

Althusser, Freud, Lacan: juego para una formalización de la(s) ideología(s)¹

Celeste Viedma

Introducción: el discurso del amo, ¿es la política?

Este trabajo parte de una incomodidad: aquella que nos genera la identificación entre política y discurso del amo. Trataremos de abordarla desde la articulación entre marxismo y psicoanálisis propuesta por Althusser. La pregunta más general que sobrevuela las páginas siguientes podría formularse así: ¿qué aporta el filósofo francés a la llamada izquierda lacaniana? Mucho se ha reflexionado sobre su legado en esta escuela y, más precisamente, sobre los modos problemáticos en que esta herencia ha sido reconocida. Aquí trataremos de pensar qué aspectos de la “teoría de los cuatro discursos” pueden ser tensionados desde Althusser. Veremos que los “cuatrípodos” resultan oportunos para plantear el problema de la relación entre cuatro prácticas distintas: ideología, política, ciencia y filosofía. Pero la condición para que emerja esta oportunidad es asumir que las prácticas mantienen relaciones entre sí tanto como son irreductibles unas a otras. Si las elaboraciones de Lacan se orientan a esclarecer la dirección de la práctica analítica (la dirección de la cura), entonces debemos tener presente que su utilización para pensar la realidad social y política requiere cautela. El modo que encontramos de atender a este cuidado es el siguiente: conservamos las relaciones planteadas en los discursos, pero transformamos sus *matemas*. Este ajuste, que proponemos no sin cierto desparpajo, tiene dos objetivos simultáneos: introducir al campo de la izquierda lacaniana a las nuevas lecturas de Althusser, al tiempo que contribuir a una sistematización de los hallazgos de estas últimas.

Los discursos que Lacan presenta en el *Seminario XVII* constituyen articulaciones que, abstraídas de la palabra, se definen por la ubicación de cuatro *matemas* en

¹ Este escrito es una reformulación y ampliación del trabajo elaborado para el Seminario de Doctorado “Psicoanálisis y Ciencias Sociales” dictado en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires por Graciela Ferrás y Miguel Ángel Rossi. Por otra parte, agradezco especialmente a Mara Glozman y Fernando Cocimano, cuyos comentarios durante el transcurso del Coloquio fueron aportes sustanciales a la versión final que aquí presento.

determinadas posiciones. Se trata de cuatro formas del lazo social atravesadas por la imposibilidad: gobernar, educar, hacer desear y analizar. En este sentido, no deben entenderse como relaciones formales que fijarían la constitución de la realidad social y subjetiva, sino como intentos por mostrar los puntos ciegos, la inestabilidad inscrita en la estructura (Tomšič, 2016). Vayamos entonces al primer discurso de nuestro interés: el discurso del amo. Él implica al significante amo (S1) ubicado en el lugar del *agente*, al saber (S2) en el lugar del *otro*, al plus-de-gozar (*a*) en el lugar del *producto* y al sujeto (\$) en el lugar de la *verdad*:

Discurso del amo

$$\frac{S_1}{\$} \rightarrow \frac{S_2}{a}$$

Fuente: Lacan, 2008b, p.

29.

El significante amo se dirige al saber, pone a marchar a la cadena significativa, y produce plus-de-gozar. Este último tiene la condición paradójica de ser el exceso que resulta de una extracción, del mismo modo que el plusvalor descubierto por Marx es ese *plus* que el trabajador genera “pero que en el acto mismo de la producción le es arrebatado por el Otro (...) y a él sólo se le deja un remanente de placer bajo la forma de salario que relanza el proceso que lo obliga a regresar al día siguiente” (Braunstein, 2006, p. 59). El *a* es entonces medida de la falta y por eso causa de deseo, de modo que los dos denominadores comportan la fórmula lacaniana del fantasma: $\$ \diamond a$. Relación del sujeto del inconsciente (\$) con el objeto (*a*), que Lacan define como una *no relación*: “la producción no tiene, en ningún caso, relación alguna con la verdad” (Lacan, 2008b, p. 188). Esta “no relación” puede remitirse al “no hay relación sexual”, a la condición fallida y sintomática del lazo social (Rossi, 2020). Entre el motor y la producción, entre la verdad y el producto hay entonces una dislocación, una “disyunción” (Lacan, 1993, p. 74), que marca a su vez la imposibilidad de la relación entre los numeradores S1 y S2: “es en efecto imposible que haya un amo que haga funcionar su mundo” (Lacan, 2008b, p. 188). No va de suyo, pues, que la cosa funcione, que los sujetos puedan ser *gobernados*, que “marchen solos” –se verá pronto qué queremos decir con esto.

La identificación entre este discurso y la política suele basarse en su condición de ser aquella forma de lazo referida al gobierno. Así lo establece, por ejemplo, Jacques-Alain Miller: “la política procede por identificación, manipula sus significantes-amo, busca con esto capturar al sujeto” (2004, p. 127). Si entendemos al S1 como el punto de capitón o de almohadillo (Lacan, 2008d, p. 205), se ve que no estamos lejos del modo en que las teorías posfundacionales han entendido la constitución eminentemente política de la sociedad. Muy resumidamente, podríamos decir que ella se sutura por una fijación parcial del sentido producida por un significante privilegiado (Laclau y Mouffe, 2010) y, a su vez, esta articulación simbólico-imaginaria está arraigada en la dimensión real del goce (Stavrakakis, 2010; Žižek, 2012). Estas perspectivas han reconocido, como dijimos, un cierto legado althusseriano. Pero, al mismo tiempo, han considerado insuficiente la teoría de Althusser por suponer una eficacia plena del orden simbólico. Por otra parte, numerosos trabajos han problematizado este modo de heredar al filósofo, no por sus implicancias “filológicas” –si tal o cual lectura es justa o no con su pensamiento– sino ante todo por las insuficiencias que manifiesta en los propios edificios teóricos de sus disconformes legatarios (y sus consecuencias políticas). Autoras como Mariana De Gainza (2014), Natalia Romé (2019b) y Martina Sosa (2015) han señalado que no hay en Althusser un desconocimiento de lo que resiste la simbolización, sino en todo caso una diferencia que concierne a la superficie de inscripción de dicho resto. Si en las perspectivas posfundacionales esta superficie es la división constitutiva del sujeto, en Althusser hay *además* una división constitutiva en la estructura social que impide hacer de la primera una suerte de principio o “núcleo” de la historia. Pero eso no es todo, pues una y otra división –la del sujeto y la de la historia– pueden ser pensadas de modo análogo: a partir del concepto de *sobredeterminación* como articulación que no responde a la espacialidad simple ni al tiempo cronológico, sino a un espacio descentrado (topológico) y a una temporalidad retroactiva (*après-coup*). Ello habilita a pensar un tipo de causalidad que no es una relación esencia-fenómeno sino la eficacia de la estructura en sus efectos y, por tanto, supone la reciprocidad entre estructura y coyuntura (Morfino, 2017). Pues bien, a continuación intentaremos dar cuenta de esta perspectiva. Comenzaremos por desarrollar la teoría de la ideología althusseriana y, posteriormente, nos abocaremos al juego de formalizaciones anunciado. Se verá que ambos momentos son necesarios para lo que nos ocupa.

Eternidad de la ideología y mecanismo de interpelación

Sabemos que la teoría de la ideología que ofrece Althusser (2008b) permite concebir la eficacia ideológica como emplazada en el inconsciente y despejar, de este modo, el equívoco de la ideología como “falsa conciencia” o “velo” que sólo bastaría correr para acceder a la verdad. Al decir que la ideología *en general* es *omnihistórica* en el mismo sentido en que el inconsciente es “eterno” para Freud, Althusser advierte que ella está presente en todo lugar y en todo tiempo. Esto queda plasmado en la primera tesis ofrecida por el filósofo: “la ideología representa la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia”. Desglosar estas dos líneas no resulta sencillo. Comenzaremos por el final: las condiciones *reales* de existencia. Ellas remiten, en el *corpus* teórico que Althusser hereda de Marx, a las relaciones sociales de producción, elemento determinante en la unidad compleja que, junto con las fuerzas productivas, define un modo de producción². En otras palabras, refieren a aquellas relaciones “necesarias e independientes de su voluntad” que los seres humanos establecen “en la producción social de su existencia” (Marx, 1989b, p. 66), según reza una frase conocida³. En la formación social capitalista, se trata de la relación de *explotación* entre Capital y trabajo, atravesada por una contradicción constitutiva que resulta de la extracción del plusvalor en el proceso de producción (Marx, 2010). Ahora bien, las condiciones de existencia son para Althusser “un real absoluto” (2011, p. 172), de allí que la única representación de la relación que entablamos con ellas sea imaginaria. Estas adjetivaciones pueden ser leídas a partir de los tres registros: la ideología se sitúa “en una línea de ficción” (Lacan, 2012a, p. 100), ella no es “develable”, según dijimos. En tanto las condiciones de existencia revisten estatuto *real*, análogo al de la Cosa “anterior” a la simbolización pero producida por y actuante en ella, la única (no)relación que es posible establecer con ellas es *imaginaria*, bajo el soporte y la dominancia de lo *simbólico*, como veremos.

² En rigor, las condiciones de existencia refieren a aquella existencia histórica singular que caracteriza a una *formación económico-social* en la que cierto modo de producción resulta dominante, pero no exclusivo. No podemos extendernos en este punto, que requeriría un desarrollo más extenso.

³ Con la salvedad de que Althusser pondrá en cuestión la segunda parte de aquella frase de Marx, que indicaba que dichas relaciones correspondían a cierto “estadio evolutivo” de las fuerzas productivas. Por el contrario, en la unidad conformada por las relaciones de producción y las fuerzas productivas, las primeras tienen primacía (punto clave en el combate del filósofo contra el economicismo o tecnocratismo).

Segunda tesis (tercera en el texto de Althusser, ya se verá por qué cambiamos el orden): “la ideología interpela a los individuos como sujetos”. Más precisamente, la ideología funciona por la categoría de sujeto y su mecanismo que es el de la interpelación. Comenzaremos por lo primero. Para el filósofo, la categoría de sujeto es ante todo y por sobre todo una *evidencia*, es decir, comprende el tipo de cuestiones que *reconocemos* y ante las cuales exclamamos: “¡Es evidente! ¡Eso es! ¡Es verdad” (Althusser, 2015b, p. 228). Se trata, en este caso, de la evidencia del sujeto: la ilusión constitutiva por la cual creemos que somos seres dotados de una conciencia y voluntad autónomas. Hay aquí una diferencia de vocabulario que es preciso notar, dado que Lacan a lo largo de su enseñanza suele utilizar el término *sujeto* para designar al sujeto del inconsciente, al sujeto dividido, atravesado por la barra del lenguaje. Althusser, en cambio, al referirse al sujeto como evidencia está designando más bien la instancia que en Lacan corresponde al *yo*, aunque esto no quiere decir que desconozca la división constitutiva del sujeto⁴. Si hacemos hablar una vez más a Althusser por la voz de Lacan, podríamos decir que la categoría de sujeto es la “ilusión de autonomía” de un “*self-sufficienci*”, un “yo centrado sobre el *sistema percepción-conciencia*” (Lacan, 2012a, pp. 104–105). Que hay sujeto quiere decir, para Althusser, que hay quien se cree libre, consciente, responsable⁵.

La segunda parte de la tesis refiere al mecanismo ideológico de la *interpelación*, ilustrada con el famoso “¡eh, usted, oiga!”. La interpelación es un llamado por el cual el sujeto es convocado a responder: “sí, soy yo”, confirmando que se trata de él, que ese llamado se dirige a él. Por supuesto, este mecanismo corresponde a un tiempo lógico, es

⁴ Nos referimos algo ingenuamente a una “diferencia de vocabulario” a los fines de esclarecer un punto al lector, pero cabe mencionar que Althusser (1996, pp. 99–145) establece una polémica con Lacan al considerar que es preciso abandonar la categoría de sujeto para referirse al inconsciente. Mientras que Pascale Gillot (2010) lee allí una dificultad en la teoría althusseriana para dar cuenta de la diferencia entre el *sujeto* sometido al Orden simbólico y el *yo* como instancia imaginaria, aquí entendemos, siguiendo a Pedro Karczmarczyk (2019), que el rechazo de Althusser por la extensión de la categoría de sujeto más allá de la ideología es consecuente con su rechazo de restitución de la unidad como principio simple: lo que encontramos más allá y más acá del sujeto no es más (ni menos) que un proceso contradictorio de división.

⁵ Agregamos que Althusser ubica otra evidencia, la del *sentido*, profundamente solidaria a la evidencia del sujeto a la que nos estamos refiriendo. Se trata de la evidencia según la cual “las palabras designan cosas” o “poseen un significado”. En este aspecto, el filósofo encuentra un aliado en Lacan, cuestión que desarrolla en sus escritos sobre psicoanálisis (Althusser, 1996, 2008a, 2014). Por un lado, porque establece que el *yo* no está “dado” sino que es el resultado –a veces muy tambaleante– de una serie de operaciones. Por el otro, porque al romper el algoritmo saussureano (Lacan, 2012b) disuelve la identidad entre significante y significado, quedando este último del lado de lo imaginario. La ideología comporta entonces la identidad del *yo* y la del signo. Esta solidaridad entre la evidencia del sujeto y la del sentido fue ampliamente abordada por Michel Pêcheux (2017).

decir, no hay existencia empírica a partir de la cual podría ubicarse, en una sucesión temporal, la constitución del sujeto. La interpelación y la existencia de la ideología “son una y la misma cosa” (Althusser, 2015b, p. 230) o, en otros términos, se es *siempre-ya* sujeto, interpelado por la ideología. Veamos ahora cuáles son los términos que intervienen en el mecanismo de interpelación. Para ilustrarlo, Althusser toma el ejemplo de la ideología religiosa cristiana, según la cual los sujetos se *identifican* como “hijos de Dios”. Resulta claro que tal identificación no puede suceder sin una instancia tercera: “no existe una tal multitud de sujetos religiosos posibles más que a condición *absoluta* de que haya *Otro Sujeto: Único, Absoluto, a saber, Dios*” (Althusser, 2015b, p. 233). Así pues, este llamado supone un Otro que resulta aquél de donde proviene la voz. La ideología está *centrada* en esta instancia, designada como el Sujeto (con mayúscula), desde la cual se produce el llamado a los sujetos (con minúscula), que a su vez se identifican como semejantes.

No es difícil notar en el texto althusseriano la presencia de *Psicología de las masas y análisis del yo* (Freud, 1992), leído a su vez desde el retorno iniciado por Lacan. En el séptimo capítulo de su trabajo, luego de haber establecido que la masa se sostiene por lazos libidinales ligados al amor, Freud precisa que ello sucede por una ligazón de identificación. Distingue entonces tres identificaciones, de las cuales nos interesa la última, ejemplificada con el caso de las amigas que sufren de una “infección psíquica”, identificándose entre sí por medio del síntoma a partir de un punto de contacto reprimido. Sucede aquí una identificación entre los *yoes* que está soportada por un objeto común, mismo mecanismo que se observa en el fenómeno que interesa a Freud: una masa es “una multitud de individuos que han puesto un objeto, uno y el mismo, en el lugar de su ideal del yo, a consecuencia de lo cual se han identificado entre sí en su yo” (1992, pp. 109–110). Es el lugar del líder, en el que los *yoes* han colocado al Ideal del yo, el que soporta las identificaciones entre los semejantes. Con la posterior lectura de Lacan (2008a, 2012a), concluimos que esta identificación es aquella que interviene muy tempranamente en la constitución subjetiva, concretamente, desde el estadio del espejo. La asunción de la imagen en el espejo (o del semejante) como propia implica la constitución alienada del yo a partir de un *otro*, cuyo soporte a su vez es el Otro. Lacan (2007) señala que es posible observar esto en el momento en que el niño se voltea para hacerse garantizar el reconocimiento de su imagen por quien lo sostiene. De este modo, en la identificación quedan distinguidos tres términos: el *yo*, constituido a partir de la imagen del *otro*, del semejante (el yo ideal o *Ideal-Ich*), que a su vez le es ofrecida desde el *Otro* (el Ideal del

yo o *Ich-Ideal*), instancia simbólica que regula y sostiene la identificación imaginaria⁶. Así pues, el mecanismo ideológico de interpelación descrito por Althusser es, precisamente, aquél de la identificación imaginaria con su soporte simbólico.

Retomando, podemos precisar entonces que la estructura de la ideología es *doblemente especular*. Supone, por un lado, el reconocimiento *entre* los sujetos por su relación al Sujeto, que remite a aquella identificación entre *yoes* descrita por Freud con relación al Ideal del yo en cuyo lugar colocaban al líder; y, por otro lado, el reconocimiento del sujeto *por él mismo*, garantizado por el Sujeto, lo que corresponde al soporte simbólico que otorga la garantía al sujeto de que *ese* en el espejo es él. Pero en este jubiloso *reconocimiento* ideológico lo que resulta *desconocido* es el propio mecanismo de interpelación: el hecho de que el *yo* no se encuentra en el origen, sino que es un efecto. Reconocimiento y desconocimiento son las dos caras de lo ideológico: la “función de desconocimiento” (Lacan, 2012a, p. 105) característica del *yo* como instancia imaginaria es correlativa del “reconocimiento señalado por la mímica iluminante del *Aha-Erlebnis*” (Lacan, 2012a, p. 99), es decir, del reconocimiento jubiloso en la *imago*. La función del Sujeto es la de ser el Garante que establece la Verdad del reconocimiento ideológico –“la Verdad es una función de garantía” (Althusser, 2017, p. 84)– y, por tanto, el desconocimiento de su propio mecanismo. Así como el Otro que sostiene al niño ante el espejo es el garante que puede decirle: “ese sos vos”, el Sujeto althusseriano es también garante de la identidad de los sujetos, les otorga “*la garantía* de que es de ellos de quienes se trata y de que es Él de quien se trata (...) *la garantía* absoluta de que todo está bien así” (Althusser, 2015b, p. 235). En tanto centrada en el Sujeto, la ideología constituye

⁶ Esta instancia simbólica nos remite al piso superior del discurso del amo, que versa S1-S2: “el saber es el goce del Otro (...) por supuesto, en tanto –puesto que no hay ningún Otro– la intervención del significante lo hace surgir como campo” (Lacan, 2008d, p. 13). Por otra parte, lo que leemos en el piso inferior remite a la división constitutiva del sujeto y el resto de aquella operación. La pista de este asunto la encontramos también *Psicología de las masas y análisis del yo*: “el conductor de la masa sigue siendo el temido padre primordial” (Freud, 1992, p. 121). El soporte de la identificación de masa es la marca de aquello que nos es narrado a través de lo que sucede en la horda primitiva en el momento de devorar al tótem (Freud, 1991b), en otras palabras, la marca de la entrada en la cultura y el destierro de la Cosa. Por eso mismo puede establecerse, como lo hace Freud al comienzo de su trabajo, que la masa no produce una supresión de lo individual, sino todo lo contrario. Podríamos agregar, aún si Freud no lo dice así, que sólo considerando lo individual como instancia centrada en una conciencia que es dueña de sus dichos y de sus actos (la categoría de sujeto, el *self-sufficiency*) podría sostenerse que ella produce un aplastamiento del individuo. Desde el momento en que admitimos la existencia del inconsciente, aquella oposición entre “el individuo” y la masa se nos revela equívoca.

entonces aquél mecanismo por el cual los sujetos pueden reconocerse y desconocerse, en un mismo y único movimiento.

Ideología en general, formaciones ideológicas e ideología dominante

Lo desarrollado hasta aquí suele ser recuperado por las perspectivas posfundacionales a las que nos referimos en la introducción. Pero, como vimos, este énfasis se apoya en un recorte arbitrario del trabajo althusseriano, que divorcia la pregunta por la dimensión psíquica interviniente en la ideología de aquella por su relación con la reproducción/transformación de una formación social (razón por la cual pueden afirmar que Althusser no deja espacio para un resto que escape a la interpelación). Esta lectura puede ser cuestionada si atendemos a la segunda tesis del filósofo –“la ideología tiene una existencia material”– y, en especial, si lo hacemos a la luz de *Sobre la reproducción* (2015b), publicación póstuma basada en los borradores de lo que luego sería el artículo “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”.

Althusser opone la existencia material de la ideología a la consideración idealista de la misma como “espiritual” o “ideal”. La materialidad de la ideología remite a su inserción en *prácticas*, reguladas por *rituales* que se inscriben en los Aparatos Ideológicos de Estado (AIE), entendidos como sistemas de instituciones, organizaciones y prácticas múltiples y relativamente independientes, tanto públicas como privadas⁷. De allí que, aún cuando el funcionamiento de la ideología *en general* se soporta en el mecanismo de interpelación, lo cierto es que los sujetos son interpelados por ideologías, *en plural*, múltiples y contradictorias. Podría decirse que, así como “cada individuo es miembro de muchas masas” (Freud, 1992, p. 122), el sujeto es interpelado por ideologías regionales diversas: familiar, escolar, religiosa, jurídica, moral, política, etc. Él *puede* ser interpelado porque es siempre-ya sujeto, es decir, porque vive en la ilusión de poseer una identidad, de tener voluntad y dominio de sí mismo. Pero si esta interpelación se produce desde

⁷ A menudo se malentiende la referencia althusseriana a la frase de Pascal (“arrodillaos, moved los labios en oración y creeréis”) para explicar el carácter material de la ideología, como si las prácticas “produjeran” ideología en forma “espontánea”. Ello responde a una concepción idealista de la práctica como tajantemente separada de la abstracción (Althusser, 2015a). Por esta vía, se restituye un carácter “ideal” a la ideología, cuya única “materialidad” estaría dada por la determinación exterior de una práctica “pura”. Por otra parte, la distinción entre ideologías *secundarias* como aquellas que se forman en el seno de las instituciones y en sus prácticas y las *formaciones primarias* que no se “producen” en los AIE sino que se materializan en ellos también esclarece el asunto (Althusser, 2015b).

Ideales múltiples y contradictorios, entonces todo el desarrollo concerniente al mecanismo de la ideología *en general* no constituye una explicación acerca de *por qué* las ideologías que contribuyen a la reproducción de una formación social son más “exitosas” que aquellas que lo hacen a la transformación. Si tanto las ideologías más “conservadoras” como las más “revolucionarias” no pueden sino interpelar a los individuos como sujetos, ¿por qué las primeras parecen ser más “eficaces” en su tarea?

Si algo ha de explicar el “éxito” ideológico del capitalismo en lograr que los explotados “marchen solos”, esto debe ser algún mecanismo que posibilite la dominancia de unas ideologías sobre otras, aún pese a los “chirridos” (Althusser, 2015b, p. 125) que se producen entre ellas. Tal mecanismo es aquél que posibilita la *unidad* de la *ideología dominante*. Para explicarlo, iremos desglosando la siguiente cita:

[La ideología dominante] reagrupa un cierto número de temas capitales tomados de diferentes ‘regiones’ de la ideología (religiosa, jurídica, moral, política, etc.) en un sistema que *resume* los ‘valores’ esenciales de los que la dominación de la clase que detenta el Poder de Estado tiene necesidad para (...) asegurar la reproducción de las relaciones de producción (Althusser, 2015b, p. 176).

¿Qué significa que la ideología dominante resume los “valores” de la clase dominante? No quiere decir que se trate del conjunto de “ideas” que “pertenece” a la burguesía, pues no se trata de la clase *como sujeto*⁸. Antes bien, refiere a que se trata de los “valores” que son condición para la reproducción de las relaciones de producción, es decir, en el caso que nos ocupa, de la explotación capitalista. En segundo lugar, las comillas sobre “valores” no son azarosas. Las ideologías, en plural, existen en *formaciones ideológicas* concretas. El concepto de *formación* remite a la estructura como proceso descentrado, constitutivamente atravesada por un desajuste cuya dialéctica es aquella de la temporalidad retroactiva y que opera por medio de una falta/exceso –este último punto se esclarecerá más adelante (Romé, 2015). Se emparenta, como puede observarse, con los conceptos de *sobredeterminación* y de *causalidad estructural* a los que nos referimos en la introducción de este trabajo. Althusser (2008a) señala que no es casualidad que tanto Freud como Marx hayan precisado de una tópica singular para pensar

⁸ Las clases *no son sujetos*, punto central que retomaremos más adelante.

sus respectivos descubrimientos. Así, la noción de formación puede entenderse en el sentido de *formaciones del inconsciente* (Freud, 1991a) y también en relación con el concepto de *formación económico-social* (Marx, 1989a). En algún sentido, la operación althusseriana es leer a Marx *vía* Freud: la metáfora del edificio con la que el primero pensó la formación social resulta apenas descriptiva, es preciso rectificarla a la luz de una conceptualización compleja del espacio (*décalage*) y del tiempo (*après-coup*). De allí que la relación entre la infraestructura económica y la superestructura jurídico-política e ideológica no pueda ser pensada en clave de una determinación mecánica, donde el piso superior sería un mero epifenómeno del inferior. La existencia material de la ideología es entonces ese proceso de *formación de formaciones* en el que no reina en modo alguno la mera pluralidad o yuxtaposición, sino la contradicción⁹.

Arribamos así al próximo punto, que refiere al carácter de “sistema” de la ideología dominante, es decir, a su condición de ser capaz de “reunir” y “resumir” aquellas formaciones esenciales a la dominación burguesa. Althusser identifica cuatro grandes formaciones que otorgan unidad a la ideología dominante: nacionalismo, liberalismo, economismo y Humanismo. Ellas corresponden a una determinada coyuntura, que especifica el tiempo y lugar en que Althusser está escribiendo¹⁰. Pero las mayúsculas sobre aquella que el filósofo caracteriza como “síntesis” y “contrapunto” de las restantes anuncian algo más: en esta unidad singular que es la ideología dominante, el Humanismo tiene un lugar privilegiado. Esto se debe a que ella es la formación ideológica que es productora y reproductora de la categoría misma de sujeto: el Hombre libre, responsable ante la ley, dotado de un “interés” económico, capaz de pactar con los demás, etc. Este Hombre es entonces el soporte de la libertad burguesa, del interés económico y de la identidad nacional, es la “evidencia primera” que sostiene a las restantes.

Algo singular ha ocurrido en esta operación de lectura. El Sujeto, que en la ideología *en general* correspondía al soporte estructural de la interpelación, ahora se nos revela dotado de historicidad. Además de corresponder a una instancia específica de la

⁹ A lo señalado a propósito de *formaciones del inconsciente* y *formación económico-social* habría que agregar el concepto de *formación discursiva*, que Pêcheux (2017) toma de Foucault pero restituyéndole el primado de la contradicción sobre el proceso (Romé, 2019a).

¹⁰ En rigor, esto vale para toda la teoría althusseriana: como “clínica del caso”, ella implica el conocimiento de la estructura *como* coyuntura (Romé, 2019b). Si aclaramos esta cuestión sobre la validez de las cuatro grandes formaciones de la ideología dominante referidas por Althusser, esto es porque especialmente una de ellas, el “nacionalismo”, puede resultar en extremo ruidosa para el contexto latinoamericano. Al menos, habría que insistir sobre su carácter contradictorio (ver a propósito Cortés, 2016, 2018).

constitución subjetiva (el *yo* y su ilusión de autonomía), la categoría de sujeto es reconocible en la historia de la filosofía moderna: sea en el *cogito* cartesiano, en los “individuos” capaces de pactar el contrato social o su correlato económico de aquellos que poseen un “interés”, en el sujeto kantiano de las categorías *a priori* o dotado de voluntad y conciencia moral, etc. Es decir que existe una superposición compleja entre el Sujeto como instancia simbólica (estructural y omnihistórica) desde la cual se produce la interpelación y el Sujeto como categoría histórica, evidencia fundamental sostenida por la ideología Humanista y resultado histórico de la lucha de clases (Balibar, 2015; Romé, 2019b). El mecanismo de interpelación descrito en la primera parte del trabajo ocurre entonces *desde* formaciones ideológicas concretas y, por lo tanto, son éstas formaciones de carácter *coyuntural* aquello que sobredetermina la dimensión psíquica de la interpelación ideológica, de carácter *estructural* al nivel del sujeto. Por tanto, el Sujeto no es para Althusser una instancia meramente psíquica sino la articulación entre aquella y las formaciones ideológicas que constituyen el resultado de la lucha de clases en cada coyuntura.

La ideología dominante opera por medio de dos mecanismos: *desplazamiento*, entendido como “remisión perpetua de una ‘evidencia’ a la otra” (Althusser, 2015b, p. 263); y *condensación*, que refiere al proceso de unificación por el cual las mismas evidencias se encuentran “por doquier” –por ejemplo, la evidencia de la categoría de sujeto. Tomados del texto freudiano, ambos mecanismos posibilitan que, pese a la pluralidad y diversidad de los AIE, lo que se materialice sin cesar en ellos sea la ideología de la clase dominante. Pero, a su vez, la dominancia de la ideología burguesa es permanentemente desestabilizada, horadada por los “chirridos” que se producen en el seno de los AIE, sus rituales y sus prácticas: “la ideología dominante no es nunca, en efecto, un *hecho consumado de la lucha de clases* que escaparía a la lucha de clases” (Althusser, 2015b, p. 258). El carácter constitutivamente contradictorio de la formación social capitalista implica que estos “chirridos” también tienden a reagruparse, ellos no remiten a una pluralidad de “errancias marginales” (Pêcheux, 2013, p. 19) sino a la existencia de una ideología dominada, *antagonista* a la dominante. La diferencia con la perspectiva posfundacional de Ernesto Laclau (2013) es que el antagonismo althusseriano encuentra su falta/causa en las condiciones *reales* de existencia, es decir, en la relación de producción capitalista y, por tanto, en la explotación. En otras palabras, el “éxito” de la ideología dominante –su *dominancia* siempre asediada por la contraria– nos remite a

la determinación “en última instancia” por la economía, entendida no como determinación simple sino siempre desde el concepto de *sobredeterminación*.

Quizás esto último se esclarece si añadimos que, en el texto de Althusser, la superestructura es *jurídico-política* por el carácter necesario de la categoría de sujeto para el funcionamiento del Derecho, aquél ordenamiento formal que las relaciones de producción capitalistas requieren para su reproducción. El Derecho tiene por objeto a dichas relaciones, pero hace abstracción de ellas: no hay en él una referencia explícita a la relación de explotación. De allí que requiera de un *suplemento moral*, de un *plus* que inscribe nociones como la libertad, la igualdad y la obligación en un exterior (constitutivo) a los códigos formales. El funcionamiento de la ideología como representación de la relación con las condiciones *reales* de existencia es, precisamente, el de un “representante” (Althusser, 2015b, p. 104). Podríamos decir que ella se emplaza allí donde algo falta en la estructura: “lo real hay que buscarlo más allá del sueño –en lo que el sueño ha recubierto, envuelto, escondido, tras la falta de la representación, de la cual sólo hay en él lo que hace sus veces, un lugarteniente” (Lacan, 2015, p. 68). En otras palabras, la ideología existe sólo bajo la forma de la incesante, insistente y “chirriante” producción de formaciones ideológicas en la medida en que ella es el *plus* requerido porque *algo falta* en los códigos del Derecho. Esa ausencia determinada en el Derecho es a su vez otro *plus*, ese que Marx coloca allí donde algo falta constitutivamente en la estructura económica: el *plusvalor*, que no es más (ni menos) que el *resto* arrojado de la práctica social de la producción capitalista. Como señala Samo Tomšič (2016), la contradicción marxista no es “empírica” sino estructural, su materialidad se inscribe en la práctica articulada por las abstracciones capitalistas: resulta de una *brecha* entre el consumo de la fuerza de trabajo como valor de uso y su representación como valor de cambio. En este sentido, tiene razón Slavoj Žižek (2012, pp. 35–86) al decir que la frase “Marx inventó el síntoma” es una referencia de Lacan a este carácter de *falta* o *brecha* del plusvalor. Pero su propuesta termina desconociendo aquello mismo que descubre, pues homologa plusvalor y plus-de-goce como si ambos resultasen de la inscripción de la falta en una misma y única superficie, positivizada en el “núcleo traumático Real” (De Gainza, 2014). No sólo el materialismo de Althusser no es un “economicismo”, sino que, por su intransigente renuencia a sustancializar la falta de cualquier otro modo, quizás sea *más lacaniano* que buena parte de la izquierda que así se adjetiva.

Amo e ideología: juego para sostener una pregunta

Es momento de retomar el interrogante con que comenzamos este escrito: ¿es posible pensar la política desde el discurso del amo? Si nos atenemos al mecanismo ideológico de interpelación, notamos cierta familiaridad. El piso superior de este discurso (S1-S2) remite al campo del Otro como resultado de la intervención significante, mientras que en el piso inferior ($\$ \diamond a$), encontramos la fórmula del fantasma. No es difícil leer allí al mecanismo de interpelación, que remite precisamente al emplazamiento del inconsciente con la ideología. En su profundización del trabajo teórico de Althusser, Michel Pêcheux vislumbró que estos dos dominios tienen “algo que ver uno con otro” (1995, p. 302). No obstante, esto no significa que puedan superponerse: “el orden del inconsciente no coincide con el de la ideología” (2013, p. 17). Allí donde otros ya tendrían “dada” una respuesta, este autor ubica una pregunta, un problema a ser pensado. Si se piensa la ideología *únicamente* desde la conceptualización lacaniana del inconsciente, se está coartando la posibilidad de pensar el problema. En otras palabras, se está colocando una respuesta allí donde debía sostenerse una pregunta.

El mismo Pêcheux denuncia la “explotación política” de los cuatro discursos de Lacan, que “desemboca en el ‘descubrimiento’ de que la revolución es imposible” (2013, p. 13). Esto se deriva de una confusión o superposición entre ideología en general, formaciones ideológicas e ideología dominante, que no permite concebir ningún contrario a la dominación y, por tanto, obtura una adecuada conceptualización de la ideología *dominada*. Como vimos, esta confusión es aquella presente en el recorte de Althusser producido por las teorías posfundacionales, que amputan el mecanismo de interpelación de su imbricación en la materialidad histórica concreta. El problema de esta operación no es su fidelidad o no al pensamiento de Althusser, sino que produce un modo tremendamente problemático de entender la historia. Consideremos, por ejemplo, el siguiente fragmento:

¿Qué es la subjetividad de una época? Podemos llamarlo el ‘espíritu del tiempo’, lo que en francés presenta un aspecto superficial. De hecho, es una referencia al concepto hegeliano de *Zeitgeist*, si bien, tratándose de épocas, Hegel dice más bien *Geist der Zeit*, el ‘espíritu del tiempo’. ¿Qué entendía con esto? (...) que, en una época dada, la mentalidad y la vida social, intelectual y cultural, sobre todo

en un mismo pueblo, expresan o tienen en común el mismo espíritu (Miller, 2021, pp. 20–21).

“*La época*” se nos presenta allí como una totalidad expresiva, una interioridad homogénea o manifestación de un principio simple. Para Althusser (2011), esta es la cualidad específica de la dialéctica hegeliana. La dialéctica marxista, en cambio, no tiene “superación” (*Aufhebung*), no responde a la espacialidad del interior/exterior ni a la temporalidad secuencial, sino que concibe la unidad de la “época” –mejor denominada *coyuntura*– como un resultado abierto, en clave topológica. En respuesta a la cita de Miller, traemos a Pêcheux: “la Ideología no se reproduce bajo la forma general de un *Zeitgeist* (es decir, el espíritu de los tiempos, la ‘mentalidad’ de la época, los ‘hábitos de pensamiento’, etc.), que se impondría de manera igual y homogénea a la ‘sociedad’, como espacio anterior a la lucha de clases” (2017, p. 130). La identificación entre ideología en general e ideología dominante es lo que conduce a este equívoco, pues impide ver fuera de la espacialidad simple de la “esfera” que, o bien subsume toda la ideología bajo la dominante, o bien hace “chocar” dos ideologías preexistentes: “no hay *un* mundo de la ideología dominante, unificado bajo la forma del ‘hecho consumado’, ni dos universos ideológicos opuestos como el signo + y -, sino un solo mundo que nunca termina de dividirse en dos” (Pêcheux, 2013, p. 18).

En la consideración de la ideología *qua* discurso del amo, se pierde de vista la contradicción en la formación social capitalista que hace de esta última una unidad constitutivamente dividida. Se privilegia la dimensión reproductiva de la ideología y, por lo tanto, la posibilidad de transformación sólo puede ser ubicada en un radical exterior a ella. Así sucede, por ejemplo, cuando se coloca *en* el sujeto del inconsciente el germen de la resistencia, en “lo inapropiable” del sujeto la posibilidad de emancipación colectiva (Aleman, 2016). La formalización de Lacan nos conduciría en tal sentido, al ubicar en el lugar de la verdad al \$, pero *sólo a condición de que olvidemos que su enseñanza está orientada a iluminar la práctica del psicoanálisis*. Recordemos que lo que Lacan formalizó como discurso del analista es el *revés* del discurso del amo, es decir, aquella modalidad del lazo que permite horadar su potencia: “no hay discurso psicoanalítico si no hay práctica psicoanalítica” (Álvarez, 2006, p. 194). Sus esfuerzos se dirigen a esclarecer la dirección de la cura, a la ética del psicoanálisis como práctica específica y, por lo tanto, irreductible al resto de las prácticas.

Es Althusser (2015a) quien establece que el concepto de práctica supone un contacto activo con lo real, “mediado” siempre por la abstracción del lenguaje, que produce un resultado determinado. De modo tal que es preciso tener en cuenta la *irreductibilidad de las prácticas*, que se relacionan entre sí al tiempo que tienen una existencia específica y relativamente autónoma. Superponer una práctica a otra conduce a un empobrecimiento de la comprensión de su especificidad: en el caso que estamos analizando, una consideración de la política que reduce la dialéctica de reproducción/transformación a un principio *en el sujeto*. No estamos diciendo que la división constitutiva del sujeto y su resto ineliminable sean ajenos a la ideología o a la política, sino que uno no puede ser el germen, principio o *génesis* del otro (Althusser, 2019). Esto implica, para nuestros fines, que así como el inconsciente no puede ser reducido a una construcción social –el sujeto no es idéntico a la subjetividad (Aleman, 2021)–, *tampoco* el motor de la historia puede ser localizado en la división constitutiva del sujeto¹¹.

Por la irreductibilidad de las prácticas, debemos admitir que entre Althusser y Lacan hay un “chirrido” (término que sugerentemente encontramos en ambos). Proponemos un juego: ¿qué ocurre si nos valemos de la formalización de Lacan, pero alteramos sus *matemas* de modo tal que podamos ilustrar con ella el pensamiento de Althusser? Intentemos conservar las relaciones, las cuatro posiciones y el movimiento en el sentido del reloj, pero cambiemos los elementos:

La(s) ideología(s) según Althusser

$$\begin{array}{ccc} S & \rightarrow & s \\ \hline E & & f \end{array}$$

Fuente: elaboración propia.

¹¹ La siguiente cita de Fernando Cocimano nos resulta especialmente esclarecedora de este punto: “no se trata de mostrar la filiación del inconsciente por medio de lo ideológico, como si pudiéramos reducir la complejidad del psiquismo, sus malestares y síntomas a meras reproducciones de las normas sociales externas, sino de pensar cuidadosamente los modos en que la ideología cuaja en determinadas formaciones psíquicas inconscientes. De este modo, la articulación entre inconsciente e ideología no conduce en Althusser a una síntesis entre el ámbito de lo psíquico y el ámbito de lo social, que sugeriría, por caso, la hipótesis de una complicidad plena del deseo [agregamos: o del goce] con la dominación (...) Asimismo, es la necesidad de pensar la articulación compleja de lo psíquico y lo social, lo que impide reducir el concepto althusseriano de ideología a una causalidad psíquica” (2021, p. 102).

En nuestra anotación, la S mayúscula ubicada en el lugar del agente corresponde al Sujeto, aquella evidencia primera e instancia simbólica que interpela a los individuos como sujetos, quedando éstos en el lugar del otro, numerador derecho. Así queda planteada la primera relación, desde la conceptualización althusseriana del mecanismo ideológico. Pero recordemos que Lacan nos dice que el agente no es más que “el instrumento, el magnífico Cornudo de la historia” (Lacan, 2008b, p. 184): debajo de él encontramos a la verdad, lugar en el que anotamos a la lucha de clases como motor de la historia (£). Así pues, si para Lacan la verdad del discurso del amo radicaba en el sujeto atravesado por la barra del lenguaje (\$), es preciso observar que para Althusser la verdad del discurso ideológico radica en la lucha de clases, es decir, en la Historia allí donde ésta se encuentra también atravesada por una barra, por una fractura¹². Por último, es al dirigirnos al lugar de la producción que encontramos que el asunto “no funciona, chirría, en el punto donde las cosas plantean problemas, es decir, en el nivel del asentamiento de algo que se escribe *a*” (Lacan, 2008b, p. 193). Allí donde Lacan escribe *a*, hemos colocado a las formaciones ideológicas concretas (*f*), pues ellas son también el lugar de los “chirridos”: el *plus* que resulta a su vez de otro *plus*, del plusvalor como extracción determinada. El producto del mecanismo ideológico es, entonces, la ideología en su existencia material, mientras que en el lugar de la verdad encontramos al *matema* de la lucha de clases como contradicción constitutiva. En la medida en que la ideología representa la relación imaginaria con las condiciones *reales* de existencia, ella no puede sino estar en disyunción respecto de la verdad.

En este punto, retomemos algo que adelantamos en una nota al pie. Althusser sostiene la primacía de la lucha sobre las clases: ellas no son preexistentes que se encuentran *a posteriori* en la arena y recién entonces se ponen a luchar. Por el contrario, que las clases *no son sujetos* quiere decir que es la *lucha* misma lo que las divide en clases. Así, la afirmación que reza “la lucha de clases es el motor de la historia” debe ser tomada *a la letra*: el motor no son las clases, sino la lucha, la actividad *sin Sujeto* de su división.

¹² A decir verdad, el *matema* nos resulta bastante insatisfactorio pero al mismo tiempo simpático, puesto que este símbolo correspondiente a la moneda inglesa pareciera ser una L tachada, del mismo modo en que el signo \$, correspondiente a nuestra moneda nacional, también parece una S tachada. Claro que, en rigor, la lucha es el carácter actuante de la contradicción, la actividad de tachadura misma. Aquello que es tachado por esta actividad es más bien la Historia. Quizás sería mejor una suerte de “H” tachada, pero entonces se perdería lo simpático: la remisión del símbolo a la moneda (\$ y £). En fin, todo esto es muy preliminar, ya se mejorará.

Esto último merece un mayor desarrollo. Comenzaremos por establecer que, para Althusser, hay sujetos *en* la historia, en tanto “actúan en y bajo las determinaciones de las *formas de existencia* histórica de las relaciones sociales de producción y reproducción” (1974, p. 76). Pero estos sujetos *en* la historia, inmersos en determinadas condiciones *reales* de existencia, de ningún modo deben confundirse con sujetos *de* la historia, puesto que la historia no puede pensarse como siendo motorizada por un Sujeto. En sus palabras:

No se puede aprehender (*bergreifen*: concebir), vale decir *pensar* la historia real (proceso de reproducción y de revolución de formaciones sociales) como susceptible de ser reducida a *un* Origen, *una* Esencia, o *una* Causa (aunque sea el Hombre) que sería su Sujeto –el Sujeto, este ‘ser’ o ‘esencia’ planteado como *identificable*, vale decir existente bajo la forma de la *unidad* de una *interioridad* y (teórica y prácticamente) *responsable* (la identidad, la interioridad y la responsabilidad son constitutivas, entre otras, de todo sujeto), capaz por lo tanto de *rendir cuentas de* el conjunto de los ‘fenómenos’ de la historia (Althusser, 1974, pp. 78–79).

Que las clases *no son sujetos* significa que ellas no son interioridades “puras”, sino el resultado de una actividad de división. A su vez, que no hay Sujeto *de* la historia quiere decir que ésta no está motorizada por ningún “núcleo” o principio simple, sino por un proceso contradictorio. Esto aleja a Althusser de cualquier forma de economicismo, pues al decir *lucha de clases* no está diciendo que debamos encontrar al sujeto “burguesía” y al sujeto “proletariado” como existentes empíricos y dispuestos a enfrentarse. Por el contrario, esta perspectiva implica asumir lo que Balibar (2000) denomina *ontología transindividual*, es decir, una ontología de la relación. Ello vale tanto para el sujeto, constitutivamente dividido y jamás *causa sui*, como para la historia, que no tiene por causa un principio simple.

Seguir el juego: política, ciencia, filosofía y después

Habiendo presentado un intento de formalización de la teoría althusseriana de la ideología, nos preguntamos si es posible seguir el movimiento que propone Lacan. ¿Qué sería posible pensar si hacemos girar nuestros *matemas* en el sentido de las agujas del reloj? Dice Antonio Quinet (2016) que, en los cuatro discursos de Lacan, el lugar de la

verdad muestra lo que, en cada discurso como forma de lazo, está velado: *hay un sujeto en el acto de gobernar, hay un goce en el acto histérico, hay un saber en el acto analítico, hay un imperativo tiránico en el acto de educar*. Pues bien, podría decirse que, con nuestro propio “pequeño cuatrípodo”, hemos mostrado que *hay lucha de clases en la ideología*. Es decir, procuramos ilustrar un esquema que nos pusiera a resguardo de aquella confusión, advertida por Pêcheux, entre ideología en general, formaciones ideológicas e ideología dominante. Nos preguntamos ahora qué ocurre si seguimos el juego y desplazamos, como lo hace Lacan, nuestros *matemas*. Se verá que ello nos permitirá precisar aún mejor el pensamiento de Althusser. Lo que trataremos de mostrar a continuación es, pues, lo siguiente: *hay ideología en la política, hay sujeto en la ciencia y hay Sujeto en la filosofía*. Sabemos que las dos últimas afirmaciones irritarán con justa razón al lector familiarizado con Althusser, a quien pedimos paciencia: el juego está recién empezando.

Ronda 1: histeria y política

Si pasamos a la siguiente ronda, tenemos el discurso de la histérica, aquél que en efecto se sostiene en la experiencia analítica:

Discurso de la histérica

$$\frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$$

Fuente: Lacan, 2008b, p.

29.

El \$ en el lugar del agente implica que se trata de un discurso ordenado en torno al síntoma: “es el inconsciente en ejercicio, que pone al amo al pie del muro de producir un saber” (Lacan, 1993, p. 57). La histérica se dirige al amo (S1), le da la palabra al Otro y busca con ello producir saber (S2). En el lugar de la verdad y motor encontramos al plus-de-gozar (*a*): “lo que ella quiere es el saber como medio del goce, pero para que sirva a la verdad, a la verdad del amo que ella encarna” (Lacan, 2008d, p. 101). Quiere un amo y el amo está castrado, ésta es su verdad, por eso “ella reina y él no gobierna” (Lacan, 2008d, p. 137). Este discurso desenmascara al amo, revela su relación con el goce, lo deja “puesto contra la pared” (Quinet, 2016, p. 42).

Ahora bien, ¿qué sucede si giramos nuestros *matemas* althusserianos en un cuarto de hora, de modo tal que las posiciones resulten análogas a aquellas del discurso histórico? Nos gustaría sugerir que, con el resultado que obtenemos, es posible pensar aquello que Althusser entiende por política. Pero se requiere una precisión. En “Nota sobre los AIE” (incluidas en 2015b), Althusser respondió a las críticas de “funcionalismo” realizadas sobre el artículo “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”, que se cernían sobre la supuesta imposibilidad de su teoría para concebir un partido revolucionario. La respuesta es contundente: “la existencia de los partidos políticos, lejos de negar la lucha de clases, se basa en ella” (Althusser, 2015b, p. 263). Esto exige distinguir entre cuatro instancias: los partidos políticos, el aparato político de Estado, el AIE político y la práctica política proletaria. Los primeros son piezas del aparato político de Estado, que incluye lo que comúnmente llamamos “gobierno” y administración. Por otra parte, el AIE político es lo que se denomina “sistema político” o “constitución” de una formación social: típicamente, la democracia representativa, aunque en situaciones en que peligra la dominación de clase burguesa puede adquirir otras formas¹³.

Ahora bien, en tanto y en cuanto la división *regional* de los AIE, es decir, su organización en distintas “regiones” de la vida social (familiar, jurídica, política, económica, religiosa, etc.) es ella misma un resultado –siempre inestable– de la dominación ideológica de la clase dominante, la práctica política revolucionaria es necesariamente *excesiva* respecto del AIE político. Mientras que la política burguesa tiende a circunscribirse a los límites regionales reforzados por su propia dominancia, la política proletaria los desborda permanentemente. Pues bien, lo que intentamos formalizar a continuación es esta disputa por los límites del AIE político, es decir, la práctica política *en sentido fuerte*, como emplazada en la lucha de clases:

La política según Althusser

$$\frac{E}{f} \rightarrow \frac{S}{s}$$

Fuente: elaboración propia.

¹³ La historia de la lucha de clases en los países latinoamericanos nos lleva a interrogar si no es precisamente en los momentos en que el capital puede perder el control del aparato político de Estado cuando su dominación se ve amenazada (Tzeiman, 2021). En este sentido, la teoría de Althusser es especialmente sensible a la singularidad de nuestro “caso”, pues los *límites* del AIE político resultarían aquí más inestables que en el centro capitalista.

En el lugar del agente encontramos a la lucha de clases (£), lo cual quiere decir que su división constitutiva, en esta posición, no puede sino ser sintomática. En los términos de Althusser, diremos que se trata de aquellos sujetos *en* la historia pero sintomatizando la imposibilidad necesaria de constituirse en sujetos *de* la historia. Es el destino fallido pero ineludible del trabajo de construcción política que resulta de colocar a la lucha de clases en posición de agente, intentando producir un sujeto con minúscula (un sujeto *de*). Esta imposibilidad puede sintetizarse en dos tesis: “las masas hacen la historia” y “la lucha de clases es el motor de la historia” (Althusser, 1974). Las clases *no son* sujetos, pero en la medida en que la práctica política requiere ser unificada y orientada bajo el signo del reconocimiento, la ideología es constitutiva de la política. A la inversa, el carácter *antagónico* de la ideología dominada respecto de la dominante marca la politicidad constitutiva de la ideología, es decir, que ella no pueda ser subsumida a la dominación absoluta y sin contradicciones de la clase dominante. En este sentido, puede decirse que la política “desenmascara” a la ideología, al mismo tiempo que no puede sino sostenerla: revela la relación entre el Sujeto y las formaciones ideológicas concretas, pero al precio de verse soportada por esas mismas formaciones, que encontramos en el lugar de la verdad (*f*). Entre el sujeto con minúscula en el lugar del producto, que intenta ser un sujeto *de* la historia, y la ubicación de las “chirriantes” formaciones ideológicas concretas en el lugar de la verdad, lo que salta a la vista no es otra cosa que la imposibilidad constitutiva de la política, su intento dislocado, ineludible y fallido, de ser política *de clases*. Por supuesto, como el psicoanálisis nos enseña, la imposibilidad es productiva: “sólo hay causa de aquello que falla”, titula Pêcheux (1995) siguiendo a Lacan. Colocar la falla en el corazón de la política no implica entonces marcar su déficit o su impotencia, sino todo lo contrario: su motor.

Aún resta decir algo más a propósito del Sujeto, que ubicamos en el lugar del otro, numerador derecho. Digamos que, si la histórica se esmera en ser soporte de *a* para agujerear al amo, la política se esmera en ser soporte de *f* para agujerear al Sujeto y ponerlo “contra la pared”. La práctica política supone, como vimos, un trabajo sobre los límites regionales de los AIE (sea para mantenerlos, sea para trastocarlos) y la evidencia primera que sostiene y reproduce esos límites (requeridos para la reproducción capitalista) no es otra cosa que la categoría de sujeto. En este sentido, la práctica política como emplazada en la lucha de clases *es* la lucha por los límites del AIE político, que bajo la dominación burguesa se basa en la ideología Humanista de la libertad y de la

igualdad: “en la ‘libre elección’ de los representantes del pueblo por los individuos que ‘componen’ el pueblo en función de la *idea* que cada individuo se hace de la política que debe seguir el Estado” (Althusser, 2015b, p. 262). Así, lo que la práctica política “revela” es la historicidad del Sujeto, pero al precio de no poder destituirlo, pues requiere del mecanismo de interpelación para la constitución del imposible sujeto político. Quizás se requiera una aclaración: la referencia de Althusser al “pueblo” en la cita anterior no debería leerse en el sentido de la construcción política que Laclau (2013) denomina *populismo*, pues el filósofo se está refiriendo más bien a la individuación que exige una lógica diferencial (en términos laclausianos). En otras palabras, al referirse a la ideología Humanista del AIE político, Althusser está diciendo que es la noción del “individuo” que “elige” a sus representantes según su propio “interés” lo que resulta desbordado por la práctica política. Esta última, por su parte, supone la imposible constitución de las masas como sujeto *de* la historia, motorizada por las “chirriantes” formaciones ideológicas concretas cuyo motor es la lucha de clases. En este punto, la teoría althusseriana se revela más potente que la de Laclau, porque nos permite reconocer el carácter constitutivamente fallido de la construcción política *sin por ello* resignarnos a pensar –es decir, a dar cuenta *en la teoría*– de su relación con la reproducción/transformación de la formación social capitalista. Allí donde Laclau sólo ve Discurso, Althusser lee una tópica descentrada (Romé, 2019a): la política no puede funcionar sino ideológicamente, pero esto no significa que coincida con la ideología, sino que la desborda *precisamente* por la sobredeterminación de la lucha de clases¹⁴.

Ronda 2: analista y ciencia

Pasemos al siguiente discurso en la progresión de Lacan, el discurso del analista:

Discurso del analista

¹⁴ A nuestro entender, un síntoma de la ausencia de este problema en la teoría de Laclau es la discusión que empantana a sus seguidores a propósito del populismo “de derecha” o “de izquierda”. Lo que allí se denomina *populismo*, leído desde Althusser, no es otra cosa que la puesta en cuestión de los límites del AIE político. Esto sólo es requerido por la clase dominante en los momentos en que su propia dominación se ve amenazada, mientras que para las clases explotadas resulta indispensable en todo momento. No podemos extendernos sobre este punto, pero no queríamos dejar de sugerirlo.

$$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$$

Fuente: Lacan, 2008b, p.

29.

El plus-de-gozar (*a*) se ubica en el lugar del agente, como aquél que tiene su verdad en un saber (*S*₂), en una dialéctica que posibilita, vía la división del sujeto (*\$*), la emergencia de un significante amo (*S*₁). El saber ubicado en el lugar de la verdad implica que “el sujeto, por la transferencia, es supuesto al saber en que consiste como sujeto del inconsciente” (Lacan, 1993, p. 115). En otras palabras, se trata del saber del inconsciente que el analista supone en el sujeto –“no quién sino *qué sabe*” (Lacan, 1981, p. 116)–, que es a su vez *transferido* al analista. Ello en la medida en que éste se encuentre en posición, es decir, que se ubique en el lugar del Otro, que “no es un sujeto, es un *lugar* al cual uno se esfuerza (...) por transferir los poderes del sujeto” (Lacan, 2008c, p. 31). Freud notó que, en el fenómeno de la hipnosis, el sujeto parece abstraído de cualquier interés por el mundo cuando, en realidad, tiene toda su atención concentrada en el hipnotizador, a quien supone “un poder misterioso” (1992, p. 119). Pero el analista no es exactamente un hipnotizador, porque su posición no se reduce a la identificación con el Otro, sino que intenta “servir de soporte al objeto *a* separador” para “mediante una hipnosis a la inversa, encarnar al hipnotizado” (Lacan, 2015, p. 281). Por eso puede decirse que el analista hace semblante de *a* representando al saber. Esto posibilita que, como resultado, se recorte un significante amo, que precisamente por estar en el lugar del producto es de “otro estilo” (Lacan, 2008b, p. 190). Nótese que este es el único discurso en que el otro es tratado *como* un sujeto, al tiempo que el amo *no puede* ser encarnado por ningún sujeto (Quinet, 2016). En este sentido, el discurso del analista es el *revés* del discurso del amo: horada su potencia absoluta (Álvarez, 2006).

Pensemos ahora qué ocurre si avanzamos hacia esta ronda, pero siguiendo los *matemas* que propusimos para el pensamiento de Althusser. Seguramente, el lector se preguntará por qué hemos colocado aquí a la ciencia, siendo que, en el texto lacaniano, ésta pareciera quedar más bien del lado de la próxima ronda, del discurso universitario, o bien del lado del discurso histórico. No obstante, se verá que nuestra propuesta no es caprichosa. Lacan observa que existe una separación entre verdad y saber: “la verdad

aspira a lo real” (1993, p. 83), mientras que “lo real no está en primer lugar para ser sabido” (1993, p. 70). Es decir, hay un cortocircuito entre saber y verdad, inaugurado históricamente por el *cogito* cartesiano. Por eso puede decirse que el nacimiento del sujeto del inconsciente –en otros términos, el descubrimiento de Freud– sólo pudo ocurrir como correlato del sujeto de la ciencia (Bonoris, 2019). Pero, cuando Althusser piensa en la ciencia, se refiere a algo muy distinto de aquello que soporta el sujeto cartesiano. Entre el amplio espectro de saberes abocados al conocimiento del mundo humano, el filósofo establece que sólo existen dos ciencias: el marxismo y el psicoanálisis. Pero entonces, ¿qué es una ciencia?

Cuando Althusser dice que entre las “ciencias humanas” las únicas que pueden ser calificadas como científicas son el marxismo y el psicoanálisis, no está diciendo lo que podríamos imaginarnos: basta con tomar a uno u otro como “marco teórico” y, ¡voilà!, *habemus ciencia*. Las cosas no son, afortunadamente, tan sencillas. La clave para entender la cuestión está en dos conceptos: *ruptura epistemológica* y *proceso sin Sujeto*. El primero, inspirado en Gastón Bachelard, supone a la ciencia *en revés* respecto de la ideología, implica la existencia de una discontinuidad cualitativa entre ciencia e ideología por la que la primera horada a la segunda. En otras palabras, la ruptura es la división que la ciencia produce en un campo ideológico determinado: como vimos, en el caso del psicoanálisis, el “descubrimiento” del inconsciente no se entiende sino en quiebre con el *cogito*, es decir, con la evidencia de la categoría filosófica de sujeto. Pero esta ruptura no debe ser entendida como el trazado definitivo de una “frontera”, sino más bien en clave topológica¹⁵.

Si la ideología opera por reconocimiento y desconocimiento, la ciencia produce conocimiento a partir de una práctica singular, un proceso de trabajo que pone en juego tres tipos de abstracciones: transformación de una Generalidad I (materia prima), a partir de una Generalidad II (medios de producción) para producir una Generalidad III (producto), que constituye el *conocimiento* alcanzado (Althusser, 2011). Esta concepción de la ciencia es la que sitúa a Althusser en un doble combate contra el idealismo del

¹⁵ Ello remite al término *décalage*, que se traduce como ruptura, desajuste, diferencia, distancia o desplazamiento. Como observa Mara Gluzman (2020), el mismo puede referir tanto a la relación entre los distintos niveles de una formación social (económico, jurídico, político, ideológico) como a aquella entre dos discursos (ciencia e ideología). En ambos casos, remite a una brecha cualitativa y desigual entre elementos, a una jerarquía o dominancia estructurada que responde a una temporalidad retroactiva (*après-coup*).

concepto y el empirismo del puro dato¹⁶. Pero entonces, ¿cómo podemos *saber* si hemos tocado lo real, si hemos producido conocimiento *verdadero*? No lo sabemos. La ciencia es, para Althusser, *proceso sin Sujeto*, en el mismo sentido en que dijimos previamente que la historia lo era. Que no esté centrada en un Sujeto significa que no puede aspirar a ningún Garante que permita trazar una frontera entre verdad y error. Desarrollaremos este punto valiéndonos del nuevo “cuatrípodo”:

La ciencia de la historia según Althusser

$$\frac{f}{s} \rightarrow \frac{\pounds}{S}$$

Fuente: elaboración propia.

Tengamos presente que se trata, en *esta* formalización, de la ciencia de la historia, es decir, del materialismo histórico cuyo objeto es la lucha de clases. Es decir, el objeto de esta ciencia son las condiciones *reales* de existencia en las que priman las relaciones de producción. En este esquema, la lucha de clases (£) se ubica en el lugar del otro. Es decir que, a diferencia del caso de la ideología, ella no está velada, sino en el sitio de aquello que trabaja. En el lugar del agente, en el que la ideología colocaba al “magnífico Cornudo” del Sujeto, tenemos ahora a las formaciones ideológicas concretas (*f*). Del mismo modo en que, en el discurso del analista, el analista hace de semblante de *a* y entonces sustenta en acto el saber para el analizante, así también el practicante de la ciencia que quiera orientarse por la ética althusseriana será una suerte de semblante de *f*, de suerte que represente a los sujetos “supuestos” *en* la historia. En tanto el materialismo histórico aspira al conocimiento de la historia como *proceso sin Sujeto* es que puede decirse que su verdad está en los sujetos *en* (y no *de*) la historia. Pero esto implica que la posición de este “analista” singular no puede quedar reducida a la identificación *con* ellos, pues entonces su práctica se sustentaría necesariamente en un Sujeto. La ciencia se confundiría, en este caso, con la política y se perdería su cualidad de ser el *revés* de la

¹⁶ “El objeto de las ciencias no es ni la cosa ni la esencia sino un producto de la actividad teórica de los científicos” (Braunstein, 2019, p. 257). La ciencia es una práctica, un proceso de trabajo teórico: sus medios de producción *trabajan*, producen una discontinuidad entre materia prima y producto que hace que la práctica científica no sea ni una “aplicación” del concepto a lo real, ni una “autogénesis” del concepto. Pero el objeto que ella produce *no es* el objeto “real”: las tres Generalidades son abstracciones.

ideología. Que las *f* se ubiquen en lugar del semblante y el *s* en el lugar velado de la verdad –como sujetos “supuestos” en la historia– impide tal confusión.

Pero, ¿qué hay del Sujeto que ahora se encuentra en el lugar del producto? Aquí también se trata de un Sujeto, diciéndolo con Lacan, de “otro estilo”: es aquél que se recorta del trabajo teórico. Vale agregar algo que previamente nos hemos salteado: el proceso de trabajo científico comporta un tipo de lectura singular, que Althusser denomina *lectura sintomal*, es decir, basada en el saber del síntoma: “una lectura cuya función es detectar el síntoma, develarlo o discernirlo, y remitirlo al texto presente de su ausencia o sintomáticamente visible en su invisibilidad” (Pavón-Cuéllar, 2019, p. 2). Esta es la única formalización en la que el Sujeto puede, precisamente, *no ser* un Sujeto sino un resultado del trabajo científico, es decir, una Generalidad. Por eso puede decirse que la ciencia, tal como Althusser la concibe, es una práctica que “no se sitúa en torno al sujeto” (Lacan, 2008b, p. 191). Ella es el *revés* de la ideología en tanto y en cuanto no está centrada en la figura del Sujeto como Garante de la Verdad. Es decir que el conocimiento no puede ser jamás el acceso inmediato a lo real imposible, sino que se orienta a “cercar lo real cuya función es su imposibilidad” (Lacan, 1993, p. 75). Se trata de una verdad que ocurre bajo la forma de un nuevo orden de ausencias y presencias, en el mismo mundo en que existe el error y no como frontera con él (Karczmarczyk, 2019). Podría decirse que ella resulta del trabajo *con* el error en tanto procede como lectura del síntoma, lo que marca tanto la historicidad de sus descubrimientos como la imposibilidad de consagrarlos como Verdad: “no existe ciencia ‘pura’ más que a condición de purificarla sin descanso, ni ciencia libre dentro de la necesidad de su historia, más que a condición de liberarla sin descanso de la ideología que la ocupa, la acosa o la acecha” (Althusser, 2011, pp. 139–140). La imposibilidad entonces está dada, en esta formalización, por la relación entre este Sujeto-Generalidad que es el producto del trabajo científico y el sujeto en lugar de la verdad que es “supuesto” en el proceso. El conocimiento que la ciencia produce *no es* un saber, sino “el efecto de verdad aspira a aquello que cae del saber” (Lacan, 1993, p. 71).

Considerando lo desarrollado hasta aquí, se comprende por qué la práctica analítica del materialismo histórico, para Althusser, es una “clínica del caso”, abierta a la indeterminación que hace de cada coyuntura una singularidad irreductible (Romé, 2019b). Resulta claro que lo que él denomina “ciencia” se aleja enormemente de la concepción vulgar de la científicidad como posibilidad de ofrecer “evidencia”, es decir, Garantía de Verdad. Al contrario, es la ausencia de tal figura lo que hace del marxismo y

del psicoanálisis auténticas ciencias. No es casual, entonces, que ambos requieren pensar simultáneamente a su objeto y a las condiciones de posibilidad de su conocimiento. Cuando Althusser se aboca a la lectura de Marx, lo hace con un doble interrogante por el objeto de *El Capital* y, al mismo tiempo, por la especificidad de la relación entre una ciencia y su objeto (Romé, 2021). En otras palabras, tomadas de Oscar Masotta: antes de preguntarse si el psicoanálisis es o no una ciencia, habría que pensar *qué es una ciencia después del psicoanálisis* (Grüner, 2021). Esa es, precisamente, la pregunta althusseriana. Su respuesta se ubica, podríamos decir, del lado del *no-todo*: “la ciencia –que nunca puede estarlo– no está completa” (Althusser, 2015a, p. 129).

Ronda 3: universidad y filosofía

Vayamos ahora al siguiente esquema:

Discurso universitario

$$\frac{S_2}{S_1} \rightarrow \frac{a}{\$}$$

Fuente: Lacan, 2008b, p.

29.

Este discurso se caracteriza por “suponer un autor al saber” (Lacan, 1993, p. 74), de manera tal que el S2 representa a ese autor para el alumno o estudiante (*a*). Así, esta forma del lazo es *objetivante*, educa tanto como *burocratiza*, produciendo un sujeto patológico (Quinet, 2016). Cree que podrá obtener un sujeto (\$) como producción, pretensión que Lacan caracteriza como “insensata”. El agente, que se percibe como “amo del saber” (Lacan, 2008b, p. 189), no es más que un instrumento, pues su verdad es el amo (S1), que asume la forma de un imperativo insaciable de saber: “la verdad del discurso universitario –la verdad del sujeto– es rechazada en pos del mandamiento de todo-saber” (Quinet, 2016, p. 24). En este sentido es que Antonio Quinet afirma que este discurso implica una “divinización de la ciencia”: al universal universitario no se le corresponde un sujeto que aspire a producir saber, sino aquél que ya-sabe, un sujeto *religioso* Omnisciente. Pero entonces, ¿por qué decimos que podríamos pensar esta ronda desde la reflexión althusseriana sobre la filosofía? Daremos un breve rodeo para explicar este asunto.

En el *Seminario IX*, Lacan afirma, refiriéndose al *cogito* cartesiano, que “ninguna otra cosa soporta la idea filosófica tradicional de un sujeto, sino la existencia del significante y de sus efectos” (Lacan, 2008c, p. 20). Esto sucede en la medida en que Descartes necesita postular un sujeto que *supuestamente sabe*: a Dios como “el garante de que la verdad existe” (Lacan, 2008c, p. 52). No es difícil leer allí, con Althusser, la coincidencia disjunta a la que ya nos referimos entre el Sujeto como instancia psíquica estructural y como resultado histórico-filosófico. Tampoco parece casual que sea éste mismo seminario de Lacan aquél que Althusser cita en *Iniciación a la filosofía para no filósofos* (2015a). En este trabajo, sostiene que, en su función de postular la Garantía de Verdad, la filosofía desempeña un papel religioso: “sólo pudo separarse de la religión con la condición absoluta de conservar sus dogmas” (Althusser, 2015a, p. 40). Pero este papel no es caprichoso: resulta de la necesidad de *unidad* de la ideología dominante: “detrás de la Verdad está el poder” (Althusser, 2015a, p. 58). Trataremos de desarrollar este punto presentando la continuación de nuestro juego:

La filosofía según Althusser

$$\frac{s}{S} \rightarrow \frac{f}{\text{£}}$$

Fuente: elaboración propia.

En este esquema, tenemos al sujeto con minúscula en el lugar del agente, que se cree “amo del saber”, aunque en realidad está comandado por el Sujeto, con mayúscula. Es decir, aquí tenemos al saber filosófico llamado a asumir una función de Garantía, ¿de qué cosa?, ¿de la Verdad de los descubrimientos científicos! El sujeto con minúscula en el lugar de agente hace las veces de sujeto *de* la ciencia, cuya Garantía le viene del Sujeto. Pero el sujeto *de* la ciencia es un impostor: hemos visto que, para Althusser, una verdadera ciencia no puede apoyarse en la figura de un Garante. Este impostor es aquél que desconoce la verdadera naturaleza del conocimiento y mantiene una relación *técnica* o *tecnocrática* con el saber, que le es impuesta (sin que lo sepa) por la unidad filosófica del idealismo-empirismo. Se trata del tipo de saber que suele autodenominarse “ciencia”, pero no es más que ideología: cree que habría un agente de la práctica científica tal que puede poner a trabajar a una materia prima pre-científica (*f*) y obtener como resultado un acceso a lo real mismo (£). El tipo de relación que mantiene con el conocimiento es

“exterior, no reflexiva” (Althusser, 2011, p. 140), pues al *reconocerse* en la Verdad del saber, *desconoce* la condición histórica y dominadora del Garante filosófico de aquella verdad¹⁷. Con ello, queda manifiesta la profunda solidaridad entre el *empirismo* de las llamadas “ciencias humanas” (distintas variantes de la sociología, la psicología “basada en la evidencia”, etc.) y la función de Garantía filosófica basada en una concepción *idealista* del conocimiento que traza una frontera entre verdad y error: “A es A, no-A es no-A”, “la verdad es verdadera, el error es erróneo” (Althusser, 2014, p. 103). La frontera asume la forma de un juicio y todo juicio necesita su Juez: “ese Dios que debe asegurar la verdad de todo lo que se articula como tal” (Lacan, 2008c, p. 51). Parada en el lugar del saber, esta posición no accede jamás a ningún conocimiento verdadero, puesto que cualquier “descubrimiento” está zanjado de antemano por el Garante que ya-sabe.

Si podemos decir que la ciencia está del lado del *no-todo* para Althusser, digamos ahora que la filosofía, al contrario, “es *totalizadora*, pretende dar cuenta de todo lo que existe en el mundo y dar la Verdad y el Sentido, fijarle su lugar, su función y su destino” (Althusser, 2015a, p. 91). Por eso decíamos previamente que la función de la filosofía es solidaria de garantizar la unidad de la ideología dominante. Esto se produce por medio de la *desmentida* de los verdaderos descubrimientos científicos. En otras palabras, sucede cuando un auténtico descubrimiento –como el del inconsciente por parte de Freud o el de la historia por parte de Marx– es *devorado* por la filosofía, sea mediante su deformación o bien declarando directamente su nulidad. Ejemplo de lo primero es la subsunción del psicoanálisis a la fenomenología de Merleau-Ponty, cuya consideración de la intersubjetividad conduce al desconocimiento de la división constitutiva del sujeto (Althusser, 2014); mientras que el caso paradigmático del segundo es Popper, quien considera *pseudociencias* al marxismo y al psicoanálisis por ser incapaces, supuestamente, de refutar sus hipótesis (Althusser, 2015a). Como forma de lazo social, el discurso universitario para Lacan produce un sujeto cuya división se expresa en la frase: *no creo en las brujas, pero que las hay las hay* (Quinet, 2016). Esta lógica totalizante del “ya lo sé, pero aún así” es considerada por Octave Mannoni (1990) en un trabajo que sigue la pista de la *Verleugnung* en el texto freudiano. El *ya lo sé* no está reprimido, no es el clásico “saber no sabido”, se trata de otra cosa: de un repudio, una desmentida: “pretende saber al precio de desmentir la verdad” (Braunstein, 2006, p. 262). Leída por

¹⁷ Por supuesto, desconoce también la especificidad de la práctica científica como transformación de Generalidades y la discontinuidad entre el objeto de conocimiento y el objeto real.

Eduardo Grüner (2021), esta lógica *fetichista* es la sustitución del todo por la parte: un discurso que se presenta como totalidad completa, desconociendo su parte oscura, su parte renegada y, por tanto, desconociendo el proceso de producción del cual él mismo resulta presentándose como el todo. Esta es la solidaridad entre la filosofía –así concebida, ya veremos cómo entran los “chirridos” en este asunto– y la ideología dominante, cuya unidad la primera busca garantizar por medio de la desmentida de los verdaderos descubrimientos¹⁸.

Ahora bien, lo que hasta aquí hemos descrito como “filosofía” no es, en realidad, todo lo que hay. La descripción que realizamos corresponde a la *tendencia idealista*, que es aquella que históricamente domina el campo filosófico, precisamente por la función que la filosofía es llamada a cumplir en la tarea de unificación de la ideología dominante. Pero esto nos indica que debe haber una forma antagonista a esta filosofía: la *tendencia materialista*. Su intervención como *nueva práctica* de la filosofía constituye una toma de posición obligada a ocupar aquella del adversario para torcer sus reglas (Althusser, 2015a, 2017). Aunque no nos extenderemos sobre este punto, es relevante mencionarlo.

No-ronda: discurso capitalista o ideología dominante

No podríamos dar por terminado este juego sin referirnos al discurso del capitalista, aquél “locamente astuto, pero destinado a estallar” (Lacan, 1978, p. 11). Esta vez, presentaremos juntas las dos formalizaciones, se verá en breve por qué:

Discurso del capitalista

¹⁸ Claro que esto también sucede si un descubrimiento científico es colocado él mismo en función de Garante de la Verdad, lo que implica para Althusser su degradación “como un simple argumento de autoridad, es decir, como un signo de *reconocimiento* o un dogma” (Althusser, 2015b, p. 267). Hablando en lacanés, podría decirse que esto sucede cuando el conocimiento se transmuta en *doxa*. ¡Y vaya que esto ha sucedido en la historia del marxismo y del psicoanálisis! Ninguna ciencia está a salvo de este riesgo, en parte porque la verdad “sólo puede decirse a condición de no extremarla, de sólo decirla a medias” (Lacan, 1981, p. 112). La abstracción que se recorta del proceso de trabajo científico se nos presenta como algo “dado” una vez culminado dicho proceso. Sucede con ella lo mismo que con el producto de trabajo pensado por Marx (2010): una vez objetivado constituye ya una materia prima, ya un medio de producción o una cierta mercancía, ofrecida al intercambio y perdida respecto de aquél proceso de trabajo que la hizo ser lo que es. Del mismo modo, podríamos pensar que, una vez *escrita*, la Generalidad III se ofrece como Generalidad I o como parte de la Generalidad II, pero ya-nunca como Generalidad III. Si ella pudiera declararse como “aquí, lo real” estaríamos en el terreno del Garante. Nuestra formalización de la ciencia como “clínica del caso” nos previene contra tal destino.



Fuente: elaboración propia (derecha) y Lacan, 1978, p. 6.

En el esquema de Lacan, lo que tenemos es una inversión en la primera parte del discurso del amo, tal que el S1 y el \$ han intercambiado lugares: el sujeto, “entronizado como agente”, repudia la determinación que le viene de la verdad y pasa a dirigirla, lo que implica “un rechazo de la castración del discurso conducente a establecer una circularidad” (Aleman, 2021, p. 143). La ausencia del vector que vinculaba los lugares del agente y del otro sugiere que este discurso no hace lazo. El sujeto, comandado por el Capital (S1), queda reducido a ser un consumidor de objetos (*a*) producidos por el saber (S2) y ofrecidos por el mercado (Quinet, 2016). De allí que el discurso capitalista suele pensarse como aquél que produce la subjetividad neoliberal del “empresario de sí mismo” (Aleman, 2016). Desde una perspectiva althusseriana, Nepomiachi y Sosa (2021) han observado que ello es legible en las formaciones ideológicas dominantes de la coyuntura neoliberal, que empujan a un eterno presente marcado por la caída de los Ideales, al reinado de un imaginario empobrecido de “yo o el otro” y una presentificación sin velo de lo real fruto del empuje al goce ilimitado. Pero, como afirman los autores, es preciso cuidarse de no reproducir el efecto totalidad de la ideología dominante y pensar su articulación compleja con *otras* formaciones ideológicas como relaciones de desigualdad, contradicción y sobredeterminación. Llegamos al momento de poner a prueba nuestra propia formalización, es decir, de establecer si ella nos orienta en tal sentido.

Tenemos a la lucha de clases (£) en el lugar de agente, pero ella ya no se dirige al Sujeto sino que está comandada por él. Lo que está siendo rechazado en este esquema es la división constitutiva que atraviesa las condiciones reales de existencia, en una palabra: la *lucha* de clases misma. Comandada por el Capital (S1), esta *no-lucha* de clases ya no intenta producir un sujeto político, sino que recibe en forma inmediata la determinación de las formaciones ideológicas (*f*), mientras que los sujetos aparecen como siendo producidos directamente por el Sujeto. En suma, el esquema nos muestra una suerte de eficacia plena de la interpelación, en la que ya no hay disyunción entre la lucha de clases y las formaciones ideológicas concretas. Es, como diría Jorge Aleman, un “crimen

perfecto”: la fabricación de una representación singular de las condiciones reales de existencia como siendo plenamente dominadas por el Sujeto Capital. Se comprenderá ahora por qué presentamos esta formalización *junto a* la de Lacan: lo que está siendo representado en este juego es una y la misma cosa, la ideología dominante y su pretensión totalizadora. Al igual que en el esquema lacaniano, lo que aquí se muestra es “la apariencia del capital como una entidad que se genera a sí misma” (Tomšič, 2016, p. 160). Podríamos agregar entonces que, si el discurso capitalista *no es* un discurso pues no hace lazo, del mismo modo para Althusser este esquema *no es* una práctica, sino la auto-representación de la ideología dominante:

Es entonces en el momento preciso en que la ideología dominante se presenta bajo el aspecto eternitario [*éternitaire*], irrefutablemente pleno, de un círculo encantado en el cual los sujetos ‘marchan solos’ fuera de la lucha de clases, que la clase dominante conduce su propia lucha ideológica de clases al grado máximo y llega al imposible de un final de la lucha de clases, donde la dominación ideológica habría evacuado toda contradicción (Pêcheux, 2013, pp. 15–16).

Nuestro juego, entonces, nos impide considerar el discurso capitalista como caracterización suficiente de la coyuntura neoliberal, lo que confirmaría la subjetivización imaginaria del Capital, pues nos previene de confundir el modo en que la ideología dominante se presenta a sí misma con el funcionamiento mismo de la ideología¹⁹.

Coda: ¿por qué Althusser?

Durante el festejo que cerró el IV Coloquio, Álvaro García Linera se dispuso a conversar amablemente con un grupo de ponentes, entre quienes yo misma me encontraba. En un momento, preguntó a cada uno: “¿por qué Althusser?”. De alguna manera, la escritura de esta ponencia es una respuesta a ese interrogante –una bastante más digna, debo decir, que el balbuceo nervioso que pude articular en aquél momento. Una réplica tardía para Álvaro y también para aquél interlocutor anunciado explícitamente al comienzo: la izquierda lacaniana.

¹⁹ Una desarrollo más extenso de esta discusión puede consultarse en un trabajo reciente de Gisela Catanzaro y Natalia Romé (2021).

La tarea ha tenido una extensión considerable. Es posible que quienes no estén familiarizados con el pensamiento de Althusser hayan encontrado cierta dificultad en la lectura, pues hemos abarcado gran parte de su obra y varias cuestiones requerirían un mayor desarrollo. Lo mismo vale para quienes aún se estén iniciando en el conocimiento de la enseñanza de Lacan –caso, también, de quien escribe. Por otra parte, aquellos que dominen ambos autores seguramente encontrarán este trabajo plagado de puntos ciegos y contradicciones. Nuestro mayor deseo es que esas lagunas puedan ser leídas como síntomas y puestas a prueba. El tiempo dirá si todo esto conduce a alguna parte, ahora es momento de aventurar algunas reflexiones.

¿Qué obtuvimos con nuestro juego de “cuatrípodos”? En primer lugar, vimos que la eternidad de la ideología en tanto relación imaginaria no debe confundirse con una supuesta eternidad de la ideología dominante, que se impondría como un *Zeitgeist* a todo el cuerpo social. Ello nos permitió entender que el mecanismo de interpelación ideológica es el emplazamiento complejo de lo estructural al nivel del sujeto (\$) con lo coyuntural al nivel de una formación social concreta (£). Aún, entonces, es preciso sostener una pregunta por el vínculo entre la división constitutiva en el sujeto y la división constitutiva en la historia. En tal sentido, Pêcheux (1995) se refiere a los pequeños gestos (retratados en un libro de Robert Linhart) que dan cuenta de la resistencia *en el sujeto* a ser subsumido bajo la lógica del Capital: la “soldadura mal hecha”, la “mano que insiste” y todo aquello que en el cuerpo del trabajador grita “¡yo no soy una máquina!”. Sugiere entonces que es posible pensar al *lapsus* y el acto fallido como una suerte de “materia prima” de la ideología dominada, como falla/causa que hace tambalear la evidencia de plenitud de los rituales ideológicos, *sin que* esto permita dar por ya-sabida la relación concreta entre ideología e inconsciente:

No estamos, con esto, queriendo sugerir que el lapsus o el acto fallido serían, como tales, las bases históricas de constitución de las ideologías dominadas; la condición real de su disyunción en relación a la ideología dominante se encuentra en la lucha de clases como contradicción histórica motriz (el uno se divide en dos) y no en un mundo unificado por el poder de un amo (Pêcheux, 1995, p. 301, traducción propia).

Hacer de esos gestos de resistencia la “materia primera” de la ideología dominada no significa constituirlos en su *germen*, núcleo o principio, pues entonces se estaría

subsumiendo la posibilidad de transformación histórica a la división constitutiva del sujeto. En otras palabras, lo que estaría siendo devorado en tal perspectiva no es otra cosa que el descubrimiento de Marx. Si es preciso distinguir entre el continente del inconsciente y el de la historia esto es, justamente, para poder dar cuenta de su compleja articulación.

Al leer la cita de Pêcheux, bien podríamos pensar que hay algo sugerente en la propuesta de Jorge Aleman (2021) de una *Soledad: Común* como eje de la política emancipadora, orientada a mostrar y desplegar el resto “inapropiable” en cada sujeto. Pero siempre y cuando tengamos presente que la política no se trata (sólo) de abrir un espacio para la división constitutiva del sujeto, sino también y ante todo del *hacer con* la división inscrita en la objetividad histórica. Encontramos un ejemplo del modo en que esta cuestión permanece impensada en un trabajo reciente, inspirado en la perspectiva de Aleman. Partiendo del caso de los trabajadores estatales de la provincia de Buenos Aires, en él se atiende al modo en que algunos sujetos constituyen formas de resistencia a la pretensión totalizadora de las formas dominantes de la subjetividad:

Los trabajadores (...) articulan formas de intervención y se presentan nuevas experiencias *a partir de la identificación con un proyecto distinto*, con una idea común sobre el rol del Estado, experiencias *que emergen, en definitiva, a partir del deseo*, frente a los nuevos mandatos de consumo, de competencia, al intento de socavar los lazos sociales (...) Allí cobra fuerza la concepción psicoanalítica del ‘sujeto’, que lo concibe no como una mera construcción producto de los distintos órdenes histórico-políticos, sino que puede *identificar en la constitución subjetiva un aspecto irreductible, indomeñable, que resiste a ser absorbido por los distintos dispositivos de poder* (Horrac, Canosa, Charaf, y Pereyra, 2019, p. 248, énfasis nuestro).

Subrayamos en esta extensa cita una tensión entre la ubicación de las resistencias como *emergiendo del deseo* (inscritas en la división constitutiva del sujeto) y su *identificación con un proyecto distinto* (que nos remite a las formaciones ideológicas, “exteriores” al sujeto). Esta relación no logra ser pensada porque, mientras que el concepto de sujeto reviste aquí su justa complejidad, posibilitada por el psicoanálisis, el concepto de historia se ve reducido a una noción de “dispositivos de poder” que confunde orden con dominación. No es posible entonces inscribir aquél “proyecto distinto” *también*

en la objetividad histórica, como tendencia contradictoria a la dominante. Quedamos teóricamente desarmados para entender la intervención política como lucha por la reproducción/transformación de las relaciones sociales de producción.

Claro que, en el modo de entender esa lucha, Althusser nos trae algunas aparentemente “malas noticias”, por utilizar una expresión que gusta a Jorge Aleman. Nos referimos a todo aquello que desarrollamos con nuestra serie de rondas, concerniente a las relaciones entre ideología, política, ciencia y filosofía. Si alguna virtud tienen estos esquemas, es la de prevenirnos de algo que la ideología dominante requiere constantemente: la indistinción de las prácticas –generalmente, podríamos agregar, bajo la forma de una subsunción de la política en la ideología y de la ciencia en la filosofía. Intentamos mostrar, al contrario, que las cuatro prácticas que recorrimos no deben devorarse mutuamente. Pero esto no significa que sería posible zanjar sus límites, delimitar topográficamente su interior y exterior. La forma más dramática de esta desviación es lo que Natalia Romé (2021) denomina *politicismo*: la autonomía de lo político vuelta ontología. En este sentido, lo que posibilita Althusser es una ética de cada práctica y de la irreductibilidad de las prácticas entre sí. ¿Son estas “malas noticias”? Si continuamos en la búsqueda de una Garantía de Verdad o Garantía de Revolución, no hay duda de que lo son. Pero si abandonamos tan “insensatas” pretensiones, estamos en condiciones de continuar la tarea –es decir, el combate.

Referencias

- Aleman, J. (2016). *Horizontes neoliberales en la subjetividad*. Olivos: Grama Ediciones.
- Aleman, J. (2021). *Ideología. Nosotras en la época, la época en nosotros*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial La Página.
- Althusser, L. (1974). *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*. Madrid: Siglo XXI.
- Althusser, L. (1996). *Escritos sobre psicoanálisis*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2008a). Filosofía y ciencias humanas. En *La soledad de Maquiavelo* (pp. 47–62). Madrid: Akal.
- Althusser, L. (2008b). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*. Buenos Aires: Nueva Visión.

- Althusser, L. (2011). Sobre la dialéctica materialista (de la desigualdad de los orígenes). En *La revolución teórica de Marx* (pp. 132–181). México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2014). *Psicoanálisis y ciencias humanas*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Althusser, L. (2015a). *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*. Buenos Aires: Paidós.
- Althusser, L. (2015b). *Sobre la reproducción*. Madrid: Akal.
- Althusser, L. (2017). *Ser marxista en filosofía*. Madrid: Akal.
- Althusser, L. (2019). Sobre la génesis (1966). En *Escritos sobre la historia (1963-1986)* (pp. 61–66). Santiago de Chile: Pólvora Editorial / Doble Ciencia Editorial.
- Álvarez, A. R. (2006). *La teoría de los discursos en Jacques Lacan. La formalización del lazo social*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Balibar, É. (2000). *La filosofía de Marx*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Balibar, É. (2015). Prefacio: Althusser y los “aparatos ideológicos de Estado”. En L. Althusser, *Sobre la reproducción* (pp. 5–15). Madrid: Akal.
- Bonoris, B. (2019). *El nacimiento del sujeto del inconsciente*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Braunstein, N. (2006). *El goce: Un concepto lacaniano* (2a ed.). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Braunstein, N. (2019). El problema (o el falso problema) de la “relación del sujeto y el objeto”. En N. Braunstein, M. Pasternac, G. Benedito, y F. Saal, *Psicología: Ideología y ciencia* (pp. 233–260). México: Siglo XXI.
- Catanzaro, G., y Romé, N. (2021). Reproducción y lucha de clases. Bosquejo de una lectura althusseriana del neoliberalismo. *Revista Valenciana. Estudios de filosofía y letras*, (27), 251–279.
- Cocimano, F. (2021). Reproducción y revolución: Althusser y la actualidad del antihumanismo teórico. En A. L. Prestifilippo y S. M. Roggerone (Eds.), *Crisis y crítica. Intervenciones en el presente sobre el futuro de la emancipación* (pp. 83–110). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: IIGG-CLACSO.
- Cortés, M. (2016). Marxismo y heterogeneidad: Para una crítica del origen. *Cuadernos Americanos: Nueva Epoca*, 4(158), 65–84.
- Cortés, M. (2018). Asincronías. Notas sobre el tiempo y la política, entre Althusser y el marxismo latinoamericano. *Demarcaciones*, (6), 43–50.
- De Gainza, M. (2014). Zizek y Althusser. Vida o muerte de la lectura sintomática. *Décalages*, 1(1), 3.
- Freud, S. (1991a). El trabajo del sueño. En *Obras Completas: Vol. 4 La interpretación de los sueños (primera parte) (1900)* (pp. 285–343). Buenos Aires: Amorrortu.

- Freud, S. (1991b). Tótem y Tabú (1913 [1912-13]). En *Obras Completas: Vol. 13 1913-14* (pp. 1–164). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1992). Psicología de las masas y análisis del yo (1921). En *Obras Completas: Vol. 18 1920-22* (pp. 63–136). Buenos Aires: Amorrortu.
- Gillot, P. (2010). *Althusser y el psicoanálisis*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Glozman, M. (2020). (Re)leer Pêcheux hoy: El problema del décalage en la teoría materialista del discurso. *Pensamiento al margen: revista digital sobre las ideas políticas*, (12), 117–133.
- Grüner, E. (2021). De fetiches también (y especialmente) se vive. Capitalismo y subjetividad: el fetichismo entre Marx y Freud. En *Lo sólido en el aire: El eterno retorno de la crítica marxista* (pp. 191–222). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.
- Horrac, B., Canosa, J., Charaf, D., y Pereyra, A. (2019). El neoliberalismo como productor de subjetividades. El caso de los trabajadores estatales de la provincia de Buenos Aires. En C. Bernazza (Ed.), *Más y mejor Estado. Una administración pública al servicio del Proyecto Nacional* (pp. 237–250). Buenos Aires: Instituto Patria.
- Karczmarczyk, P. (2019). Ideología, ciencia y sujeto en Althusser y Lacan. En A. Ma. Fernández Caraballo (Ed.), *La identificación en Psicoanálisis. Claves para el estudio de la enseñanza y el aprendizaje* (pp. 55–79). Montevideo: Biblioteca Plural (Universidad de la República-CSIC).
- Lacan, J. (1978). Du discours psychanalytique. En *Lacan in Italia 1953-1978* (pp. 32–35). Salamandra: Milan. Traducción al castellano de Olga Mabel Máter recuperada de <https://olgamater.com/wp-content/uploads/2017/06/Del-discurso-psicoanalitico.pdf>
- Lacan, J. (1981). El saber y la verdad. En *Seminario XX Aún 1972-1973* (pp. 109–126). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1993). *Psicoanálisis. Radiofonía y Televisión*. Barcelona: Anagrama.
- Lacan, J. (2007). Del cosmos al unheimlichkeit. En *Seminario X La Angustia 1962-1963* (pp. 39–52). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2008a). Introducción del Gran Otro. En *Seminario II El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica 1954-1955* (pp. 352–370). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2008b). La impotencia de la verdad. En *Seminario XVII El reverso del psicoanálisis 1969-1970* (pp. 177–194). Buenos Aires: Paidós.

- Lacan, J. (2008c). *Seminario IX La identificación 1961-1962* (Inédito. Versión crítica establecida y traducida por Ricardo E. Rodríguez Ponte). Buenos Aires: EFBA. Recuperado de www.lacanterafreudiana.com.ar
- Lacan, J. (2008d). *Seminario XVII El reverso del psicoanálisis 1969-1970*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2012a). El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. En *Escritos I* (pp. 99–105). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lacan, J. (2012b). La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud. En *Escritos I* (pp. 461–495). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lacan, J. (2015). *Seminario XI Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis 1964*. Buenos Aires: Paidós.
- Laclau, E. (2013). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E., y Mouffe, C. (2010). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: FCE.
- Mannoni, O. (1990). Ya lo sé, pero aún así... En *La otra escena. Claves de lo imaginario* (pp. 9–27). Madrid: Amorrortu.
- Marx, K. (1989a). Introducción general a la crítica de la economía política de 1857. En *Introducción general a la crítica de la economía política / 1857* (pp. 33–62). México: Siglo XXI.
- Marx, K. (1989b). Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política. En *Introducción general a la crítica de la economía política / 1857* (pp. 65–69). México: Siglo XXI.
- Marx, K. (2010). *El Capital. Tomo I: El proceso de producción del capital* (Vol. 1). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Miller, J.-A. (2004). Lacan y la política. Entrevista con Jacques-Alain Miller. Declaraciones recogidas por Jean-Pierre Cléro y Lynda Lotte. En Y. Zarka, *Jacques Lacan: Psicoanálisis y política* (pp. 119–141). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Miller, J.-A. (2021). Punto de Capitón. En *Polémica política. Textos recopilados por Andrés Borderías* (pp. 9–26). Barcelona: Gredos.
- Morfinó, V. (2017). El concepto de causalidad estructural en Althusser. En P. Karczmarczyk, N. Romé, y M. Starcenbaum (Eds.), *Actas del Coloquio Internacional: 50 años de Lire le Capital* (pp. 445–465). Buenos Aires: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

- Nepomiachi, E., y Sosa, M. (2021). Lazo social en la coyuntura neoliberal. Una lectura desde los discursos lacanianos. En N. Romé y C. Collazo (Eds.), *Para una crítica de la neoliberalización. Aportes de la teoría de la ideología a la investigación en comunicación* (pp. 1–20). Buenos Aires: Ediciones Imago Mundi.
- Pavón-Cuéllar, D. (2019). Medio siglo de lectura sintomal: El método althusseriano, su vigencia y sus extravíos en el tiempo. *Demarcaciones*, (7), 1–22.
- Pêcheux, M. (1995). Só há causa daquilo que falha ou o inverno político francês: Início de uma retificação. En *Semântica e discurso: Uma crítica à afirmação do óbvio* (pp. 293–307). Campinas: Editora da UNICAMP.
- Pêcheux, M. (2013). ¡Osar pensar y osar rebelarse! Ideologías, marxismo, lucha de clases. *Décalages*, 1(4), 14.
- Pêcheux, M. (2017). *Las verdades evidentes. Lingüística, semántica, filosofía*. Buenos Aires: Ediciones del CCC.
- Quinet, A. (2016). Primera parte: El discurso como lazo social. En *Psicosis y lazo social. Esquizofrenia, paranoia*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Romé, N. (2015). Elogio del teoricismo: Práctica teórica e inconsciente filosófico en la problemática althusseriana. *Representaciones*, 11(1), 85–113.
- Romé, N. (2019a). ¿Hay algo allá afuera? Gravitación del problema althusseriano de la temporalidad en la teoría pecheutiana de los procesos discursivos. *fragmentum*, (54), 209–244.
- Romé, N. (2019b). Maquiavelo lector de Lacan. Notas sobre el vínculo entre discurso e inconsciente en la teoría althusseriana. *Teoría y Crítica de la Psicología*, (13), 241–262.
- Romé, N. (2021). Political desire of the true. No future without Marx. En *For Theory. Althusser and the Politics of Time* (pp. 153–170). Lanham: Rowman y Littlefield.
- Rossi, M. A. (2020). Lacan y el posfundacionalismo. En *La política y lo político en el entrecruzamiento del posfundacionalismo y el psicoanálisis* (pp. 15–40). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: IIGG-CLACSO.
- Sosa, M. (2015). El legado althusseriano. Apuntes para una reflexión sobre los vínculos entre ideología, subjetividad y política en Laclau, Badiou y Žižek. *Revista Pléyade*, (16), 139–163.
- Stavrakakis, Y. (2010). *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría, política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- Tomšič, S. (2016). Psychoanalysis, capitalism and critique of political economy: Toward a marxist Lacan. En S. Tomšič y A. Zevnik (Eds.), *Jacque Lacan between psychoanalysis and politics* (pp. 146–163). New York: Routledge.
- Tzeiman, A. (2021). *La fobia al Estado en América Latina. Reflexiones teórico-políticas sobre la dependencia y el desarrollo*. Buenos Aires: IIGG-CLACSO.
- Žižek, S. (2012). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI.