/618>
- Lacan, J. (2009a). Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. En *Escritos I* (pp. 231-309). Siglo XXI.
- Lacan, J. (2009b). Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano. En *Escritos II* (pp. 755-787). Siglo XXI.
- Lacan, J. (2009c). Más allá del Principio de realidad. En *Escritos I* (pp. 81-98). Siglo XXI.
- Lacan, J. (2015). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 7. La ética del psicoanálisis (1959-1960)*. Paidós.
- Lacan, J. (2021a). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 16. De un Otro al otro (1968-1969)*. Paidós.
- Lacan, J. (2021b). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 17. El reverso del psicoanálisis (1969-1970)*. Paidós.
- Lacan, J. (2021c). Radiofonía. En *Otros Escritos* (pp. 425-471). Paidós.
- Lacan, J. (2022). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. (1964)*. Paidós.
- Laval, C., & Dardot, P. (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Gedisa.
- López Ríos, L. P. (2024). *Marxismo althusseriano y psicoanálisis lacaniano ante la psicología del capitalismo neoliberal: una lectura sintomal* [Tesis de Maestría, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo]. Repositorio Institucional de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. http://bibliotecavirtual.dgb.umich.mx:8083/xmlui/handle/DGB_UMICH/18646
- López-Ríos, L. P. (2025a). La importancia del concepto de causalidad estructural en psicología crítica: reflexiones desde Althusser y Lacan. *Materialismos. Cuadernos de Marxismo y Psicoanálisis*, 3(1), 54-66.
- López-Ríos, L.P. (2025b). *Contra la Psicología Positiva. Crítica althusseriana y lacaniana de la psicología neoliberal*. Religación Press. <https://doi.org/10.46652/ReligacionPress.269>
- Marx, K. (1982). Introducción. En *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse). 1857-1858* (pp. 2-33). Siglo XXI.
- Marx, K. (2014). *El Capital. Crítica de la economía política. Tomo I. Libro I*. Fondo de Cultura Económica.

- Miller, J.-A. (2017). Acción de la estructura. En I. Parker & D. Pavón-Cuéllar (Eds.), *Marxismo, psicología y psicoanálisis* (pp. 194-203). Paradiso.
- Milner, J.-C. (2003). El paradigma: programa de investigación y movimiento de opinión. En *El periplo estructural. Figuras y paradigma* (pp. 183-254). Amorrortu.
- Murillo, S. (2011). La invisibilización/visibilización de Althusser. Olvidos y los recuerdos encubridores en tiempos del fin de “las ideologías”. En S. Caletti & N. Romé (Eds.), *La intervención de Althusser. Revisiones y debates* (pp. 29-42). Prometeo Libros.
- Ortega Reyna, J. (2018). *La incorregible imaginación. Itinerarios de Louis Althusser en América Latina y el Caribe*. Doble Ciencia.
- Pavón-Cuéllar, D. (2019a). El althusserianismo ante el sujeto: rupturas con la psicología y articulaciones con el psicoanálisis. *Esquizia. Revista de Psicoanálisis, Filosofía y Ciencias Sociales*, 2(1), 64-84.
- Pavón-Cuéllar, D. (2019b). Medio siglo de lectura sintomal: el método althusseriano, su vigencia y sus extravíos en el tiempo. *Demarcaciones*, 7, 1-22.
https://revistademarcaciones.cl/wp-content/uploads/2023/N7_2019/PDFS/14_Articulos_Pavon-Cuellar.pdf
- Pavón-Cuéllar, D. (2019c). *Psicología crítica. Definición, antecedentes, historia y actualidad*. Itaca.
- Pavón-Cuéllar, D. (2023a). El sujeto de la psicología: reclusión, contracción, inmovilización, objetivación, inculpación, privatización y despolitización. *Nueva Hegemonía*, 17, 119-129. <https://doi.org/10.5281/ZENODO.8127359>
- Pavón-Cuéllar, D. (2023b). Epistemología del capitalismo: goce del capital en la ciencia y la tecnología. *Nueva Hegemonía*, 16, 97-122.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.7901933>
- Politzer, G. (1972). *Crítica de los fundamentos de la psicología*. Ediciones Martínez Roca.
- Ré, C. (2020). Sobre la temporalidad diferencial o el advenimiento del desajuste. En C. Collazo & N. Romé (Eds.), *Asedio del tiempo. Estudios políticos althusserianos* (pp. 19-34). Instituto de Investigaciones Gino Germani - UBA.
- Recalcati, M. (2021). *El hombre sin inconsciente. Figuras de la nueva clínica psicoanalítica*. Paradiso.
- Romé, N. (2011). Presentación. Habitar los huecos de la teoría. En S. Caletti & N. Romé (Eds.), *La intervención de Althusser. Revisiones y debates* (pp. 9-12). Prometeo Libros.

- Romé, N. (2017). Pensar la política en los límites de la teoría. Lo teórico y lo político en la problemática althusseriana. En A. Popovitch (Ed.), *Althusser desde América Latina* (pp. 71-84). Biblos.
- Romé, N. (2020). Althusser y nosotrxs. En *For Theory. Althusser and the Politics of Time* (pp. 1-6). Rowman & Littlefield.
- Rose, N. (1996). *Inventing our selves. Psychology, power and personhood*. Cambridge University Press.
- Sastre, C. (1974). *La psicología, red ideológica*. Tiempo Contemporáneo.
- Seligman, M. (2017). *La auténtica felicidad* (Ebook). Ediciones B.
- Seligman, M. (2018). Positive Psychology: A Personal History. *Annual Review of Clinical Psychology*, 15, 1-23. <https://doi.org/10.1146/annurev-clinpsy-050718-095653>
- Seligman, M., & Csikszentmihalyi, M. (2000). Positive Psychology. An Introduction. *American Psychologist*, 55(1), 5-14. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.55.1.5>
- Sennett, R. (2000). *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Anagrama.
- Spinoza, B. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trotta.
- Tse-Tung, M. (2016). Sobre la contradicción. En *Textos Escogidos (1926-1963)* (pp. 68-106). Editorial Ágora.
- Žižek, S. (1992). *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI.

REVISTA STVLTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

VOLUMEN 8, NÚMERO 2, SEGUNDO SEMESTRE DEL 2025
ISSN 0719-983X

Editorial: Gaza, la humanidad sitiada

Alejandro Ochoa Arias

Acción Conjunta. Descontrol, incertidumbre y pasión en la actividad social y discursiva

Angel Magos Pérez y Gerardo Ortiz Moncada

Vivir en el sueño del Otro: violencia y subjetivación en la sierra del sur de Durango

Aäron Moszowski Van Loon

Brujas, histéricas y espiritualidades feministas: alternativas para histerizar la lucha contra el capitalismo patriarcal

Rigoberto Hernández Delgado

Althusser contra la psicología dominante: cinco ideas del marxismo althusseriano para la psicología crítica

Luis Pablo López-Ríos

Entre la precariedad y la autonomía. Experiencias subjetivas de repartidores de plataformas digitales de trabajo en el sur de Chile

Rodrigo Navarrete Saavedra, Javiera Angel, Javiera Camilla, Daniela Cárdenas, Ignacia Catalán y Francisca Ojeda

Pararreseña de Traverso, E. (2024). *Gaza ante la historia*

Juan Antonio González de Requena Farré

