

Leer Althusser o cuando las estructuras caminan por las calles¹

Gonzalo Barciela

Instituto de Altos Estudios Sociales, UNSAM

Una de las célebres consignas que alzaban los manifestantes del Mayo Francés era aquella que apuntaba críticamente a la corriente estructuralista, dominante en las aulas de las casas de estudios francesas. “Las estructuras no caminan por las calles”, clamaban en forma desafiante. El seminario XVII de Jacques Lacan, publicado bajo el título: “*El reverso del psicoanálisis*”, ensayaba una respuesta frente aquél desafío estimulante, a partir de la teoría de los cuatro discursos. Pero creemos encontrar en la obra de Louis Althusser, a partir de los conceptos de *articulación*, *condensación* y *sobredeterminación*, elementos que nos permitan avanzar en una teoría ontológica de lo social.

El impasse que se produce en sus trabajos en torno a los conceptos de *estructura determinante* y *estructura dominante*, junto a las consecuencias teórico-políticas puestas en juego por la *sobredeterminación* de los elementos de la estructura, nos llevan a afirmar en forma cierta, la imposibilidad de determinar al nivel de la teorización general de lo social, la *articulación* del espacio económico respecto de los restantes niveles del espacio social. En esa brecha, creemos, se instalará su propuesta ulterior de un “materialismo aleatorio”.

En esta comunicación nos proponemos trabajar a partir de la serie de conceptos althusserianos mencionados anteriormente que, entendemos, se vinculan a la emergencia de la acción colectiva, en tanto secuencia disruptiva que instaura un nuevo lenguaje de protesta. No a partir de la exaltación de su ocurrencia, sino en la permanencia y efectuación de sus consecuencias. Pensar una teoría de la acción que permita redefinir y renovar a la sociología, a la vez que revise la *noción* de sujeto, y coloque como tarea del *pensar* la posibilidad de una *subjetividad sin sujeto* más acá y más allá tanto de la objetividad (de orden científico), como del efecto-de-sujeto (de orden ideológico).

I

¿Voy a consumir aquí, como el Extranjero respecto de Parménides algún parricidio especulativo? Lo que me expone a ello es que, autor de un *Manifiesto por la filosofía*, ocupó sin duda el lugar de un hijo de la filosofía misma; digamos, para ser breves, de un hijo de Platón, de un hijo del parricidio. Esta criminal herencia puede regir una repetición. Lo que me protege de ello es sin duda que yo me levanto contra la predicación contemporánea de un fin de la filosofía, que demando la modestia de un solo paso suplementario, y que así, siendo el parricida más bien hoy la moneda corriente del pensamiento, **es el respeto filial lo que hace figura de singularidad.**

Badiou 1992: 263².

El gesto parricida, en tanto gesto fundacional, inaugura el acceso a la legalidad simbólica y, a la vez, otorga carta de ciudadanía filosófica a todo pensar que pretenda acceder al *concepto*.

Louis Althusser a quien se condena con el mismo fervor con el que a principios de los años '60, se exaltó como motor de un marxismo caracterizado hasta entonces, y para retomar la expresión de Jean Paul Sastre en *Cuestiones de método*, como “perezoso”³, no es un “perro un muerto”. No se trata, sin más, de la afirmación beligerante de la supuesta actualidad de un pensamiento, aferrándose a la cita de autoridad y haciendo de Althusser uno de los Nombres del Padre que se alzan vigilantes para sancionar la entidad filosófica de una reflexión. Antes bien, ensayamos un *retorno* sobre el corpus althusseriano, entendido como *acontecimiento de discurso*, *retorno que es repetición*, porque como nos recuerda Michel Foucault desde *La arqueología del saber*: “(...) un enunciado es siempre un acontecimiento que ni la lengua ni el sentido pueden agotar por completo (...) es único como todo acontecimiento, pero se ofrece a la repetición, a la transformación, a la reactivación” (Foucault 1969: 46).

Repetir, entonces, será la operación por la cual nos desplazaremos desde el *sujeto del enunciado* hacia el *sujeto de la enunciación*, no se tratará de salvar la supuesta chispa utópica que subyace aún bajo los escombros del althusserismo, sino adentrarse en el campo de posibilidades que el *acontecimiento Althusser* abrió. Parafraseando a Alain Badiou (1988: 235), **todo el esfuerzo consiste en ejercer sus consecuencias y no en exaltar su ocurrencia.** Althusser designa, entonces, un *modo de disposición subjetivo singular*, un modo de practicar la filosofía, una axiomática, cuyas consecuencias debemos explorar. Consecuencias alumbradas a partir de los propios *impasses* que surgen de la lectura de la obra del filósofo francés, lectura no que no es otra que la que Althusser denominó como “sintomal” (*symptomale*), aquella que trabaja sobre el discurso que inaugura una nueva

problemática, desafiando la glosa y la cita literal y *forzando* los imposibles que rondan, como espectros, toda escritura.

II

No hay que devolver el discurso a la lejana presencia del origen; hay que tratarlo en el juego de su instancia.

Foucault 1969: 41

Es un motivo conocido la recusación por parte de Althusser de toda causalidad finalista, bajo la afirmación del axioma *proceso sin sujeto (ni fin)* y la búsqueda de una causalidad de orden *estructural*. Es el concepto de estructura el que debe en primer lugar llamar nuestra atención, a efectos de delimitar el sentido que se le acuerda en la teorización que propone nuestro autor, cuyo deslinde surge a partir de su crítica de Lévi-Strauss (Althusser 1993: 266). Será el antropólogo francés el que, a opinión de Althusser, ofrezca un concepto de estructura **teóricamente equívoco**, el cual oscilaría entre concepciones de orden subjetivista por un lado (la estructura como *intención*) y de orden platónico por el otro (la estructura como *eidos*). El profesor de la Escuela Normal Superior construirá la estructura como *objeto teórico*, a partir del siguiente interrogante **¿de qué modo se presenta la estructura en sus efectos?**, a partir de la siguiente y extensa cita que nos permitiremos extraer de la obra colectiva *Lire Le Capital*⁴ nos colocaremos en la tensión que se suscita a partir de los conceptos de *estructura dominante* y *estructura determinante*, cito:

El problema epistemológico planteado por la modificación radical del objeto de la economía política por Marx puede ser formulado así: **¿por medio de qué concepto puede pensarse el tipo de determinación nueva, que acaba de ser identificada como la determinación de los fenómenos de una región? (...)** Dicho de otra manera, **¿cómo definir el concepto de una causalidad estructural? (...)**

Muy esquemáticamente, se puede decir que la filosofía clásica (...) disponía, en todo y para todo, de dos sistemas de conceptos para pensar la eficacia. El sistema mecanicista de origen cartesiano, que reducía la causalidad a una eficacia *transitiva* y analítica, no podía convenir, sino al precio de extraordinarias distorsiones (como se ve en la <psicología> o en la biología de Descartes), para **pensar la eficacia de un todo sobre sus elementos**. Se disponía, sin embargo, de un segundo sistema concebido precisamente para dar cuenta de la eficacia de un todo sobre sus elementos: el concepto leibniziano de la *expresión*. Es este modelo el que domina todo el pensamiento de Hegel. Pero supone en sus ideas generales que el todo del que se trata sea reductible a un principio de interioridad único, es decir, a una *esencia interior*, de la que los elementos del todo no son entonces

más que formas de expresión fenomenales, el principio interno de la esencia que está en cada punto del todo, de manera que a cada instante se pueda escribir la ecuación, inmediatamente adecuada: *tal elemento* (económico, político, jurídico, literario, religioso, etc., en Hegel) = *la esencia interior del todo*. Se poseía un modelo que permitía pensar la eficacia del todo sobre cada uno de sus elementos, pero esta categoría: esencia interior/fenómeno exterior, para ser aplicable en todo lugar y en todo instante a cada uno de los fenómenos dependientes de la totalidad en cuestión, suponía una cierta naturaleza del todo, precisamente la naturaleza de un todo <espiritual>, donde cada elemento es expresivo de la totalidad entera como *pars totalis*. En otros términos, **se tenía en Leibniz y Hegel una categoría de la eficacia del todo sobre sus elementos o sus partes, pero con la condición de que el todo no fuese una estructura (...)**

El tercer concepto de eficacia, el de causalidad estructural se puede resumir por entero en el concepto de la *Darstellung*, el concepto epistemológico-clave de toda la teoría marxista del valor, y que precisamente tiene por objeto **designar este modo de presencia de la estructura en sus efectos, por lo tanto, la propia causalidad estructural (...)** La estructura no es una esencia exterior a los fenómenos económicos que vendría a modificar su aspecto, sus formas y relaciones y que sería eficaz sobre ellos como causa ausente, *ausente ya que exterior a ellos*. **La ausencia de la <causalidad metonímica> de la estructura sobre sus efectos no es el resultado de la exterioridad de la estructura en relación a los fenómenos económicos; es, al contrario, la forma misma de la interioridad de la estructura como estructura, en sus efectos**. Esto implica, entonces, que los efectos no sean exteriores a la estructura, no sean un objeto, un elemento, o un espacio preexistentes sobre los cuales vendría a *imprimir su marca*; por el contrario, esto implica que **la estructura sea inmanente a sus efectos** en el sentido spinozista del término, de que **toda la existencia de la estructura consista en sus efectos**, en una palabra, que **la estructura que no sea sino una combinación específica de sus propios elementos no sea nada más allá de sus efectos** (Althusser y Balibar 1965: 186-189).

La interrogación acerca de la presencia o eficacia de la estructura sobre sus elementos suscita el siguiente *problema teórico*: **¿cómo desarrollar una ontología de lo social?** El concepto de *articulación* que posibilita pensar la tan mentada eficacia posee una **pretensión ontológica** que permitiría **pensar la determinación no de orden general sino relativo** de la estructura sobre sus elementos. La dificultad que se presenta es la posible limitación *ab initio* en la que incurre Althusser al restringir la *articulación* a determinados contenidos ónticos, el interrogante es: ¿a partir de qué momento Althusser limitaría los alcances de su propio dispositivo teórico? Tanto en *Pour Marx* como en *Lire Le Capital*, nuestro autor propondrá la determinación de una estructura subordinada por una estructura dominante, pero sosteniendo la determinación

en última instancia por la economía. Esta afirmación proviene de la célebre cita que extraemos del Libro I Capítulo de El Capital:

Lo indiscutible es que ni la Edad Media pudo *vivir* de catolicismo ni el mundo antiguo de política. Es, a la inversa, **el modo y la manera en que la primera y el segundo se ganaban la vida, lo que explica por qué en un caso la política y en otro el catolicismo desempeñaron el papel protagónico** (Marx 1872: 100)

Althusser estaría, así, afirmando a nivel de la teorización general de lo social, la *articulación* del espacio económico respecto de los restantes niveles del espacio social, la cual resulta imposible, tal como lo observa un joven Badiou en un artículo del año 1967. Desde el punto de vista de la lógica conjuntista en matemáticas, aquello que resulta ser función (la instancia determinante en el lenguaje althusseriano, en tanto aplicación de un conjunto de instancias o estructuras sobre un conjunto de posiciones ordenadas jerárquicamente) no puede ser elemento del conjunto de partida, es decir, que la economía no podría aparecer a la vez como lo determinante (función) y elemento, produciéndose un lapsus. Nos instalaremos, ahora, al interior del argumento desarrollado por Badiou (1967)⁵.

En primer lugar, el todo social al que alude Althusser estaría constituido, siempre, y sólo por, prácticas⁶, las cuales conforman una unidad compleja, es siempre necesario que el todo sea complejo para que una contradicción pueda dominar a las otras, en sus palabras:

Que una contradicción domine a las otras supone que la complejidad en la que figura sea una unidad estructurada, y que esta estructura implique la relación de dominación-subordinación señalada entre las contradicciones. La dominación de una contradicción sobre las otras no puede ser, en efecto, para el marxismo, el resultado de una distribución contingente de contradicciones diferentes en un conjunto que sería considerado como un objeto (...) **La dominación no es un simple hecho indiferente, es un hecho esencial a la complejidad misma.** A ello se debe que la complejidad implique la dominación como esencial a sí misma: está inscrita en su estructura. **Afirmar que la unidad no es, no puede ser, la unidad de la esencia simple, originaria y universal (...) Es afirmar (...) que la unidad de la que habla el marxismo es la *unidad de la complejidad misma*, que el modo de organización y de articulación de la complejidad constituye precisamente su unidad. Es afirmar que el *todo complejo posee la unidad de una estructura articulada dominante*** (Althusser 1965: 166-167).

Esta unidad articulada⁷, es lo que “existe” como estructura donde tiene lugar la articulación de las instancias. *Coyuntura* será el concepto que organice y permita pensar la autonomía relativa y, a la vez, la posición jerárquica de las instancias. Aquella será, en primer lugar, “la determinación de la instancia

dominante, cuya localización fija el punto de partida del análisis racional del todo” (Badiou 1967). El problema sobre la determinación de la autonomía diferencial de unas instancias respecto de las otras, será al mismo tiempo la determinación de su articulación y de su jerarquía en el interior de una sociedad dada (Badiou 1967: 24), entonces, una instancia está enteramente definida por la relación específica que sostiene con todas las otras. Pero entonces, de lo que se trata es de pensar la instancia cuyo concepto es necesario para pensar la eficacia efectiva de las otras, “aquella *a partir* de la cual se puede, para una “éstasis” dada de un todo social, recorrer racionalmente el sistema completo de las instancias en el orden efectivo de sus dependencias de eficacia” (Badiou 1967: 24), esa eficacia a la que alude el joven colaborador no es otra que la de la causalidad estructural o metonímica, la de la causa que se *ausenta* en su mismo acontecer, causalidad eficiente o presente sólo en sus efectos. Es a partir de aquí que se instala lo que lo Badiou denomina el “término a doble función”, **el cual determina la pertenencia de los otros elementos de la estructura, en tanto él mismo resulta excluido, término cuya exclusión específica o ausencia pertinente resulta ser la determinación o estructuralidad de la estructura**⁸.

No resulta menor observar que Badiou convocará en ayuda de su argumento un texto clave del debate intelectual francés de los años '60 cuyo autor será, por entonces, un acérrimo enemigo imaginario⁹ de Althusser, texto que no es otro que la *Introducción a la obra de Marcel Mauss* redactada por Claude Lévi-Strauss en 1950 precediendo a la edición de *Sociología y Antropología*. Allí el etnólogo ubicaría la emergencia del Significante-cero, un contenido simbólico *suplementario*, de valor simbólico cero, un *point de capiton* o punto de almohadillado, como dirá más tarde Jacques Lacan, que surge a partir de la inadecuación del significante al significado, de la abundancia de aquél respecto de éste. La ausencia de la causa o eficacia metonímica de la causa supone, así, un desplazamiento de sus elementos y no su simple complementariedad, que reduciría el problema de la causalidad al estructural-funcionalismo de Talcott Parsons. **Lo que aquí está en juego es la incursión de un exceso y la posibilidad de su nominación**, socavando la posibilidad misma de totalización. Pero aquí no tratamos con una imposibilidad de orden empírico, que surge a partir de la evocación de un sujeto o discurso finitos en su esfuerzo por aprehender la riqueza infinita que, en vano, es su objeto. A partir del concepto de *juego*, Jacques Derrida se abrirá camino en esta aparente aporía afirmando:

Si la totalización ya no tiene entonces sentido, no es porque la infinitud de un campo no pueda cubrirse por medio de una mirada o de un discurso finitos, sino porque la naturaleza del campo –a saber, el lenguaje, y un lenguaje finito- excluye la totalización: este campo es, en efecto, el de un *juego*, es decir, de sustituciones infinitas en la clausura de un conjunto finito. **Ese campo tan sólo permite tales sustituciones infinitas porque es finito, es decir, porque en lugar de ser un campo inagotable, como en la hipótesis clásica, en lugar de ser demasiado grande, le falta algo, a saber, un centro que**

detenga y funde el juego de las sustituciones. (Derrida 1967: 396-397)

El desplazamiento coloca a la orden del día, entonces, la posibilidad de cambios de los cuales es susceptible la *coyuntura* teorizada por Badiou, situándonos no ya en el principio (invariante) de variación de esas formas, sino en las formas mismas de existencia del todo social. Será la *determinación* el principio que gobierne aquellas variaciones, **el cambio de la coyuntura será, así, el desplazamiento de la dominante**. Desde aquí, debemos realizar una advertencia: no debe confundirse la determinación (en tanto ley del desplazamiento de la dominante) y la dominación (como función jerarquizante de las eficacias en una coyuntura dada), por lo que la determinación no ha de buscarse dentro de las *instancias*, las cuales tienen lugar en el plano de las coyunturas ya constituidas¹⁰. La determinación, entonces, habrá de atribuirse a una práctica *desfasada* respecto de aquella que articula esta práctica como instancia del todo (Badiou 1967: 25). Una práctica que, como observara Badiou respecto del lugarteniente o *representante* lacaniano o el Significante-cero lévistaussiano, reuniera la función de *instancia*, relacionándolo con el todo jerárquicamente estructurado junto a la función de práctica *determinante*, desplazando la dominante y fijando la coyuntura, en lenguaje spinoziano que fuera a la vez estructurante y estructurada, podría encontrarse dentro del sistema de lugares que determina, pero en tanto que *determinante* no se encontraría presentada sino simplemente representada, lo que en términos de la tipología del ser propuesta por Badiou en *El ser y el acontecimiento* denominaremos *excrecencia*¹¹. Afirmamos que el propio Althusser se encontraba debidamente advertido de este *impasse* lo que no equivale a sostener la infalibilidad de su *corpus*, sino recorrer su presencia en éste. Él mismo observará que:

Ni en el primer instante ni en el último, suena jamás la hora solitaria de la última instancia (Althusser 1965: 93).

El todo estructurado complejo no puede ser pensado por fuera de sus contradicciones, ni de su relación de desigualdad fundamental, de lo que resulta que las contradicciones no son unívocas. Así, dejando la contradicción de ser unívoca, en su relación con la estructura desigual del todo complejo desigual, ya no puede pensarse como determinada de una vez y para siempre, sino que se revela determinada por la complejidad estructurada que le asigna su papel (Althusser 1965: 174), este el tipo de determinación otorgaría a la contradicción marxista su especificidad. Althusser se propone, entonces, **someter al trabajo del concepto** aquella “iluminación general en la que se bañan todos los colores y [que] modifica las particularidades de éstos” (Marx 1953: 28), que nos permitiría, siguiendo a nuestro autor, pensar teóricamente la práctica marxista tanto teórica, como política, conceptualizar, así, **la sobredeterminación de los elementos que ingresan en el proceso de articulación al interior de la estructura**.

La sobredeterminación designa la reflexión, en la contradicción misma, de sus condiciones de existencia, de su situación en la estructura dominante del todo complejo, no se trata, entonces, de la sola reducción a la situación de derecho

(vinculada a la práctica determinante) ni tampoco a su restricción a la situación de hecho (comprendiendo la instancia dominante), sino de la situación, apuntada más arriba por Badiou, de la relación entre ambas que hace de la situación de hecho una **variación** de la estructura dominante.

Pero, ¿a qué se refiere Althusser cuando habla de las condiciones mismas de existencia del todo complejo?, ¿satisfacen éstas un requisito de orden lógico?, como han observado Ernesto Laclau y Chantal Mouffe:

Las condiciones de existencia de las relaciones de producción capitalista –las condiciones legales que aseguran la propiedad privada, por ejemplo- son condiciones *lógicas* de la existencia de aquéllas, en tanto que implicaría una contradicción afirmar la posibilidad de la existencia de las relaciones de producción si esas condiciones no fueran reunidas. Es también una conclusión *lógica* la de que no hay nada en el concepto de “relaciones de producción capitalista” que implique que éstas deban asegurar sus propias condiciones de existencia; de lo cual se sigue, al mismo nivel del discurso que constituye a las primeras como objeto, que las segundas deben ser aseguradas externamente (...) ¿Puede considerarse que el “asegurar las condiciones de existencia” constituye un terreno analítico adecuado para plantear los problemas que suscita este momento relacional? Es evidente que no. Asegurar la *condición* de existencia de algo es llenar un requerimiento lógico de la existencia de un objeto, pero no constituye una *relación de existencia* entre dos objetos. (Laclau y Mouffe 1985: 139-140)

Debemos pasar a un terreno distinto que nos permita pensar la especificidad de la relación de articulación, a fin de evitar caer en la alternativa entre el racionalismo (los objetos se encuentran separados en tanto son elementos conceptualmente no implicados, mediante una separación de orden lógico) y el empirismo (objetos separados en tanto están empíricamente dados). En ese terreno los objetos aparecen articulados no como piezas de reloj, sino en la medida en que la presencia de unos en otros hace imposible *suturar*¹² la identidad de ninguno de ellos. Lo cual excluye la posibilidad de entender un modo de producción u otro todo complejo como *orden positivo* de alineamiento y posicionamiento de los elementos que articula. Lejos de entender que lo que unifica a dichos elementos se trataría de un principio subyacente, nos encontramos frente a **un conjunto de efectos totalizantes en el interior de un complejo relacional abierto**.

Nos vemos enfrentados ante el hecho de que debemos abandonar la pretensión racionalista de concebir a los agentes sociales como perfectamente constituidos en torno a “intereses históricos” (extremo que rechaza enfáticamente Althusser), nos encontramos, aquí, en el campo de la sobredeterminación de unas identidades por otras, **relegando toda forma de fijación paradigmática al horizonte último de la teoría**.

De este modo, **no podemos deducir lógicamente intereses históricos fundamentales a partir de determinadas posiciones en el proceso económico. La construcción misma de una identidad que resista a las formas de dominación implementadas por el capital nos reenvía al conjunto de las relaciones sociales y no solamente aquellas que tienen lugar a nivel de la producción fabril**¹³. Por ejemplo, si afirmamos que está en el interés de un obrero evitar la absorción del excedente por parte del capitalista, deberíamos además emplear dos supuestos básicos. En primer lugar, que el obrero resulta ser un *homo oeconomicus*, interesado en maximizar el excedente tanto como el capitalista y, en segundo lugar, que se trata de un ser espontáneamente cooperativo que busca la distribución social del producto de su trabajo. No se niega, entonces, la existencia del conflicto capital/trabajo, sino el hecho de que se suponga que éste surja de un mero análisis lógico de la relación asalariado/capital. Desde la perspectiva del capital, las relaciones capitalistas son relaciones entre categorías económicas, donde los actores sociales se presentan como meros portadores de éstas. El obrero, no cuenta como persona de carne y hueso concreta, sino en tanto vendedor de su fuerza de trabajo (el *singleton* o puesta-en-uno del múltiple obrero, en el lenguaje de Badiou¹⁴).

Si sostenemos que las relaciones capitalistas son *intrínsecamente antagónicas*, deberíamos poder demostrar que el antagonismo surge *lógicamente* de la relación entre el comprador y el vendedor de la fuerza de trabajo, lo cual, como hemos visto, no es posible. Sólo en la medida en que el obrero *resiste* esa extracción la relación pasa a ser antagónica (la identificación propuesta por el capital fracasa)¹⁵, no existen nada en la categoría “vendedor de fuerza de trabajo” que nos permita derivar *lógicamente* esa resistencia. La *exterioridad* de la identidad del trabajador respecto a las relaciones de producción, no nos conduce a concluir que dicha identidad resulta ser un epifenómeno de un proceso “más real” o subyacente, sino entender que ésta es el producto de una articulación de elementos en una cadena equivalencial sobredeterminada.

Una identidad es siempre, la resultante de un proceso de articulación, la concepción de la identidad de la clase obrera que se afirma como sujeto antagonista, debe siempre recurrir a un **modo de articulación específica de las interpelaciones**: aquél a partir del cual éstas se presentan en un **conjunto sintético antagónico respecto de las identidades construidas por el capital, actuando sólo de modo decisivo por condensación y no por su solo desplazamiento**.

Hemos hecho alusión al sujeto, objeto de fuerte cuestionamiento por parte del althusserismo, nos abocaremos ahora al estudio de la crítica que del mismo se nos propone y sus consecuencias.

III

Es como si lo simbólico aumentara su poder poniéndose a prueba, reprimiéndose

activamente para no postular un afuera. Es entonces y sólo entonces cuando se concibe que el poder, como el significante sólo puede ser limitado por sí mismo, por una impotencia autoimpuesta; que el sujeto, aunque incapaz de liberarse de sus redes, no obstante puede ser pensado capaz de subjetivación y no pasivamente sujeto al poder. **Porque sólo cuando es retenido dentro del límite interno del poder –la brecha mínima que divide al poder de sí mismo- el sujeto puede liberarse de la sumisión al enérgico tirón de su propia identidad determinada y determinante.**

Copjec 2002: 137

La cita que nos precede nos sitúa en un campo de polémica abierto desde hace décadas y que tiene como centro lo que llamaremos la “cuestión del sujeto”, ¿puede afirmarse que en Althusser exista una “teoría del sujeto”? Sostendremos que la afirmación precedentemente resulta imposible, toda vez que una teoría procede por conceptos y **para el filósofo francés “sujeto” no designa un concepto sino que alude a una *noción***, índice de una inexistencia, la del sujeto, en tanto sólo *hay* procesos. La inexistencia a la que hacemos referencia es a la del sujeto o los sujetos *de* la historia (Althusser 1973: 76), problemática enteramente distinta de aquella que piensa la *constitución* de los individuos en sujetos históricos, activos *en* la historia. Se nos proponen aquí, dos problemas de distinta naturaleza el primero de orden filosófico y el segundo de naturaleza científica. Debe observarse que los individuos son, desde siempre, sujetos en tanto ya-sujetados a la ideología (Althusser 1988: 65), no nos encontramos frente a los sujetos constituyentes o libres en sentido filosófico. Considerados como *agentes*, los individuos actúan siempre en y bajo las determinaciones de las formas de existencia histórica de las relaciones sociales de producción, como agentes de prácticas sociales.

Esto nos lleva a preguntarnos cómo podría distinguirse la política de la ciencia de los procesos sin sujeto (materialismo histórico) sin reducirla al plano de la ideología, es decir, como ubicarnos más allá del efecto-de-sujeto (de orden ideológico) y la objetividad (de orden científico), **¿cómo pensar, entonces, lo *subjetivo sin sujeto?***, lo que no es más que situarse en la política como *pensamiento*, en el plano de lo singular, desplazando a la economía como principio de estabilidad masiva, figura de la objetividad y a la estatalidad en su operatoria de *interpelación* y *captura* de los cuerpos singulares (Badiou 1996: 19), más allá de la estabilidad reglada y de la función.

Si la recusación del *telos*, impide pensar a la historia en sus determinaciones bajo la noción de sujeto (en tanto para Althusser supone una categoría idealista), es porque la historia real, como proceso de reproducción y de revolución de formaciones sociales, no es susceptible de ser reducida a *un* Origen, a *una* Causa o a *una* Esencia. Este temprano rechazo producirá el

encuentro de Althusser con Epicuro, en tanto acontecimiento al interior de su propio dispositivo teórico (Althusser 2002).

Una teoría de la historia, implica abordar el acontecimiento histórico, la desviación infinitesimal, el *clinamen*, pensar, como Maquiavelo, una teoría de la historia política, de la práctica política *en presente* (Althusser 1988: 39).

La *sobredeterminación acontecimental*, restituye a sus fueros a lo *subjetivo*, que no resulta inferible a partir de prueba alguna ni tampoco efecto de un imperativo, ni se deduce ni se prescribe, sino que es axiomático, el compromiso del militante, resulta un instante de locura, parafraseando a Kierkegaard. Pero esa figura subjetiva, como operación de subjetivación, no produce un pliegue o cierre en la fisura ontológica, es el *encuentro* mismo *qua* acontecimiento el que les confiere su punto de ser a lo que allí tiene lugar:

(...) el encuentro no crea nada de la realidad del mundo (que no es más que átomos aglomerados), sino que *confiere a los átomos mismos la realidad que poseen*. Sin la desviación y el encuentro los átomos no serían más que elementos *abstractos*, sin consistencia ni existencia. Hasta el punto de que se puede sostener que *la existencia misma de los átomos no les viene más que de la desviación y el encuentro* antes del cual no tenían más que una existencia ilusoria. (Althusser 2002: 34)

A partir del *encuentro* que *ha tenido lugar* se instaura el reino de la Razón, el Sentido, la Necesidad y el Fin, pero el hecho mismo de labrar acta de la emergencia de lo *contingente*, no supone, sin más, oponer éste a la necesidad, por lo que “en lugar de pensar la contingencia como modalidad o excepción de la necesidad, **hay que pensar la necesidad como el devenir necesario del encuentro de los contingentes**” (Althusser 1988: 32), pero el mismo Althusser no se detendrá en la exaltación de lo evanescente o episódico y en la necesidad de su inscripción. **Su empresa y apuesta teóricas están dirigidas a pensar lo que permanece a partir de lo que tiene lugar**. Será Maquiavelo, en tanto teórico de la novedad como *comienzo*, el que se propondrá como campo de despliegue de esta problemática:

La novedad puede residir únicamente en la superficie de las cosas, puede no afectar más que a un único aspecto de las cosas y pasar con el momento que la ha producido. Por el contrario, el comienzo está, si se puede decir así, arraigado en la esencia de una cosa, puesto que él es el comienzo de *esta* cosa: afecta a todas sus determinaciones, **no desaparece junto al instante, sino que dura junto a la propia cosa. Si consideramos a la cosa que comienza, y que es nueva porque comienza, constatamos que antes de ella habría otra cosa, pero ni rastro de la misma**. La novedad del comienzo atrapa, así, doblemente a los hombres: por el contraste entre el antes y el después, entre lo nuevo y lo viejo, y por su oposición y su corte por su ruptura. (Althusser 1994: 46)

Como el *encuentro* en Epicuro que confiere realidad a los átomos que hasta entonces caían en paralelo hacia el vacío, la emergencia del Estado Nación en Maquiavelo unifica los elementos preexistentes, dentro del espacio aleatorio en el cual la nación tomará cuerpo y forma, pero su puesta en consistencia (*mettre en consistente*) tiene lugar a partir de una figura subjetiva: la del monarca absoluto en Maquiavelo o el partido revolucionario en Gramsci, el Príncipe Nuevo, figuras que **se dotan de una existencia**, no pasajera, sino histórica a partir de la serie de actos que inauguran, del recorrido o secuencia subjetiva que trazan¹⁶.

Althusser retoma el *dictum* aristotélico que afirmaba que no podía haber ciencia (*episteme*) de la política: siempre resulta necesario, como en Maquiavelo, comenzar por un Príncipe Nuevo, no por la nada (*néant*), sino por el vacío, todo comienzo no es *creatio in nihilo*, en la nada, sino *ex nihilo*, desde la nada, la política, como *pensamiento*, es un saber que resulta ser un no saber, **la decisión legisla sin ley, piensa los elementos propios del suceso a partir de los que aquella adviene. Así, la indecidibilidad, resulta ser un atributo racional del acontecimiento como garantía de su no-ser.** De esta manera Althusser distingue la política de la ciencia y la ideología, permitiéndonos explorar su singularidad.

La paradoja que sitúa Althusser será aquella por la cual, la “toma de partido”, el “militante revolucionario” o “militante de las situaciones de masas”, la “decisión” y la “elección” si resultan prácticas políticas *en presente*, no podrán concebirse como instancias en la coyuntura dada (no están *presentadas*) ni como prácticas dominantes (no están *representadas*), lo que ellas *presentan* es **un inédito posible, presentación de lo impresentable que comprueba el vacío como el ser de la situación, a partir de un múltiple-al-borde-del-vacío.**

IV

En la trama de los acontecimientos que componen lo que se convendrá en llamar, por un instante de semblante, la historia, hay, pues, *casos*: momentos en que el deseo se articula por un nombre político, en el lugar de los agrupamientos. Es necesario entonces que no sea por lo que tiene de estable que un nombre semejante tenga efecto, sino al contrario por lo que marca de eclipsante o amenazado.

Milner 1983: 99

La pregunta por aquello que perdura y persiste, por la huella, se instaura a partir de la *intervención* en cada situación convocada a su subversión, en aquello que la atraviesa. *Algo* tiene lugar más que el lugar, en aquella brecha ontológica mínima entre el elemento y su lugar de inscripción evanescente, *marca* significativa que interrumpe la iteración, pero que no agota su ser como múltiple-infundado. El mismo Sartre se interrogaba por la serialidad, la lógica

que preside los colectivos y la emergencia del grupo en fusión o juramentado (como conjunto práctico) que se alza frente a lo práctico-inerte¹⁷. Frente a los hechos como diacronía, el acontecimiento como *historicidad*, el *problema teórico* es, entonces, el de la marca-de-uno a partir de lo que se retiene de la excepcionalidad, el de la performatividad misma del *acontecimiento* para Badiou o el *encuentro* en el lenguaje de Althusser, lo que nos sitúa al interior del *decir*, la enunciación que nomina el exceso que incursiona en la situación histórico-social, cuya *materialidad* reside en el acto del nombrar y en la secuencia de actos de verificación que se conjugan a partir del *après-coup* de la intervención. El acontecimiento se dota, entonces, no se sólo de una ontología, sino de una lógica, es decir, posee una estructura *implicativa*, la coloración general a la que Marx aludía precedentemente. La afirmación subjetiva de la política es inseparable, de la misma secuencia fiel que su emergencia induce, ¿podemos afirmar entonces que la acción política es la actualización de un *propio* tanto como *arkhé* como *anti-arkhé*?

La enunciación del “nosotros”, como decisión, tal como lo ha demostrado Francisco Naishtat, posee una doble performatividad: **“nosotros” es, al mismo tiempo, el sujeto hablante que enuncia el acto del que es sujeto y el resultado ilocucionario de la enunciación¹⁸: su declaración común de existencia.** Cuando Juan, Pedro y María enuncian: “nosotros nos declaramos en huelga”¹⁹ el mismo resulta pragmáticamente irreductible a “yo, Juan, junto a Pedro y María me declaro en huelga”, tal diferencia no reside en el hecho del uso de las primeras personas del plural y del singular, sino en el *decir*, en la enunciación misma. Nos encontramos ante un proceso de subjetivación, por el cual se forma un *uno* que no es un *yo* o un *uno mismo* sino la relación de un *yo* o un *uno mismo* con otro, un proceso de desidentificación o desclasificación, como afirma Rancière (2004). El “nosotros” no designa un nombre propio, sino un impropio, donde la lógica de subjetivación se afirma como *heterología*, lógica del otro, que construye un lugar de verificación polémica: el de la igualdad de cualquiera con cualquiera a partir de la toma de la palabra.

La nominación del nosotros, puede pensarse como una delimitación de frontera, que posibilitaría el efecto de totalización o fijación parcial mencionado por Laclau y Mouffe, a partir de una diferencia o elemento excluido (“ellos”), elemento que participa de la naturaleza de una exclusión de hecho y no de derecho, pero debemos advertir que la *sutura* no supone el sólo cierre o fijación parcial, sino la **subversión por vía del suplemento** que socava retroactivamente la literalidad de la estructura, por eso mismo ese nosotros no es un propio, sino un modo de subjetivación, **aquello que suple está en exceso respecto de lo que falta**: el centro como lógica subyacente que gobierne la articulación de los elementos.

El momento de la *suppléance*, marca la imposibilidad de concebir lo ontológico como un horizonte trascendental bajo el cual lo óntico sería meramente subsumido, debido a que **la representación de una ausencia estructural al interior de lo simbólico provoca la desestabilización de este último**, creando un desnivel entre sus elementos componentes. La operación catacrítica, no completa lo simbólico sino que representa su misma incompletud. Un nombre que nombra lo innombrable, que socava

retroactivamente la objetividad del universo simbólico: un límite que no es objetivo (Barciela 2006), si el vacío es el nombre propio del ser tal como afirma Badiou, los nombres del vacío, sus múltiples genéricos, son otros tantos nombres impropios.

V

Todo pensamiento, sostiene Mallarmé, emite una tirada de dados. Louis Althusser, el pensador de la lucha de clases al interior de la práctica teórica, se sabía *ya* embarcado en una apuesta, uno de sus enemigos más acérrimos, Hegel, había sostenido que la filosofía era la época *aprehendida* en conceptos, tarea a la que, paradójicamente, el propio Althusser se había dedicado.

Se arrojó a la eternidad que fluye frente a los ojos del filósofo que *comienza* a filosofar, precisamente porque la filosofía no tiene comienzo obligado y que, por lo tanto, carece de origen. Si su empresa fue la de plantear problemas, antes que la de subyugarlos con fórmulas hechas, como sostuvo Jacques Derrida, entonces, su *corpus*, inacabado como toda obra, permanece vigilante en la angustia de la vacilación como por el coraje del fuera-de-lugar, en la pluma que <revolotea alrededor del abismo> y en la estrella <en la altitud quizás>²⁰.

Buenos Aires, 17 de julio de 2007.

BIBLIOGRAFIA

Althusser, Louis (1965): *La revolución teórica de Marx*. D. F México: Siglo XXI editores de México, 2004. (Traducción de Marta Harnecker).

----- (1969): *Lenin y la filosofía*. D. F. México: Era, 1975. (Traducción de Felipe Sarabia).

----- (1973): *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*. Buenos Aires: Siglo XXI editores de Argentina, 1974.

----- (1968): *La filosofía como arma de la revolución*. D. F. México: Siglo XXI editores de México, 1997.

----- (1988): *Filosofía y marxismo. Entrevista con Fernanda Navarro*. D. F. México: Siglo XXI editores de México, 2005.

----- (1993): *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*. D. F. México: Siglo XXI editores de México, 1996. (Traducción de Eliane Cazenave-Tapie).

----- (1994): *Maquiavelo y nosotros*. Madrid: Akal, 2004. (Traducción de Beñat Baltza Álvarez).

----- (1995): *Marx dentro de sus límites*. Madrid: Akal, 2003. (Traducción de Juan García del Campo).

----- (2002): *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arena Libros.

Althusser, Louis y Balibar, Étienne (1965): *Para leer El Capital*. D. F. México. Siglo XXI editores de México, 1988. (Traducción de Marta Harnecker).

Badiou, Alain (1967): “El (re)comienzo del materialismo dialéctico”, en Alain Badiou y Louis Althusser, *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*. Cuadernos de Pasado y Presente, número 8. Buenos Aires: Ediciones Pasado y Presente, 1972. (Traducción de Nora Rosenfeld de Pasternac, José Aricó y Santiago Funes).

----- (1988), *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial, 1999. (Traducción de Raúl J. Cerdeiras, Alejandro A. Cerletti y Nilda Prados).

----- (1991): “La fábrica como sitio de acontecimiento”, en *Acontecimiento. Revista para pensar la política*, número 2. Buenos Aires: Escuela Porteña.

----- (1992), *Condiciones*. D. F. México: Siglo XXI editores de México, 2002. (Traducción de Eduardo Lucio Molina y Vedia).

----- (1996): “¿Cómo pensar la empresa de Louis Althusser?”, en *Acontecimiento. Revista para pensar la política*, número 12. Buenos Aires: Escuela Porteña.

Barciela, Gonzalo (2006): “Para una ética del acto. Notas sobre el compromiso militante”, en *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, número 47, Madrid. Disponible en <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei>

Castoriadis, Cornelius (2004): *Lo que hace a Grecia 1. de Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. La Creación Humana II*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006 (Traducción de Sandra Garzonio).

Copjec, Joan (2002): *Imaginemos que la mujer no existe. Ética y sublimación*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006. (Traducción de Teresa Arijón).

De Ípola, Emilio (2001): *Metáforas de la política*. Rosario: Homo Sapiens.

----- (2007): *Althusser, el infinito adiós*. Buenos Aires: Siglo XXI editores de Argentina.

Derrida, Jacques (1967) “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”, en *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989: 383-401. (Traducción de Patricio Peñalver).

Foucault, Michel (1969) *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI editores de Argentina: 2004. (Traducción de Aurelio Garzón del Camino).

Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (1985) *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004. (Traducción de Ernesto Laclau).

Marx, Karl (1872): *El Capital. Tomo I Libro Primero. El proceso de producción del capital*, Siglo XXI editores, D. F. México: 1999. (Traducción de Pedro Scaron).

----- (1953): *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Volumen I. D. F. México: Siglo XXI editores de México: 1989. (Traducción de Pedro Scaron).

Milner, Jean Claude (1983): *Los nombres indistintos*. Buenos Aires: Manantial: 1999. (Traducción de Irene Agoff).

Rancière, Jacques (2004) "Política, identificación, subjetivación", en *Revista Metapolítica*, número 36, D. F. México. Disponible en: <http://metapolitica.com.mx>

Sartre, Jean Paul (1960) *Crítica de la razón dialéctica*, Libros I y II. Buenos Aires: Losada, 1995. (Traducción de Manuel Lamana).

¹ Este trabajo debe su entera inspiración a la obra estimulante y provocadora de Alain Badiou, Slavoj Žižek, Ernesto Laclau y Emilio de Ípola quienes, como el propio Louis Althusser, le han concedido, y aún le conceden, un alto valor filosófico a la provocación.

² El destacado en negrita me pertenece. A partir de la presente nota al pie de aclarado, a fin de hacer menos engorrosa la lectura de este artículo, que los subsiguientes destacados en negrita son de mi autoría, salvo los realizados en cursiva.

³ Véase Sartre (1960).

⁴ Como ha observado el Profesor Emilio de Ípola, la traducción al castellano que propone Marta Harnecker comete un error que no debe dejarse pasar por alto. La traducción "literal" del texto (recordando que traducción no deja de convocar en forma inquietante al concepto de traición, como remarcará Paul Ricoeur), sería "Leer El Capital", es decir, un llamado, una exhortación a su lectura, sin que la obra de Althusser y sus colaboradores se presente como el modo adecuado de lectura del texto marxiano, el cual podría desprenderse a partir de la adición del "Para".

⁵ Debo advertir aquí que lo principal del presente argumento es desarrollado a partir de la exposición efectuada por el Profesor de Ípola en el marco del Curso Internacional de Posgrado "Psicoanálisis y Ciencias Sociales", el cual tuvo lugar en la sede Argentina de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (F.L.A.C.S.O), durante el segundo semestre del año 2005 y de su última, y más reciente, publicación. Véase De Ípola (2007: 86 y ss).

⁶ La práctica no existe, ya que **no hay práctica en general sino prácticas distintas** (ideológica, económica, política).

⁷ Adviértase que la fuente exclusiva que permite comenzar a pensar teóricamente la problemática referida al todo complejo estructurado es la *Einleitung* redactada por Marx en 1857. Allí sostiene: "El resultado al que llegamos no es que la producción, la distribución, el intercambio y el consumo sean idénticos, sino que **constituyen las articulaciones de una totalidad, diferenciaciones dentro de una unidad**" (Marx, 1953: 20). Esto nos llevaría a afirmar que esta problemática se encontraría en Marx mucho más que en "estado práctico".

⁸ Véase Badiou (1967: 99 n. 23).

⁹ Entendemos que la obra de Althusser en los '60 se encuentra en tensión, y a la vez se nutre, con la propuesta de Lévi-Strauss, Emilio de Ípola ha sostenido como pauta hermenéutica que:

“(…) el punto nodal alrededor del cual se han debatido y se debaten aún hoy, no sólo althusserismo, sino también el marxismo posestructuralista e incluso el psicoanálisis lacaniano, fue planteado por primera vez, con toda claridad, por Claude Lévi-Strauss en sus escritos de los años cuarenta y comienzos de los cincuenta” (De Ípola, 2007: 90).

¹⁰ Véase De Ípola (2007: 111)

¹¹ Los términos de esta tipología son: el normal (lo presentado y representado), el singular (lo presentado no representado) y la ya mencionada excrecencia (lo representado no presentado). La tentación economicista que denuncia Badiou podría tener lugar toda vez que la causalidad de la práctica económica es causalidad de una ausencia sobre un todo ya estructurado en el que aquella está representada por una instancia.

¹² El concepto de sutura será objeto de análisis en el párrafo IV.

¹³ La *materialidad* de la producción alude antes que a un crudo materialismo físcalista, a la *forma* que inviste todo objeto (producción de una obra de arte, una tesis, etc.).

¹⁴ Véase Badiou, 1991

¹⁵ Lo que no implica que se constituya una oposición real de tipo kantiana, sino un *antagonismo*. El *otro* aparece como la negación *inmediata* de mi ser. Pensar lo contrario nos llevaría a entender que lo antagónico en la lucha de clases son los golpes que propinan las fuerzas de seguridad a los participantes en una manifestación u otra acción directa, o los gritos que se profieren entre grupos o bandos contrarios en las sesiones parlamentarias.

¹⁶ Un filósofo tan distante, en apariencia, a la propuesta althusseriana como Cornelius Castoriadis, enemigo declarado del “estructuralismo” (devenido hoy como sostuviera Jacques Derrida respecto del “post-estructuralismo” un término “periodístico”, con toda la connotación peyorativa que queramos acordarle), sostiene en su seminario del año 1982 en la Escuela de Altos Estudios Sociales de París, lo siguiente: “Todo esto nos proporciona algunas referencias para acercarnos a la cuestión griega, milagro o simple adición de influencias (...) Un milagro en la medida en que cada vez que una sociedad se constituye, se instituye –no es un acontecimiento puntual, claro está-, hay emergencia de un nuevo magma de significaciones imaginarias, creación de nuevas instituciones que las encarnan (...) Grecia no apareció repentinamente del suelo (...) Ya había gente allí, y también, por supuesto, había pueblos vecinos, etcétera. El problema no está ahí. **El problema, en este caso particular, son precisamente estas nuevas formas**” (Castoriadis, 2004: 93), nuevamente aquí el problema se trata de la **puesta en consistencia por la forma, en su traza subjetiva como modalidad instituyente.**

¹⁷ Véase Sartre (1960: 209 y ss.)

¹⁸ Véase De Ípola (2001: 82 y ss.)

¹⁹ El profesor Naishtat en su texto citado por Emilio de Ípola coloca el verbo “decidimos”, yo prefiero resaltar la decisión, en tanto **forzamiento en acto de la existencia**, a partir del *decir* y no de lo dicho, es decir, no a nivel del sujeto del enunciado sino a partir de la posición de enunciación que inaugura como modo de disposición subjetivo.

²⁰ Palabras de Alain Badiou y Stéphane Mallarmé.