

**I** Jornadas de Investigación en  
Comunicación y Política:  
Los problemas de la subjetividad y la cultura



***¿Qué sujeto? De la estatalidad ideológica al momento político en la problemática de Louis Althusser***

*Natalia Romé (UBA / UNLP)*

**I. Introducción**

Revisando los aportes de Louis Althusser al pensamiento político contemporáneo, dice Alain Badiou:

La extraña obra de Althusser (...) ¿no era ya, y de lejos, el proyecto de una relación metapolítica es decir, filosófica con la política como pensamiento real? (...) Con la distancia veo mejor lo que nosotros, filósofos enemigos de la filosofía política, le debemos (Badiou, 2009:56).

Lo que ofrece Althusser al pensamiento político no es un conjunto de definiciones sino, nada más y nada menos, que una formulación profunda de su *aporía constitutiva*. Para decirlo con mayor claridad, Althusser nos lega, antes que nada, un gran problema. En ese problema que es, en definitiva, la pregunta por la acción política en clave materialista y realista (*real-ista* podríamos decir, evocando la cartografía lacaniana de Yannis Stavrakakis), las hebras de lo político y lo discursivo se entretajan de un modo que bien vale la pena recorrer, para quienes nos interesamos por ese encuentro complejo de la *comunicación* y la *política*.

Esa paradoja del sujeto político se tiende en la tensión entre dos zonas del pensamiento althusseriano: su teoría de la ideología y su búsqueda filosófica en torno al problema del

*comienzo*, que encontrará su mejor formulación en la lectura de Maquiavelo y en las tesis tardías sobre el “materialismo aleatorio” (Althusser, 2004; 2002, respectivamente). En ese proceso de pensamiento toma forma la pregunta por la práctica política, en su singularidad.

En principio y a partir de su radical crítica del humanismo filosófico como cifra idealista hegemónica, Althusser entiende que los procesos de subjetivación deben ser pensados en los términos de un dispositivo de acomodamiento de los sujetos a un orden de relaciones sociales, jurídicas, simbólicas, traccionado por formaciones ideológicas dominantes. Como tales, éstos cumplen la función de configurar regímenes de evidencia de lo dado que participan en la tendencial reproducción de una *coyuntura*. (1988) A partir de esta primera posición de la cuestión del sujeto, el dilema es situado por Badiou en los siguientes términos:

Todo el problema consiste entonces en lo siguiente: ¿cómo designar el lugar singular de la política, si éste es sustraído tanto al objeto y a la objetividad (la política no es la ciencia) como al sujeto (la política no es la ideología, no es una función del Estado)?” (2009:54).

Badiou circunscribe este lugar de la política en la filosofía althusseriana como “lo subjetivo sin sujeto” y lo define como un proceso de pensamiento homogéneo que no se encuentra ni determinado por la objetividad, ni cautivo del efecto de sujeto, sino que en cambio, se apoya en el concepto de *sobredeterminación*. Ésta pone lo posible “a la orden del día” y supone la posibilidad de un emplazamiento, de una *toma de partido sin garantías*, pero que “traza en la situación una trayectoria real” (2009:56).

Esta dimensión de lo político como apuesta a lo posible, sin garantía metafísica, entabla entonces, en esta lectura, una suerte de tensión con el nudo que hace de los sujetos existentes, enclaves de garantía de un orden dado, operadores de su tendencial duración.

Badiou señala un camino justo con respecto a la fecundidad del concepto de *sobredeterminación*, pero de alguna manera obtura sus posibilidades, porque se trata de un camino que, según entendemos, no puede recorrerse sino al precio de desarmar lo que en su propio esquema se asume como punto de partida: la dicotomía entre *lo político* y *lo estatal*<sup>1</sup>. Entendemos, en cambio, que la fecundidad deconstructiva del concepto de *sobredeterminación* nos exige aceptar esa distinción solamente de un modo analítico y precario -como diría Derrida, con el espíritu del *bricoleur*— para desarticular las fronteras que sostienen su demarcación<sup>2</sup>.

Se trata, con ello de seguir con rigor el camino de Maquiavelo: hacer del pensamiento político, el pensamiento de los hombres tal cual son y no como los filósofos quieren que sean (Althusser, 2008: 344)<sup>3</sup>. En ese camino el *problema* del sujeto se conforma no como una figura (el Sujeto), sino como una paradoja de la *coyuntura* y como la posibilidad de irrupción del *momento de conjunción*<sup>4</sup>.

## II. Un poco de “estructuralismo”

En un artículo publicado hace unos años, Etienne Balibar revisa en términos críticos la ya clásica tensión entre sujeto y estructura, sosteniendo que el estructuralismo –al que prefiere pensar como actividad filosófica antes que como una única teoría- resulta en el siglo XX, el esfuerzo filosófico más audaz en torno al problema del sujeto.

La cuestión del vínculo entre sujeto y estructura ha sido frecuentemente leída en la clave bastante discutible de la oposición entre poder y resistencia. Esta dicotomía no es en absoluto novedosa, pero entiende Balibar, que son los estructuralistas quienes se han esforzado por hacerla trabajar y pensarla productivamente como aporía, situando la ambivalencia que el término sujeto comporta (como sede de autonomía y efecto de sujeción) en su justa fórmula: *el sujeto, para experimentarse reflexivamente como causa de sí mismo, debe ser efecto de estructuras*. En este sentido, subraya que:

...es Althusser quien –en su ensayo “Ideología y aparatos ideológicos de Estado” de 1970– le da de algún modo su forma pura: no hay sujeto que se nombre a sí mismo, o más bien que la teoría ponga en escena como nombrándose a sí mismo, y por lo tanto esclavizándose (*s’assujettissant*) en el gesto por el que se hace surgir de lo que no es todavía él (un “pre-sujeto”: individuo en la terminología de Althusser), y deviene por ello mismo siempre ya él. No hay constitución estructural del sujeto que no sea, si no –como el sujeto metafísico– a imagen y semejanza del Creador, al menos *performance* o *enactment* de una *causa sui* lingüística. Lo que llamaba (...) para señalar la aporía, presentación o reinscripción del límite a partir de su propia impresentabilidad –que podemos llamar diferencia in-asignable, violencia, o pasividad radical, es decir también Cosa, rostro de la muerte... (Balibar, 2008:171)

En este sentido, Michel Pêcheux ha sabido leer en la fórmula althusseriana del sujeto como efecto de la interpelación ideológica, la encrucijada del *discurso*. En la medida en que ésta negocia con la producción de “evidencia” y por lo tanto, con las relaciones de significación

consolidadas, hace de su punto de enunciación el síntoma de un olvido y del sujeto que enuncia, una “fantasía metafísica” (2003:167).

Pêcheux señala como rasgo común de las estructuras de la ideología y el inconsciente, el hecho de que ocultan su propia existencia dentro de su funcionamiento, produciendo una “red de verdades evidentes subjetivas (...) que no afectan al sujeto sino en las que el sujeto se constituye” (2003:164). Es allí que para el autor, siguiendo a Althusser, comienza la necesidad de una teoría materialista del discurso que sea capaz de articular esta “producción de evidencia primera” que es el sujeto, con otra producción de evidencia muy expandida en la historia de la filosofía, la “evidencia del significado”<sup>5</sup>.

Esta vinculación atraviesa medularmente el problema de lo ideológico y la figura althusseriana de la *interpelación* que conecta la dimensión del “sujeto de la ley” (evocado en el concepto de estado que resulta de la teoría crítica de los aparatos) y el sujeto ideológico en tanto lugar de reconocimiento (el “yo soy”).

El valor que Pêcheux reconoce a la formulación althusseriana del problema no se apoya simplemente en afirmar que “el sujeto es interpelado por la ideología”, sino que ubica, podríamos decir, un problema ontológico; cuando “designa, por medio de la discrepancia en la formulación individuo/sujeto, la paradoja por la cual el sujeto es llamado a la existencia” (Pêcheux, 2003:165)<sup>6</sup>.

Una paradoja ancla en el efecto retroactivo que hace que los “individuos” anteriores a la interpelación sean abstractos con respecto a los sujetos que ellos son *siempre-ya* y como resultado de la interpelación. Esa paradoja coloca en el “interior” del sujeto la imposibilidad de su identidad consigo y a esa imposibilidad como ecuación de la opacidad del lenguaje. El sujeto de la enunciación, dice Pêcheux, “oculta algo (...) el hecho de que el sujeto siempre ha sido 'un individuo interpelado como sujeto'”. Esa paradoja indica la condición contradictoria del proceso de producción subjetiva (el hecho de que el sujeto como resultado de un proceso y como causa de sí mismo) (2003:166-167).

Lo que nos permite pensar Balibar, en la lectura que más arriba hemos recogido, es que esta torsión que hace del sujeto uno de los problemas principales del estructuralismo, antes de ser tratada como su “tumba”, puede ser pensada como la operación que “induce su reactivación

indefinida, su *nuevo comienzo*”, un (re)comienzo que sugiere circunscribir con Butler -pero sin dudas también con Derrida- como “giro discursivo” (2008:172)<sup>7</sup>.

Ahora bien ¿en qué sentido resulta esta operación “política” o metapolítica? ¿En qué sentido que supere la politicidad de la teoría crítica, de la desarticulación crítica de la ideología (humanista)? En definitiva ¿puede esta paradoja ayudarnos a pensar la política?

Seguramente se contornea aquí el espacio de la política, pero éste debe ser pensado como una diagonal que traza una disyunción y respecto de la cual, lo político se separa tanto de la ciencia como de la ideología.

Regresamos por esta vía al nudo señalado por Badiou ¿en qué sentido puede pensarse una política althusseriana? O ¿cómo formular la condición inherentemente subjetiva de la política respetando el axioma antihumanista de la historia como un *proceso sin sujeto*? ¿Cómo pensar, dice Badiou, lo *subjetivo sin sujeto*?

### III. Desplazamiento de la pregunta política: del “¿quién hace?” al “¿qué hacer?”

Ubicar en Althusser la aporía del sujeto político exige analizar el modo en que esta paradoja discursiva se articula en un campo de características singulares, el de las prácticas políticas. Se trata de precisar analíticamente de qué manera pueden vincularse lo discursivo y lo político, si acaso se pretende salir de la afirmación tan ambiciosa como banal de que todo lo discursivo es político. Y queremos salir de esa afirmación porque si todo es político, nada lo es.

Para acercarnos a esa cuestión, recordamos una tesis de Sergio Caletti que tiene profundas consecuencias en el campo de estudios sobre comunicación y política. Dice el autor que “la política se despliega en el orden del *decir*” y que *decir* es el acto de la vida común enfrentándose a su horizonte, significándolo. En el decir coinciden una extrema transitividad y “la posibilidad a la que se abre la primera y decisiva reflexividad”. Podemos colegir que quien *dice políticamente* –algo-, *se dice*. Caletti redondea la idea subrayando que la práctica del decir “construye al enunciator como sujeto y al sujeto como instancia de lo *poiético*, toda vez que la relevancia política del decir se encuentra atada a la posibilidad de enunciar lo porvenir” (Caletti, 2006).

Podemos nosotros recordar que tanto Badiou como Rancière hacen de esta cuestión el elemento privilegiado del pensamiento político (en disputa con la Filosofía Política). Los tres

---

autores coinciden en que la naturaleza de ese decir debe distinguirse de las formas discursivas de la opinión, el comentario, la deliberación y el juicio (cfr. Rancière; 2007; Badiou, 2009)<sup>8</sup>.

Se trata, de una práctica del habla que transita un pasaje desde lo colectivo, desde el lugar de los reconocimientos sociales y los intercambios posibles, hacia un lugar de singularidad extrema, hacia el riesgo de una apuesta orientada a los límites de la urdimbre de prácticas que organiza lo dado en un determinado régimen semiótico. Esta apuesta sólo es tal si supone un riesgo subjetivo.

El decir político es singular no porque sea proferido por un sujeto político sino porque en él la política *divide* al pensamiento, instaura otra temporalidad y somete los cánones de identificación a una desidentificación radical. Como dice Badiou: “toda resistencia es ruptura en el pensamiento, mediante el enunciado de lo que es la situación, y la fundación de una posibilidad abierta por este enunciado” (2009:16). Y Rancière afirma que “en el corazón de la política hay una doble distorsión, un conflicto fundamental y nunca librado como tal, sobre la relación entre la capacidad del ser parlante sin propiedad y la capacidad política.” El problema del sujeto político es, en este marco, el de la forma de subjetivación de esa distorsión, por la cual, “el orden social se simboliza expulsando a la mayoría de los seres parlantes a la noche del silencio o el ruido...” (2007: 36)

Un decir es político en la medida en que divide el *logos* (que nunca es mera palabra sino la cuenta en que se tiene esa palabra, su sistema de restricciones, de vedas, de invisibilidades, etc.) y cuando supone la toma de palabra de los que no tienen parte en esa cuenta. Esa toma de palabra instituye otro orden, otra división de lo sensible, produce sus seres al separarlos de la masa informe del “silencio y del ruido”, actualiza su igualdad inscribiéndola en un (otro) orden de significación, es decir, al dotarlos de la singularidad de una voz. En ese gesto, el decir político actualiza la distancia interna al *logos*, entre la palabra y su cuenta y se instituye como *separación* en un doble y paradójico sentido: como *división y comunidad*, porque las partes no preexisten al conflicto que nombran y en el cual se recortan como partes.

No hay política porque los hombres, gracias al privilegio de la palabra, ponen en común sus intereses.

Hay política porque quienes no tienen derecho a ser contados como seres parlantes se hacen contar entre éstos e instituyen una comunidad por el hecho de poner en común una distorsión... (2007: 42)

La cuestión política como la cuestión del decir se escribe en estos tres aportes que hemos recogido como el problema de un nudo entre palabra y subjetividad, en un doble sentido que con Balibar y Pêcheux, hemos presentado como una paradoja expuesta en el pensamiento althusseriano. El sentido *ideológico* de un compromiso de todo decir en las tramas discursivas de la subjetivación como identificación siempre ya recortada en un orden dado de relaciones simbólicas; y el sentido *político* del decir como proceso de desidentificación, de actualización del fondo contingente de todo orden de relaciones. Toda la discusión se juega en la cuestión de qué tan separados o independientes entre sí son estos vectores que hacen del sujeto político un personaje de tragedia o una aporía<sup>9</sup>.

Este es el dilema que, en la problemática althusseriana, aparece dibujado como la *tachadura* del sujeto en lo subjetivo de la política<sup>10</sup>. Al respecto puede retomarse una reflexión de Althusser que no ha concitado la atención que merece, por haberse situado en un texto marginal<sup>11</sup>. Nos permitimos una extensa cita:

Nosotros sabemos, nosotros que no tenemos ninguna religión, ni siquiera la de nuestra teoría, y menos todavía la de los fines de la historia, que la lucha de clases no se efectúa jamás en la transparencia y que el proletariado (...) no es transparente a sí mismo, clase heterogénea que debe siempre forjar su unidad. En la lucha de clases el proletariado llega a descifrar y afrontar realmente las relaciones de fuerzas en las que se halla involucrado, llega a conquistar poco a poco su unidad y sus posiciones de clase y de lucha (...) Nada de eso se hace en la claridad de una conciencia pura frente a una objetividad pura de la situación. Porque todo este proceso se halla dominado por relaciones contradictorias que únicamente se realizan y se descubren poco a poco y que pueden reservar sorpresas... (2008: 253)

En esta reflexión que es antes política que teórica, Althusser coloca, como al pasar, algunos de los ejes centrales que nos permitirán reconstruir el problema que intentamos desarrollar. Se trata de formular la pregunta por la singularidad de ese proceso que, en la medida en que es político, no puede explicarse ni recurriendo a una pregunta por el *cuándo*, ni recurriendo a una pregunta por el *quién*. El análisis de la singularidad de la acción política no se organiza sobre un principio de identificación entre temporalidad y legalidad cognoscitiva (digamos: la cuestión de las leyes de la Historia); tampoco se resuelve en el esfuerzo de encontrar al sujeto o los sujetos que *hacen* la historia –como fuentes de acción y sentido.

Para extraer la riqueza de la cita que hemos incorporado podemos identificar en ella dos premisas. Uno: que el proletariado no es auto-transparente, allí donde se nombra no coincide

consigo mismo. Y dos: que el proletariado es un proceso de integración, es decir, que es él mismo compuesto en ese proceso del que es causa.

Althusser sugiere que el proletariado, en tanto que “sujeto” de lucha política no resulta un punto de partida sino el *resultado* de un proceso, más todavía, siquiera un “resultado”, apenas la perseverancia de esa unidad precaria (y contradictoria) en el proceso. Su práctica de unificación-constitución supone una lucha y se distingue de operaciones de conocimiento: su intervención no es la de un sujeto en relación con un objeto sino un proceso dominado por relaciones sobredeterminadas, que articulan diferencias.

Para aprehender la multiplicidad de cuestiones que asisten a estas fórmulas axiomáticas, conviene regresar sobre el concepto de sobredeterminación, desde la pregunta por la práctica política, para encontrar allí no solo la delimitación que Althusser realiza tempranamente entre prácticas políticas y prácticas teóricas, sino también la encrucijada que recorre la pregunta política por el sujeto, una encrucijada que enlaza política e ideología. Desde luego, la elaboración positiva de esta problemática requiere un movimiento de destitución de la cifra humanista del sujeto. En otros términos, hace falta descartar al Sujeto (de la Historia, del Conocimiento, del Sentido) para pensar luego la política como “lo subjetivo sin sujeto” y desplegar los alcances profundos de esta afirmación. Para decirlo de modo más polémico, hace falta descartar al Sujeto de la Política para poder pensar la condición excepcional de sus *sujetos*.

Althusser desarrolla esta idea en diversos textos, pero especialmente en el artículo de *Respuesta a John Lewis*, publicado en el volumen *Para una crítica de la práctica teórica* (1974) en la forma de una respuesta que tiene como objetivo filosófico desarmar la pregunta que le da lugar: “¿quién hace la historia?” Porque, como demuestra, se trata de una pregunta mal formulada que se inscribe no en la teoría marxista, sino en la filosofía idealista-empirista del humanismo. Althusser reconstruye en el mencionado artículo, las principales premisas contra las que se escribe (o debe hacerlo) el problema materialista del “sujeto político” a partir de la fórmula del “proceso sin sujeto ni Fin(es)” y toma como contrincante ejemplar a la perspectiva de la historiografía marxista de tradición británica, que sintetiza en tres ideas-fuerza: que *el hombre hace la historia*; que la hace rehaciendo la historia ya hecha, *trascendiéndola por la negación de la negación* y que *conoce lo que hace* (1974, 21-22).



Contra estas tesis Althusser pone el acento en la cuestión del “hacer” para señalar que cuando esa pregunta se formula en los términos del “hacer la historia”, confunde política con teología. “El hombre que hace la historia ¿quién es?”, se pregunta Althusser (24). Hacer es allí el *hecho creador* de Dios, no es del orden de la *transformación práctica*, real y concreta, sino del orden de la *creación divina* y descansa sobre el supuesto teológico de la libertad como libertad divina y de la personificación del hacer/trascender. Esa es, sostiene Althusser, la raíz filosófico-teológica de la libertad del hombre que hace la historia. Se trata, como diría Badiou, de una filosofía que como todas, se encuentra *bajo condición de una política* (2009): “...simplemente era el nombre filosófico de la libertad burguesa” (Althusser, 1974: 26-27).

Refutando estos ideologemas, Althusser emplaza en su lugar las tesis que constituyen la posición filosófica inmanente tanto a las prácticas teóricas de Marx, como a las prácticas políticas del movimiento obrero: la filosofía de la sobredeterminación.

Primera tesis: No es el hombre, sino que son las masas las que hacen la historia. “...son las masas explotadas (...) capas y categorías sociales explotadas, agrupadas alrededor de la clase explotada capaz de reunir las y ponerlas en movimiento contra las clases dominantes...” (30):

No es *la* clase, ni *la* masa, sino un *agrupamiento* en torno al factor *capaz* de conducir la acción. *No hay un Sujeto de la historia* sino un *individuo compuesto* en la acción, en un *proceso* en el que confluyen determinaciones económicas, políticas, ideológicas, etc. Capas y fracciones diversas, reunidas en un conjunto complejo y móvil cuyas características responden a condiciones históricas singulares y a las coordenadas de la “situación”. En tanto que *sujeto*, subraya Althusser, “el sujeto-masas plantea desagradables problemas de identidad e identificación” (32):

Segunda tesis: No hay “hacer” como *trascendencia* de un Sujeto, sino la lucha de clases como motor de la historia. “No se trata más del 'hacer', vale decir, no se trata más del problema del sujeto de la historia: ¿quién hace la historia?”(32). De lo que se trata, advertimos, es de colocar la *primacía de la lucha por sobre las clases*. Del *proceso* -es decir, la “potencia de transformación revolucionaria de las relaciones sociales”— por sobre el “quién” de las masas. Las masas no son un “quien”. Contra la posición empirista (Althusser la acusa de reformista!) que hace prevalecer a las clases por sobre la relación, la tesis althusseriana piensa a las clases como *resultado* de la relación, en una fórmula que identifica lucha y existencia: la lucha de

---

clases y la existencia de clases son una sola y misma cosa. (cfr. Balibar, 2004: 62) Esto significa que la potencia revolucionaria de las masas no es un atributo originario, sólo es potencia en función de la lucha de clases. Y contra la tentación idealista, debe consignarse esta lucha en sus condiciones *materiales* en la singularidad de su coyuntura compleja.

El problema del Sujeto ha desaparecido, “la historia es un inmenso sistema 'natural-humano' en movimiento, cuyo motor es la lucha de clases. La historia es un proceso y un *proceso sin sujeto*” (35-36). Esta desaparición del sujeto permite discutir las lecturas de Marx que ponen el acento en la condena de la “reificación” sobre el supuesto de que la *relación social* es “relación entre personas” (35)<sup>12</sup>. Sostener la primacía de la *relación* permite de un lado descartar la ecuación esencialista del Hombre como *Persona*, con su genealogía jurídica y teológica, pero también permite descartar su correlato sociológico empirista, el de los individuos humanos, en general -es decir, entendidos como ejemplares o expresiones de una Idea abstracta de “el Hombre”(1974: 38).

Ahora bien, que el Sujeto (con mayúsculas) sea sometido a crítica no significa en absoluto que desaparezca la acción política (ni siquiera quiere decir que esta forma general-ideal de sujeto deje de actuar –ideológica pero eficazmente— en la vida práctica), sino todo lo contrario. Lo que esta tesis supone es que puede pensarse la acción política en otros términos, fundamentalmente, asumiendo que la lucha de clases no es *personal* sino que se produce como *masa organizada*, y que supone no un Sujeto sino un *proceso*, en el que las características excepcionales y singulares de la composición ponen a vacilar las formas de identificación dadas, las “partes” de la cuenta -diría Rancière— para reinscribir como “parte” lo que no contaba. Para reinscribir, es decir, para *operar nuevas identificaciones, nuevas fórmulas de subjetividad*.

Esto nos lleva directamente a la refutación de la tercera tesis de Lewis que afirma que “el hombre conoce sólo lo que hace” porque como en la historia todo sería humano, el hombre podría *conocer toda* la historia. Contra esta afirmación idealista, Althusser reivindica la fórmula impersonal y materialista que sostiene simplemente que “*se conoce lo que es*”. ¿Qué tiene esto que ver con el problema de la política?

La teoría de Marx es revolucionaria, según Althusser, porque permite pensar la historia de un modo que disloca la matriz concéntrica y contemporánea que identifica conocimiento y

---

política en la figura de un Sujeto de la Conciencia que hace porque sabe y conoce el *todo* que él mismo hace<sup>13</sup>. Contra esta figura del sujeto idéntico a sí mismo y centrado en su conciencia, la noción de *masas* ubica otra conceptualidad, la de la sobredeterminación, en el sentido en que supone simultáneamente *condensaciones* y *desplazamientos*. Porque, en la medida en que entienden a las masas como agrupamientos realmente políticos -unificados en torno de la clase o fracción explotada, *capaz* de hacerlo, se apoya -pero *no se identifica* con la relación económica, porque no hace de la práctica política un discurso objetivo en sentido científico, aunque puedan (incluso deban estratégicamente) estar articulados entre sí. Lo propiamente político de la masa es que, en tanto agrupamiento o composición ésta supone una desidentificación con respecto a la distribución económica objetiva (y al discurso científico que la enuncia) de lugares estructurales. La acción política es en este sentido la disolución de los *quienes* de una situación. Pero no es solamente eso.

En “Sobre la dialéctica materialista” Althusser formula con justeza la pregunta política, a partir del “¿Qué hacer?” de Lenin. (1968) Allí encuentra los principios de demarcación de este concepto: *la práctica política es lo que no es la práctica teórica*. Y si la filosofía de Marx debe buscarse simultáneamente en ambas es porque estas no se confunden<sup>14</sup>. La práctica política no se relaciona con la historia como si esta fuera su “objeto”, el político no es un historiador de la coyuntura, sino que encuentra a la historia en su práctica política bajo la modalidad de la *existencia actual*. La historia no es para la práctica política el tejido de leyes objetivas inactuales *sino lo concreto de una situación*.

A diferencia de la tesis especulativa que considera lo concreto y singular de la situación como un “fenómeno” en el que se realiza una necesidad apriorística, la coyuntura asume en el pensamiento político toda su fuerza estructurante, y se presenta como el nudo de desplazamientos y condensaciones que hacen a la *condición paradójica de su unidad-disjunta*. La práctica política lee a la coyuntura como articulaciones-esenciales, es decir como “nudos” de los que pende el resultado de su acción. En tanto que pensamiento, es inmanente a esa acción.

Aquí se encuentra lo irremplazable de los textos de Lenin: en el análisis de la estructura de una *coyuntura*, en el desplazamiento y las condensaciones de sus contradicciones, en su unidad paradójica, que

constituyen la existencia misma de ese “momento actual” que la acción política va a transformar, en el sentido fuerte del término, de un febrero en un octubre 17 (1968: 147).

La política supone una práctica en “presente”, no permite “demostrar o explicar” *a posteriori*, sino “hacer en nuestro único presente las revoluciones inevitables” que vuelven a la dialéctica no la “teoría del hecho consumado” sino un *método revolucionario* (148). La práctica política trabaja con la inestabilidad de todo sistema de relaciones y configura su espacio de intervención de un modo diferente y propio. En este sentido, produce su propio pensamiento como “análisis de la situación”, lee la coyuntura no en lo que esta tiene de *legalidad necesaria* sino en lo que tiene de precariedad constitutiva. Introduce su propia temporalidad como “presente”, pero no en el sentido del horizonte absoluto de una *Presencia*, sino en el sentido de una temporalidad de la división del tiempo, de la dislocación del mundo –de su colocación *fuera de quicio*.

Esta temporalidad es la temporalidad de la causalidad sobredeterminada. Si en ella es posible pensar alguna forma de “sujeto”, habrá que someterla al principio recogido por Balibar: de la lucha como existencia y de la *identidad* como *división* (2004: 62). Las masas, en tanto que *sujeto* suponen todo tipo de problemas de identidad e identificación, dice Althusser en el fragmento que hemos citado. Esos problemas son propios de la acción política en su diferencia y en su articulación, en el proceso contradictorio y desigual con las determinaciones económicas e ideológicas. La práctica política la forma de una apuesta y el pensamiento que resulta inmanente a ella es aquel capaz de intervenir a la vez como certeza militante y como análisis concreto. Encontramos, en esta misma dirección que, en varios teóricos postalthusserianos (o althusserianos, debemos decir, sin más) tales como Rancière o Badiou, la igualdad, la justicia, no configuran programas, siquiera constituyen ideales regulativos, son en cambio axiomas, verdades enunciadas como máximas de partida para la acción política, pero máximas cuya verdad existe como *proceso* y nunca como origen ni como fin (no constituyen ni “derechos de nacimiento” ni escatologías (cfr. Palti, 2005).

El pensamiento político es un pensamiento en los límites del pensamiento, insiste Althusser. Es a la vez pensamiento inmanente al acto político y a su proceso de subjetivación –“no tiene garantía ni prueba”- y por esto mismo es franqueamiento del pensamiento conceptual. Y esa es

la figura del “presente”: el presente de la práctica política no es el tiempo de la *presencia a sí* del Concepto, es la temporalidad de la *dislocación* estructural. (Ichida, 2004:49).

Esa temporalidad compromete a la filosofía materialista. La práctica política no es ausencia de pensamiento, no es pura corporalidad o pasión, supone un tipo de inteligibilidad que no se deja configurar en la matriz de la conceptualidad teórica, justamente en virtud de asumir lo que esta tiene de impotente frente a lo concreto de la situación.

Althusser sugiere la incumbencia política de esta temporalidad leyendo a Lenin y a Mao, pero finalmente la explicita en su lectura de Maquiavelo, como el pensador del “hecho por consumir” que permite desarrollar de modo cabal, la torsión entre pensamiento conceptual y pensamiento político; entre impulso teórico y toma de partido *en la* situación. El pensamiento de la práctica política es un pensamiento en la situación, entrelazado con sus componentes vivenciales, experienciales; pero que apunta “más allá de la situación”, que piensa lo por-hacer (Althusser, 2004). Se trata de un pensamiento, en algún sentido, subjetivo como subraya Badiou, pero que supone también una profunda reflexión *ontológica*. No encontramos allí un Sujeto como centro u Origen, sino una *singularidad* (a la vez, histórica y universal) que consiste en el propio proceso coyuntural, comprometida en la condición concreta de su urdimbre de contradicciones y en la singularidad de la acción que las piensa como elemento de esa práctica específica que es la *práctica política*. Toda resistencia es ruptura con lo que es, dice Badiou, y “toda ruptura comienza, para el que se compromete con ella por una ruptura consigo mismo” (2009:15).

#### **IV. A modo de cierre**

El *sujeto como proceso constituyente* es, en sí mismo, sujeto de la destitución del Sujeto atado al Concepto y es el tiempo de esa atadura como evidencia de lo dado, el que deviene “fuera de quicio” (cfr. Nepomiachi, 2011). La idea de lo subjetivo como proceso nos obliga a pensar a todo sujeto político concreto como composición individual siempre-ya identificada en sujeto, antes que directamente como el “Sujeto Político”. Se juega allí, el aspecto acontecimental de la práctica política, su fuerza capaz de desanudar en sus múltiples posibles la trama de la coyuntura, en la irrupción de una temporalidad del *por-venir actual*. Lo por-venir no es, claro está, el “futuro”, es el presente en su infinitesimal divisibilidad, es la estructura que se juega

como “unidad” en su propia inestabilidad ontológica. La temporalidad del acto político actualiza lo *por-venir* como “eslabón decisivo”. Un momento *in-significante*, un punto de anticipación que disloca el tiempo del sentido y coloca un *advenimiento*.

El tiempo del acto es a la vez, insuficiencia de comprensión y exceso de certeza, anticipación en acto, dice Lacan (2008). Pero a diferencia de éste, allí no encuentra Althusser algo que pueda llamarse *sujeto* sino en todo caso, un individuo compuesto siempre-ya identificado, unificado precariamente por lazos imaginarios y afectivos. Un proceso que va del momento político, a su estatalización –precaria y contradictoria- por lo ideológico.

Dos gestos en un único *proceso sin fin*. El “corte” es irrupción de *otra temporalidad*, leíamos en Balibar que tiene la forma de un “corte continuado”: un *acontecimiento* que es *proceso*. Las masas son en sí mismas el nombre ambiguo e inestable que indica esta temporalidad que supone simultáneamente operaciones de desidentificación e individuación, pero que para existir, debe durar: es decir debe poder consistir en nuevas configuraciones identitarias.

Las masas son la distancia abierta en una cierta distribución de las nominaciones, un espacio de indiferenciación (de posición de un sinsentido) en la matriz semiótica organizada diferencialmente. En consecuencia –y paradójicamente— su *consistencia* en formas subjetivas exige su compromiso en configuraciones simbólico-imaginarias que perseveren en su duración. En definitiva, en formas de identificación, que nunca son definitivas pero tampoco pueden ser completamente efímeras.

La temporalidad del “presente concreto” (o de la división del presente) se encuentra así indicada en la problemática althusseriana, no como el “Sujeto” (siquiera como “un” sujeto) sino como la política, entendida en los términos de “lo subjetivo sin sujeto”. Este es, en palabras de Althusser, el problema del *comienzo*.

Sujeto es el nombre ideológico de la identidad y resultado del proceso de identificación. Las masas son con respecto a ese sujeto (que sólo puede identificarse en la medida en que es siempre ya advenido y por lo tanto supone una delimitación, una instauración de límites), un proceso paradójico de individuación en la divisibilidad de muchos posibles abiertos por la práctica política. Esta distinción que es analítica -entre el advenimiento al ser como lucha y su consistencia, también en el sentido y en lo imaginario como resultado de identificación— no invalida la posibilidad de pensar lo político en términos subjetivos. De pensar, aquello que

consiste como efecto de su propia intervención y del pensamiento inmanente a ella, como resultado móvil, inestable de la complejidad coyuntural en la que se inscribe y que su intervención (des)compone y (re)comienza.

Althusser coloca la figura impersonal y equívoca de las masas, no para persistir en una ley ciega de la “Estructura” sino para acentuar la encrucijada que ata en un proceso de unificación, la *existencia* de un sujeto a su *duración*, y que sólo deviene un problema en la medida en que las identidades se encuentran sometidas a *la primacía de la lucha*. La existencia que es en última instancia *lucha y su identidad* que es, en el fondo, *división*<sup>15</sup>.

La búsqueda filosófica althusseriana abre el camino de una dialéctica de los procesos de unificación concretos, de las identidades como procesos conflictivos de identificación y de la acción política como práctica *paradójica* capaz de *dividir el presente y componer un individuo* en el mismo gesto. Solo una posición materialista tan singular es capaz de pensar esa complejidad real de la coyuntura que Althusser reconoce tempranamente con el concepto de *sobredeterminación* -que supone sencillamente, que su “forma” no está fijada- otorga al “momento actual” su capacidad de convertirse en el espacio de eficacia de la práctica política, capaz de desmembrar la unidad articulada de una formación social. La única práctica *capaz* de hacer una revolución “inevitable” y *realizar en su propia “contingencia” la necesidad de la historia* (1968:148).

## Notas

---

<sup>1</sup> “El sujeto, en el sentido de Althusser, es una función del Estado. No habrá, pues, sujeto político, porque la política revolucionaria no puede ser una función del Estado” (Badiou, 2009: 55). Pareciera ser que en su propia filosofía la categoría de sujeto tiende a funcionar como índice de esta irresoluble oposición. En una línea similar podría inscribirse a Jacques Rancière con su par policía-política y varios otros pensadores contemporáneos que trabajan la tensión político-política. Desde luego, esta esquematización resulta demasiado simplista e intérpretes más dedicados se han ocupado de problematizar. Tal es el caso de los análisis de Roque Farrán con respecto a la filosofía badiouiana. Cfr, “Subjetividad militante. Un problema de rigurosa indistinción conceptual” (2012: 151-154).

<sup>2</sup> En diversos trabajos Carolina Collazo ha desarrollado la posibilidad de entender la práctica filosófica althusseriana en clave deconstructiva (Cfr. 2011).

<sup>3</sup> Sin dudas, Latinoamérica ofrece en su coyuntura actual suficientes experiencias que merecen ser pensadas por fuera de la imposición filosófica de esta dicotomía.

<sup>4</sup> Apenas hace falta recordar la raíz común que tienen en francés los términos *conjoncture-conjonction*.

<sup>5</sup> “Como todas las evidencias, incluso aquellas por las cuales una palabra designa una cosa o posee una significación (incluyendo, por lo tanto, las evidencias de la transparencia del lenguaje) esta evidencia de que

---

ustedes y yo somos sujetos –y de que esto no constituye un problema— es un efecto ideológico, el efecto ideológico elemental.” (Althusser, 2003:53)

<sup>6</sup> El autor se refiere aquí a la conocida fórmula de la interpelación que sostiene que la ideología interpela *individuos* como sujetos y añade que aquellos son abstractos respecto de estos últimos (Cfr. Althusser, 2003).

<sup>7</sup> En este sentido, sostiene Sergio Caletti que: “Una sustancialización radical de la problemática del sujeto lleva a plantearse la heterogeneidad pragmática de los plexos de su constitución y despliegue. Ello supone hablar de *los sujetos en vez del sujeto*. En un doble sentido: por una parte, la Historia no es Una, ni Uno el sujeto que la anima. Por ende, bajo la variedad pragmática de plexos relacionales a los que aludíamos, cabe pensar en una pluralidad de sujetos. Por otra parte, esta variedad pragmática reconoce diferentes regímenes posibles de subjetivación/objetivación. Cabría concebir, en esta dirección, y tan sólo a título conjetural, formas de subjetivación del mundo propias de la política, y por ende sujetos de la política, formas de subjetivación del mundo propias del amor o de la sensibilidad estética (...) sujetos constituidos en esos distintos procesos cuyas reglas y características difieren entre sí. Porque antes que pensar en unos individuos discretos que cargan con el atributo (de 'ser o no ser'), preferimos pensar en los planos, dimensiones, instancias en los que la subjetividad se desarrolla, en la que los procesos de subjetivación del mundo se cumplen. Conviene aquí recordar la operación dibujada tempranamente por Louis Althusser, cuando explora la posibilidad de concebir distintas formas sujeto: 'todo discurso produce un efecto de subjetividad'” (Caletti, 2011:47).

<sup>8</sup> Badiou, por ejemplo, al sostener que: “La cuestión de una posible verdad política debe (...) ser examinada, no sólo desde el punto de vista de la ‘discusión’ –que aislada hace de la política un simple comentario pasivo de todo lo que adviene, una suerte de prolongación de la lectura de los diarios a varios otros-, sino en el proceso complejo que anuda la discusión con la decisión o que recapitula la discusión en enunciados políticos en el nombre de los cuales una o varias intervenciones son posibles” (Badiou, 2009: 20).

<sup>9</sup> Eduardo Rinesi (2011) ha dedicado un bello ensayo a esta conjetura (Cfr. 2011).

<sup>10</sup> Nuevamente, es Balibar quien sugiere una fuerza filosófica específica, de herencia derrideana, a la operación de tachadura en la problemática althusseriana. (Balibar, 2004).

<sup>11</sup> Cabría desplegar todo un rodeo respecto de los elementos centrales desplazados a los márgenes o del efecto de las formulaciones-límite en la vida de un pensamiento, pero no es de eso de lo que vamos a hablar aquí.

<sup>12</sup> “...pero la pareja persona/cosa está en la base de toda ideología burguesa! Y las relaciones sociales no son, salvo para el derecho y la ideología jurídica burguesa, 'relaciones entre personas’” *Ibidem*

<sup>13</sup> La teoría marxista exhibe su doble condición revolucionaria en la medida en que se inscribe como un *proceso sin sujeto* que resulta, en sí mismo, el subrogado de múltiples determinaciones. Su condición impersonal indica su politicidad, no como el universo de intereses de un sujeto que es simultáneamente un “Sujeto político” (que hace la historia) y un “Sujeto cognoscente” (que sabe la historia), sino como el resultado de un proceso de combinación en el que lo teórico se articula con lo que *no es él*, con lo político.

<sup>14</sup> “...los textos de Lenin sobre la Revolución del 17 (...) no son textos de un historiador sino de un dirigente político que roba unas horas a la lucha para hablar de la lucha a los hombres que la están viviendo, para darles la posibilidad de comprender su lucha. Son, por lo tanto, textos de uso político directo, redactados por un hombre comprometido en la revolución, que reflexiona sobre su experiencia práctica, en el campo mismo de su experiencia.(...) El sentido de estos textos de Lenin no se encuentra en la simple descripción de una situación dada, de una enumeración empírica de los elementos diversos, paradójicos o excepcionales: tienen por el contrario el sentido de un análisis de alcance teórico. Se refieren a una realidad esencial a la práctica política, realidad que debemos pensar para captar la esencia específica de esta práctica. Estos textos constituyen un análisis de la estructura, del campo, del objeto (para retomar nuestra terminología anterior) de la materia prima específica de la práctica política...” (Althusser, 1968:146).

<sup>15</sup> “El sujeto, en el sentido de Althusser, es una función del Estado. No habrá, pues, sujeto político, porque la política revolucionaria no puede ser una función del Estado” (Badiou, 2009: 55). Pareciera ser que en su propia



---

filosofía la categoría de sujeto tiende a funcionar como índice de esta irresoluble oposición. En una línea similar podría inscribirse a Jacques Rancière con su par policía-política y varios otros pensadores contemporáneos que trabajan la tensión político-política. Desde luego, esta esquematización resulta demasiado simplista e intérpretes más dedicados se han ocupado de problematizar. Tal es el caso de los análisis de Roque Farrán con respecto a la filosofía badiouiana. Cfr, “Subjetividad militante. Un problema de rigurosa indistinción conceptual” (2012: 151-154).

### Referencias bibliográficas:

Althusser, L. *Ideología y aparatos ideológicos de estado. Freud y Lacan*. Bs.As., Nueva Visión. 2003.

Althusser, L. *La revolución teórica de Marx*. México. Siglo XXI. 1968

Althusser, L. *La soledad de Maquiavelo*. Madrid, Akal. 2008.

Althusser, L. *Maquiavelo y nosotros*. Madrid. Akal. 2004

Althusser, L. *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*. Bs.As. Siglo XXI. 1974.

Althusser, L. *Para un materialismo aleatorio*. Madrid. Arena Libros. 2002

Badiou, A. *Compendio de metapolítica*. Bs.As., Prometeo. 2009.

Balibar, E. *Escritos por Althusser*. Bs.As. Nueva Visión. 2004

Balibar, E. “El estructuralismo: una destitución del sujeto? En *Instantes y azares*. Num 4-5. 2008.

Caletti, S. “Subjetividad, política y ciencias humanas. Una aproximación” En Caletti, S. (coord.) *Sujeto, política, psicoanálisis. Discusiones althusserianas con Lacan, Foucault, Laclau, Butler y Žižek*. Bs.As., Prometeo. 2011

Caletti, S. “Decir, autorrepresentación, sujetos. Tres notas para un debate sobre política y comunicación.” En *Versión 17*, UAM-X. México. 2006.

Collazo, C. “El suicidio subjetivo de Althusser: lecturas y confesiones de una práctica filosófica” En *Memorias de las II Jornadas Espectros de Althusser: diálogos y debates en torno a un campo problemático*. Buenos Aires. UBA. 2011. Disponible en <http://marxismoypsicoanalisis sociales.uba.ar/jornadas-2011/ponencias/>

Farrán, R. “Subjetividad militante. Un problema de rigurosa indistinción conceptual.” En Barros, M.; Daín, A. y Morales, V. (eds.) *Escritos K*. Eduvim. Villa María, 2012., pp.151-154.

Lacan, J. “El tiempo lógico y el acerto de la certidumbre anticipada” En *Escritos I*. Bs.As. Amorrortu. 2008.

Ichida, Y. “Tiempo y concepto en Louis Althusser” En *Leer Althusser*. Monográfico de la Revista ER, Barcelona, enero, 2004.

Nepomiachi, E. “El tiempo está fuera de quicio. Reflexiones en torno a los aportes del psicoanálisis a la teoría política” En, *Actas de las III Jornadas “Espectros de Althusser”*. Bs. As. UBA.2011. Disponible en <http://marxismoypsicoanalisis.sociales.uba.ar/jornadas-2011/ponencias/>

Palti, E. Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su ‘crisis’. Bs.As. FCE. 2005

Pêcheux, M. “El mecanismo del reconocimiento ideológico” En Zizek, S. (comp) *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Bs.As., FCE. 2003.

Rinesi, E. *Política y tragedia. Hamlet, entre Maquiavelo y Hobbes*. Bs.As. Colihue. 2011.

Rancière, J. El desacuerdo. Política y filosofía. Bs.As. Nueva Visión. 2007