

El Uno se divide en dos: ideología, inconsciente y subjetividad en Althusser

The One Splits into Two: Ideology, Unconscious, and Subjectivity in Althusser

Fernando Cocimano

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Correo electrónico: cocimanofernando@gmail.com

 ORCID: 0000-0001-8510-3583



Resumen:

Con frecuencia se ha señalado que el pensamiento de Althusser adolecía de una reflexión sobre la política. Esta carencia respondería a motivos diversos. Uno de esos motivos estaría dado por "el antihumanismo teórico" sostenido por el filósofo francés, el cual bloqueaba, en su guerra contra el sujeto autónomo de la tradición filosófica, toda posibilidad de pensar la transformación del orden social. A su vez, este sesgo conservador se reforzaría al considerar al sujeto como un "efecto de la ideología", y al reducir la ideología a un mecanismo homogéneo en favor de la reproducción de las condiciones de dominación. En el presente artículo nos propondremos problematizar tales lecturas mediante un análisis del vínculo entre ideología y sujeto en la filosofía de Althusser. El objetivo principal consiste en mostrar que el problema de la sujeción ideológica toma cuerpo, en la filosofía de Althusser, a partir de una articulación específica entre la teoría marxista de la lucha de clases y la teoría lacaniana del inconsciente, articulación que nos permitirá refutar la supuesta ausencia de una reflexión sobre el sujeto en el pensamiento althusseriano.

Palabras clave: ideología, sujeto, inconsciente, política

Abstract:

It has often been pointed out that Althusser's thinking lacked a reflection on politics. This lack would respond to various reasons. One of these reasons would be given by "theoretical anti-humanism" upheld by the French philosopher, which, in his war against the autonomous subject of the philosophical tradition, blocked any possibility of thinking about the transformation of the social order. In turn, this conservative bias would be reinforced by considering the subject as an "effect of ideology", and by reducing ideology to a homogeneous mechanism in favor of the reproduction of the conditions of domination. In this article we will problematize such readings through an analysis of the link between ideology and subject in Althusser's philosophy. The main objective of this work is to show that the problem of ideological subjection takes shape, in Althusser's philosophy, from a specific articulation between the Marxist theory of struggle of classes and the Lacanian theory of the unconscious, articulation that will allow us to refute the supposed absence of a reflection on the subject in Althusserian thought.

Keywords: Ideology, Subject, Unconscious, Politics.

Fecha de recepción del artículo: 13/03/2021 **Fecha de aceptación del artículo:** 01/07/2021

Para citación de este artículo: Cocimano, Fernando (2022). El uno se divide en dos: ideología, inconsciente y subjetividad en Althusser. *Anacronismo e Irrupción* 12 (22), 65-90.

“Marx fundó su teoría sobre el rechazo del mito del ‘homo oeconomicus’. Freud fundó su teoría sobre el rechazo del mito del ‘homo psychologicus’. Lacan ha visto y comprendido la ruptura liberadora de Freud. La ha comprendido en el pleno sentido del término, asumiéndola en la literalidad de su rigor, y obligándola a producir sin tregua ni concesión sus propias consecuencias”
Louis Althusser (2008: 58).

La problemática teórica antihumanista: entre la estructura y el sujeto

La crítica de Althusser al humanismo y a las filosofías de la conciencia en general fue leída por distintos autores marxistas (como Sanchez Vazquez, E. P. Thompson) como una aberración “estructuralista” que paralizaba, en su desplazamiento respecto del sujeto autoconsciente, toda posibilidad de acción política emancipatoria. En efecto, la recusación de la categoría de Hombre (como fundamento de sus propios pensamientos, acciones e historia) para conceptualizar los procesos históricos constituye el centro de la polémica de Althusser con el “humanismo marxista”. En su “Respuesta a John Lewis”, destinada a poner de relieve la diferencia que separa al materialismo marxista de todo humanismo filosófico, Althusser define al marxismo humanista (categoría en la que ingresan autores tan diferentes como John Lewis, el joven Georg Lukács, Jean-Paul Sartre) como una “reacción” teórico-política que, apoyándose en los textos de juventud de Marx, se propone combatir la tendencia economicista que desde la II Internacional no dejó de acosar al materialismo histórico.

Contra cierta concepción fatalista de la historia, centrada en la fe en el desarrollo de las fuerzas productivas como condición ineludible del advenimiento de la revolución, el marxismo humanista se propone subrayar que es el hombre el que hace la historia, entendiendo por ello la capacidad del hombre de rehacer la historia ya hecha, “trascendiendo, por ‘la negación de la negación’, las condiciones dadas” (Althusser, 1974: 22). Ciertamente, la crítica de Althusser al humanismo debe ser pensada en relación con la problematización estructuralista de la pretensión de autonomía y transparencia del sujeto. Ahora

bien, como explica Étienne Balibar, esta crítica del sujeto en términos de conciencia, de presencia a sí mismo, no debe confundirse con un desconocimiento de la subjetividad

el movimiento típico del estructuralismo reside en una operación de simultánea deconstrucción y reconstrucción del sujeto, o de deconstrucción del sujeto como arché (causa, principio, origen) y de reconstrucción de la subjetividad como efecto, es decir, de pasaje de la subjetividad constituyente a la subjetividad constituida (Balibar, 2007: 164).

El rasgo propio del “estructuralismo” de Althusser (y de Lacan) es inscribir al sujeto en la hipótesis estructuralista. Contrariamente a lo que habitualmente se cree, de lo que se trata en la hipótesis estructural no es de “eliminar” al sujeto, sino de asumir la tarea de *pensarlo* (Balibar, 2007: 165). Sin embargo, la relación de Althusser con el estructuralismo dista de estar exenta de tensiones. Es posible señalar que la afinidad del materialismo althusseriano con el estructuralismo reside en la deconstrucción de toda noción de “origen” o principio que no remitiría a nada más que a sí mismo y que, en tanto tal, es capaz de funcionar como principio absoluto de legibilidad de lo real. En efecto, la noción estructuralista de “estructura”, cuyo modelo lo provee la lingüística saussuriana, disuelve todo “en sí”: en el sistema de la lengua nada significa en sí mismo, puesto que todo elemento solo es lo que los otros no son, lo que implica que ningún término puede comportar identidad consigo. De allí la definición de la lengua como un “sistema de diferencias sin términos positivos”.

Del mismo modo, la dialéctica materialista puesta en juego por Marx en su crítica de la economía política, dice Althusser, hace el vacío de todo “origen”, interrumpiendo, de ese modo, el gesto idealista que reduce la complejidad de lo real a un principio originario que sería su verdad. Si vamos a la *Introducción a la crítica de la economía política de 1857*, veremos que allí, al reflexionar sobre los conceptos de la economía política, Marx señala que es imposible remontarse al origen de lo universal simple de la “producción”, ya que “cuando hablamos de

producción nos referimos siempre a la producción en un estado determinado del desarrollo social, es decir a un todo social estructurado” (Althusser, 1968: 162). Si no existe producción sin sociedad, entonces la producción, lejos de ser una entidad autosuficiente, solo resulta legible en relación con la distribución, el intercambio y el consumo. Por tanto, “nada más simple –escribe Marx– para un hegeliano que identificar producción y consumo”, pero esto es un error, ya que se trata de una relación irreductible a la dialéctica esencia/fenómeno. En palabras de Marx

[e]l 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 [...] Una producción determinada determina por lo tanto, un consumo, una distribución, un intercambio determinados y relaciones recíprocas determinadas de estos diferentes momentos. A decir verdad, también la producción, bajo su forma unilateral, está, por su parte, determinada por los otros factores (Marx, citado en Althusser, 1968: 171).

Como leemos, en el todo estructurado la producción (la estructura determinante) no asume la forma de un espíritu que, en tanto origen, es capaz de reducir el conjunto de los elementos a su interioridad, sino que designa una *estructura que es al mismo tiempo determinada*. El objeto del materialismo histórico es precisamente la teoría de la naturaleza específica del todo estructurado, y por tanto del conjunto de sus “niveles” y del tipo de articulación y determinación que los vincula entre sí.

Si bien el énfasis en la relación antes que en los términos relacionados explica cierta “afinidad” de la filosofía materialista con el estructuralismo en la querrela contra el humanismo y las filosofías de la presencia en general, en *Ser marxista en filosofía*, Althusser señala que el problema con el estructuralismo no consiste –como habitualmente se cree– en que pierde de vista “la realidad concreta”, sino en su tendencia fuertemente “armonicista”. Althusser sostiene que los presupuestos filosóficos del estructuralismo levistraussiano se revelan en

una línea de continuidad con los presupuestos de la tradición idealista de la filosofía. Esta afinidad está dada por la persistencia, en la obra de Lévi-Strauss, de la concepción del todo como una “totalidad cerrada y complementaria consigo misma”. En esta concepción del conocimiento, Althusser encuentra un sesgo fuertemente “ordenancista”:

lo que constituye una nueva impostura es esa pretensión filosófica de querer constituir lo que Lévi-Strauss llama, en su júbilo de filósofo autodidacta, un “orden de los órdenes” [...] una impostura sutil, pero que se remonta al sueño leibniziano de la característica universal, es que ese orden se ordena por sí solo, se instaura por su cuenta y asigna a cada ser su lugar y su función para que quede asegurado el reinado del orden (2017: 66).

Por aquí pasa la demarcación fundamental de Althusser con respecto al estructuralismo. Lo que lo distingue del marxismo no es simplemente el primado del proceso sobre la estructura, sino la afirmación del primado de la contradicción sobre el proceso: “el marxismo no es un estructuralismo, y no lo es no porque afirme el primado del proceso sobre la estructura, sino porque afirma el primado de la contradicción sobre el proceso” (Althusser, 2008: 192). El descubrimiento marxista de la “plusvalía” como la ley fundamental del modo de producción capitalista, y, por consiguiente, de la lucha de clases como el motor de la historia, desmantela toda idea de totalidad armónica para pensar el conocimiento y la historia. Esa relación antagónica, que surge de la propia estructura de la producción, impide a la sociedad constituirse como una totalidad cerrada sobre sí misma, obligándonos a conceptualizar la unidad de una formación social (dependiente de un modo de producción específico) como una *totalidad sobredeterminada*, es decir como la “articulación de instancias conflictivas sin centro, que no tienen más unidad que la unidad de su funcionamiento conflictivo” (Althusser, 1996: 208).

El descubrimiento de Marx no puede ser pensado bajo el concepto estructuralista de estructura, en el sentido de una combinatoria formal de

elementos cuyos lugares y funciones están fijados de antemano. De ahí la apelación, por parte de Althusser, al concepto psicoanalítico de “sobredeterminación” para pensar el tipo de “unidad disyunta” puesta en juego por la teoría marxista de la historia. Contra el dualismo estructuralista, el concepto de sobredeterminación le permite a Althusser subrayar que no hay dos planos, el de la “estructura” –concebida como a-histórica, invariante– y el del “acontecimiento” –la temporalidad histórica imprevista–. En la teoría althusseriana de la sobredeterminación, por el contrario, como sostiene Vittorio Morfino, la “temporalidad plural” de la historia no designa un principio de contingencia “más allá” de la estructura, sino que señala “la marca de la contingencia de la estructura misma” (2014: 36).

La teoría de la contradicción sobredeterminada no opone la contingencia a la necesidad, como si la primera fuera “lo otro” de la segunda, sino que funda la necesidad *en* la contingencia. Es por ello que, como señala Bruno Bosteels, “[l]a lógica de la causalidad estructural, que realmente constituye el punto culminante del estructuralismo, nunca redujo los efectos de la sobredeterminación a una economía cerrada de lugares” (2007: 60). En lo que sigue nos proponemos pensar de un modo articulado la pregunta althusseriana por la historia, centrada en la noción de lucha de clases, y el problema del vínculo entre ideología, inconsciente y subjetividad a partir de un análisis de la noción de interpelación.¹ Ello nos permitirá sostener que el antihumanismo teórico que Althusser enfatiza en su “retorno a Marx”, no debe ser entendido en los términos de una simple “subordinación del sujeto a la estructura”; antes bien, se trata de un movimiento crítico que, a partir de un diálogo con el psicoanálisis lacaniano, abre la posibilidad de pensar un concepto de sujeto irreductible a su figura humanista o estructuralista.

¹A propósito del vínculo entre la teoría althusseriana de la ideología y la teoría lacaniana del inconsciente, ver los trabajos de Pablo Livsyc (2011) y Martina Sosa (2011).

Subversión del sujeto: Althusser y Lacan, una alianza teórica

La negativa a fundar en el concepto de “Hombre”, entendido como sujeto autoconsciente, la explicación tanto de la subjetividad como de las formaciones sociales y de su historia, constituye el corazón de la “problemática anti-humanista teórica” sostenida por Althusser en su “retorno a Marx”. En ese sentido, la crítica althusseriana del humanismo tiene por objeto central el desplazamiento de la conciencia como fuente y principio de unificación de las representaciones y prácticas del sujeto. Es por ello que, como ha señalado entre otros Pascale Gillot (2010), el antihumanismo teórico de Marx debe ser leído en una estrecha relación con la crítica lacaniana de la identificación de la conciencia (el “yo”) como el centro de la actividad subjetiva. En ese sentido, lo que intentaremos mostrar aquí es que el objetivo de la teoría althusseriana de la ideología, cuyos conceptos implican un diálogo fundamental con el psicoanálisis (Freud y Lacan), es *subvertir* la categoría de sujeto.

La afinidad entre las intervenciones de Marx y Freud se funda, en la lectura de Althusser, en la profunda unidad existente entre el *corte* que el primero produjo en el campo de las formaciones sociales y el *corte* que el segundo inscribió en los modos de entender la existencia subjetiva. La constatación de que tanto las sociedades humanas como los sujetos se encuentran marcados por una discordia ineliminable es lo que vincula “el retorno a Marx” propiciada por Althusser, con “el retorno a Freud” alentado por Lacan. Althusser sostiene que estos dos cortes deben ponerse en relación, y el principio de esta articulación reside en que uno y otro conducen a desplazar la categoría filosófica idealista de “Sujeto” como Origen y Causa única de la historia y de sí mismo en el marco de una teoría general de “la causalidad estructural” o “sobredeterminación”. Como se sabe, la tesis de Althusser es que Marx produce, en *El capital*, un concepto de causalidad que, sin embargo, no teorizó en un plano estrictamente filosófico, es decir que ese concepto, que guía la concepción marxista de la determinación del todo social por las relaciones sociales de producción, no fue explícitamente

tematizado por Marx.

Es para dar cuenta de este problema que Althusser apela a la categoría psicoanalítica de “sobredeterminación”. Esta transferencia de un concepto analítico a la teoría marxista no es, dice Althusser, un préstamo arbitrario, sino un movimiento necesario, puesto que en los dos casos está en cuestión el mismo problema teórico: ¿con qué concepto pensar la eficacia de una estructura sobre sus elementos? El problema de la determinación del todo por su estructura planteado por Marx no puede ser pensado bajo las nociones idealistas de causalidad, sino que es necesario apelar al concepto de “causalidad ausente”, cuya genealogía teórica Althusser remite a Spinoza y Freud. En efecto, el descubrimiento de Marx –y el de Freud, cabe agregar aquí– nos confronta a la necesidad de pensar la eficacia de una *causa ausente*, la determinación de una estructura que, en tanto tal, no es *exterior* a los fenómenos que determina, al modo de una causalidad trascendente, tampoco es un *principio interior* que sostendría con sus elementos una relación de esencia a fenómeno, sino que es *inmanente a sus efectos*. Es decir que la causalidad está ausente en el sentido de que la estructura no existe más que en sus efectos.

Esta idea compleja de causalidad –la sobredeterminación– es requerida por el concepto de lucha de clases que, al igual que el inconsciente, no constituye una sustancia, ni una entidad positiva que exista en la realidad, sino un proceso estructurado por la eficacia de una causa ausente. En “La acción de la estructura”, Jacques Alain Miller condensa de un modo preciso el espíritu de esta “alianza teórica”:

[c]onocemos dos discursos de la sobredeterminación: el discurso marxista y el discurso freudiano. Dado que el primero está hoy liberado por Louis Althusser de la hipoteca que hacía pesar sobre ella concepción de la sociedad como sujeto histórico, así como el segundo lo fue por Jacques Lacan de la interpretación del individuo como sujeto psicológico, unirlos nos parece ahora posible. Sostenemos que los discursos de Marx y de Freud son susceptibles de comunicarse por medio de transformaciones reguladas, y de reflejarse en un discurso unitario (Miller, 1987: 20).

Sin embargo, esta afinidad en torno a una puesta en crisis de las filosofías del Origen y del Sujeto, no debe llevarnos a postular una “identidad de objetos”, que conduciría, por caso, a postular una relación de continuidad plena entre la economía psíquica inconsciente y el campo general de la lucha de clases. Antes que imaginar una conexión inmediata entre la economía libidinal y los conflictos de clase, como puede encontrarse en la tradición del “freudo-marxismo”, Althusser se propone mostrar los efectos subversivos que estas dos teorías producen en el campo del discurso filosófico, y, particularmente, en lo que concierne al vínculo entre ideología y sujeto. En ese sentido, la conexión entre Marx y Freud está al servicio, en la búsqueda de Althusser, de una crítica radical de las nociones prefreudianas de la ideología (como mera “expresión ideal invertida e ilusoria de la realidad real”) y del sujeto que aún perviven en el discurso marxista (sobre todo en su vertiente humanista-historicista) y que minan su potencialidad teórica y política.

El primado de la lucha de clases sobre las clases

Según Althusser, la identificación del sujeto con el individuo es lo que Marx atacó al criticar la noción de "*homo oeconomicus*" presente en la economía política clásica, en la que se define al hombre como un “sujeto consciente de sus necesidades”. Contra el empirismo de la economía clásica, que hace del sujeto de necesidades el principio explicativo fundamental de la actividad económica, Marx afirma la determinación por la estructura de las relaciones de producción, es decir, de la lucha de clases en la propia constitución y determinación de los fenómenos económicos. Es por ello que el individuo, lejos de designar el origen de la relación social de producción, no es sino un “soporte” de una relación o el “portador” de una función en el proceso de producción, que se encuentra asimismo determinado por las relaciones de producción y las relaciones que de ella se derivan. La inversión del “sujeto constituyente” en “sujeto constituido” –para utilizar la terminología de Balibar– es aquí total. La crítica marxista de la economía política supri-

me toda idea de Sujeto como Origen del proceso de producción y reproducción de la vida material, lo que significa, para Althusser que la historia no es la obra de un sujeto, sea el hombre o la clase.

El antihumanismo teórico se deriva, en Althusser, de su crítica del origen, de toda realidad primera. En efecto, la crítica marxista del “*homo oeconomicus*” implica, según Althusser, la necesidad de recusar el presupuesto ideológico burgués según el cual el individuo es el elemento originario, la causa última del proceso histórico. Es decir que se trata de una crítica que toca el corazón de la ideología burguesa, a saber: la idea de “libre elección”. La crítica del humanismo es la crítica a esa metafísica del individuo creador, capaz de trascender con su acción las constricciones materiales que le impone la historia. En esta perspectiva, la noción de hombre-sujeto se ve desplazada por el concepto de “proceso sin sujeto, origen ni fin”. En efecto, Althusser extrae de *El Capital* la categoría central de proceso sin sujeto, “concepto que está en la base de todos los análisis de *El capital*” (Althusser, 1974: 97). La historia es, para el materialismo histórico, un proceso sin sujeto ni fin. Ahora bien, en su “Respuesta a Lewis”, Althusser deja en claro que lo que se cuestiona en el concepto de “proceso sin sujeto” no es la tesis marxista de que los hombres son activos *en* la historia, sino la pretensión teórica de una concepción humanista de explicar la historia partiendo de la *esencia* humana, del sujeto humano libre. Frente a la ideología humanista, centrada en la capacidad del hombre de negar lo dado, de transformar-trascender la historia, el materialismo histórico afirma, dice Althusser, que “son las masas las que hacen la historia” y que “la lucha de clases es el motor de la historia” (1974: 32).

Cabe destacar, asimismo, que ambas tesis no están al mismo nivel. En la primera, “las masas hacen la historia”, el acento está puesto en las clases explotadas y en su potencia de *transformación* de las relaciones sociales. En la segunda, el acento está puesto en la *lucha*, no en las clases: “Es preciso someter la Tesis 1 (las masas hacen la historia) a la Tesis 2 (la lucha de clases es el motor de la historia)” (1974: 34). Polemizando con aquellas conceptualizaciones

"subjetivistas" que afirman que las clases existen *antes* de la lucha (Althusser coloca aquí al modelo de la guerra), el materialismo sostiene una *primacía de la lucha de clases sobre las clases en sí mismas*, esto es, "la primacía de la contradicción sobre los contrarios que se enfrentan" (Althusser, 1974: 34). Esta tesis, que define la singularidad de la dialéctica materialista, afirma que lo que unifica a los contrarios es su "contradicción". En ese sentido, la noción althusseriana de lucha de clases debe ser entendida bajo la tesis ontológica que identifica las nociones de "lucha" y de "existencia", lo que equivale a decir, sostiene Balibar, que "la identidad es siempre división" (2004: 62).

El primado de la contradicción sobre los contrarios implica que las clases no son entidades positivas que preexistirían a la lucha, no son sujetos preexistentes (burguesía/proletariado) que existirían cada una por su lado con sus respectivos intereses e ideologías "propias", sino que es la relación de lucha de clases la que *divide* a las clases *en* clases. Al mismo tiempo, y contra todo optimismo voluntarista, la primacía de la segunda tesis sobre la primera quiere decir que la "potencia revolucionaria de las masas" solo es tal en función de la lucha de clases, es decir, no alcanza con considerar lo que sucede del lado de las clases explotadas, sino que es necesario mirar lo que ocurre del lado de las clases explotadoras. De este modo, Althusser sostendrá que el marxismo piensa la historia como un *proceso* –"sin orígenes ni fines"– cuyo motor no es el hombre y su conciencia, sino la lucha de clases²:

[1]a historia es por cierto un "proceso sin Sujeto ni Fin(es)", cuyas *circunstancias* dadas, donde "los hombres" actúan como sujetos bajo la determinación de *relaciones* sociales, son el producto de la *lucha de clases*. La historia no tiene, por lo tanto, en el sentido filosófico del término, un Sujeto, sino un motor: la lucha de clases (1974: 81).

²"Si esto está claro, el problema del 'sujeto' de la historia desaparece. 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 (1974: 36).

Como vemos, el concepto materialista de un primado de la lucha de clases sobre las clases vuelve imposible la categoría de Sujeto como origen y causa de todas las determinaciones sociales. Este desplazamiento asume la forma, como veremos más adelante, de una pregunta por la *constitución* de los individuos en sujetos.

Ideología, sujeto, inconsciente

Althusser es de la idea de que la gran laguna del marxismo reside en su teorización de la ideología. Esto permite ver que la teoría materialista de la historia está lejos de ser, para Althusser, un “saber total”. De allí la necesidad de leer a Marx con Freud a los efectos de producir una “teoría de la ideología en general, diferente de las ideologías siempre ligadas con formaciones sociales particulares y asociadas con determinadas configuraciones históricas” (Althusser, 2015: 213). En efecto, la teoría de la interpelación no ofrece, como veremos a continuación, el análisis específico de los elementos de una formación ideológica concreta, sino que expone el mecanismo profundamente inconsciente del funcionamiento de la ideología, el mecanismo de transformación de los individuos *en* sujetos, con el fin de comprender cómo la ideología “hace actuar por sí solos” a los sujetos, “sin necesidad de que haya necesidad de ponerle a cada uno un gendarme en el culo” (2015: 216).

Para conceptualizar la ideología en general, Althusser avanza su tesis central de la “eternidad” de la ideología. En ese sentido, el filósofo francés retiene la tesis de *La ideología alemana* con respecto a la ahistoricidad de la ideología, pero le imprime, a partir de una articulación con la teoría freudiana del inconsciente, un sentido radicalmente distinto: “creo poder sostener al mismo tiempo que *la ideología en general no tiene historia*, no en un sentido negativo, sino en un sentido absolutamente *positivo*” (Althusser, 2015: 214). Si la ideología no tiene historia no es porque toda su realidad esté fuera de sí misma, en la producción material, sino porque designa una necesidad insuperable: la

ideología es eterna en cuanto tiene por función constituir a los individuos en sujetos concretos.

En efecto, la consideración althusseriana del sujeto como un “animal ideológico” implica asumir que el individuo es desde siempre un efecto “de estructuras anteriores a, y fundantes de su existencia. Es decir, como sujeto sujetado a determinadas relaciones sociales ideológicas” (Althusser, 1988: 67). Polemizando con lo que llamará una “teoría ideológica de la ideología”, que considera a la ideología como un “instrumento” al servicio de la voluntad de un sujeto, Althusser sostiene que la ideología debe ser pensada como una “estructura” (de representaciones, de imágenes) que constituye al sujeto. En tanto estructura, la ideología está “siempre-ya” ahí, es decir que antecede al sujeto. La relación del sujeto consigo mismo y con el mundo se da bajo las leyes de la ideología, que son idénticas, según Althusser, a las leyes del inconsciente. De allí la afinidad, subrayada por Althusser, entre su noción de ideología y la noción lacaniana de lo simbólico:

Decir que el sujeto vive desde siempre bajo la Ley de lo simbólico, o decir que el sujeto es constituido por la estructura de la ideología en la que “vive” sus relaciones con sus condiciones, es decir una sola y misma cosa (Althusser, 1996: 89).

La dependencia del sujeto respecto a la estructura de lo ideológico, sugerida por Althusser, tiene por objeto arruinar la posibilidad de una teoría que busque su fundamento en una conciencia de sí, en una subjetividad libre. De ese modo, Althusser se propone desarticular el esquema humanista según el cual las ideas de los hombres, sus creencias más íntimas, determinan sus comportamientos prácticos. De acuerdo con este mecanismo conceptual ideológico, que reproduce los dualismos metafísicos del alma y el cuerpo, de lo interior y lo exterior, si un individuo cree en Dios, él o ella irá a misa y rezará. Althusser altera este esquema retomando la formulación de Pascal: “arrodíllate, mueve tus labios en oración y creerás”. La proposición de Pascal sugiere que la creencia, lejos de ser el

resultado de una deliberación consciente del sujeto, surge más bien como efecto del seguimiento ciego a la exterioridad material del ritual religioso. No es necesario entonces que exista una creencia o saber previo a la disposición a arrodillarse; por el contrario, es esa disposición corporal a la repetición la que producirá la creencia.

Como señala Judith Butler en su relectura de la teoría althusseriana de la ideología, la noción de ritual apunta precisamente a volver inseparables la creencia, el ámbito de la interioridad, y la práctica, la exterioridad material de los aparatos ideológicos de Estado (Butler, 2001: 134). El concepto althusseriano de “aparatos ideológicos del Estado”, sostiene Butler, socava el dualismo ontológico implícito en la distinción marxista convencional entre base material y superestructura ideal o ideológica, al afirmar “la materialidad de lo ideológico” (2001: 136). El estatuto del concepto althusseriano de ideología alude a una extraña “materialidad” que desafía la oposición ontológica clásica entre lo ideal y lo material. Esta deconstrucción del dualismo interior/exterior quiere decir que las ideas y las creencias solo existen insertas en prácticas, en prácticas reguladas por rituales ideológicos, dependientes de un aparato ideológico (2015: 225). Debemos sostener entonces que la ideología no existe en otro lugar más que en la práctica de los sujetos, prácticas que al mismo tiempo se encuentran reguladas por rituales definidos en última instancia por un aparato ideológico. Esto quiere decir que si seguimos tales ideas o mandatos, no es porque los consideramos verdaderos y justos; muy por el contrario, la ideología de un sujeto no depende de sus ideas, es decir, de él en cuanto ser consciente que decide creer. Frente a esta representación “ideológica de la ideología”, Althusser sostendrá que lejos de ser el resultado de una elección o un problema que atañe al saber consciente, la ideología es, ante todo, “inconsciente”, es decir, no es algo que el sujeto “elija”, como si se tratara de una decisión libre, sino que es algo que se le impone –bajo la forma de una disimulación– al sujeto “al margen de su conciencia”.

De lo anterior podemos deducir que la sujeción del sujeto a la ideología no es fruto de una acción consciente, como pensaría una perspectiva subjetivista de la ideología, pero tampoco es el resultado una imposición violenta, sino que más bien surge del acatamiento inconsciente a la exterioridad material del ritual. Sin embargo, como bien señala Slavoj Žižek, el carácter externo de la máquina simbólica (el automatismo del ritual) no es simplemente externo: es a la vez el lugar en el que se representa de antemano nuestras creencias internas más “sinceras” e “íntimas” (Žižek, 1992: 73). La noción de un sujeto como efecto de la materialidad de la ideología nos lleva a afirmar entonces que aquello que imaginamos que es más externo, más exterior a nosotros, es en verdad lo que determina nuestra intimidad más “propia”. Es importante notar aquí la afinidad con Lacan, para quien el inconsciente designa precisamente una *exterioridad interna*, esto es, la exterioridad de la estructura simbólica respecto al yo: “La exterioridad de lo simbólico con respecto al hombre es la noción misma del inconsciente” (Lacan, 2003: 440). Si bien de la noción lacaniana de lo simbólico nos ocuparemos en el apartado siguiente, nos interesa marcar desde ahora la afinidad con la reflexión althusseriana de la ideología en tanto crítica de toda noción de interioridad para pensar la subjetividad.

Podemos decir entonces que la ideología designa, en la perspectiva de Althusser, una estructura de representaciones a la vez imaginarias y materiales que *preceden* y *forman* al sujeto, en tanto designa el lugar en el que se configuran de antemano el destino de las creencias más íntimas de los sujetos. En eso consiste precisamente la temporalidad específica de la ideología, es decir su transhistoricidad, la cual desarticula la idea de una temporalidad cronológica, sucesiva para pensar el advenimiento del sujeto. Esta precedencia de la estructura de la ideología respecto al sujeto indica que no hay sujeto sin sujeción. Al momento de ilustrar esta tesis, Althusser apela al modo en que Freud establece las condiciones que preceden al nacimiento del niño:

Que los individuos son siempre “abstractos” en relación con los sujetos que siempre-ya son Freud lo mostró al observar simplemente de qué ritual ideológico estaba rodeada la espera de un “nacimiento”, ese “feliz acontecimiento” [...] si convenimos en dejar de lado los “sentimientos”, es decir las formas de la ideología familiar, paternal/materna/conyugal/fraternal, en las que se espera al niño que va a nacer, se tiene de antemano por seguro que llevará el apellido de su padre, tendrá por tanto una identidad y será insustituible. Antes de nacer, el niño es por tanto siempre-ya sujeto, destinado a serlo en y por la configuración ideológica familiar específica en la que es “esperado” tras haber sido concebido. Huelga decir que esta configuración ideológica familiar está, en su unicidad, terriblemente estructurada y que es en esta implacable estructura más o menos “patológica” (suponiendo que este término tenga un sentido asignable) donde el antiguo-futuro sujeto debe “encontrar” “su” lugar, es decir, “convertirse” en el sujeto sexual (varón o hembra) que ya es de antemano. No hace falta ser un gran sabio para sugerir que esta coacción y esta preasignación ideológicas, y todos los rituales de la crianza-adiestramiento y luego de la educación familiares deben guardar alguna relación con lo que Freud estudió en las “etapas” pregenitales y genitales de la sexualidad, esto es, en la captura de lo que Freud identificó, por sus efectos, como el inconsciente (2015: 231).

En el apartado siguiente nos detendremos en detalle en la teoría freudolacanianiana del inconsciente, la cual nos enfrenta, dirá Althusser en “Freud y Lacan”, a la pregunta por el pasaje de la naturaleza a la cultura, es decir, a la pregunta por el ingreso del individuo al orden humano “bajo la Ley de lo Simbólico” (Althusser, 1996: 45). Por el momento nos importa subrayar que la noción de interpelación nos obliga a pensar, y en esto Althusser es decididamente lacaniano, que el proceso de devenir sujeto, o para usar la terminología psicoanalítica empleada por Althusser, que el ingreso del niño al orden humano supone una sujeción irreductible a la Ley.

Ahora bien, antes de referirnos a la relación de Althusser con el psicoanálisis, es importante destacar que, como ha mostrado Butler, la sujeción no es, en la perspectiva de althusseriana de la interpelación, simplemente limitante o coactiva, sino que es también *productiva*, en la medida en que *forma* al sujeto: “la sujeción es el proceso de devenir subordinado al poder, así como el proceso de devenir sujeto” (Butler, 2001: 12). La sujeción entendida al mismo

tiempo como producción, es otro modo de decir que la ideología somete y posibilita a la vez. Esta ambivalencia interna que marca la relación del sujeto con lo ideológico resulta crucial para nosotros, toda vez que permite pensar la relación del sujeto con el Otro como una relación dialéctica que implica *al mismo tiempo sujeción y subjetivación*.

En ese sentido, la relación entre ideología y sujeto postulada por Althusser requiere detenerse en “la dimensión psíquica de la sujeción”, es decir, en los modos en que los individuos “interiorizan” los mandatos ideológicos. Cabe destacar, no obstante, que la noción de “interiorización” es por completo inadecuada aquí, ya que da a entender que primero existen “individuos” que luego devienen sujetos sociales. La noción de “interpelación” deconstruye ese prejuicio “genetista” y “evolucionista” al afirmar que los individuos son *siempre-ya sujetos*. No hay un antes (individuo) y un después (sujeto), la ideología *siempre-ya* ha interpelado a los individuos en sujetos. De tal modo que en relación a los sujetos que *siempre-ya* son, los individuos son abstractos. En ello reside la necesidad de no confundir al “sujeto” con el “yo”, con el individuo. De ahí la necesidad de hacer un rodeo por la teoría lacaniana, ya que “la gran originalidad de la obra de Lacan” estriba, según Althusser, en establecer, contra la psicología, el primado (o antecendencia) de la estructura significativa sobre el sujeto.

La referencia de Althusser a Pascal implica, como vimos, que la creencia surge por el acatamiento al sinsentido del ritual material. Ahora bien, para Althusser la ideología es efectiva en tanto logra presentarse, para el sujeto, como una experiencia de sentido en la que este se reconoce. Es la ideología la que hace aparecer al mundo como un mundo con sentido para el sujeto. De donde surge la pregunta: ¿cómo la sumisión al sin sentido del ritual puede transformarse en la expresión del sentido más íntimo del sujeto? Dicho de otra manera: ¿cómo lo que es resultado de una imposición externa puede aparecer como siendo fruto de la elección del sujeto? En cierto modo, la teoría de la interpelación apunta si no a resolver, al menos a exponer los mecanismos mediante los cuales el sujeto hace

suyos determinados mandatos ideológicos. A esa dimensión subjetiva de la ideología apunta Althusser cuando afirma que la ideología tiene por función *constituir* a los individuos *en* sujetos. La escena de la interpelación expone el proceso por el cual el sujeto surge al identificarse, al reconocerse en el llamado de la Ley. La interpelación, que hace existir al sujeto, lo hace en tanto lo llama a ocupar un lugar preciso, del lado de la Ley. Asimismo, todo se juega en los modos de pensar esa constitución. Como indica Michel Pêcheux, la teoría de la interpelación debe ser leída no como el anuncio de la muerte del sujeto, sino como la posibilidad de ver “el teatro de la conciencia” desde su *reverso*.

Pêcheux sostiene que la figura de la interpelación tiene el mérito de mostrar el teatro de la conciencia (veo, pienso, hablo, te veo, etc.) “desde el revés de su decorado, allí desde donde se puede captar que *se habla del* sujeto, antes de que él pueda decir “hablo” (2016: 137). Asimismo, la discrepancia en la formulación “individuo”/“sujeto” nos permite captar, dice Pêcheux, la paradoja por la cual el sujeto es llamado a la existencia. ¿En qué consiste esta paradoja? En el hecho de que la interpelación tiene un “efecto retroactivo”, esto es, en que el proceso de interpelación por medio del cual el sujeto se *reconoce* como el destinatario de la interpelación ideológica, arroja como efecto una ilusión del tipo “Yo ya estaba allí”. Esta ilusión, la percepción del sujeto como origen, como “causa de sí”, es precisamente la prueba de que la interpelación *cuajó*, que fue exitosa.

La ilusión de autonomía designa, de este modo, “el efecto ideológico elemental”. En tal sentido el “yo” no es una instancia de conocimiento y libertad del sujeto, sino de desconocimiento, de engaño. Esta dimensión “negativa” de lo ideológico, este efecto de ceguera y desconocimiento que produce la interpelación debe ser puesta en relación con el concepto lacaniano de inconsciente, en tanto designa “un saber no sabido que proviene del discurso del Otro” (Eidelsztein, 2015: 51). En efecto, la interpelación expone el mecanismo por el cual el surgimiento del yo coincide con el “olvido” o “desconocimiento” de las

condiciones de su producción y, por tanto, de su *división*. Dicho de otro modo, la evidencia transparente de la identidad (“yo soy yo”) no es más que el resultado del desconocimiento del proceso de interpelación, y es ese olvido que la interpelación induce *en* el sujeto el que está en el origen de las fantasías imaginarias de omnipotencia subjetiva. En ese sentido, como señala Pêcheux, el “olvido” del que habla Althusser no debe ser entendido como la pérdida “de algo que se sabía”, como cuando uno habla de una pérdida de la memoria, sino que refiere al *ocultamiento de la causa del sujeto dentro de su propio efecto* (2016: 145). En ese sentido, la ideología, en tanto estructura simbólica e imaginaria de reconocimiento-desconocimiento, apunta no a “encubrir la realidad positiva”, como en la concepción marxista clásica, sino que tiene por función “suturar” el *desajuste*, la *dislocación* estructural constitutiva del todo complejo, permitiendo, de ese modo, su *reproducción*.

El efecto de consistencia imaginaria (“yo soy yo”) que produce el discurso ideológico tiene por función asegurar, en el sujeto, la reproducción de las relaciones sociales de producción-explotación. El sujeto no puede percibir su dependencia respecto al Otro precisamente porque esa sujeción es “vívida” imaginariamente por el sujeto bajo a la forma de la autonomía. El efecto retroactivo de la interpelación consiste precisamente en que lo que es fruto de una determinación externa, aparezca, sin embargo, como resultado de una elección libre del sujeto. Esta transformación de lo exterior en interior, por la que asumimos “libremente” como propio lo que es en verdad una determinación externa define, en una palabra, la dimensión inconsciente de la sujeción ideológica. No obstante, vale la pena destacar que cuando decimos que el sujeto adviene a partir de un “llamado”, la interpelación, cuando decimos que el hombre es un “efecto” de la ideología, no estamos diciendo que no tenga una densidad o especificidad particular; queremos decir, para retomar los términos de Althusser, que el sujeto no puede “nombrarse a sí mismo”. La noción de interpelación implica que el sujeto no puede existir sin identificarse, sin

reconocerse en el llamado de *Otro Sujeto*, que aparece de ese modo como el garante de la identidad del sujeto. Althusser ilustra este proceso tomando como ejemplo la ideología religiosa:

Resulta entonces que la interpelación a los individuos como sujetos supone la “existencia” de otro Sujeto, Único y central, en Nombre del cual la ideología religiosa interpela a los individuos como sujetos [...] Dios se definió a sí mismo como el Sujeto por excelencia, aquel es por sí y para sí (“Yo soy el que soy”), y el que interpela a su sujeto, el individuo sujeto a él por su interpelación misma, a saber, el individuo llamado Moisés. Y Moisés, interpelado-llamado por su Nombre, habiendo reconocido que era “realmente” él el llamado por Dios, reconocía ¡pues sí!, reconoce que él es sujeto, sujeto de Dios, sujeto sujetado a Dios, sujeto por el Sujeto y sometido al Sujeto. La prueba: obedece y hace que su pueblo obedezca las ordenes de Dios” (2015: 34).

En esta relación de sujeción del sujeto al Sujeto reside la “ambigüedad” del término “sujeto” en Althusser, toda vez que alude, por una parte, a la noción de una subjetividad libre, autor y responsable de sus actos, y, por otra parte, a un sujeto sometido a Otro Sujeto. En palabras de Althusser,

el individuo es interpelado en cuanto sujeto (libre) para que se somata libremente a las órdenes del Sujeto, esto es, para que acepte (libremente) su sujeción, esto es, para que “realice solo” los gestos y los actos de su sujeción. No hay sujetos más que por y para su sujeción. Por eso “marchan solos” (2015: 308).

La tesis de la sujeción del sujeto a un Otro como condición de la subjetivación es lo que liga, sin llegar a confundirse, las posiciones de Althusser y Lacan con relación al sujeto. Cabe destacar, en ese sentido, que ese Sujeto con mayúsculas no designa ninguna trascendencia. No es, en una palabra, un Sujeto real –Dios– como sostiene Butler, sino que, como veremos en lo que sigue, ese gran Sujeto no es más que lo que Lacan designa como el campo del “gran Otro”, lugar del poder y del significante, del que depende el sujeto en la medida en que, por definición, está sometido al significante (Gillot, 2010: 115).

Lacan: significativo y gran Otro en el proceso de constitución del sujeto

El primer acercamiento de Althusser con Lacan gira en torno a la crítica de la psicología. En ese sentido, el psicoanalista francés tiene el gran mérito de haber delimitado el objeto específico de Freud, el inconsciente (entendido como “el discurso del Otro”) y, sobre todo, de haber mostrado la irreductibilidad radical del objeto de Freud respecto a las tentativas de anexión y domesticación provenientes, ante todo, de “las psicologías del yo”, cuya representante más destacada es Anna Freud. Las psicologías del yo se caracterizan, dice Althusser, por reducir el inconsciente a una instancia biológica, identificando al inconsciente con el depósito de la “irracionalidad pulsional”, como aquello que amenaza la consistencia del “yo”, que es la instancia que establece la relación con la realidad social (bajo la forma doble del superyó y de la realidad exterior). El objeto del psicoanálisis es interpretado, de esta manera, como la resultante de la interacción entre, por un lado, el ser biológico (pulsional) del individuo, que es primero, y, por otro lado, las coerciones sociales, que se le imponen en un segundo momento. En esta dualidad entre la interioridad del sujeto y la exterioridad del mundo objetivo, el “yo” aparece como la categoría central del psicoanálisis y, sobre todo, como la instancia a “defender” y “fortalecer”, en tanto es el yo quien debe realizar el difícil trabajo de síntesis entre las “agresiones” del ello y las “exigencias” de la realidad.

Para Lacan, el inconsciente freudiano no tiene nada que ver con “lo instintivo primordial”. Frente a esta concepción biologicista del inconsciente freudiano, Lacan sostendrá que el inconsciente está “estructurado como un lenguaje”. En su búsqueda por hacer del psicoanálisis una ciencia, Lacan encuentra en la lingüística estructural, en su conceptualización de la lengua como un “sistema de diferencias sin términos positivos” y que funciona “al margen del sujeto”, la vía que permite captar el estatus del inconsciente freudiano. En ese sentido, Lacan sostiene que las “leyes” del inconsciente descritas por Freud (condensación y desplazamiento) son idénticas a las

funciones que la lingüística considera para determinar los efectos del lenguaje: la metáfora y la metonimia.

En “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, Lacan identifica al inconsciente freudiano con esa “cadena de significantes que en algún sitio (“en otra escena”, escribe Freud) se repite e insiste para interferir en los cortes que le ofrece el discurso efectivo y la cogitación que él informa” (Lacan, 2005: 760). El inconsciente es *eso* que habla en el sujeto, y que este no lo sabe. El psicoanálisis nos descubre, en efecto, que el sujeto que habla es un sujeto que no sabe lo que dice, que se encuentra desposeído por el significante. Es lo que sugiere Lacan cuando sostiene que “la manera justa de contestar a la pregunta ¿Quién habla?” no puede venir del sujeto, ya que “él no sabe lo que dice, ni siquiera que habla, como la experiencia entera del análisis nos lo enseña” (Lacan, 2005: 762). Es por ello que, para comprender los efectos del inconsciente en el sujeto, se vuelve imperioso conceptualizar la relación del sujeto con el orden simbólico, en la medida en que allí se cifra, según Lacan, la radicalidad del “descubrimiento freudiano”.

En “Freud y Lacan”, Althusser señala que la pregunta por el inconsciente conduce, en Lacan, a una interrogación por el pasaje de lo “pre-subjetivo” (el “individuo” en la terminología de Althusser) al sujeto. El carácter subversivo del psicoanálisis reside precisamente en que no parte del sujeto como algo dado, sino que estudia su constitución: “el objeto del psicoanálisis es la cuestión previa absoluta, el nacer o no ser, el abismo aleatorio de lo humano mismo en cada retoño de hombre” (Althusser, 1996: 37). La recuperación de la teoría freudo-lacanianiana del inconsciente por parte de Althusser demuestra que la cuestión del sujeto es un problema clave de su filosofía. De lo que se trata es, para el filósofo francés, de movilizar la teoría del inconsciente con el objeto de desarticular la identificación filosófica y psicológica tradicional del sujeto con el “yo”:

la idea misma de una psicología supone cierta cantidad de estructuras fundamentales que la hacen posible. Estas estructuras fundamentales son las que identifican tres realidades de diferente estatuto: el individuo, el sujeto y el yo. La psicología no es posible más que por la identificación de estos tres términos, es decir, por la pre-suposición teórica que requiere que el sujeto sea un individuo que posee la estructura de un ego (Althusser, 2014: 94).

Esta operación de centración del sujeto en el "yo" es lo que caracteriza el gesto básico de la psicología, y es lo que explica su incompatibilidad radical con el psicoanálisis, en la medida en que dicha operación pasa por alto, dice Althusser, la función del "yo" en el sujeto, que es precisamente la de ser, como mostró Lacan –desde “El estadio del espejo” (2003) hasta sus últimos trabajos–, no una función de “síntesis”, sino una función de *desconocimiento*. Este señalamiento de Lacan es central para Althusser, en la medida en que no solo indaga la estructura imaginaria de reconocimiento-desconocimiento constitutiva del yo del sujeto, sino también y, sobre todo, lo que resulta de esa determinación, a saber: la imposibilidad de reducir el “sujeto” –la trama simbólica inconsciente– al “yo”. La división del sujeto no es la división entre el yo y el otro, sino entre imaginario, simbólico y real. Es importante subrayar aquí que lo imaginario, en tanto matriz estructurante de todo yo humano, no se confunde en absoluto con “lo ilusorio”, y, por otra parte, que en Lacan el registro imaginario articula no solo la relación del sujeto con su imagen especular, sino también la relación del sujeto con el “otro”, la relación de “identificación” con el semejante. De allí la necesidad de elaborar una “topología” del sujeto, esto es, de conceptualizar el registro imaginario en su articulación con el registro de lo simbólico y lo real para dar cuenta de los distintos planos en los que se estructura la condición subjetiva.

Al detenerse en el vínculo entre estos órdenes, Althusser subraya con Lacan la primacía del Orden Simbólico –que es el mismo del inconsciente– respecto al orden imaginario del yo. En la afirmación de esta dependencia del sujeto respecto al Orden Simbólico reside el gran descubrimiento de Lacan, según Althusser, que consiste en demostrar, en última instancia, que el “animalito

humano” es siempre-ya sujeto, es decir que está, antes aun de su nacimiento, necesariamente sometido a un orden simbólico preexistente, que es, según Lacan, el orden del inconsciente, en tanto discurso del Otro. De este modo, la entronización de la conciencia como esencial al sujeto en la tradición psicológica es, para Lacan, “la acentuación engañosa de la transparencia del yo a expensas de la opacidad del significante que lo determina” (Lacan, 2005: 770).

En su batalla contra las filosofías de la conciencia, Althusser encuentra en Lacan un aliado central. El centro de la posición de Lacan en su relectura de Freud, y lo que Althusser se propone retener, es la tesis de la escisión radical del sujeto en tanto que adviene en el campo del Otro. En ese sentido, la producción del sujeto por el orden significante implica una torsión temporal en el proceso de devenir sujeto, en la medida que “el devenir humano del pequeño cachorro hombre” no sigue un proceso evolutivo y lineal, que iría de lo biológico a lo cultural, sino que es por la acción del orden significante sobre el “cachorro humano” que se produce su inserción en el orden humano. En esta conceptualización antievolucionista y antibiológista del surgimiento del sujeto encontramos, escribe Althusser, “la parte más original de la obra de Lacan”:

esta es, sin duda, la parte más original de la obra de Lacan: su descubrimiento. Lacan mostró que esta transición de la existencia (a lo sumo puramente) biológica a la existencia humana (hijo del hombre) se llevaba a cabo bajo la Ley del Orden, que llamaré Ley de la cultura, y que esta Ley del Orden se confundía en su esencia formal con el orden del lenguaje (Althusser, 1996: 39).

El orden significante, por tanto, tiene primacía sobre el sujeto, toda vez que el sujeto es un efecto del significante. Esto quiere decir que el sujeto surge de un corte, y en ese sentido en la transición del orden “biológico” al orden humano no hay continuidad evolutiva, en la medida en que el corte que hace posible el pasaje supone, como condición ineludible, la identificación del viviente con la Ley, que Lacan identifica no con el “padre real”, sino con “el nombre del Padre”, en tanto significante de la autoridad simbólica: “en el nombre del padre es donde

tenemos que reconocer el sostén de la función simbólica que, desde el albor de los tiempos históricos, identifica su persona con la figura de la ley” (Lacan, 2003: 269).³ De esta manera, el padre simbólico es concebido por Lacan como ese “significante de excepción” que, en la medida en que desgarrar el vínculo imaginario y narcisista que une al niño con la madre, lo habilita a inscribirse en el orden simbólico.⁴

El padre aparece como el significante que, en el campo del Otro simbólico, en cuanto lugar del “tesoro de los significantes”, representa el lugar de la Ley. Por consiguiente, el nombre del padre designa lo que Lacan llamará “el punto de almohadillado”, esto es, el punto de amarre que permite al sujeto identificarse y encontrar un sostén en el orden simbólico. La articulación del Edipo y la castración en la noción del nombre del padre tiene, en Lacan, una función decisiva no solo en la constitución del sujeto y en la asunción de su sexo, sino también en la estructuración de los síntomas (neurosis, perversiones, psicosis). Es por eso que si se rechaza la renuncia al goce como condición del ingreso a la

³ Como explica Markos Zafiroopoulos, la influencia de Lévi-Strauss condujo a Lacan a reconocer en el nombre del padre “el significante de excepción que permite el ejercicio del pensamiento simbólico” (2015: 184). Entre el significante y el significado siempre hay, para Lévi-Strauss, una inadecuación, una desproporción solo reabsorbible por el entendimiento divino. El poder del padre muerto o del maná es el único objeto capaz de reabsorber esa inadecuación. Así, el análisis de Lévi-Strauss pone en evidencia la necesidad de un significante sin significado determinado, que en tanto tal no significa más que la presencia del significado en oposición a su ausencia, es decir, una “institución tipo cero” que no tiene otra función que la de permitir la existencia del sistema social al que corresponde. Esto no implica, como veremos en lo que sigue, la posibilidad de identificar ambas teorías, porque si bien Lacan coincide con Lévi-Strauss en la necesidad de un significante que anude la relación siempre precaria entre significante y significado, se diferencia sin embargo en el modo de pensar la estructura del orden simbólico.

⁴ Althusser resume del siguiente modo los dos grandes momentos de dicha transición: “1) el momento de la relación dual, preedípica, en la que el niño, que no viene que vérselas más que un con un alter ego, la madre [...] vive esta relación dual como la fascinación imaginaria del ego, en la que él mismo es este otro, tal otro, cualquier otro, todos los otros de la identificación narcisista primaria sin poder tomar nunca con respecto al otro ni a sí mismo la distancia objetivante de un tercero; 2) el momento del Edipo, en el que surge una estructura ternaria sobre el fondo de la estructura dual, cuando el tercero (el padre) se mezcla como intruso a la satisfacción imaginaria de la fascinación dual, trastoca su economía, rompe sus fascinaciones e introduce al niño a lo que Lacan llama el Orden Simbólico, el del lenguaje objetivante, que por fin le permitirá decir: yo, tú, él o ella, que permitirá pues al pequeño niño situarse como niño humano en un mundo de terceros adultos” (1996: 40).

cultura, es decir, si se rechaza el Edipo y la castración, no es posible entender el malestar al que se enfrenta la práctica psicoanalítica en la cura.

El complejo de castración designa el efecto de la acción de la estructura (simbólica) sobre el sujeto, esto es, su amputación, que es el precio que este tiene que pagar para acceder a la existencia. En la medida en que solo existe a partir del significante que recibe del campo del Otro, la unidad del sujeto está irremediablemente pérdida. Por ello, siempre según Lacan, la experiencia de castración equivale a la introducción del viviente en el universo del lenguaje, en el orden simbólico. De ello resulta que la castración no es una propiedad de la mujer, sino una determinación estructural que en tanto tal afecta también al hombre. Esta conceptualización no biologicista de la sexualidad implica que en el “origen” no encontramos una pulsión genital dirigida hacia un objeto particular, esto es, una pulsión dirigida hacia el otro sexo, sino una falta de objeto: la castración. En ello consiste la importancia de la tesis lacaniana que afirma que la estructura edípica se ordena en torno al “significante falo, insignia del Padre” (Althusser, 1996: 43). En verdad, deberíamos decir en torno a su “ausencia”, ya que lo constitutivo para los dos sexos es su relación con esa falta de objeto.

Ahora bien, la carencia de ser (“la falta en ser”) producida en el sujeto por efecto de la Ley simbólica, no bloquea, sino que instituye la vía del “deseo”: “la castración quiere decir que es preciso que el goce sea rechazado, para que pueda ser alcanzado en la escala invertida de la Ley del deseo” (Lacan, 2005: 786). Cabe destacar, en ese sentido, que en la conceptualización lacaniana del surgimiento del sujeto el deseo y la Ley están inevitablemente entrelazados. Es decir que la acción de la Ley no es solo privativa, sino también productiva. En ese sentido, el deseo se distingue radicalmente de la “necesidad” orgánica de esencia biológica, como bien señala Althusser al resumir la concepción lacaniana del deseo:

el deseo, categoría fundamental del inconsciente, no es inteligible en su especificidad más que como el sentido singular del discurso del inconsciente del sujeto humano: el sentido que surge en el “juego” y por el “juego” de la cadena signifiante de la que está compuesto el discurso del inconsciente. Como tal, el deseo se distingue radicalmente de la “necesidad” de esencia biológica. Entre la necesidad biológica y el deseo inconsciente no existe una continuidad de esencia, como tampoco existe una continuidad de esencia entre la existencia biológica del hombre y su existencia histórica. El deseo está determinado en su ser equivoco (en su “falta-de-ser”, dice Lacan) por la estructura del Orden que le impone su marca, y lo condena a una existencia singular, la existencia de la inhibición, librado a sus recursos tanto como a sus decepciones (1996: 42).

De este modo, el “motor del deseo” es lo que Althusser llamará, siguiendo a Lacan, “la falta de ser”. Cabe destacar, asimismo, que esa carencia marcará para siempre la relación del deseo con sus objetos. Es decir que para Freud el deseo no puede ser satisfecho, en eso consiste su “indestructibilidad”; o lo que Lacan llamará “la falta de objeto” que caracteriza al deseo humano, legible en esa metonimia por la cual el objeto del deseo asume la forma de una sustitución perpetua de un objeto por otro. Y esa “falta de ser”, que estructura la relación del sujeto con su deseo, conduce a Lacan a redefinir la noción de “nombre del padre”, y con ella, el estatuto mismo del gran Otro simbólico del que depende el deseo del sujeto. Esta redefinición es central para dar cuenta del carácter radicalmente contingente del proceso de constitución del sujeto. Y es aquí, en torno a la relación del sujeto con el gran Otro, donde debemos producir la articulación con la teoría althusseriana de la interpelación ideológica, ya que, como afirma Althusser, decir que el sujeto vive desde siempre bajo la Ley de lo simbólico, o decir que el sujeto es constituido por la estructura de la ideología en la que “vive” sus relaciones con sus condiciones, es decir una sola y misma cosa (1996: 89).

Lo que quisiéramos ahora es hacer notar la dimensión político materialista de la problemática del deseo, subrayada por Freud y retomada por Lacan, quien señala que el falo, en tanto signifiante privilegiado del deseo, es un poder: “el orden del poder, y muy precisamente el orden del signifiante, en el

que cetro y falo se confunden” (Lacan, 1994: 194). El ámbito del significante, del poder y la autoridad, es lo que Lacan llamará “el campo del gran Otro”. Ahora bien, si el deseo es un efecto de la intervención de la Ley, la pregunta que surge es ¿hay algo ahí? ¿acaso no sugiere Freud, en su trabajo sobre el fetichismo, que la angustia aparece cuando percibimos que “el trono y el altar peligran”? La respuesta de Lacan, en “Subversión”, es que la falta afecta no solo al sujeto, sino también y, sobre todo, al gran Otro, es decir, que el Otro también está castrado, marcado por la falta.⁵ Y es esa falta en el Otro la que viene a “suplir” la función del Padre. Citemos a Lacan:

partamos de la concepción del Otro como lugar del significante. Todo enunciado de autoridad no tiene allí más garantía que su enunciación misma, pues es inútil que lo busque en otro significante, el cual de ninguna manera podría aparecer fuera de ese lugar. Lo que formulamos al decir que no hay metalenguaje que pueda ser hablado, o más aforísticamente: que no hay Otro del Otro. Es como impostor como se presenta para suplirlo el Legislador (el que pretende erigir la Ley) (2005: 773).

La inconsistencia del gran Otro, o como dice Lacan, la revelación de su “impostura”, quiere decir que no existe esa instancia que garantizaría el sentido de nuestros actos. En el lugar del Otro, de la autoridad simbólica, encontramos ahora un hueco, una falla constitutiva, esto es, la falta de un significante privilegiado que totalice el ser del sujeto. En una palabra, el objeto descubierto por Freud nos obliga a abandonar la idea una estructura simbólica completa, sin restos, en la medida en que el inconsciente, escribe Lacan, “no puede contarse allí más que como falta” (2005: 779). Esta concepción materialista de la estructura simbólica como no-toda, conduce a Lacan a redefinir la noción misma de nombre del padre, que, de ser el sostén fundamental del orden simbólico del sujeto, pasa

⁵ Cabe destacar, en ese sentido, que del descubrimiento freudiano de la castración Lacan extraerá su tesis fundamental según la cual no existe “relación sexual”, entendiéndolo por ello no la inexistencia de relaciones efectivas entre ambos sexos, sino que no hay armonía preestablecida entre los sexos, que no disponemos de una fórmula que diga al hombre cómo ser hombre para una mujer y a la mujer cómo ser mujer para un hombre (Miller, 1987: 109). Por consiguiente, ambos sexos se encuentran internamente marcados por esa ausencia estructural. En una palabra: nadie tiene el falo.

a no ser más que un “suplemento” (entre otros) que permite al sujeto encontrar un soporte para su deseo.

Y es aquí donde Lacan explicita su separación con respecto al estructuralismo, al sostener que el significante que funciona como punto de amarre del sujeto del deseo no es, como en Lévi-Strauss, un “significante dotado de un valor simbólico cero” susceptible de completar la estructura simbólica, sino el significante de la falta “de ese símbolo cero”⁶. Podemos decir entonces que la sujeción del sujeto a la estructura significante no agota el problema de la constitución del sujeto en Lacan. Que el inconsciente es la falla en la estructura quiere decir que el sujeto tematizado por Lacan se resiste a toda representación significante, y en ese sentido, el deseo solo resulta legible no en un “más allá del significante”, en un “núcleo profundo” y localizable, sino en la discontinuidad de la cadena significante, más precisamente, en los lapsus, que testimonian la imposibilidad de un orden simbólico pleno, sin restos. El sujeto lacaniano es, en efecto, un lugar vacío entre significantes.

Asimismo, es precisamente el alejamiento de Lacan respecto del estructuralismo el que hace posible una articulación productiva entre la lógica del significante y la lógica dialéctica materialista sostenida por Althusser. En efecto, la noción lacaniana de una falta en el Otro sugiere que la teoría lacaniana del inconsciente excluye la posibilidad de encontrar en el lugar del Otro una estructura consistente de la que el sujeto extraería una identidad finalmente alcanzada. En la misma línea, la noción althusseriana de un primado de la lucha de clases sobre las clases en sí mismas, permite concebir a la lucha de clases como otra cosa que una esencia o principio último que –al modo del Espíritu hegeliano– dota de sentido a los fenómenos histórico-políticos. Cuando Althusser

⁶“Observemos bien por consiguiente lo que se opone a que se confiera a nuestro significante S (A) el sentido del Maná o de cualquiera de sus congéneres. Es que no podemos contentarnos con articularlo por la miseria del hecho social, aunque fuese acosado hasta un pretendido hecho total. Sin duda Claude Lévi-Strauss, comentando a Mauss, ha querido reconocer en él el efecto de un símbolo cero. Pero en nuestro caso nos parece que se trata más bien del significante de la falta de ese símbolo cero” (Lacan, 2005: 81).

habla de la lucha de clases como una "causalidad ausente", quiere decir que solo podemos captarla en sus efectos de dislocación, esto es, en la imposibilidad de hacer de la ideología una instancia unívoca de producción de sujetos a favor de la reproducción de la ideología dominante.

Es precisamente esta conexión estrecha entre ideología y lucha de clases, que hace de lo ideológico una estructura marcada por tendencias contradictorias la que suele pasarse por alto en las perspectivas posalthusserianas de crítica de la ideología. Es el caso de Žižek, quien señala que la relación entre ideología e inconsciente es pensada por Althusser en los términos de una captura plena del sujeto por lo ideológico. Frente a la “enajenación” total del sujeto en lo simbólico propiciada por Althusser, Žižek reivindica la noción lacaniana de “separación”, que apunta, nos dice, a no “borrar la distancia que separa lo real de su simbolización” (1992: 25). La falencia de Althusser radica, según Žižek, en que pasa por alto la dimensión del “goce” como aquello que antecede y excede toda simbolización, toda interpelación ideológica. Ese exceso que se “resiste” a la interpelación encarna la imposibilidad que “es” el sujeto (1992: 170).

En esta nueva articulación entre Marx y Lacan planteada por Žižek, la tarea de la crítica ideológica es homologable al fin de la cura psicoanalítica, en la medida en que apunta, en primer lugar, a mostrar que la ideología –aquí identificada con la noción de “fantasía”– no hace más que velar “lo real”, la falla estructural que constituye todo orden simbólico y social. Lo real lacaniano se limita, en la lectura de Žižek, a no ser más que una dimensión inefable que fisura e impide el cierre del universo simbólico. En segundo lugar, al identificar el goce con la noción freudiana de pulsión de muerte, entendida como “esa dimensión de radical negatividad” frente a la cual “no hay solución ni escape”, la única alternativa del sujeto consiste en “llegar a un acuerdo con ello, aprender a reconocerla en su dimensión aterradora y después, con base en este reconocimiento fundamental, trata de articular un *modus vivendi* con ello” (Žižek, 1992: 27). En la medida en que concibe el concepto althusseriano de

ideología como una estructura simbólica-imaginaria unívoca de constitución de sujetos a favor de la reproducción social, la crítica de Žižek necesariamente debe postular un “sujeto más allá de la interpelación” ideológica, reduciendo, en ese movimiento, la complejidad de las relaciones entre ideología, inconsciente y política a una concepción sumamente reductiva y negativa del goce y lo real, como si el fin de la crítica ideológica y del análisis fuera el simple reconocimiento de un impasse estructural (Bosteels, 2007: 96).

En nuestra reconstrucción del vínculo del marxismo con el psicoanálisis en la problemática althusseriana, hemos mostrado que la lectura althusseriana de Lacan no pasa por alto que el orden simbólico carece de centro, que está marcado por la falta, y que por eso, el “sujeto del significante” de Lacan es un sujeto que carece de lugar en el orden simbólico, que en tanto tal no está presente ni ausente, sino solo “representado” en la cadena de significantes por un significante que es su “lugarteniente” (Althusser, 1996: 115). Sin embargo, la inconsistencia que define al campo ideológico no es, para Althusser, el resultado de un goce en tanto “núcleo que resiste la integración-disolución simbólica” (Žižek, 1992: 25), pues eso implicaría restituir la idea –psicologista– de un goce previo al significante, un sujeto previo a la subjetivación, a lo que se opone la definición del inconsciente como “discurso del Otro”, al menos tal como la interpreta Althusser. Es interesante notar que, como muestra Warren Montag en su reconstrucción del vínculo entre ideología e inconsciente, Althusser es absolutamente consciente de la necesidad de pensar de un modo adecuado la relación del “goce” con el “significante”.

En *Althusser and his contemporaries* (2013), Montag afirma que frente a la idea según la cual la definición del inconsciente como un “discurso” pierde de vista aquello a lo que en última instancia el discurso del inconsciente debe referirse, a saber, “las pulsiones, la libido”, Althusser responde que “las pasiones y su violencia afectiva no son nada más que el efecto de este discurso mismo”. Montag recuerda algo que ya hemos señalado aquí, a saber: que la noción

lacaniana del inconsciente como “discurso” apunta precisamente a destituir la lógica psicologista-culturalista del adentro y del afuera, de lo interno y lo externo que lleva a postular una relación de exterioridad entre las pulsiones y el significante, donde las pulsiones aparecen como fuerzas internas al sujeto que se resisten a su integración en el orden simbólico. La precedencia del significante, afirmada por Lacan y por Althusser, apunta a desbaratar ese dualismo, pero no implica en absoluto desconocer la dimensión afectiva y pulsional en el sujeto; antes bien, de lo que se trata es de pensar la economía libidinal no como una sustancia anterior al orden significante, sino como efecto del discurso. En ese sentido, Althusser afirma: “Si digo que el discurso inconsciente ‘produce el efecto libido’, es para mostrar que la libido es tan poco exterior, anterior y trascendente a las formas de ‘su’ discurso que podemos considerarla como el efecto específico de ese discurso” (Althusser citado por Montag en 2013: 132).

No obstante, antes que dilucidar si la interpretación althusseriana de la obra de Lacan es más justa que la de Žižek, o viceversa, nos interesa más bien marcar las diferencias en los modos de pensar “la falta en el Otro”. Para Althusser, el hecho de que los aparatos ideológicos del Estado “crujen” o las interpelaciones “fallen” es el resultado no de un “núcleo traumático” localizado en el sujeto y que estaría a priori “más allá” de la interpelación, como parece sugerir Žižek, sino que es el efecto de la lucha de clases. En relación a este punto, coincidimos con Natalia Romé cuando sostiene que la crítica de Žižek, que básicamente identifica la teoría althusseriana de la ideología con una perspectiva “estructuralista” que soslayaría la falla en el llamado del Otro asumiendo una eficacia plena de la interpelación, entendida como un mecanismo que capturaría sin “restos” al sujeto, se funda en un “recorte” problemático de la obra de Althusser que separa sin más la pregunta por la historia como la lucha de clases, de la noción de interpelación (Romé, 2019). En nuestra exposición hemos mostrado la necesidad de pensar de un modo articulado el concepto de lucha de clases y de interpelación ideológica, ya que tal conexión habilita, en palabras de

Romé, “una consideración del vínculo entre ideología y política que exceda la pura la lógica de la dominación/sujeción y permita pensar la dimisión contradictoria de una aporética sujeción/subjetivación” (2019: 252).

La articulación entre inconsciente, ideología y lucha de clases sostenida por Althusser a la hora de dar cuenta del proceso de constitución del sujeto, nos permite afirmar que la interpelación no debe ser entendida como un decreto que transformaría al individuo en un sujeto firmemente constituido de una vez y para siempre, sino que es más bien un proceso de sujeción-subjetivación en permanente disputa que no conoce garantías en cuanto a su resolución. En efecto, si la lucha de clases atraviesa el conjunto de los aparatos ideológicos de Estado (AIE), “la ideología dominante no es nunca, en efecto, un hecho consumado de la lucha de clases que escaparía a la lucha de clases” (Althusser, 2015: 257). Asimismo, de esto se deduce la imposibilidad de asignar a cada clase en particular, “su ideología propia”, como si cada una viviera “al margen de la lucha de clases” en su propio campo, con sus “hábitos” y “mentalidades” específicas. Según la precisa formulación de Pêcheux, es necesario pensar la lucha ideológica no como el encuentro de dos mundos distintos preexistentes, sino como “la contradicción de dos mundos en uno solo” (2014:7). La indicación de Pêcheux es central en la medida en que no solo nos permite comprender que “el Uno se divide en Dos”, sino también que la división es inherente a cada parte, lo que impide concebir la ideología dominante y las ideologías subordinadas como entidades constituidas que luego se enfrentaría la una contra la otra; antes bien, la ideología dominante y las ideologías subordinadas se constituyen como efectos del proceso de lucha, no existen con anterioridad a él.

Esto significa que la ideología dominante, lejos de ser una creación instrumental de los poderosos que luego se extendería al resto de la sociedad mediante los aparatos ideológicos del Estado, es ella misma el resultado de una muy larga lucha de clases, y que requiere, para reproducir las condiciones de su dominación, de un constante proceso de lucha por la unificación y la renovación

de elementos ideológicos diversos. El argumento de Althusser es, por otra parte, que este trabajo de unificación de las formas ideológicas existentes no termina nunca: “Lo cual equivale decir que la ideología dominante, aunque esa sea su función, nunca llega a resolver totalmente sus propias contradicciones, que son el reflejo de la lucha de clases” (Althusser, 2015: 259). De este modo, la unidad del todo social y de cada una de sus instancias –política, economía, ideología– poco tiene que ver con una unidad simple y armónica; antes bien, se trata de una unidad sobredeterminada, conflictiva y contradictoria. Asimismo, en la medida en que la lucha de clases atraviesa la ideología, debemos pensar a los AIE no como la “expresión” de la dominación de la clase dominante, sino como el “lugar” y el “medio” de ese proceso de lucha. Esto implica que no es posible, dice Pêcheux, oponer simplemente la reproducción de las relaciones de producción a su transformación. En ese sentido, Althusser rechaza la alternativa que sostiene que o bien la historia es inteligible en los términos de una reproducción y continuidad garantizada, o bien como pura ruptura o discontinuidad acontecimental. De lo que se trata es de pensar la historia como un proceso contradictorio de reproducción-transformación.⁷

Concebir a la ideología como “no-toda” arroja una serie de consecuencias importantes para el proceso de devenir sujeto. Lo primero a señalar es que la posibilidad de pensar el surgimiento de una subjetividad política de transformación no puede ser asimilada, en el planteo de Althusser, a un “más allá” de la ideología; se trata más bien de afirmar que la ideología es no-toda y, por tanto, que la subjetivación política se encuentra siempre bajo la dependencia de una ideología. El punto es, como señala Althusser en su entrevista con

⁷“Al hablar de ‘reproducción-transformación’ designamos el carácter nodalmente contradictorio de *todo modo de producción basado en la división de clases*, es decir, cuyo ‘principio’ es la *lucha de clases*. Esto significa, en particular, que consideramos erróneo localizar en puntos diferentes, por un lado, lo que contribuye a la reproducción de las relaciones de producción y, por otro, lo que contribuye a su transformación: la *lucha de clases* atraviesa el modo de producción en su conjunto, lo cual significa que, en el ámbito de la ideología, la *lucha de clases* ‘pasa a través de’ lo que L. Althusser llamó aparatos ideológicos del Estado” (Pêcheux, 2014: 129).

Fernanda Navarro, que no toda ideología sujeta al individuo a los valores dominantes de la sociedad:

pienso que la ideología tiene un carácter transhistórico, que ha existido siempre y existirá siempre. Lo que puede cambiar es su contenido pero no su función [...] Un sujeto siempre es un sujeto ideológico. Su ideología puede cambiar de la dominante a la revolucionaria pero ideología siempre habrá, ya que es condición de existencia de los individuos (Althusser, 1988: 70).

Esto permite pensar que la interpelación ideológica no solo nos llama a ponernos del lado de la Ley, sino que puede también dar lugar a la constitución de subjetividades políticas antagónicas con el orden dominante. Es por ello que, en Althusser, la posibilidad de la transformación política no puede ser pensada al margen de la ideología, de lo que se trata más bien es de concebir la ideología en su división constitutiva, en su atravesamiento por la lucha de clases, puesto que es allí donde encontraremos la imposibilidad de una realización plena de la ideología, y con ella, la imposibilidad de una captura total del sujeto por los mandatos ideológicos dominantes.

En ese sentido, la crítica de autores contemporáneos como Ernesto Laclau (2000) y Slavoj Žižek (1992) de la teoría althusseriana de la interpelación entendida como la producción de un sujeto plenamente integrado a los mandatos ideológicos dominantes, es sumamente problemática. Por dos razones. Por un lado, no da cuenta del carácter heterogéneo y contradictorio de la ideología, y, por el otro, no conceptualiza las causas de esa heterogeneidad contradictoria, a saber: la lucha de clases y sus efectos. La centralidad de la lucha de clases en la ideología permite pensar que la sujeción ideológica, lejos de ser plena y sin fisuras, se encuentra atravesada por múltiples conflictos que permiten al sujeto, para usar las palabras de Althusser, “actuar de otro modo” (2015: 226).

Palabras finales

Como vimos hasta aquí, la puesta en crisis de la problemática humanista-idealista del Hombre-Sujeto de la historia a partir del concepto de lucha de clases exige pensar la historia por fuera de toda ilusión teleológica. En ese sentido, la tesis de la primacía de la lucha sobre las clases en sí mismas, piedra angular de la teoría materialista de la historia, solo encuentra su lugar adecuado al interior de un concepto de causalidad pensado no bajo las nociones de causalidad mecánica o expresiva, sino –en la estela de Spinoza y Freud– como causa ausente que solo existe en sus efectos. Esta idea compleja de causalidad –la sobredeterminación– es requerida por el concepto de lucha de clases que, al igual que el inconsciente, no constituye una sustancia, ni una entidad positiva que exista en la realidad, sino que en ambos casos se trata de entidades que solo son discernibles en las múltiples contradicciones que escinden desde adentro los “aparatos ideológicos del Estado”, en los “huecos de la cadena significativa”. De ahí la fórmula central de la teoría de la causalidad estructural, según la cual “la ausencia posee una eficacia” (Althusser, 1996: 79).

Sin embargo, como hemos insistido, ese desplazamiento del sujeto (como conciencia de sí) del centro de la historia no supone un desconocimiento de la subjetividad. El gesto de Althusser consiste, como hemos visto, en arrancar la pregunta por la subjetividad del horizonte humanista, que clausura la cuestión al identificar al sujeto con la conciencia. Es precisamente esa identificación, el énfasis en la autonomía y transparencia del yo, el que hace del humanismo –y la psicología– una pieza central de la ideología burguesa. La noción de “libre elección” es, para Althusser, la matriz de subjetivación dominante en el capitalismo. En ese sentido, hemos intentado mostrar que la articulación de la crítica marxista del “homo oeconomicus” y la crítica psicoanalítica del “homo psychologicus” supone, en la perspectiva de Althusser, una ruptura con esa concepción ideológica del sujeto. En nuestra exposición, nos hemos detenido ante todo en la dimensión de la sujeción del sujeto en la ideología, en torno a la cual

situamos el punto de encuentro de Althusser con Lacan en su combate contra la psicología y las filosofías de la conciencia en general.

Pero la sujeción, como hemos dicho, sujeta y posibilita a la vez. Es por ello que la posibilidad de volverse un “mal sujeto”, esto es, de desviarse de los imperativos ideológicos de reproducción, puede ocurrir en cualquier momento. Es preciso notar que esta es una consecuencia del concepto de causalidad estructural que, en la medida en que carece de centro, de origen, obliga a pensar el “efecto sujeto” en su ambivalencia irreductible. Retomando los términos de Balibar respecto a la relación entre estructura y sujeto presente en “la aventura estructuralista”, podemos decir que aquí se trata de pensar al sujeto ya no solo como “efecto de la estructura” de la ideología, sino como su exceso, o su límite inmanente.

Cabe destacar, para finalizar, que en Althusser la cuestión del estatuto del sujeto no se agota en la problemática de la ideología que aquí reconstruimos. La búsqueda de un concepto materialista de sujeto ocupa un lugar central en su tentativa de elaborar un “materialismo del encuentro”. En *Ser marxista*, trabajo en el que expone los principios fundamentales del materialismo del encuentro, Althusser encuentra en los atomistas (Demócrito, Epicuro, Lucrecio) una concepción del sujeto que refuta la definición del sujeto basada en la sustancia individual y la conciencia. Las nociones de “vacío”, de “encuentro aleatorio” y de “toma de consistencia” serán centrales en la búsqueda de Althusser por elaborar una filosofía materialista capaz de pensar la constitución del mundo y del sujeto a partir no de un origen o esencia, sino del “clinamen”, esto es, de la “desviación aleatoria” de átomos: “Según Epicuro, esa desviación es la que da comienzo al mundo. La desviación y no la norma”, lo que constituye una crítica radical a todo origen o estructura trascendente para explicar la constitución del sujeto. Esta perspectiva materialista “barre todos esos prejuicios idealistas y deja que las cosas se produzcan según la necesidad de la desviación y la agregación” (Althusser, 2017: 142). De este modo, mediante esta tesis de la desviación, el

encuentro y la toma de consistencia, escribe Althusser, “Epicuro nos ha dado elementos para comprender justamente aquello a lo que habían apuntado, sin lograrlo, los idealistas. Me refiero al surgimiento de un sujeto que es él y ningún otro” (2017: 144).

Asimismo, las nociones de “vacío”, de “encuentro” y de “sujeto” resultan fundamentales para pensar la relación entre política y subjetividad en “Maquiavelo y nosotros”. La noción de encuentro aleatorio está íntimamente ligada, en la lectura althusseriana de Maquiavelo, al problema del “surgimiento” del sujeto político. En este sentido, Althusser sostiene que la práctica política, a diferencia de la práctica teórica, es impensable al margen del sujeto:

el espacio de la pura teoría, suponiendo que tal cosa exista, contrasta en efecto con el espacio de la práctica política. Para resumir esta diferencia se puede decir “[...] que el primer espacio, teórico, no tiene sujeto (la verdad vale para todo sujeto posible), mientras que el segundo, no tiene sentido más que por su sujeto, posible o necesario, ya sea el Príncipe Nuevo de Maquiavelo o el Príncipe Moderno de Gramsci” (Althusser, 2004:57).

El análisis maquiaveliano de la coyuntura solo tiene sentido, dice Althusser, “si procura o contiene algún sitio, algún lugar ‘vacío’: vacío para ser llenado, para insertar en él la acción de un individuo o grupo” (2004: 58). El sujeto es ese lugar vacío: “siendo el Príncipe definido única y exclusivamente por la función que debe llevar a cabo, es decir, por el vacío histórico que debe llenar, es una forma vacía, un puro posible-imposible aleatorio” (Althusser, 2004: 63). Si el sujeto de la práctica política no puede ser definido a priori, es porque su surgimiento depende de un encuentro que, en la medida en que es radicalmente aleatorio, no puede ser definido de antemano: “todo gira en torno al encuentro y al no encuentro de la Fortuna y la virtud, dicho de otro modo, sin este encuentro, no hay Príncipe Nuevo ni Principado Nuevo” (Althusser, 2004: 105). De este modo, es posible afirmar que, a diferencia de algunos discípulos contemporáneos de Lacan, la teoría althusseriana sobre el sujeto, la ideología y la política no se conforma con identificar al sujeto con “la falla” en la estructura; antes que hacer del sujeto

el “fracaso” garantizado de la estructura simbólica, su búsqueda consiste más bien en pensar las condiciones de surgimiento de una subjetividad política capaz de producir transformaciones sociales reales.

En resumen, la reflexión althusseriana sobre el sujeto no decreta su muerte y, con ello, la imposibilidad de toda práctica política de transformación. Simplemente rechaza la idea –ideológica– de un sujeto autotransparente, dueño absoluto de sus pensamientos y acciones. En ese sentido, la articulación de Althusser con Lacan resulta sumamente productiva en la medida en que permite pensar un concepto de sujeto (escindido, descentrado) que no puede ser asimilado ni a un efecto pasivo de la estructura ni una instancia trascendente “más allá” de la “interpelación”. Es por ello que, para finalizar con las palabras de Balibar, la diferencia entre el estructuralismo (como dispositivo de inversión del sujeto constituyente en sujeto constituido) y el posestructuralismo (como momento de reinscripción del sujeto como límite a partir de su propia impresentabilidad) “no existe”:

mi hipótesis es que no hay, de hecho, post-estructuralismo, o que el post-estructuralismo [...] es todavía estructuralismo, y que el estructuralismo en el sentido fuerte ya es post-estructuralismo. Todos los “grandes textos” que podemos ligar al estructuralismo conllevan en efecto esos dos movimientos, aún admitiendo que de uno a otro hay diferencias de acento, y que el movimiento de los estructuralistas tiende a ir de un gesto al otro; es tentador decir de un “estructuralismo de las estructuras”, o de la búsqueda de las estructuras y las invariantes, a un estructuralismo “sin estructuras”, o mejor de la búsqueda de su indeterminación o de su negación inmanente (Balibar, 2007: 165).

Bibliografía

- Althusser, L. (1968). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (1974). *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (1988). *Filosofía y marxismo*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (1996). *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2008). *La soledad de Maquiavelo*. Madrid: Akal.
- Althusser, L. (2014). *Psicoanálisis y ciencias humanas*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Althusser, L. (2015). *Sobre la reproducción*. Madrid: Akal.
- Althusser, L. (2017). *Ser marxista en filosofía*. Madrid: Akal.
- Balibar, E. (2004). *Escritos por Althusser*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Balibar, E. (2007). “El estructuralismo ¿una destitución del sujeto?” En *Instantes y azares*. Año IX, Num. 4-5.
- Bosteels, B. (2007). *Badiou o el recomienzo del materialismo dialéctico*. Santiago de Chile: Palinodia.
- Butler, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid: Cátedra.
- Eidelsztein, A. (2015). *Otro Lacan. Estudio crítico sobre los fundamentos del psicoanálisis lacaniano*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Gillot, P. (2010) *Althusser y el psicoanálisis*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lacan, J. (1994). *El seminario. Libro 4. La relación de objeto*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2003). *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lacan, J. (2005). *Escritos II*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Laclau, E. (2000). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Livsy, P. (2011). “Reconocimiento y desconocimiento en Althusser y Lacan”, en Sergio Caletti (coordinador). *Sujeto, política, psicoanálisis*. Buenos Aires: Prometeo.
- Miller, J. (1987). *Matemas I*. Buenos Aires: Manatíal.
- Montag, W. (2013). *Althusser and his contemporaries*. London: Duck University Press.
- Morfin, V. (2014). *El materialismo de Althusser*. Santiago de Chile: Palinodia.
- Pêcheux, M. (2016). *Las verdades evidentes. Lingüística, semántica, filosofía*. Buenos Aires: Ediciones del Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini.
- Pêcheux, M. (2014) “¡Osar pensar y osar rebelarse! Ideologías, marxismo, lucha de clases”, *Décalages*, Vol. 1, Iss. 4. (Disponible online: <http://scholar.oxy.edu/decalages/vol1/iss4/14>).
- Romé, N. (2019). “Maquiavelo lector de Lacan. Notas sobre el vínculo entre discurso e inconsciente en la teoría althusseriana”, *Teoría y Crítica de la Psicología*, Vol. 13. (Disponible online: <http://www.teocripsi.com/ojs/>).

- Sosa, M. (2011). “Contingencia, significación y dimensión subjetiva: los términos de una articulación althusseriana entre marxismo y psicoanálisis”, en Sergio Caletti (compilador). *Sujeto, política, psicoanálisis*. Buenos Aires: Prometeo.
- Zafiropoulos, M. (2015). *Lacan y Lévi-Strauss o el retorno a Freud*. Buenos Aires: Manantial.
- Žižek, S. (1992). *El sublime objeto de la ideología*. México: Siglo XXI.