

Sujeto, ideología y política entre Althusser y Badiou

Subject, Ideology, and Politics
between Althusser and Badiou

Pedro Sosa

Universidad Nacional de Córdoba.

CONICET, Centro de Estudios e Investigaciones en Cultura y Sociedad.

Correo electrónico: pedro.sosa90@gmail.com

Resumen:

El presente trabajo se propone abordar el problema de la relación entre ideología y sujeto en Louis Althusser y Alain Badiou, o más precisamente, la diferencia entre uno y otro a propósito de sus respectivas concepciones del sujeto. Por un lado, se intenta extraer y desarrollar el planteo de Badiou a partir del modo en el que lee la relación entre sujeto e ideología en Althusser, y por otro lado, delimitar la posición althusseriana respecto de la operación de lectura badiouana. Frente a la lectura de Badiou que hace de la ideología una dimensión monolítica y unívoca cuyos efectos se agotan en la reproducción social, la lectura que aquí proponemos reivindica la presencia de la lucha de clases en el seno de la instancia ideológica de la sociedad y da lugar, así, a la producción de un efecto de sujeto que puede sustraerse de los mandatos de la reproducción.

Palabras clave: Sujeto, ideología, política, Althusser, Badiou.

Abstract:

The present work aims to address the problem of the relationship between ideology and subject in Louis Althusser and Alain Badiou, or more precisely, the difference between one and the other with regard to their respective conceptions of the subject. On the one hand, we try to extract and develop Badiou's approach based on the way in which he reads the relation between subject and ideology in Althusser, and on the other hand, to delimit the althusserian position with respect to the Badiou's reading operation. Faced with the reading of Badiou that makes ideology a monolithic and univocal dimension whose effects are exhausted in social reproduction, the reading that we propose here claims the presence of the class struggle within the ideological instance of society and gives place, thus, the production of a subject effect that can escape from the mandates of reproduction.

Keywords: Subject, Ideology, Politics, Althusser, Badiou.

Anacronismo e Irrupción, Vol. 9, N° 16
(Mayo a Octubre 2019): 148-181.

 Dialnet  REDIB 

Fecha de Recepción: 15/03/2019
Fecha de Aceptación: 04/04/2019
ISSN: 2250-4982

I. El marxismo en cuestión

En “Althusser: lo subjetivo sin sujeto”, texto incluido en *Compendio de metapolítica*, Badiou comienza planteando un recaudo metodológico para la lectura de Althusser: “es imposible introducirse en la obra de Althusser si se la considera como un «caso» del marxismo o como el testimonio (inacabado) de una filosofía marxista. Para introducirse en Althusser, hay que considerar la singularidad de su empresa y sus objetivos completamente particulares” (Badiou, 2009: 37). Esta indicación propedéutica se sostiene sobre el hecho de que Althusser no habría dado lugar a una nueva filosofía marxista, si no, tal como lo establece con claridad en *Lenin y la filosofía* tras caracterizar esta última como lucha de clases en la teoría, a una “nueva práctica de la filosofía”. De modo que, entonces, la pregunta que se plantea Badiou en ese texto es: cómo leer en Althusser la relación entre sujeto y política con prescindencia del marxismo, “sin el *a priori* del marxismo”. Se trata de un claro gesto de demarcación, de una operación en ninguna medida inocente, que si tiene algún sentido es porque, efectivamente, el pensamiento de Althusser aparece íntimamente ligado al nombre del marxismo, no como su *a priori*, quizá, pero tampoco como un accidente ideológico que podríamos desestimar sin pérdidas. Y aun cuando es cierto que, en Althusser, a partir de 1967, ya no procede la idea de una filosofía marxista concebida como “teoría de la práctica teórica” (Althusser, 1967: 132), no es menos cierto que esa “nueva práctica de la filosofía” que Althusser propone no deja de ser un modo de “ser marxista en filosofía” (Althusser, 2017). Es legítimo, entonces, leer en esa reivindicación de la singularidad de Althusser, al mismo tiempo, su reverso: la condena histórica del marxismo a la que aquí, incluso alguien como Badiou, no parece poder escapar. Toda la lectura que Badiou desarrolla en el texto con relación al sujeto, la ideología y la política, se explica en gran medida a partir de este desplazamiento inicial, y quizá la diferencia que planteemos a propósito de aquella sea al mismo tiempo el intento de restituirle a Althusser toda la dimensión de su vínculo con el marxismo, sin ceder, por otra parte, a su singularidad.¹

¹ Es posible observar en Althusser un recurso a autores de la historia de la filosofía que no podríamos decir que son marxistas: Epicuro, Maquiavelo, Spinoza, Lacan. En ese sentido hay un exceso que, no debe ser necesariamente entendido como un abandono, sino que puede ser comprendido como una

II. El sujeto en cuestión

Badiou plantea desde un principio: “no hay en Althusser, y no puede haberla, una teoría del sujeto” (Badiou, 2009: 37). Es una afirmación aparentemente justificada. Como bien señala Badiou, Althusser recusa desde un principio la noción de “sujeto” como una categoría que proceda para dar cuenta de la complejidad de la realidad social. Ya en *Para leer El Capital*, Althusser opera este desplazamiento en los siguientes términos:

La estructura de las relaciones de producción determina lugares y funciones que son ocupados y asumidos por agentes de la producción, que no son jamás sino los ocupantes de estos lugares, en la medida en que son los “portadores” (Träger) de estas funciones. Los verdaderos “sujetos” (en el sentido de sujetos constituyentes del proceso) no son, por tanto, estos ocupantes ni sus funcionarios, no son, contrariamente a todas las apariencias, a las “evidencias” de lo “dado” de la antropología ingenua, los “individuos concretos”, los “hombres reales”, sino la definición y la distribución de estos lugares y de estas funciones. Los verdaderos “sujetos” son estos definidores y esos distribuidores: las relaciones de producción (y las relaciones sociales políticas e ideológicas). Pero como son “relaciones”, no se deberían pensar en la categoría de sujeto. (2004: 194)

Años después, ruptura mediante con su propia concepción de filosofía, en *Para una crítica de la práctica teórica* Althusser va a reinscribir esta impugnación del sujeto en los términos de un desplazamiento hacia la “lucha de clases”:

La 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. (1974a: 81)

transformación del marxismo. Antes que exceder el marxismo, lo que hay en el pensamiento de Althusser es una expansión y una transformación de este a la luz, fundamentalmente, del concepto de sobredeterminación y de la teoría de la ideología. En definitiva, quizá, se trata de una decisión política de lectura: se puede decir “el marxismo es esto con estos límites definidos” y Althusser va más allá, o bien se puede decir: “Althusser llevó más allá los límites del marxismo”. Lo que se juega es el nombre “marxismo” en un punto, y qué es el marxismo. No es una discusión meramente nominal, sino política, y también teórica.

A su vez, en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* Althusser ya había definido al “sujeto” como un efecto imaginario producido por la interpelación ideológica. Es apoyándose en esta destitución althusseriana del sujeto que Badiou puede afirmar: “Para Althusser, toda teoría procede por conceptos. Ahora bien, «sujeto» no es un concepto. [...] «Sujeto» no es el nombre de un concepto, sino de una noción, es decir, el indicador de una inexistencia. No hay sujeto, pues no hay sino proceso” (2009: 37).²

No quisiéramos detenernos en este punto, pero es preciso que introduzcamos ahora cierta precisión con respecto a la clausura althusseriana del sujeto: lo que es ideológico en su planteo no es en absoluto el concepto de sujeto, tal como lee Badiou, sino el efecto-sujeto característico de la interpelación ideológica. Por el contrario, el concepto de sujeto es un elemento clave de esta teoría de la ideología cuyos principales lineamientos establece Althusser en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, elemento clave que sirve a los fines teóricos de dar cuenta, en cuanto concepto, del efecto imaginario de reconocimiento/desconocimiento de sí en el cual se consume el funcionamiento de la interpelación ideológica. Que tal efecto sea ideológico (es decir, que no sea legítimo apelar a tal efecto, la idea de una conciencia autónoma, libre, transparente, como principio de una teoría científica de lo social), no implica, de ningún modo, que el concepto “sujeto” sea ideológico, siempre y cuando, como lo hace Althusser, este sea definido en términos de efecto. Por el contrario, es

²La operación althusseriana sobre el sujeto no puede entenderse cabalmente si no se la inscribe en el marco del movimiento del que participa en cierta medida: aquello que se conoció bajo el nombre de estructuralismo filosófico. Si bien este movimiento y esa denominación reviste complejidades que no podemos relevar aquí, sí podemos mencionar como referencia ineludible el texto de Balibar “El estructuralismo: ¿una destitución del sujeto?”, en la medida en que da cuenta de lo que significó tal corriente en relación con el punto que aquí nos atañe. Allí, el autor plantea que la destitución que el estructuralismo opera sobre el sujeto en términos de conciencia, de presencia a sí mismo, de mismidad, de propiedad, etc., no debe “confundirse con un desconocimiento de la subjetividad, o de la diferencia sujeto/objeto [...] creyendo que la consigna del estructuralismo era en cierto modo la sustitución del sujeto por el objeto. [...] el movimiento típico del estructuralismo reside en una operación simultánea de 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).

necesario postular un concepto de sujeto que registre ese desplazamiento. Entender al sujeto en términos de efecto de la ideología constituye también una teoría del sujeto.

III. Sobredeterminación: el afuera de la ideología

De cualquier modo, para Badiou, entonces, no hay en Althusser una teoría del sujeto. Lo que hay es, sin embargo —como es posible anticipar a partir del título del texto—, una cierta teoría de un exceso subjetivo del sujeto. Para dar cuenta de esa dimensión Badiou hace intervenir la distinción althusseriana entre ciencia, ideología, política y filosofía. Tal distinción obedece en el texto de Badiou a la delimitación del lugar de la política con respecto al terreno del objeto, por un lado, y con respecto al terreno del sujeto, por el otro. Así, mientras el lugar de la ciencia se define por la relación teórica con un objeto determinado en función de la verdad —objetividad que es la otra cara del efecto de desubjetivación que se produce en la práctica científica—, el lugar de la ideología, por el contrario, se define por la producción estatal (ya que siempre la ideología se encuentra materializada en el conjunto de los aparatos ideológicos de Estado) del efecto-de-sujeto, efecto imaginario de reconocimiento/desconocimiento de sí. Tanto frente a la ciencia, como frente a la ideología, Badiou encuentra el lugar de la política en el seno mismo de la práctica filosófica tal como Althusser la concibe a partir de 1967, es decir, a partir del *Curso de filosofía para científicos*, cuando Althusser se desplaza de la definición de la filosofía hasta la que entonces había suscrito, entendida como "teoría de la práctica teórica", para concebirla como "política en la teoría", esto es "lucha de clases en la teoría" (Althusser, 1970). La política es, para Althusser, algo llamado "lucha de clases". Badiou lo registra así:

“Clase” y “lucha de clases” son los significantes que, constantemente, “taponan” la identidad huidiza de la política. Son los nombres de la política. La palabra “lucha” indica que no hay objeto político (una lucha no es un objeto), y la palabra “clase” indica que tampoco hay sujeto (pues Althusser se opone, en el campo de la historia, a toda idea del proletariado sujeto). (2009: 40)

¿En qué consiste para Badiou aquello que Althusser denomina “lucha de clases”? En principio, en una serie de prácticas que, podemos anticipar, son de orden “subjetivo”: “intervención”, “toma de posición”, “trazado de línea de demarcación”, “rodeo”, etcétera: una serie de figuras a través de las cuales, según Badiou, Althusser da cuenta de la politicidad inherente a la práctica filosófica y de la posibilidad de intervenir con un sentido transformador un campo estructurado dado. Debemos decir, entonces, lo siguiente: para Badiou, la política, en Althusser, es siempre una política revolucionaria, es siempre una política de emancipación. La política es aquello que rompe, con un sentido emancipador e igualitario, la estructura de dominación establecida. La política, entonces, por un lado escapa al terreno de la ciencia ya que allí, por haber lucha, no hay objetividad posible; y por otro lado, se sustrae al ámbito de la ideología y por lo tanto al del sujeto: “No hay, pues, sujeto político, porque la política revolucionaria no puede ser una función del Estado” (Badiou, 2009: 39). La política aparece, así, como el lugar de algo subjetivo sin sujeto, de una dimensión militante que representa un límite de toda objetividad, quizá incluso su impugnación, ya que la objetividad queda del lado de la estructura de las relaciones sociales, en la misma medida en que se sustrae al orden estatal-ideológico del sujeto.

Esta distinción se expresa también en la topología althusseriana del “todo social complejo” tal como la lee Badiou, y así se termina de ver cuál es la operación de Badiou sobre el texto althusseriano, el ordenamiento que produce. Por un lado, el terreno de la objetividad y la ciencia corresponde al lugar de la economía: “Una determinación materialista por la economía, que es un principio

de estabilidad masiva, de hecho, la economía es la figura de la objetividad, el lugar del objeto, y por tanto, el de la ciencia” (Badiou, 2009: 40). Por otro lado, el terreno de la ideología y el sujeto —ya ha quedado a la vista— se correlaciona con el lugar del Estado: “Síntesis ficticias, soportadas por los individuos, que son inexistentes nominales. Este es el lugar del sujeto, el lugar de la ideología [...] también el del Estado en su extensión operatoria, en su “toma”, en su “captura” de los cuerpos singulares, en la existencia funcional (y no principalmente objetiva) de sus aparatos” (Badiou, 2009: 40). La economía y la ideología/Estado dan cuenta, respectivamente, de las relaciones de producción y de la reproducción de la estructura de dominación que se emplaza sobre tales relaciones pero que a la vez constituye su condición de posibilidad. Si las cosas se agotaran allí, no habría para Badiou, posibilidad de pensar en Althusser el lugar de la transformación. Tal lugar, el de la transformación, el de la política concebida como la ruptura del orden establecido y la producción de uno nuevo en su lugar, solo es pensable en la medida en que se registre esa dimensión subjetiva que excede al sujeto en su constitución ideológico-estatal.

Frente a la economía y la ideología, esa dimensión es asignada al lugar de la *sobredeterminación*. Según Badiou, Althusser habría pensado bajo el concepto de *sobredeterminación* ese resto subjetivo que se sustrae de la interpelación ideológico-estatal:

Sobredeterminaciones acontecimentales, catástrofes, revoluciones, novedades, devenir-principal de lo no-principal. Ahí está la materia real de la toma de partido, la oportunidad del militante, el momento de la elección. La *sobredeterminación* pone lo posible a la orden del día, mientras que el lugar económico (objetividad) es el de la estabilidad reglada y el lugar estatal (subjetividad ideológica) el que hace funcionar a los individuos. La *sobredeterminación* es, en verdad, el lugar político. Y es muy necesario decir que es del orden de lo subjetivo (elección, toma de partido, militancia), y que no comporta ningún efecto de sujeto (tales efectos son estatales), ni se prueba, o no construye, ningún objeto (tales objetos no existen más que en el campo de la ciencia). (Badiou, 2009: 40)

Toda esta lectura de Badiou que hasta aquí se ha intentado reponer, constituye la respuesta —generosa por cierto—, a cierta lectura hegemónica de la obra de Althusser que encontró en ella una “filosofía del orden”, de la reproducción necesaria, de la dominación capitalista; que sentenció la imposibilidad de encontrar en su entramado teórico, fuertemente marcado por la determinación estructural y la interpelación ideológica, el margen para la política entendida en términos de una transformación con sentido emancipador del orden social (Rancière, 1975; Thompson, 1981). Esta crítica obedeció al siguiente razonamiento: si el sujeto se constituye como efecto de la ideología, si está determinado por la estructura social en la que se inscribe, entonces se obtura la posibilidad de una política en términos de práctica de transformación social y de una subjetividad comprometida con tal práctica. Tal como lo señala Butler, quien se hace eco de estas lecturas, en un texto dedicado a examinar la cuestión de la “interpelación” parecería que si, en Althusser, “hay tan pocas alusiones a «malos sujetos», ello se debe a que el término roza el oxímoron” (1997: 132): ser sujeto, se lee, es ser un buen sujeto, un sujeto adaptado y funcional a la reproducción social. Frente a esto, el pensamiento posalthusseriano, en este sentido, consideró necesario, inscribiéndose en una herencia lacaniana para pensar el sujeto, desplazarse hacia otra concepción de la categoría en cuestión: no ya como efecto, sino ahora como ruptura, como el lugar en el que la estructura hace vacío, como el impasse del orden social establecido en el que se constituye.

A riesgo de ser brutalmente reduccionistas, y pasando por alto diferencias que no son en absoluto menores y que dan cuenta de la singularidad de la propuesta badiouana en el campo de la filosofía contemporánea, podemos decir, en este punto, que Badiou no resulta ajeno a este movimiento. Más adelante mostraremos en qué sentido. Sin embargo, en “Lo subjetivo sin sujeto”, realiza una operación de lectura sobre Althusser que busca mostrar que aquello que los autores posalthusserianos buscaron afuera de Althusser ya se encontraba inscripto en él bajo la categoría de sobredeterminación como lugar de la política:

ese exceso de sujeto que, en los términos de Althusser, no puede ser pensado bajo tal nombre.

Intentaremos aquí, sin embargo, realizar con modestia, otra lectura de Althusser, que no precise de la redefinición del concepto de sujeto, o en definitiva, que no precise de un afuera de la ideología para dar lugar a la posibilidad de la transformación social, de la política. Con ello, entendemos, se gana en una comprensión más cabal de la dimensión ideológica.³

IV. El ser y el acontecimiento

Antes consideramos que es preciso remitir la lectura badiouana de Althusser a la propia filosofía de Badiou.

Una exposición exhaustiva de aquello que está implicado aquí es, sin embargo, imposible en el marco de este trabajo. La reposición rigurosa y sistemática, no ya de todo el pensamiento de Badiou, sino tan solo de una parte de una obra como *El ser y el acontecimiento* excede con mucho a las posibilidades de este trabajo: constituiría una empresa inabordable. En este sentido, intentaremos aquí trazar un vínculo entre la lectura que Badiou produce de Althusser en el texto en cuestión y algunas de las líneas fundamentales de su pensamiento que están allí implicadas, advirtiendo de antemano que esta exposición será parcial e incompleta y seguramente debería ser precisada a la luz de una elucidación exhaustiva del pensamiento de Badiou que acá no tendrá lugar.

En primer lugar, haremos un señalamiento general sobre ciertos elementos de su ontología, desarrollada en *El ser y el acontecimiento*, implicados en la lectura de Althusser; y en segundo lugar, delinearemos a grandes rasgos su concepción del sujeto plasmada en el mismo libro.

³Como puede verse, el aporte que pretendemos realizar apunta más a circunscribir la singularidad de Althusser con respecto a la cuestión del sujeto y la transformación, que a la de Badiou. Sin embargo, en menor medida, también se trata, a la vez, de una lectura de Badiou a la luz de Althusser.

Con respecto a lo primero, es preciso antes que nada establecer lo siguiente: para Badiou, la ontología son las matemáticas, más precisamente la *teoría de conjuntos* (no podremos desarrollar ahora el sentido de esta tesis), de manera tal que todo el desarrollo de la primera parte de *El ser y el acontecimiento* es una especie de traducción filosófica de un conjunto de tesis matemáticas que dan cuenta del ser en tanto ser. En este sentido, plantea Badiou siguiendo la teoría de conjuntos, el ser en tanto ser es múltiple de múltiples al infinito, múltiple inconsistente, no el resultado de una suma de unos, sino ontológicamente previo a todo uno. Ahora bien, el ser no se presenta como tal, sino que su advenimiento a la *presentación* se efectúa como resultado de una operación de cuenta-por-uno. Lo uno, en oposición al ser múltiple, no es pero existe en tanto operación y en tanto resultado de tal operación. Badiou llama *situación* a toda multiplicidad presentada según la operación de la cuenta-por-uno y agrega: “la definición más general de una *estructura* es la que prescribe, para una multiplicidad presentada, el régimen de cuenta-por-uno” (Badiou, 2003: 34). Tal régimen es el que instituye la diferencia entre la *multiplicidad inconsistente* y la *multiplicidad consistente*. Explica Bosteels: “Un múltiple dado, o conjunto α , adquiere consistencia solo a través de la operación básica que cuenta cualquier cosa que este múltiple presenta como tantos unos que pertenecen a ese múltiple. Antes de esa cuenta, no obstante, debemos suponer que todo ser paradójicamente «inconsiste»” (2007: 120).

Tal múltiple inconsistente, depende, en su conceptualización, de una suerte de suposición retrospectiva, y esa inconsistencia es convocada en términos de “nada”: “La verdad es que antes de la cuenta hay nada, ya que todo es contado. Pero de ese ser-nada —donde mora la inconsistencia ilegal del ser— depende el que haya el todo de las composiciones de uno en el que se efectúa la presentación” (Badiou, 2003: 69). En teoría de conjuntos, el conjunto vacío es aquel al que ningún elemento pertenece pero que pertenece a todo conjunto. El conjunto vacío es, en términos axiomáticos, el conjunto “fundador” sobre el que

se componen todos los demás: toda situación se funda sobre el vacío. La nada es, así, ese múltiple puro sobre el que opera la cuenta, y de este modo, aquello que es impresentado en la presentación: no un resto que no haya sido contado, pues todo ha sido contado, es decir “nada” no ha sido contado, sino justamente, esa nada que no ha sido contada. Nada cuyo nombre más preciso es el de *vacío*: “Denomino *vacío* de una situación a esta sutura a su ser. Y enuncio que toda presentación estructurada impresenta su vacío bajo el modo de ese no-uno que no es más que la cara sustractiva de la cuenta” (Badiou, 2003: 71). El vacío, nombre propio del ser, designa así ese pasado ontológico de la situación, en tanto multiplicidad presentada según el régimen de la cuenta-por-uno que, si no se ha sustraído como un resto de tal operación, tampoco ha sido presentado como tal y que, impresentado, acecha sobre la situación como un fantasma que deberá ser conjurado.

Ahora bien, conjurar ese fantasma inconsistente del vacío es la función propia, no ya de la situación, ya que allí no hay cuenta de la cuenta, sino del estado de la situación.

Se entiende que la garantía de la consistencia (el «hay Uno») para circunscribir el error del vacío e impedir que se *fije* —y sea, por esto, en tanto presentación de lo impresentable, la figura subyacente del Caos— no puede depender sólo de la estructura, de la cuenta-por-uno [...] Para impedir la presentación del vacío *es necesario que la estructura esté estructurada*. (Badiou, 2003: 112)

La operación del estado de situación, “metaestructura” en tanto estructura de la estructura que rige la situación a través de la cuenta-por-uno, involucra de manera esencial la distinción conceptual entre *pertenencia* e *inclusión*, entre *elemento* y *parte*. Digamos que, en términos de la teoría de conjuntos, de un elemento de un conjunto se dice que *le pertenece*, mientras que los conjuntos que se componen de tales elementos, conjuntos denominados también por Badiou “partes” o “submúltiples”, *están incluidos* en el conjunto original. Bajo la sospecha

de que el vacío, que no puede residir en ningún elemento contado por uno en la situación, aguarda en las partes, el estado de la situación se define así por la operación que cuenta por uno cada submúltiple de la situación, de manera que cada *parte incluida* en la situación a su vez *pertenece* al estado de la situación, el cual, en esa presentación, *representa* los múltiples pertenecientes a la situación. “Lo que está *incluido* en una situación, *pertenece* a su estado. Se cubre así la brecha por la que el error del vacío podía fijarse sobre lo múltiple, en el modo inconsistente de una parte no contada. Toda parte recibe del estado el sello de lo uno” (Badiou, 2003: 116).

Sin embargo, la tentativa de evitar la irrupción del vacío se revela como un fracaso en la medida en que existen submúltiples que pasan desapercibidos como tales a la cuenta de la cuenta que realiza el estado de la situación ya que los múltiples que los componen no pertenecen a la situación misma. Tales múltiples, denominados singulares, son los que nos interesan en este caso porque son los que constituirán, bajo ciertas condiciones, un *sitio de acontecimiento*:

Un múltiple [...] totalmente a-normal, es decir, tal que ninguno de sus elementos está presentado en la situación. El sitio está, pero «por debajo» de él, nada de lo que lo compone lo está, al punto de que el sitio no es una parte de la situación. Diré también que un múltiple así [...] está *al borde del vacío*. (Badiou, 2003: 197)

Un múltiple así, que no es contado como parte por el estado de la situación, puesto que los elementos que lo componen no son presentados en la situación, constituye el lugar en el cual puede producirse un acontecimiento, es decir una aparición fugaz y a la vez retenida del vacío recusado en la cuenta-por-uno, que trastornaría toda la estructura de la situación en cuestión.

Detenemos aquí, momentáneamente, nuestra reposición de la ontología badiouana, antes de retomar su teoría del sujeto, porque con esos elementos es suficiente para mostrar el modo en que ella se proyecta en la lectura del texto althusseriano. Lo que lee en Badiou como el lugar de lo objetivo, de la economía a

la que reduce la estructura de lo social, se corresponde con la situación, mientras que el lugar del sujeto-efecto de Althusser y de lo ideológico-estatal se corresponde con el estado de la situación. Mientras la economía prescribiría una cierta estructura a la situación social, es decir, constituiría el régimen de presentación del ser en la situación social, asignando para cada múltiple un lugar en las relaciones de producción, el Estado representaría tal régimen en el discurso ideológico que interpela a los individuos en sujetos, a los fines de asegurar el funcionamiento de la estructura, de que los lugares vacíos que ella asigna sean efectivamente ocupados, rellenos. Por su parte, está claro que para Badiou la sobredeterminación es el nombre althusseriano del acontecimiento, o al menos de su sitio, del lugar en el que la transformación aguarda allí donde hay algo que se sustrae a la representación ideológico-estatal: esa dimensión subjetiva que excede al sujeto como efecto de la interpelación ideológica. Justamente, la existencia del acontecimiento tal como lo comprende Badiou en *El ser y el acontecimiento* se sostiene exclusivamente de una intervención subjetiva, de eso subjetivo sin sujeto-en-sentido-althusseriano, pero a lo que Badiou le restituye el nombre de sujeto.

En este punto seremos todavía más expeditivos. Diremos que el acontecimiento es, para Badiou, una aparición fugaz que introduce una novedad que no puede ser *discernida* por el *saber* que rige en una situación determinada. Tal novedad y el modo en que se sustrae al régimen de discernibilidad de una situación es pensada bajo el concepto de verdad: “una verdad es siempre lo que agujerea un saber”. La indiscernibilidad de una verdad está, a su vez, ligada al concepto que, según el mismo Badiou, debería ser considerado como “emblema de su empresa”: el concepto de genérico. Genérico es el ser múltiple de una verdad: la verdad, es decir, el conjunto infinito de todos los elementos que resultan positivamente indagados por un procedimiento de *fidelidad*, no se deja discernir por el saber disponible en la situación, o para ser más precisos, por lo que Badiou llama “los determinantes de la enciclopedia”. Para todo determinante

de la enciclopedia, es decir, para toda clase de múltiples prevista por la clasificación disponible, hay al menos un múltiple indagado positivamente que la evita. Indiscernible, genérico, y verdad, son tres conceptos que dan cuenta del modo en que el acontecimiento afecta sobre la situación, de lo que un acontecimiento le hace a la situación, al circunscribir el ser mismo de la situación: múltiples de múltiples.

El sujeto, en este marco, se define en Badiou por una fidelidad al acontecimiento. Es la configuración local, finita, de un procedimiento de verdad que lo trasciende. Hay que decir, sin embargo, que esto no implica en Badiou una posterioridad del sujeto en relación con el acontecimiento, sino la paradoja de una temporalidad retorcida: el acontecimiento no produciría nada en la situación, pasaría desapercibido, y en esa medida, deberíamos decir que, en un punto, no existiría como tal, si no se sostuviera en una dimensión subjetiva. La ocurrencia de un acontecimiento depende, enteramente, de una intervención que retrospectivamente afirme, en futuro anterior, que tal acontecimiento *habrá ocurrido* y que despliegue las consecuencias de tal ocurrencia en el seno de la situación. La pertenencia del acontecimiento a la situación es, ontológicamente, es decir, desde el punto de vista de la situación, *indecidible*. Con los recursos de la situación es imposible determinar si un acontecimiento, como tal, pertenece a la situación (lo cual implicaría una hospitalidad impensable de la situación a aquello que la desarticula) o si no lo hace, y “nada, salvo el lugar, ha tenido lugar”. En el primer caso, si el acontecimiento pertenece a la situación, estaría separado del vacío (que la situación recusa) por su propia interposición, ya que una característica del múltiple acontecimental es presentarse a sí mismo junto con los elementos de su sitio. En el segundo caso, si no perteneciera a la situación, el acontecimiento no sería otra cosa más que un nombre de la nada, del vacío. Esa indecidibilidad fuerza, exige, una decisión, una apuesta subjetiva por la pertenencia subversiva del acontecimiento a la situación, tal que a partir de esa decisión, si no deja de ser una irrupción del vacío, es al mismo tiempo lo que para

presentarlo debe necesariamente dotarlo de consistencia y, así, evitarlo, contenerlo, circunscribirlo:

La indecidibilidad de la pertenencia del acontecimiento a la situación puede interpretarse como doble función. Por una parte, el acontecimiento connotaría el vacío; por otra, se interpondría entre sí mismo y el vacío [...] La intervención interpretante debe, a la vez, mantener y resolver esta cuestión. Al afirmarse la pertenencia del acontecimiento a la situación, ella impide la irrupción del vacío. Pero sólo es para forzar a la situación a confesar su vacío y hacer surgir, del ser inconsistente y de la cuenta interrumpida, el estallido -que no es- de una existencia. (Badiou, 2003: 206)

La ocurrencia del acontecimiento es el recomienzo de la política (siempre entendida en términos de transformación) y el lugar desde el cual se decide la ocurrencia del acontecimiento contra el saber impotente para discernir sus efectos es, para Badiou, el lugar del sujeto. Así lo expresa Leandro García Ponzo en *Badiou. Una introducción*:

El nombre del acontecimiento se decide allí donde nos golpeó un múltiple paradójal. Ante una situación indecible, hay que decidir. Es necesario descarriarse del camino circular para que una verdad florezca [...] la elección que se reclama compromete positivamente una existencia y reviste un coraje fundacional. Y es que decidir es crear la escena misma de la verdad. (2011: 80)

Sujeto es el nombre de esa decisión, de ese coraje, de esa fidelidad a un acontecimiento que al mismo tiempo instituye, el punto por el que se abre una verdad que lo excede.

Podemos ver, a partir de lo expuesto que, efectivamente, eso que Badiou lee en Althusser en términos de “lo subjetivo sin sujeto” es justamente aquello que él denomina “sujeto”, el lugar de la “decisión militante”, de la “elección”, de la “toma de partido”: “Sobredeterminaciones acontecimientales, catástrofes, revoluciones, novedades, devenir-principal de lo no-principal. Ahí está la materia

real de la toma de partido, la oportunidad del militante, el momento de la elección” (Badiou, 2009: 40). Aquello que, en Althusser, se sustraería a la determinación ideológico-estatal, es decir, que se plantaría frente al estado de la situación y del saber que le corresponde asegurando y reproduciendo la estructura de una situación, eso es lo que Badiou llama sujeto. Se trata de aquello que hace cuajar un evento transformador como la Revolución rusa según “Contradicción y sobredeterminación”, aquello que decide la pertenencia de un acontecimiento en una situación, inscribiéndolo en el lugar del vacío para dotarlo de consistencia. Badiou lee a Althusser a partir de sí mismo, proyecta su imagen en el texto althusseriano, y solo en virtud de esta operación de reflejo puede rescatar en Althusser la posibilidad de la transformación social, de la política.

V. La lucha de clases y la posibilidad de la transformación social

Que la lectura de Badiou sea especular no tendría por qué ir, necesariamente, en perjuicio de su corrección. Podría considerarse acertado afirmar que en Althusser hay una dimensión subjetiva que excede al efecto-sujeto de la interpelación ideológica y que da lugar a la transformación social. Sin embargo, aquí se intentará una lectura que no vea en Althusser un boceto aproximado de aquello que luego vendría Badiou a plantear en términos precisos y en el marco de un pensamiento sistemático; una lectura que partiendo de Badiou no se reencuentre con él en el texto de Althusser. ¿Es posible leer un texto de un modo que no implique rellenar sus vacíos a partir de la proyección de la propia imagen?⁴ ¿No es acaso Althusser quien nos indica que una lectura acertada es aquella que confronta el texto consigo mismo y en esa confrontación descubre sus lapsus, sus espacios vacíos, sus palabras recusadas?

En este sentido, a continuación, intentaremos mostrar que una lectura de Althusser que vuelva su texto contra sí mismo arroja otro modo de entender la

⁴Es cierto que la especularidad de la lectura de Badiou en este texto no reside en una identificación con el planteo de Althusser sino, justamente, en la decisión de Badiou de encontrar su propia imagen en el texto althusseriano.

relación entre sujeto, ideología y transformación social, un modo que no requiere sustraer al sujeto de su constitución ideológica. Arribar a esta operación se hace necesario cuando se ha partido de una concepción de la ideología en Althusser que aquí intentaremos discutir.

Esta concepción, de la que evidentemente Badiou parte, es la siguiente: la ideología, en tanto su existencia consiste en aparatos ideológicos de Estado, es una instancia monolítica, unívoca, sin fisuras, cuyo efecto-de-sujeto obedece exclusivamente a la necesidad estructural de la reproducción social. Partiendo de allí, todo sujeto es necesariamente ideológico, toda política (definida en términos de transformación) se produce necesariamente a distancia del Estado y la ideología, y no hay, por tanto, sujeto político. En este punto, se trata de una lectura convencional del pensamiento de Althusser, plegada perfectamente a la lectura que rápidamente impugnó a Althusser en términos de una filosofía del orden (Rancière, 1975; Thompson, 1981). Es posible encontrar en el texto de Althusser pasajes que la confirmen. Este, por ejemplo:

“¡Así sea!” ... Esas palabras, que registran el efecto a obtener, prueban que no es “naturalmente” así (“naturalmente”: fuera de esta plegaria, o sea, fuera de la intervención ideológica). Esas palabras prueban que es necesario que sea así, para que las cosas sean como deben ser, digámoslo ya: para que la reproducción de las relaciones de producción sea asegurada cada día (incluso en los procesos de producción y circulación) en la “conciencia”, o sea, en el comportamiento de los individuos sujetos que ocupan los puestos que la división socio-técnica del trabajo les ha asignado en la producción, la explotación, la represión, la ideologización, la práctica científica, etc. ¿Qué implica realmente ese mecanismo del reconocimiento especular del Sujeto, de los individuos interpelados como sujetos y de la garantía dada por el Sujeto a los sujetos si aceptan libremente su sometimiento a las “órdenes” del Sujeto? La realidad de ese mecanismo, aquella que es necesariamente desconocida en las formas mismas del reconocimiento (ideología = reconocimiento/desconocimiento) es efectivamente, en última instancia, la reproducción de las relaciones de producción y las relaciones que de ella dependen. (1974b: 79-80).

En este párrafo, que cierra *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Althusser parece cerrar el círculo: la relación entre ideología y sujeto, es decir, la producción ideológica del efecto de sujeto, abordada en la segunda parte del texto, debe entenderse en función de la relación entre ideología y reproducción social, esto es, de la función reproductiva de la ideología, abordada en la primera parte del texto. No hay sujeto sino en virtud de la ideología, y no hay ideología sino en virtud de la reproducción de las relaciones sociales. La trampa entonces es completa: el sujeto se encuentra encerrado en el destino inexorable de obedecer —sin siquiera saberlo, creyendo que actúa autónoma y libremente, porque él así lo quiere— a los mandatos y las exigencias de un todo social que se reproduce a sí mismo a través de esta mediación subjetiva. Entre la ideología —al servicio de la reproducción— y el sujeto —efecto de la ideología— parece no haber en ningún lugar la posibilidad de la transformación social.

Sin embargo, es posible desatar el nudo que parece atar, en el texto de Althusser, la producción ideológica del sujeto con la reproducción de las relaciones sociales de producción. Pablo Livszyc, en un texto dedicado, en parte, a la comparación entre Lacan y Althusser a propósito de la relación entre ideología y sujeto, muy cuidadosamente advierte que hay dos niveles que no deben ser confundidos y que en relación con ellos hay en Althusser dos tesis que conviven:

a) no hay garantía absoluta de la reproducción de las condiciones de producción, b) hay una garantía absoluta de las funciones de reconocimiento/desconocimiento ideológico. Esta segunda tesis, como adelantamos, no apunta sino a desplazar la conciencia del centro de los procesos sociales [...] hay una absoluta garantía de que la conciencia es una conciencia determinada, que asume como propias representaciones que están determinada por las relaciones materiales y que desconoce su sujeción [...] Desde nuestra lectura no vemos por qué la tesis que afirma que “los sujetos marchan solos” debería ser leída como producto de una posición reproductivista [...]. (2011: 218)

Suscribiendo completamente a esta línea de interpretación, nosotros diremos que si la imposibilidad del sujeto de sustraerse de la determinación ideológica no conduce necesariamente a inevitabilidad de la reproducción social es en virtud de un elemento que Althusser introduce en determinados pasajes del texto en cuestión y que lleva el nombre de *lucha de clases*.

Sin embargo, ¿qué debemos entender por ella? En una nota al pie de página de *Para una crítica a la práctica teórica*, Althusser dice lo siguiente:

La tesis marxista-leninista coloca a la lucha de clases en el primer rango. Filosóficamente esto quiere decir: afirma la primacía de la contradicción sobre los contrarios que se enfrentan, que se oponen. La lucha de clases no es el efecto derivado de la existencia de las clases, que existirían antes (de hecho y de derecho) de su lucha: la lucha de clases es la forma histórica de la contradicción (interna a un modo de producción) que divide a las clases en clases. (1974a: 33)

Por un lado, entonces, el sintagma “lucha de clases” debe ser entendido a la luz de una afirmación de la prioridad ontológica de la relación por sobre los términos. Esto es: las clases no preexisten como tales antes de su enfrentamiento. Es su enfrentamiento, su diferencia conflictiva, lo que las constituye como tales. Con lo cual, la existencia de una clase supone no solo la existencia de otra, sino también la irreductibilidad del conflicto, de la lucha.

Por otro lado, debemos advertir al lector que cuando aquí decimos “lucha de clases” no nos referimos a las clases como determinadas exclusivamente por la propiedad de los medios de producción. Entendido a la luz del concepto de sobredeterminación, se debe complejizar el concepto de clase y en todo caso pensarlo como el efecto de la acción conjunta de las diferentes instancias (económica, pero también política e ideológica) que componen el todo social sobre el ámbito de los sujetos que soportan la estructura de las relaciones sociales. En este sentido las clases se dirimen ya no solo en el ámbito de la economía, esto es, en el ámbito de las relaciones sociales de producción, sino en

la imbricación de estas relaciones junto con las relaciones sociales que tienen lugar en el ámbito de la política y de la ideología. No habría una prioridad de la instancia exclusivamente económica a la hora de determinar las clases sociales, en la medida en que esta instancia nunca se da a sí misma de un modo puro. Así, burguesía y proletariado, poniendo por caso el modo de producción capitalista, no pueden ser definidos exclusivamente por la propiedad de los medios de producción, sino que también deben tenerse en cuenta, en todo caso, los modos en que esta contradicción se expresa y resuena a nivel político o ideológico el modo en que impacta en las relaciones sociales que allí tienen lugar. A su vez, teniendo en cuenta la afirmación althusseriana de la primacía de la relación sobre los términos, no podemos decir que las clases existan con anterioridad a la lucha que se libra en el ámbito de la ideología, sino que esa lucha, esa relación en el seno mismo de la ideología, es constitutiva de las clases.

De este modo, la lucha de clases constituye la contradicción, el conflicto que atraviesa, constituye y anima al todo social. En otros términos: es la relación que parte el todo social por la mitad y que constituye a los términos implicados en ella. La concepción althusseriana de la lucha de clases se sostiene sobre la base del enunciado ontológico que afirma que la relación es anterior a los términos. La lucha de clases es el principio en virtud del cual el todo social althusseriano constituye un todo sobredeterminado y no una totalidad reducible a un principio simple, el elemento maldito que contradice al todo social consigo mismo, que lo desfasa respecto de sí, que lo asienta sobre una contingencia constitutiva. Se trata de un principio de dislocación interna y no de un principio autoevidente de transparencia social.⁵

⁵En los últimos años ha habido muchas publicaciones que contribuyeron a producir esta comprensión del todo social althusseriano. Dos de las referencias más relevantes en este sentido son los nombres de Warren Montag y de Vittorio Morfino. En *Althusser and his contemporaries*, Montag rastrea en Althusser un concepto de estructura que no remite a la interioridad oculta de lo social, principio hegeliano cuyo desenvolvimiento explicaría todas las determinaciones de una formación social en una coyuntura determinada, sino que se piensa como la regularidad o la necesidad que resulta de un encuentro contingente y que existe en la inmanencia de una coyuntura determinada (Montag, 2013). Por su parte, Vittorio Morfino se ha encargado de poner en evidencia el carácter plural de la

Ahora bien, para comenzar a tirar del hilo que desanude la cuestión mostrando cómo la lucha de clases abre a la posibilidad de la transformación, es importante reponer la distinción que Althusser establece en *Ideología y aparatos...* entre la Ideología en general, en tanto realidad transhistórica constitutiva de toda formación social, y la ideología, o mejor, las ideologías particulares, concretas, que tienen lugar en el marco de una coyuntura histórica determinada y que se materializan en los aparatos ideológicos de Estado: *Ideología y aparatos...* establece los lineamientos principales del “proyecto de una teoría de la ideología en general y no de una teoría de las ideologías particulares, que siempre expresan, cualquiera que sea su forma (religiosa, moral, jurídica, política), posiciones de clase” (Althusser, 1974b: 48).

Trazar esta distinción nos permite situar la cuestión de la constitución ideológica del sujeto del lado de la Ideología en general y plantear el problema de la reproducción/transformación⁶ social en el lugar de las ideologías particulares. La interpelación ideológica de los individuos como sujetos es una nota esencial del funcionamiento de la Ideología en general; sujeto es la categoría constitutiva del concepto de Ideología en tanto tal. Esto es, no hay sujeto sino por acción de la ideología. La relación entre Ideología y sujeto, entonces, es tal que no admite una brecha: no es allí, en un espacio abierto entre una y el otro, donde debemos buscar la posibilidad de una alternativa a la reproducción. “Asumir alguna fisura

temporalidad estructural tal como la piensa Althusser, y en este sentido, también ha contribuido a entender la estructura como una conjunción de temporalidades múltiples, desfasadas entre sí, que no resiste la reducción al Uno de un tiempo fundamental que a la que esa multiplicidad pueda ser reconducida: “la articulación de la temporalidad plural de la estructura se revela como coyuntura, las relaciones no son paralizadas por un instante temporal que las petrifica haciendo impensable el devenir [...] sino que se manifiestan como constituidas por encuentros y prácticas que ofrecen a la *virtú* la ocasión de la acción política” (Morfino, 2004: 9).

⁶La noción de “reproducción/transformación” fue acuñada por Michel Pêcheux para marcar “el carácter nodalmente contradictorio de *todo modo de producción que reposa en una división de clases, cuyo principio es la ‘lucha de clases’* (...) la lucha de clases atraviesa el modo de producción en su conjunto, [y] en lo que concierne a la esfera de la ideología, la lucha de clases *pasa por* los AIE [Aparatos ideológicos de Estado], sin que sea posible localizar a priori de un lado lo que contribuye a la reproducción de las relaciones de producción, y del otro lo que hace a su transformación” (Pêcheux, 2015).

en el dispositivo de la interpelación [entiéndase, entre la interpelación y el sujeto interpelado] no podría sino conllevar, según Althusser, una reintroducción de la conciencia como fundamento” (Livszyc, 2011: 217), señala Livszyc en la medida en que esa fisura que pondría al sujeto a salvo de la determinación de la ideología, podría suponer un margen de autodeterminación y libre arbitrio. En este sentido, la pregunta que nos planteamos podría ser reformulada en los siguientes términos: ¿cómo dar lugar a la posibilidad de la transformación social sin reintroducir, después de toda la crítica a la idea de un sujeto libre, autoconsciente, constituyente, una idea de conciencia como fundamento? ¿Cómo pensar una conciencia determinada, esto es, un sujeto como efecto de la interpelación ideológica, que no agote su práctica en la reproducción de las relaciones de producción? Creemos que si tenemos derecho a encontrar en Althusser una respuesta a estas preguntas, la debemos buscar no en el nivel de la Ideología en general, intentado ver una brecha en la relación transhistórica entre ideología y sujeto, es decir, igualando finalmente a Althusser con la posición posalthusseriana, sino en el nivel de las ideologías particulares, allí donde nos encontramos con la ideología materializada en aparatos ideológicos determinados que participan de una coyuntura específica, esto es, en el nivel histórico de la ideología, justamente donde tiene lugar la lucha de clases.

Restituyamos un pasaje de *Ideología y aparatos...* clave al respecto, que ya citamos anteriormente:

[L]os Aparatos Ideológicos de Estado pueden no sólo ser *objeto* sino también *lugar* de la lucha de clases, y a menudo de formas encarnizadas de lucha de clases. la clase (o la alianza de clases) en el poder no puede imponer su ley en los aparatos ideológicos de Estado tan fácilmente como en el aparato (represivo) de Estado, no sólo porque las antiguas clases dominantes pueden conservar en ellos posiciones fuertes durante mucho tiempo, sino además porque la resistencia de las clases explotadas puede encontrar el medio y la ocasión de expresarse en ellos, ya sea utilizando las contradicciones existentes, ya sea conquistando allí posiciones de combate mediante la lucha. (Althusser, 1974b: 32-33)

Como se ve, la lucha de clases atraviesa el seno mismo de la existencia histórica y material de la ideología que son los aparatos ideológicos de Estado. Allí, plantea Althusser, las clases dominadas pueden encontrar el lugar para la resistencia, para la disputa, para la conquista; es decir: para el cambio y la transformación. En el mismo sentido, escribe en la posdata del texto:

Por esta razón los AIE no son la realización de la ideología en general, ni tampoco la realización sin conflictos de la ideología de la clase dominante. La ideología de la clase dominante no se convierte en dominante por gracia divina, ni en virtud de la simple toma del poder de Estado. Esta ideología es realizada, se realiza y se convierte en dominante con la puesta en marcha de los AIE. Ahora bien, esta puesta en marcha no se hace sola, por el contrario, es objeto de una ininterrumpida y muy dura lucha de clases: primero contra las antiguas clases dominantes y sus posiciones en los viejos y nuevos AIE, después contra la clase explotada. (1974b: 82-83)

Nos sentimos autorizados así a buscar las condiciones de posibilidad de la transformación social no en una brecha que se abra entre ideología y sujeto, sino en la que atraviesa y constituye a la misma dimensión ideológica de lo social: es ahí, en el espacio que hay entre la ideología y la ideología misma, donde podemos encontrar el punto sensible donde reside la posibilidad del cambio.

El nombre de Michel Pêcheux es un nombre clave en esta historia, en la medida en que desde un primer momento advirtió sobre la posibilidad de pensar la ideología en un sentido transformador y no solo reproductivo, apoyándose en el atravesamiento constitutivo de la lucha de clases. A este respecto son fundamentales dos textos suyos: “El mecanismo del reconocimiento ideológico” y “¡Osar pensar y osar rebelarse! Ideología, marxismo y lucha de clases”, escritos ambos a finales de los años setenta. En ambos textos, se refiere a la dimensión ideológica de lo social en términos de “las condiciones ideológicas de reproducción/transformación de las relaciones de producción”. En “El mecanismo del reconocimiento ideológico” explica: “Al escribir «reproducción/transformación», pretendo designar el carácter *nodalmente*

*contradictorio*⁷ de cualquier modo de producción basado en una división de clases, esto es, cuyo «principio» sea la lucha de clases” (2003: 157). Y más adelante continúa:

Los AIE no son meros instrumentos de la clase dominante, máquinas ideológicas que simplemente reproducen las relaciones de producción existentes [...] los AIE constituyen, en forma simultánea y contradictoria, el lugar y las condiciones ideológicas de la transformación de las relaciones de producción (es decir, de la revolución en el sentido marxista-leninista). De ahí la expresión “reproducción/transformación”. (2003: 158-159)

En “¡Osar pensar y osar rebelarse!”, por su parte, también utiliza esta expresión y la define exactamente en los mismos términos. Pero además desarrolla una idea central que constituye un aporte fundamental para lo que aquí estamos sosteniendo. De acuerdo con Pêcheux, la ideología, en el sentido althusseriano, no admite ser entendida al modo de un *Zeitgeist*, esto es, como la mentalidad de una época que se difundiría masiva y homogéneamente por la sociedad toda. En este sentido se debe entender la frase de Althusser según la cual “los Aparatos Ideológicos de Estado no son la realización de la Ideología en general”, pues la Ideología general no existe como tal en la historia. La “Ideología en general” designa la estructura y el funcionamiento transhistórico de la ideología, necesariamente implicados en la producción ideológica del sujeto, pero lo que encontramos en la historia son aparatos ideológicos que están atravesados y constituidos por la lucha de clases. Ahora bien, la idea de una lucha de clases que atraviesa y constituye la dimensión ideológica de lo social no debe entenderse como si fuera posible

⁷La cursiva es nuestra.

atribuir a *cada clase su ideología*, como si cada una viviera “antes de la lucha de clases” en su propio campo, [...] lo que llevaría a concebir la lucha ideológica de clases como encuentro de dos mundos distintos preexistentes -este encuentro estaría seguido de la victoria de la clase “más fuerte”, que impondría entonces su ideología a la otra. Esto sería finalmente multiplicar por dos la concepción de la Ideología como *Zeitgeist*. (Pêcheux, 2014: 4)

De lo que se trata es de pensar en la ideología “la contradicción de dos mundos en uno solo”. Dice Pêcheux: “lo propio de la lucha ideológica de las clases es que se desenvuelve en *un mundo que no acaba nunca del todo de dividirse en dos*” (2014: 8). Esto, y no otra cosa más, es exactamente lo que hemos tratado de mostrar desde el comienzo: la *partición* de la ideología —pero también de la estructura misma de lo social— que la constituye, paradójicamente, como *una*. Se trata del movimiento inverso al movimiento hegeliano: no la reducción de la multiplicidad de la unidad, sino la remisión de la unidad a una multiplicidad constitutiva. En esa partición, en esa división fundamental, encontramos la sustracción de la ideología de la función reproductiva y la habilitación de su potencia transformadora. Esa partición se llama lucha de clases. Balibar también advierte la perturbación que la introducción de la lucha de clases produce en el hilo althusseriano que vincula ideología y reproducción:

Estos [los AIE], a su vez, son definidos como “el lugar y la apuesta” de la lucha de clases, en la que se gana o se pierde el dominio material de una clase, fuera de la cual la permanencia de la relación de producción-explotación fundamental (especialmente, el asalariado) sería simplemente imposible. A partir de entonces, la primacía del “punto de vista de la reproducción” adquiere un significado exactamente inverso del que se había partido: en vez de fundar las variaciones históricas en una invariancia, significa que toda invariancia (relativa) presupone una relación de fuerzas. O, si se quiere, que toda continuidad estructural es el efecto necesario de una contingencia irreductible en la que, en cada momento, reside la posibilidad latente de una crisis (2004: 61)

Balibar lo detecta exactamente: la lucha de clases ideológica es el principio en virtud del cual toda estabilidad de un determinado ordenamiento social se sostiene sobre una correlación de fuerzas que lo mantiene, pero que puede ser, en determinado momento, revertida. En otros términos: que a propósito de la ideología en particular —pero extensivamente del todo social en general—, la necesidad se funda sobre la contingencia; que la estructura descansa sobre una coyunturalidad de fondo; que no hay estructuración de la ideología y de las relaciones sociales en general que no esté sometida a la contingencia y, así, a la posibilidad de cambio. En el mismo sentido, De Ípola señala que “la inserción del concepto de lucha de clases produce turbulencias y contradicciones en el dispositivo teórico de Althusser” (2007: 157) y, que a partir de ello, Althusser reorganiza su dispositivo según los siguientes movimientos:

i) *retiene* la tesis de que la ideología es "eterna", pero aclara: es eterna *en lo que hace a su función*; por el contrario, sus *contenidos* cambian históricamente; ii) *retiene* las tesis relativas al mecanismo de interpleación-constitución de los individuos en sujetos y al "efecto de sujeción" que induce en los individuos, pero deja entender con claridad que dicho mecanismo puede contribuir a reforzar el *status quo* y la dominación *tanto como abrir camino a la emancipación de los explotados*; iii) excluye de la teoría general la tesis según la cual toda ideología contribuye a la reproducción de las relaciones de producción existentes. (2007: 164)

Si la ideología está atravesada por la lucha de clases, si esta última la constituye desde su propio seno, podemos, entonces, desatar el nudo que parece atarla inextricablemente a la reproducción social para dar lugar a la posibilidad de la transformación. Ahora bien, si la lucha de clases abre un surco en la ideología, y si esto de alguna manera implica, siguiendo los términos de De Ípola, que sus “contenidos” están sujetos a la variación histórica, pero que su “función” —esto es, la producción ideológica de sujetos— se mantiene a lo largo de la historia (y en este sentido la Ideología es eterna), entonces debemos entender que la lucha de clases como elemento que subvierte a la ideología misma, precisamente subvierte

la ideología al afectar esa función que define a la ideología, esa eficacia en la que la ideología existe: la interpelación de los individuos en sujetos. En este sentido, ya no podemos concebir la producción ideológica del sujeto en términos lineales, como si esta no fuera otra cosa más que el medio a través del cual la estructura de las relaciones sociales se reproduce a sí misma incesantemente. Concebir a la ideología como el lugar atravesado y constituido por una determinada relación de fuerzas nos habilita para pensar en un concepto de sujeto que, en tanto efecto de la ideología, también estará afectado por esta relación de fuerzas. En este sentido, debemos entender que la producción ideológica de sujetos es, en todo caso, *multívoca*, que la interpelación procede en diferentes direcciones, que lo hace a través de diferentes “nombres” y que ello obedece al estado de la correlación de fuerzas en un momento dado de la lucha ideológica de clases. De esta manera, el sujeto no está unívocamente determinado sino que constituye el objeto de múltiples interpelaciones, un “campo de batalla” donde intervienen diversas fuerzas en disputa, podríamos decir.⁸

Es a la luz de esta idea que debemos interpretar el fragmento de esta entrevista que Fernanda Navarro le hizo a Althusser en el año 1988:

⁸Para dar cuenta de esta idea, encontramos el antecedente inmediato de Stefano Pippa quien, en su reciente tesis doctoral, “Althusser and Contingency”, acuña el término “sobreinterpelación”. Consideramos que constituye un concepto clave para dar cuenta de la existencia de sujetos vueltos contra el orden establecido, es decir, sujetos revolucionarios, en los que puede ser fructífero seguir indagando en próximas investigaciones. Dice Pippa: “A través de este término intento destacar que, en el mismo análisis desplegado por Althusser, el principio subyacente es que los individuos no son nunca interpelados como sujeto, sino siempre como sujetos —esto es, que los individuos son siempre constituidos como sujetos no por una interpelación, sino por interpelaciones múltiples y a veces contradictorias—. El esquema de la interpelación se mantiene, por supuesto, igual; pero una de las consecuencias de la idea de una pluralidad abierta de los Aparatos Ideológicos de Estado, o de la producción de diferentes ideologías en el interior de los mismos, es que el individuo está capturado en una red de «significantes centrales», en una red de diferentes discursos ideológicos en la cual tiene lugar el reconocimiento imaginario” (Pippa, 2015: 143 [La traducción es nuestra]).

F. Navarro: Usted habló del “sujeto ideológico”; ¿a qué, exactamente, se refería?

L. Althusser: Al sujeto como efecto de estructuras anteriores a su existencia, y fundadoras de su existencia. Es decir, como sujeto sujetado o determinado por las relaciones sociales ideológicas [...] En otros términos, es un sujeto sometido estructuralmente a la ideología dominante —o no dominante—, es decir, a las normas o valores hegemónicos o subalternos de una sociedad.

F. Navarro: ¿Es posible pensar, con ese conjunto de instrumentos teóricos, la transformación de los sujetos no sólo en el plano de la conciencia de sí sino también de la conciencia de la realidad y de la necesidad de su transformación?

L. Althusser: Efectivamente. De otro modo, no habría ni cambios, ni tomas de posición que cuestionen y se opongan a lo que está establecido, a lo que es dominante. No habría “sujetos revolucionarios”. Su ideología puede cambiar, pasar de la ideología dominante a la ideología revolucionaria, pero ideología habrá siempre, dado que es condición de existencia de los individuos. (Althusser, 1988: 70)

Al fin y al cabo lo siguiente: que el sujeto sea definido en términos de efecto no implica así ningún bloqueo de la posibilidad de la política como práctica de transformación social. Esta no depende de una dimensión subjetiva que se defina a partir de una ruptura con la ideología, como si fuera una totalidad armónica; no está supeditada a la existencia de un sujeto que exceda su constitución ideológica, sino que encuentra su posibilidad en la presencia de la lucha de clases en el seno de la misma estructura social, del todo social complejo, presencia que la rompe y la desgarrar por dentro y que, a la manera de un exterior constitutivo, hace que sea su propio centro el lugar donde no cierra, donde hace vacío. La lucha de clases, en el ámbito de la ideología se expresa en una lucha ideológica por la interpelación de los individuos en sujetos, y en tales sujetos cristaliza la correlación de fuerzas de la lucha ideológica. Solo la supresión de la lucha de clases, de la primacía de la lucha de clases como principio constitutivo de todo orden social, como principio que lo rompe desde dentro en el mismo momento en el que lo constituye, solo esa supresión pudo habilitar la crítica posalthusseriana que parece suponer la existencia, como decíamos recién, de una totalidad social ordenada, estructurada, armónica y respecto de la cual, entonces, es necesario

introducir un sujeto que se defina en términos de ruptura y no de efecto.⁹ La posibilidad de la transformación social no se juega, así, en la tensión entre la estructura y el sujeto, entre la estructura y lo que la excede, en el desencuentro que pueda producirse ahí, sino en la tensión entre la estructura y sí misma; entre la ideología y sí misma; en esa distancia interna que la separa y la desfasa con respecto a sí misma, en ese vacío que la horada en su propio seno. Eso es la lucha de clases: la categoría que indica, en términos ontológicos pero también históricos, la tensión intrínseca y constitutiva en lo social mismo, entre la estructura de lo social y sí misma, entre la ideología y sí misma. En ese vacío que conecta la actualidad de lo social con sus posibilidades, la estructura con la coyuntura, la necesidad con la contingencia, se abre el espacio por el que pueden ingresar *los nombres de la transformación*.

Frente a la lectura badiouana de Althusser, que se condensa en la afirmación según la cual “no hay, pues, sujeto político, porque la política revolucionaria no puede ser una función del Estado” (Badiou, 2009: 37), podemos decir a partir de lo expuesto, entonces, que sí es posible pensar en Althusser un sujeto político, es decir, implicado en una práctica de transformación social con un sentido emancipador; y que tal sujeto es, al mismo tiempo, efecto de la ideología en la medida en que la ideología no se agota en la reproducción estatal de las relaciones de producción; y en que el Estado, al menos en el nivel de sus aparatos ideológicos, es un lugar de disputa permeable a la presencia de la lucha de clases, la cual puede incidir, en mayor o menor medida, en la orientación de la interpelación ideológica. Con lo que la topología que Badiou proyectaba sobre el

⁹Hay que decir que ciertamente es posible producir una lectura de Badiou que haga justicia a la idea de que no hay en él una exterioridad acontecimental opuesta a la situación, sino que el acontecimiento y la decisión subjetiva que lo acompaña están ligados a la captación de una dislocación estructural interna, inmanente a la situación, que en el fondo la atormenta. Sin embargo, el hecho de que Badiou piense al sujeto e inextricablemente ligado a la dimensión de la ideología y del Estado y, en este sentido, completamente adaptado a la situación, da cuenta de que no cabe en su planteo lugar para una concepción de la ideología y del Estado que, a partir de su complejidad interna, habilite la posibilidad de una interpelación transformadora y de un sujeto implicado en una práctica de transformación.

texto althusseriano queda sustancialmente alterada, distribuyendo lo que le correspondía a cada parte, quedará sustancialmente modificada.

VI. Sobredeterminación objetiva

Recordemos: si para Badiou el lugar de la objetividad de lo social en Althusser se correspondía con la economía —el ámbito de las relaciones de producción—, y la ideología y el Estado, en tanto instancias de la reproducción, constituían el lugar del sujeto; entonces aquella dimensión subjetiva excedente al sujeto como efecto de la ideología —lo subjetivo sin sujeto— en la que reside la posibilidad de la transformación social, encontraba su sitio pensado bajo el concepto de sobredeterminación. Si, en cambio, aquí hemos planteado que la posibilidad de la transformación social debe buscarse en el seno de la ideología, la sobredeterminación ya no es una dimensión externa a la instancia ideológica sino, en todo caso, el concepto que piensa ese atravesamiento por la lucha de clases de la misma ideología y que explica la disputa que hay en su seno.

Pero además, por otra parte, debemos decir que para Althusser la ideología no es una instancia más allá de la objetividad de lo social. En otros términos: la objetividad de lo social no se agota en la estructuración económica de las relaciones de producción. La ideología es también una instancia objetiva de lo social que, como tal, es susceptible de ser conocida por una teoría científica. El materialismo histórico es, para Althusser, la ciencia de la historia y, como tal, es la teoría que da cuenta de lo social en su complejidad. Tal complejidad implica que lo social no se reduce a la determinación económica, sino que, atravesado por la sobredeterminación, la sociedad en cada coyuntura es una compleja conjunción de las diversas instancias que la componen, con diversos grados de eficacia diferencialmente determinados. Con esto, la ideología constituye un fenómeno social objetivo, al igual que aquello que resulta pensado en el concepto de sobredeterminación que es, justamente, la eficacia propia que detentan la superestructura político-ideológica y demás circunstancias que exceden a la

instancia económica de lo social y que actúan sobre ella. La sobredeterminación no es entonces, en Althusser, una categoría que dé cuenta de un exceso subjetivo frente al dominio de la objetividad, sino aquella dimensión objetiva que impide que la objetividad de lo social sea concebida como el terreno de la regularidad, de la legalidad estructural y que permite, al contrario, concebirla en su inestabilidad constitutiva.¹⁰

VII. ¿Restituir el marxismo?

Volvemos ahora al punto de partida de este trabajo. Badiou afirma que hay que leer a Althusser a partir de una atención a su “singularidad”, es decir, haciendo abstracción del marxismo, demarcándolo del marxismo. Esta distancia que Badiou encuentra en Althusser y a partir de la cual habría que leerlo es, sin embargo, el distanciamiento que el mismo Badiou asume con relación al marxismo. Por lo cual podemos decir, nuevamente, que se trata de la proyección de su propia posición en el texto althusseriano. En su libro *Badiou o el recommienzo del materialismo dialéctico*, Bruno Bosteels da cuenta del modo en que el autor en cuestión se posiciona en relación con el marxismo. Bosteels muestra que, para Badiou, “lo que se nombra en el marxismo es una capacidad política heterogénea tanto a la economía como a la historia social, las cuales no hacen sino suturar el vacío introducido por el ritmo de los cortes que dan las pautas del discurso marxista”. (Bosteels, 2007: 184). En la misma línea, en *Teoría del sujeto*, Badiou

¹⁰A propósito del señalamiento que hacemos en este apartado es pertinente remitir a la lectura del artículo “Aportes de la teoría crítica a una consideración materialista del derecho y la democracia en las sociedades contemporáneas” de Gisela Catanzaro. Allí la autora reivindica la propuesta althusseriana de producir un concepto de sociedad que dé cuenta de ella en toda su complejidad: no es necesario oponer a la objetividad social una dimensión subjetiva que la tensione (operación que ha caracterizado aquello que se ha denominado “giro político”), sino complejizar nuestro concepto de sociedad en función de dar cuenta de tensiones internas a la misma objetividad social. “Es el replanteo requerido por el diagnóstico de las insuficiencias del concepto de sociedad disponible el que conduce a Althusser a intentar realizar un aporte a la conceptualización de la sociedad como un todo complejo cuyas instancias, diversamente eficaces, resultan irreductibles las unas a las otras, y su existencia impugna la idea de un «buen» principio que se daría en la pura transparencia de sí mismo” (Catanzaro, 2016).

plantea, provocadoramente: “¿Ciencia de la historia? *El marxismo es el discurso en el que se sostiene el proletariado como sujeto*” (2008: 67). Si el marxismo tiene algún valor en este momento de la obra badiouana, lo tiene en virtud de su función política, en tanto nombre del programa comunista tal como es apropiado y movilizado por la lucha proletaria, es decir, en virtud de su potencia subjetiva, reconocimiento que sin embargo parece ausentarse o diluirse posteriormente. Pero de ningún modo consiste en una ciencia de la historia, no produce conocimiento objetivo de lo social, y en esa negación se puede leer una clara confrontación con Althusser.

Esta toma de distancia respecto del marxismo en tanto ciencia es aquello que explica el movimiento que Badiou realiza sobre el texto althusseriano. A este posicionamiento obedece la negación de la lucha de clases como elemento histórico que atraviesa la estructura de lo social en general, y la dimensión ideológica en particular, y el consecuente giro ontológico, es decir, la tendencia a dar cuenta de la política como transformación social a través del rodeo de un discurso sobre el ser en tanto ser. De este modo puede llegar a concebirse la estructura y la ideología como aquello de lo cual el acontecimiento y el sujeto que lo sostiene deben sustraerse. La lectura de Badiou en “Althusser: lo subjetivo sin sujeto” es una consecuencia del gesto simultáneo que al tiempo condena el marxismo como ciencia e intenta salvar a Althusser de tal condena. Por el contrario, la suscripción althusseriana al marxismo como un conocimiento científico de lo social permite tomar a la lucha de clases como aquella realidad objetiva que, en la medida en que atraviesa la estructura en toda su complejidad, y que se inscribe en el seno de la dimensión ideológica, explica la transformación social a partir de un sujeto que no deja de concebirse como efecto de la ideología. Y esto no debe prestarse a confusiones: el pensamiento althusseriano es el testimonio de que el marxismo no es el nombre de un economicismo en virtud del cual la multiplicidad de lo social es reducida a lo uno de la determinación por las relaciones de producción; y, por lo tanto, su impugnación no puede asentarse

sobre un rechazo del economicismo. En Althusser, el marxismo es una toma de posición filosófica, y por lo tanto política, pero que se sostiene a su vez sobre el marxismo en tanto discurso científico de un objeto determinado que es la historia, lo social, el todo social complejo. La intervención de Althusser consistió en la afirmación filosófica de la posibilidad de conocer el mundo. Eso es lo que está en juego en el fondo de esta discusión y que debe, al menos, ser explicitado. ¿Podemos, hoy, contra todos los mandatos de nuestro tiempo, pronunciar una tesis semejante? Si el objeto de este trabajo ha sido reivindicar en Althusser algo que está presente en su pensamiento y que ofrece resistencia a la lectura de Badiou, es porque en ello se juega cierta restitución del marxismo y el punto que esta pregunta toca.

Bibliografía

- Althusser, L. *Ser marxista en filosofía*, Madrid: Akal, 2017.
- Althusser, L. *Para leer El Capital*, México: Siglo XXI, 2004.
- Althusser, L. *Filosofía y Marxismo. Entrevista con Fernanda Navarro*, México: Siglo XXI, 1988.
- Althusser, L. *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1974a
- Althusser, L. *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Buenos Aires: Nueva visión, 1974b
- Althusser, L. *Lenin y la filosofía*, México: Ediciones Era, 1970.
- Althusser, L. *La revolución teórica de Marx*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1967
- Badiou, A. "Althusser: lo subjetivo sin sujeto" *Compendio de metapolítica*, Buenos Aires: Prometeo, 2009.
- Badiou, A. *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires: Manantial, 2003
- Badiou, A. *Teoría del sujeto*, Buenos Aires: Prometeo, 2009.
- Balibar, E. "El estructuralismo. ¿Una destitución del sujeto?", *Instantes y Azares: Escrituras Nietzscheanas*, N°. 4-5, pp. 155-172, 2007.
- Balibar, E. *Escritos por Althusser*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004.
- Bosteels, B. *Badiou o el recomienzo del materialismo dialéctico*, Santiago de Chile: Palinodia, 2009.
- Butler, J. "«La conciencia nos hace a todos sujetos». La sujeción en Althusser", *Mecanismos psíquicos del poder*, Valencia: Cátedra, 2001.
- Catanzaro, G. "Aportes de la teoría crítica a una consideración materialista de las prácticas políticas". *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 21, 74 (2016).
- De Ípola, E. *Althusser, el infinito adiós*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.
- García Ponzio, L. *Badiou. Una introducción*, Buenos Aires: Quadrata, 2011.
- Livszyc, P. "Reconocimiento y desconocimiento en Althusser y Lacan". *Sujeto, política, psicoanálisis*, Comp. Sergio Caletti, Buenos Aires: Prometeo, 2011.
- Montag, W. *Althusser and his contemporaries*, London: Duck University Press, 2013.
- Morfino, V. *El materialismo de Althusser. Más allá del telos y el eschaton*, Santiago de Chile: Palinodia, 2014.
- Pêcheux, M. "¡Osar pensar y osar rebelarse! Ideologías, marxismo, lucha de clases", *Décalages*, Vol. 1, Iss. 4. , 2014. (Disponible online: <http://scholar.oxy.edu/decalages/vol1/iss4/14>)
- Pêcheux, M. "El mecanismo del reconocimiento ideológico", *Ideología: un mapa de la cuestión*, pp. 157-167, comp. Slavoj Žižek, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Pippa, S. *Althusser and contingency. Tesis de doctorado*. Centre for Research in Modern European Philosophy, Faculty of Arts and Social Sciences, Kingston University, 2015.
- Rancière, J. *La lección de Althusser*, Buenos Aires: Galerna, 1975.
- Thompson, E. P. *Miseria de la teoría*, Barcelona: Crítica, 1981.