

ALTHUSSER Y LA CUESTIÓN DEL SUJETO

por Yoshihiko Ichida*

Para las páginas de la revista *Multitudes* consagradas al último Althusser, a su “materialismo aleatorio”¹, François Matheron y yo escribimos un artículo para contestar, por así decir, el tema elegido por nosotros mismos. Hemos sugerido que no hay una filosofía específica de los últimos años de Althusser; que si hay una filosofía a la que se pueda calificar como aleatoria esa filosofía está en toda su obra. Afirmando, contra la tematización de “el último”, que en lugar de la evolución, de la progresión o incluso del cambio de posición político-filosófica, es la multiplicidad constante de un mismo problema formulable como el del “comienzo a partir de nada” el que preside todas sus épocas, el artículo se titula “Un, dos, tres, cuatro, diez mil Althusser”. Pero aquí empezaré por la hipótesis contraria respetando la multiplicidad althusseriana que a veces ha anulado toda oposición: hay sin duda en Althusser una evolución o cambio de posición sobre una cuestión: el sujeto. Y añado inmediatamente que para establecer la relación con nuestra tesis de los “diez mil Althusser”, el momento y la manera de producirse ese cambio deben ser considerados en relación con lo proclamado por el filósofo sobre el “antihumanismo teórico” ampliamente reconocido como *la* posición althusseriana.

El *antihumanismo teórico*. ¿Puede, en efecto, encontrarse un término más adecuado que éste para resumir, sea la que sea la multiplicidad que su autor introduzca en su consideración, todo su itinerario alrededor de la cuestión del sujeto? El manifiesto resueltamente político de *Pour Marx* contra el “humanismo socialista”, que sostenía que “el concepto de humanismo no es más que un concepto ideológico”², fue pro-



fundizado teóricamente en *Lire le Capital* hasta el punto de excluir la noción de sujeto de un campo de reflexión sería salvo para criticarla: “la pretensión de que hay un ‘sujeto constituyente’ (es) tan vanacomó lo es la presunción de un sujeto de la visión en la producción de lo visible (...) el ‘sujeto’ no juega el papel que él cree sino el que le es asignado por el mecanismo del proceso”³: “Los verdaderos ‘sujetos’ (en el sentido de sujetos constituyentes del proceso) no son, pues, esos ocupantes ni esos funcionarios, no son, por tanto, contrariamente a todas las apariencias (...), los ‘individuos concretos’, los ‘hombres reales’, sino la definición y la distribución de sus plazas y de sus funciones. Los verdaderos ‘sujetos’ son, pues, esos definidores y esos distri-

*.- Este artículo es el texto de una conferencia pronunciada por el autor en el congreso *Sobre la filosofía de Louis Althusser* celebrado en Venecia en noviembre de 2006. La traducción es de Juan Pedro García del Campo (conservamos los títulos originales de las conocidas obras *Lire le Capital* y *Pour Marx*, así como, en las notas, las referencias a las ediciones francesas correspondientes).

1.- *Multitudes*, nº 21: “Le matérialisme aléatoire et le ‘dernier Althusser’”, asociación Multitudes, 2005.

2.- «Marxisme et humanisme», en *Pour Marx*, La Découverte, p. 229.

3.- “Du *Capital* à la philosophie de Marx” en *Lire le Capital*, PUF, p. 22.

buidores: las relaciones de producción. Pero cómo son esas 'relaciones' es algo que no se podría pensar desde la categoría de sujeto⁴. El "proceso sin sujeto ni fines" del Althusser "autocrítico", planteando la cuestión desde la óptica de Hegel, no dice otra cosa: "no hay sujeto del proceso: el proceso mismo es el que es sujeto"⁵; "Esta es la principal deuda positiva de Marx con Hegel: el concepto de proceso sin sujeto. Sostiene por completo *El capital*"⁶.

Tampoco el Althusser del "materialismo aleatorio" dejará de proponer el *antihumanismo teórico* como una de las bases para renovar el "movimiento de liberación nacional"⁷. Así, la negación del filósofo de la función "teórica" del sujeto-hombre no ha sido eliminada. Pero ¿qué sucede con su función "práctica"? Si la "práctica" se define por la diferencia categorial con la "teoría" ¿puede acoger en su interior eso excluido de la "teoría", su sujeto constituyente? Y eso ¿se hace sin despojarle de su "ser sujeto" y reducirle a aquél simple "agente" de las relaciones de producción que es igual en derecho a los medios no-humanos de producción?

Mucho más visible que el *antihumanismo teórico*, en Althusser estaba también su partenaire conceptual, el "humanismo práctico". El antihumanismo era convertido en su opuesto positivo, el sujeto-hombre se desplaza de la "teoría" a la "práctica". Mediante un gesto simultáneo de inversión y de desplazamiento concerniente al sujeto, la teoría y la práctica parecen finalmente plegarse una respecto de la otra y formar juntas una teoría o una posición completa sobre el sujeto de Louis Althusser, como lo sugiere retrospectivamente *El porvenir es largo*: "el antihumanismo teórico era lo único que podía autorizar un auténtico humanismo práctico"⁸. Pero la cosa en realidad no es tan simple. Antes de aparecer habitualmente en la pluma de Althusser en los años 80, el término "humanismo práctico" no está en ninguno de los textos por él publicados y la única página en la que podemos leerlo hoy junto a su partenaire "teórico" está en un texto inédito de 1966 que contesta temáticamente al "socialismo ideológico" para el que el "humanismo práctico" es un sinónimo de sí mismo: "la noción de hombre en general (...) se traduce generalmente por una declaración de humanismo. Se trata de un humanismo *práctico* pero viene

a recubrir de forma totalmente natural al humanismo *teórico*, esencial al socialismo ideológico"⁹. El sujeto-hombre no se desplaza aquí en absoluto como "práctico" de manera que reciba la posibilidad de un "ser sujeto". El desplazamiento que da al sujeto-hombre excluido una función *práctica* ha debido tener lugar, pues, en algún lugar aún desconocido entre el Althusser de la "madurez" (de *Pour Marx* y de *Lire le Capital*) y el Althusser del "materialismo aleatorio". No siendo siempre la "práctica" un "lugar" del sujeto, lo ha llegado a ser en un momento distinto de aquél en el



que el *antihumanismo teórico* ha llegado a Althusser. En ese momento ha debido tener un cambio de naturaleza respecto a la "teoría".

En cierto sentido, conocemos el cambio demasiado bien para reconocerlo como un cambio de naturaleza de la práctica. Se trata de esa famosa teoría de la ideología de 1969¹⁰ que elucida un mecanismo de la constitución del sujeto por la ideología o, más precisamente, por la "interpelación" particular a la ideología. No se trata sin embargo de esa elucidación central del artículo sino de una constatación hecha justo antes de llegar a ella: "no hay práctica sino por y bajo una ideología. No hay ideología sino por el sujeto y para el sujeto"¹¹. Ligados por la ideología, la práctica y el sujeto se

4.- «L'objet du *Capital*» en *Lire le Capital*, p. 393.

5.- «Sur le rapport de Marx à Hegel», en *Lénine et la philosophie*, Maspero, p. 69.

6.- *Ibid.*, p. 70.

7.- «Thèse de juin», inédito, 1986, archivos del IMEC.

8.- *L'avenir dure longtemps*, STOCK/IMEC, p. 177.

9.- «Socialisme idéologique et socialisme scientifique», inédito, 1966, archivos del IMEC.

10.- «Idéologie et appareils idéologiques d'Etat» en *Positions*, Éditions Sociales.

11.- *Ibid.*, p. 109.

pertenecen el uno al otro exclusivamente. Si ese sujeto o esos sujetos no son sino agentes de producción definidos completamente por las relaciones de producción, es decir, reducidos al lugar y a la función que tienen que cumplir, no hay ningún cambio entre la práctica como “estructura” y la práctica como “ideología”. Pero ahora es competencia de la ideología calificada como “eterna” (“la ideología no tiene historia”¹²) o, según la fórmula de un artículo de 1963 que pone ya en cuestión la ideología, como “indispensable para cualquier sociedad” e incluso para la “sociedad sin clases”¹³ que sustenta totalmente el “ser” o la constitución del sujeto. Las “relaciones de producción” no constituyen ya al sujeto, *contrariamente* a la declaración de *Lire le Capital*. Que determinen siempre exigencias a las que el sujeto *constituido* debe responder, no asegura ya que ese sujeto exista. El “ser” y el “qué hacer” del sujeto son separados como dos problemas que las “relaciones de producción” *estructurales* no pueden resolver solos. También la “práctica” debe ser dividida en dos: por un lado es siempre el “qué hacer” del sujeto en las relaciones de producción y, por otro, bajo el control de la ideología, puede y debe *ligar ese “qué hacer” y el sujeto*, garantizando a este último que “todo irá bien si los sujetos reconocen lo que son y se conducen en consecuencia”¹⁴. Al ser situada la ideología fuera de las relaciones de producción, la práctica del sujeto se hace doble respecto de aquello que debe asegurar por un sólo gesto práctico y tiende un puente entre el “ser” y el “qué hacer” del sujeto. Para existir realmente en las relaciones de producción el sujeto depende de su práctica. *Sólo es sujeto por la práctica*.

El sujeto, ligando por su práctica la eternidad ideológica que le produce y la historicidad estructural que le determina es una personalidad estructural de Althusser, el nuevo príncipe de Maquiavelo. El filósofo subraya que este Príncipe no es sino un encuentro aleatorio entre *Fortuna* y *Virtù*, entre el azar que hace de un individuo “previamente indefinible” el Sujeto en la historia italiana del siglo XVI, azar similar al que hace nacer a Marx en el seno del capitalismo alemán del siglo XIX, y la fuerza subjetiva para acometer las funciones exigidas por las condiciones históricas o para llenar el vacío histórico de la sociedad italiana de la época, fuerza que no es distinta a la del proletariado; en una palabra, un encuentro aleatorio entre las condiciones “objetivas” y “subjetivas” para que surgiera en

Italia un nuevo estado¹⁵. Lo importante es que las dos condiciones deben *encontrarse*, es decir, que la contingencia de la existencia y la necesidad de la función se ponen en relación de exterioridad hasta tal punto que el proyecto maquiaveliano de enlazarlas es considerado *utópico*. “Aleatorio” y “utópico” son una y la misma cosa en *Maquiavelo y nosotros*, indicando la ausencia de relación que la teoría de la ideología, también ella, necesita si se constituye como una teoría independiente del análisis “estructuralista” de *Lire le Capital*. De ahí, más explícitamente que en el artículo de 1969, el doble juego de la práctica que, permaneciendo en uno de los dos lugares separados, en el “espacio práctico” compuesto del “qué hacer” del sujeto, se sitúa al mismo tiempo *entre* ese lugar y otro en el que es siempre aleatorio saber si ese sujeto existe o si es verdaderamente el sujeto. *La práctica es un lugar y al mismo tiempo una articulación de lugares*. Pero articular la necesidad y la contingencia es un esfuerzo imposible o al menos paradójico no porque ambas se opongan (la oposición puede anularse en la dialéctica) sino porque *articulada* en tanto que ser positivo (*lugar*) con la necesidad, la contingencia deja de ser negación de la necesidad, deja de ser determinada en tanto tal por la necesidad y de ser *secundaria* respecto de la necesidad: ¿es entonces posible o justo llamar contingente a algo que no es ya negativo? ¿No se trata, más bien, de *otra* necesidad? El dinamismo de una articulación o de una coyuntura *aleatoria* de dos *lugares-necesidades* tiene un nombre: la “coyuntura”.

Los dos son referidos en *Maquiavelo y nosotros* como “espacio teórico” y “espacio práctico”. Pero —y eso nos exige la máxima atención— es el “texto” de Maquiavelo, es decir, un trabajo *teórico* que pone a los dos en funcionamiento, lo que los desplaza a partir de un conjunto indistinto y “abstracto”, lo que Marx en el *Prefacio a la Crítica de la Economía Política* (1859) considera como el punto de partida de todo trabajo teórico, y, retornando a ese Marx con una terminología spinozista Althusser lo considera como “primer género de conocimiento”. El “espacio práctico” al que el “texto” de Maquiavelo se dice que pertenece no es otra cosa que un espacio *abierto por la teoría*, por muy *práctico* que sea, y en ese sentido sigue siendo un espacio teórico. De ahí la pregunta: “¿cómo el texto escrito que pone en juego y en acción esta problemática política y ese nuevo dispositivo *se pone a sí mismo en posi-*

12.- *Ibid.*, p. 98.

13.- «Marxisme et Humanisme», *op. cit.*, p. 242.

14.- «Idéologie et appareils idéologiques d'Etat», *op. cit.*, p. 120.

15.- «Machiavel et nous», en *Écrits philosophiques et politiques*, tomo II, STOCK/IMEC.

ción en el espacio de la problemática de la práctica política desplegada de ese modo por él mismo?¹⁶. Al designar el “nuevo dispositivo”, el papel de un “texto” en el espacio práctico, el espacio teórico en su conjunto debe insertarse en el espacio práctico. “La cuestión es la de un doble lugar o de un doble espacio o, incluso, la de una doble interimplicación”¹⁷. Los dos espacios se implican e incluyen recíprocamente para formar, según Althusser “un espacio topológico”¹⁸ (el subrayado es nuestro) o, en una palabra, “la tópica”, que será retomada por el filósofo en un texto publicado en 1978¹⁹ para indicar una “doble inscripción” de las ideas de Marx en la “tópica” que constituye aquella metáfora clásica del edificio: superestructura/infraestructura. “Él [=Marx] las [=sus ideas] presenta en primer lugar como principios del análisis de conjunto (...): sus ideas están entonces presentes en todas partes porque se trata de explicar con ellas una realidad de conjunto. /Pero Marx hace aparecer sus ideas una segunda vez, situándolas entonces en un lugar determinado y limitado de la misma realidad de conjunto: digamos (...), entre las ‘formas ideológicas en que los hombres toman conciencia del conflicto de (clase) y le llevan hasta sus últimas consecuencias’”²⁰. Pero ¿no intenta precisamente Althusser superar esa metáfora del edificio en el artículo de 1969 porque es “descriptiva”? “El mayor inconveniente de esta representación de la estructura de toda sociedad en la metáfora espacial del edificio es, evidentemente, que es metafórica; es decir, que es simplemente ‘descriptiva’. /[La metáfora] nos obliga, ella misma, a superarla”²¹. Parece que la “tópica”, necesaria para indicar la complejidad que tiene *situar* la práctica, es aún bastante problemática para Althusser. Es preciso decirlo tanto más cuanto que escribe ya en 1953 sobre la “doble implicación” refiriéndose a Stalin: “el primado de la realidad se encuentra verificado en dos niveles *por las ciencias y en las ciencias*. Es la edoble inter-implicación (*del progreso de las ciencias en los principios del materialismo y de esos mismos principios en la realidad descubierta por las ciencias*) lo que permite comprender el

carácter filosófico y científico del materialismo —expresado en aquella fórmula inicialmente de Stalin: el materialismo es una ‘teoría filosófica científica’”²².

Además, el origen de esta consideración althusseriana de la “doble inter-implicación” se encuentra sin duda alguna en Hegel, en la “alienación” entendida como un doble movimiento del Espíritu que hace iguales el Sujeto y la Substancia. Sobre “el Sí que se aliena de sí mismo y se hunde en su substancia”, el joven Althusser de la memoria de DES comenta: “La totalidad del Si es, pues, ese doble movimiento por el que la substancialidad del sujeto y la subjetividad de la substancia se constituyen como ‘igualdad devenida’. Esta totalidad dialéctica es para Hegel el *Espíritu* o Totalidad Absoluta”²³. No es totalmente erróneo reconocer en ese movimiento del Espíritu la imposibilidad establecida por el Althusser de *Maquiavelo y nosotros* de “pensar *sobre* la coyuntura”²⁴, lo que según él presupone que “el texto está fuera de lugar”, es decir, en el exterior de la “tópica” que se desdobra perpetuamente y hace así imposible toda exterioridad. Que el texto



16.- *Ibid.*, p. 64.

17.- *Ibid.*

18.- *Ibid.*, p. 67.

19.- “Lemarxisme aujourd’hui” en *Solitude de Machiavel*, PUF.

20.- *Ibid.*, p. 303.

21.- “Idéologie et appareils idéologiques d’Etat », *op. cit.*, p. 76.

22.- «Note sur le matérialisme dialectique», en *Revue de l’enseignement philosophique*, octubre-noviembre de 1953.

23.- «Du contenu dans la pensée de G.W.F. Hegel», en *Écrits philosophiques et politiques*, tomo I, p. 133.

24.- «Machiavel et nous», *op. cit.*, p. 60.

esté fuera de lugar “sería la tesis de la *Aufklärung*”²⁵, dice Althusser reenviándose quizá a su trabajo de juventud. El retorno a Hegel tal como seguramente se percibe en algunos textos “autocríticos” ¿está también en los “últimos” textos de Althusser?

No necesariamente. Porque justo al lado de un Althusser que piensa “en” las *coyuntura-tópica-doble inter-implicación* hay otro Althusser que insiste en lo que es heterogéneo e irreductible a ellas –por más que permaneciendo en ellas- o sobre la práctica y la filosofía definible desde esa heterogeneidad. Se trata de una serie de notas redactadas en la época “autocrítica”²⁶. Seguramente la cosa no resulta muy evidente en la medida en que el filósofo no deshace nunca el nudo *tópica-coyuntura-práctica-filosofía*: “Sin tónica no es posible orientarse en una coyuntura”²⁷; “Toda filosofía se despliega en un espacio teórico cerrado que ella misma dispone en forma de una tónica”²⁸. Pero se propone muy claramente²⁹ distinguir la práctica del “proceso de producción” definido y realizado por el “modo de producción” *estructuraly*, por tan to, *tópico* porque el objeto de la práctica es el “concreto de la coyuntura”³⁰, como si la coyuntura no fuera ya “tónica” o sólo lo fuera de manera aproximada. Igualmente se sugiere no ligar la filosofía y la teoría sin tener cuidado porque la filosofía es en primer lugar una práctica, como si la filosofía no fuera ya “tónica”: el “ser tónica”, de hecho, es algo atribuido como carácter esencial a la teoría: “las teorías reposan sobre una tónica...”³¹; “el espacio teórico está dispuesto como una tónica”³².

Diremos por ir terminando que Althusser se prohíbe representarse lo heterogéneo de la práctica y de la filosofía respecto de la teoría y de la tónica de una manera *espacial*, esto es, como un exterior. La heterogeneidad no *sale* nunca de la tónica del mismo modo que nunca se sale de la ideología pasando por un “continente científico”, ni tampoco de la coyuntura, salvo, como César Borgia, muerto. Consiste precisamente en nada, *por tanto, en la nada*, diría Althusser: “la filosofía es ese lugar teórico extraño en el que propiamente no pasa nada salvo esa repetición de la nada”³³; en la

filosofía “nos las vemos con una *reproducción sin producción*”³⁴. No la repetición de algo; menos aún la repetición de una y la misma cosa: *de la nada*. Es la repetición misma, la pura repetición, que es posible entender como algo nuevo en sí, heterogéneo e irreductible a la espacialidad de una tónica, como el orden del tiempo abierto finalmente “fuera” o como “afuera” en el que la filosofía tiene “lugar”. Entonces ¿por qué no también la práctica, en vista de su común relación con la teoría “tónica”? Repitiéndose, la filosofía y la práctica no conocen ya el progreso o el pasado, el pre-



sente y el futuro llegan cronológicamente pero existen en tanto que contemporaneidad de los tiempos en los que los transforman en tres lechos de una temporalidad propia a ellos de modo que todo el tiempo pueden anticipar el futuro. La “nada” que se repite, esa definición de la filosofía, una de sus definiciones, ¿pone acaso de manifiesto, al tratarse de una “nada”, una impotencia *práctica* de la filosofía por mucho que sea capaz de anticipar el futuro? Con todo, es ahí donde la “nada” o el “vacío” althusseriano hace acto de paradójica positividad. Es llamado “nada” o “vacío” situándose en un

25.- *Ibid.*, p. 64.

26.- «Notes sur la philosophie» en *Écrits philosophiques et politiques*, tomo II.

27.- «Sur la philosophie (suite)» (28 octubre 1967), *Ibid.*, p. 313.

28.- «Philosophie et effets de topique» (8 febrero 1968), *Ibid.*, p. 334.

29.- «Triple note» (28 noviembre 1967), *Ibid.*

30.- *Ibid.*, p. 327.

31.- “Sur la philosophie (suite)”, *op. cit.*, p. 313.

32.- «Philosophie et effets de topique», *op. cit.*, p. 334.

33.- «Lénine et la philosophie», en *Lénine et la philosophie*, p. 34.

34.- «Triple note», *op. cit.*, p. 332.

“espacio” teórico y práctico: es, según *Maquiavelo y nosotros*, eso “dentro de” lo que el sujeto debe “saltar”³⁵.

Al participar la “nada” o el “vacío” del espacio como *su nada*, el “efecto-filosofía”, el efecto de la repetición de la nada, sólo aparece como un “efecto de tópicos”³⁶, un efecto derivado del espacio: la “nada” sólo puede ser una “causa inmanente” o “ausente” en relación a la tópica porque no tiene lugar salvo en el espacio en el que no tiene lugar. La “nada” repetida forma así el nudo de un tiempo y de un espacio para producir en este último un efecto que Althusser califica con términos muy simples: “desplazamiento”, “quiebra” o “transformación”.

Él observa que Marx no da un “modelo teórico correspondiente de la práctica”³⁷. Nosotros podemos decir que en él, o en un cierto él, la filosofía constituye aunque parezca imposible ese modelo y que, para tenerlo, él prosigue sus reflexiones sobre la filosofía. *Si sólo es práctica para el sujeto*, ese modelo debe tener relación también con el sujeto. El sujeto, en tanto que es “constituyente”, no es nada en Althusser, pero ese “nada” abre un orden particularmente temporal que le pertenece a él, orden liberado de todas las obligaciones de un “lugar a ocupar” asignado por el “modo de producción”: liberado, porque en su interior es un simple nada. El sujeto, en tanto que es “constituido”, no tiene historia; pero esta “ausencia”, gemela de la contingencia, no le coloca fuera de la coyuntura sino que precisamente es la que da un lugar en la coyuntura a un vacío que constituye la objetividad misma de la coyuntura



tura porque ésta no es más que el “objeto” de la práctica del sujeto. El sujeto, constituyente y constituido, aparece como una nada que separa y une, y articula por tanto, por su “ser práctico”, la libertad y la coyuntura, el tiempo y el espacio, la eternidad y la historicidad: todos esos elementos heterogéneos. ¿Hay entonces algo que sea más constituyente? ¿No es, en sí, una heterogeneidad para sí? Conocemos bien la actualidad del sujeto-hombre constituyente que no se reduce a su *identidad* cultural, sexual, sociológica, etc. Reposando siempre en la práctica, esta heterogeneidad es, por así decir, ontológicamente aleatoria y *no constituye* nunca un dato.

tierradenadie ediciones
www.tierradenadieediciones.com

YOUKALI
revista crítica de las artes y el pensamiento
www.youkali.net

Libros que son herramientas para la transformación social

Privatización y negocio sanitario. **La salud del capital** (Jaime Baquero)
Las prácticas sociales, una introducción a P. Bourdieu (Alicia B. Gutiérrez)
Aviso a los vivos sobre la muerte que los gobierna... (Raoul Vaneigem)
La guerra literaria (José Antonio Fortes)
La voz común. Una poética para reocupar la vida (Antonio Orihuela)
Cuerpos, masas, poder. Spinoza y sus contemporáneos (Warren Montag)
Transformaciones del trabajo desde una perspectiva feminista.
Producción, reproducción, deseo, consumo (Laboratorio Feminista)
Tratado de los tres impostores. Moisés, Jesucristo, Mahoma (anónimo)
Construir lo común, construir comunismo (Juan Pedro García del Campo)
Contra la ética. Por una ideología de la igualdad social (Aurelio Sainz Pezonaga)
La (re)conquista de la realidad. La novela, la poesía y el teatro del siglo presente (coordina Matías EscaleraCordero)
Atlas histórico de la Filosofía. Desde el mundo griego hasta los inicios de la Ilustración (Manuel Montalbán García y Juan Pedro García del Campo)

35.- «Machiavel et nous», *op. cit.*, p. 88.

36.- «Philosophie et effets de topique», *op. cit.*

37.- «Triple note», *op. cit.*, p.325.