

Sujeto, ideología y revolución en la obra de Louis Althusser

Valentín Huarte

(Universidad Nacional de Córdoba)

Pedro Sosa

(Universidad Nacional de Córdoba)

Introducción

La pregunta por la actualidad del comunismo y de la política revolucionaria es objeto de debate en el mundo académico contemporáneo. Dicha pregunta implica en la mayoría de los casos una teoría del sujeto, cualquiera sea la complejidad de su desarrollo (Bosteels, 2014: 53). En el campo de la filosofía, esta pregunta retorna sobre el terreno abierto por el giro ontológico característico en la producción disciplinar de los últimos años (Bosteels, 2014: 42-75). Las posiciones en juego en el debate responden al menos a dos genealogías relativamente diferenciadas. En un caso, se trata de una tradición post-heideggeriana que incluye los nombres de Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe y Roberto Espósito (Bosteels, 2014: 249). En otro caso, las posiciones pueden identificarse de acuerdo a su distancia con las tesis de Louis Althusser, contándose entre sus más importantes referentes Jacques Rancière, Alain Badiou, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek. Sin embargo, podemos afirmar que en todos los casos subyace una perspectiva común según la cual “un modo socialista o comunista de hacer política debe necesariamente pasar a través del rodeo de la investigación ontológica” (Bosteels, 2014: 40), articulada sobre dos temas: (i) la diferencia ontológica heideggeriana replicada en la distinción la política / lo político, o alguna de sus

variantes; (ii) el sujeto concebido como ruptura acontecimental con el orden instituido (Bosteels, 2014: 53). De esta manera, se produce una distancia entre el orden lógico de la política como procedimiento ontológico y las formas específicas en que la misma encarna en la historia efectiva. Esta distancia genera dificultades en dos niveles: (i) por un lado, dota a los procesos políticos efectivos de un aura negativa, replicando la problemática heideggeriana de la autenticidad como olvido de la esencia de la política; (ii) por otro lado, no logra articularse de manera adecuada con “los otros de la ontología” - dimensiones social, dialéctica, empírica, histórico-material (Bosteels, 2014: 68-69).

El supuesto que parece operar en los casos aludidos implica que el sujeto de la política revolucionaria no puede ser un efecto de los mecanismos de reproducción ideológica del modo de producción capitalista, sino que se presenta necesariamente en una relación de exterioridad respecto de los mismos. En la mayoría de los casos, este abordaje no puede escapar al izquierdismo especulativo, nombre adecuado a una determinada “apropiación filosófica de la política emancipatoria radical” que hace pasar la radicalidad de la política por la capacidad filosófica de sustraerse a las cuestiones “metafísicas” del poder y del Estado (Bosteels, 2014: 33).

En lo que sigue, intentaremos en un primer momento restituir algunos de los temas centrales que articulan el pensamiento de Louis Althusser en torno a los problemas de la ideología y el sujeto, con la intención de argumentar en favor de la posibilidad de pensar al sujeto de la política revolucionaria como efecto de estructuras y relaciones sociales anteriores. En un segundo momento, ensayaremos una hipótesis sobre las condiciones y consecuencias políticas del denominado giro ontológico en la filosofía. Por último, argumentaremos en favor de la actualidad de las tesis althusserianas en relación con la necesidad de reinscribir estratégicamente el pensamiento político.

Desplazamiento y rechazo del sujeto en *Para leer El Capital*

En un pasaje clave de *Para leer El Capital*, Althusser formula el problema del sujeto en los siguientes términos:

La estructura de las relaciones de producción determina lugares y funciones que son ocupados y asumidos por agentes de la producción, que no son jamás sino los ocupantes de estos lugares, en la medida en que son los

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

De esta manera, se produce un desplazamiento: el sujeto no está allí donde se lo busca, es decir en “los individuos concretos”, en “los hombres reales”, sino allí donde ya no puede ser concebido como “sujeto” - i.e. en las estructuras, en las relaciones (de producción, políticas e ideológicas). Desarrollemos un poco mejor las implicancias de este desplazamiento/rechazo.

Althusser explicita una de ellas: el nombre “sujeto” representa en la tradición filosófica clásica la instancia constituyente del proceso. Se trata de la concepción cara a la fenomenología desde Husserl hasta Sartre, pasando por Heidegger, del sujeto como constituyente de sentido. En un gesto de franca oposición a esta tradición de pensamiento, Althusser impugna la utilización del término “sujeto”, entendido de este modo, para referirse a los individuos concretos, a los hombres reales: ellos no son de ninguna manera constituyentes de ningún proceso, de ningún sentido, de la estructura de lo social. Lejos de eso, los individuos aparecen, en todo caso, como constituidos por los lugares que ocupan y las funciones que soportan. A ello alude la expresión “Träger”. En este sentido, el sujeto, en tanto instancia constituyente de la estructura social, está dado por las relaciones que definen y distribuyen esos lugares y funciones. Sucede, sin embargo, que tales relaciones no pueden definirse bajo la categoría de “sujeto” y en esta imposibilidad parece estar involucrada otra definición de sujeto que responde a una concepción clásica de cuño cartesiano: el sujeto como *subjectum*, como sustancia, lo que es en sí mismo independiente de toda relación. Queda claro entonces por qué las relaciones que constituyen el proceso y la estructura de lo social no pueden pensarse bajo la categoría de “sujeto”.

Despejemos entonces: por un lado, Althusser desplaza al sujeto, en tanto

instancia constituyente, desde los individuos concretos, los hombres reales, hacia las relaciones sociales, las cuales no se reducen a meras relaciones entre hombres sino que implican determinadas condiciones materiales, estructurales, que los exceden; por otro lado, Althusser diluye la categoría de “sujeto”, en tanto sustancia, para dar cuenta de esas relaciones. Así donde antes había “sujetos” ahora sólo encontramos Träger, soportes de estructura. Bajo estos términos queda entonces desplazada y rechazada la categoría de “sujeto” en el momento de la producción althusseriana correspondiente a la escritura de Para leer El Capital.

Ideología y sujeto: el sujeto como efecto de la interpelación ideológica

En Tres notas sobre la teoría de los discursos, Althusser explica:

En cualquier formación social, la base requiere la función-soporte (Träger) como una función para asumir, como un lugar que debe tener en la división técnica y social del trabajo. Esta requisición queda abstracta: la base define funciones-Träger (la base económica y asimismo la superestructura política e ideológica), pero a la estructura (base o superestructura) le importa poco quién deba asumir y ejecutar esta función, y cómo pueda ocurrir esta asunción: no “quiere saberlo” (como en el ejército) (Althusser, 1996: 117-118).

Es en este punto donde entra en juego la ideología, la función que tiene la ideología en general. Es preciso que ella intervenga a los fines de producir el efecto-sujeto necesario para que la ocupación de los lugares que la estructura asigna sea asegurada. En este sentido, Althusser inmediatamente continúa:

La ideología es la que asegura la función de designar el sujeto (en general) que debe ocupar esta función, y para ello debe interpelarlo como “sujeto”, proporcionándole las razones-de-sujeto para asumir esta función. La ideología interpela al individuo constituyéndolo como sujeto [...] (Althusser, 2010: 118).

Estos enunciados anticipan casi en los mismos términos, aunque todavía de un modo tentativo, las tesis que finalmente se expresarán en el conocido artículo Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado. El “sujeto” aparece aho-

ra definido en términos de un “efecto” producido por un determinado discurso: el discurso de la ideología.

Antes de abordar el modo en que se produce ese efecto-sujeto, es importante señalar algunas características del concepto althusseriano de ideología, debido a las implicaciones que tienen sobre la cuestión del sujeto. Estas características responden a la tentativa althusseriana de elaborar una teoría de la ideología que, según el diagnóstico de Althusser, no habría superado una primera etapa descriptiva en el campo del materialismo histórico.¹ Siguiendo a Althusser, este desarrollo requeriría de la ruptura con ciertas desviaciones idealistas que habrían afectado a la categoría de ideología dentro de la propia tradición marxista. Con este objetivo, el autor se sirve del psicoanálisis lacaniano.

Podemos enunciar al menos cuatro tesis centrales en la elaboración teórica que Althusser realiza del problema de la ideología:

(i) La ideología es una instancia constitutiva de toda formación social.

(ii) La ideología no tiene historia. La ideología – como el inconsciente –, en su estructura general de funcionamiento, es eterna, transhistórica, en tanto tal estructura general de funcionamiento es común a cualquier configuración ideológica histórico-particular.²

(iii) La ideología tiene una existencia material. No se encuentra alojada en la conciencia de los individuos: existe en instituciones y prácticas sociales determinadas.

(iv) La ideología constituye la representación de la relación imaginaria

¹ Sobre el carácter *descriptivo* de la teoría: “Cuando decimos que la ‘teoría’ marxista del Estado, de la que disponemos, resta en parte ‘descriptiva’, significa en principio y sobre todo que dicha ‘teoría’ descriptiva es, sin dudas, el comienzo mismo de la teoría marxista del Estado y que ese comienzo nos da lo esencial, es decir el principio decisivo de todo desarrollo ulterior de la teoría” (Althusser, 1995: 278).

² Las ideologías particulares, en tanto ideologías materializadas de manera diferencial en los Aparatos Ideológicos de Estado, sí se relacionan de modo orgánico con una coyuntura histórica en particular. Es importante retener esta diferencia entre Ideología general/ideologías particulares, en la medida en que es en el funcionamiento de la Ideología en general donde Althusser pondrá el énfasis a la hora de dilucidar la idea de sujeto como efecto, mientras que las ideologías particulares materializadas en los AIE, esto es, la lucha de clases que tiene lugar en la ideología, permiten explicar, de acuerdo con nuestra perspectiva, la posibilidad de la ruptura y la transformación social.

de los individuos con sus condiciones de existencia. No existe la posibilidad de una relación inmediata con las condiciones materiales de existencia, como si la mediación ideológica fuera un obstáculo que pudiera ser sorteado en un proceso de desalienación o toma de conciencia.

En este sentido, es sobre esta relación imaginaria-vivida de los hombres con el mundo que se proyecta la silueta de un sujeto. Quien proyecta esa imagen no es sino la ideología: la ideología interpela a los individuos como sujetos. En ese enunciado se cifra el modo en que la ideología produce ese efecto de sujeto a través de una interpelación, de un llamado, de un reclutamiento:

La ideología ‘actúa’ o ‘funciona’ de tal modo que ‘recluta’ sujetos entre los individuos (los recluta a todos) o ‘transforma’ a los individuos en sujetos (los transforma a todos) por medio de esta operación muy precisa que llamamos interpelación, y que se puede representar con la más trivial y corriente interpelación policial (o no) “¡Eh, usted, oiga!” (Althusser, 1995: 305).

La ideología produce el efecto de sujeto haciendo creer al individuo que él es un sujeto, haciendo que el individuo se conciba a sí mismo como sujeto, proporcionándole al individuo la evidencia, supuesta antes que nada, asumida e incuestionable, de que él mismo es un sujeto. Pablo Livsyc, en su artículo Reconocimiento y desconocimiento en Althusser y Lacan, muestra cuál es el truco de la interpelación: “la respuesta a la interpelación no es la respuesta de un sujeto sino que, por el contrario, la respuesta misma es el efecto sujeto” (Caletti, 2011: 216). La interpelación produce a su propio destinatario: al dirigirse al individuo como sujeto, el individuo se reconoce inmediatamente como tal.³ La contracara de este reconocimiento es el desconocimiento del dispositivo de la interpelación. La estructura del mecanismo de interpelación está dada por esta relación reconocimiento/desconocimiento.

³ En términos reales, no hay individuos que preexistan a la interpelación ideológica: “la ideología ha siempre-ya interpelado a los individuos como sujetos; esto equivale a determinar que los individuos son siempre-ya interpelados por la ideología como sujetos, lo cual necesariamente nos lleva a una última proposición: los individuos son siempre-ya sujetos. Por lo tanto los individuos son ‘abstractos’ respecto de los sujetos que ellos mismos son siempre-ya” (Althusser, 1995: 306-307).

El hecho de ser sujeto (representarse a sí mismo como centro de iniciativas, autor y responsable de sus actos) es un efecto de la ideología. Sin embargo, en la medida en que esa representación de sí como sujeto es producida por la ideología, el individuo es sujeto en otro sentido: en tanto “ser sojuzgado, sometido a una autoridad superior, por lo tanto despojado de toda libertad, salvo la de aceptar libremente su sumisión”. (Althusser, 1995: 311)

Althusser concluye, dando cuenta de esa ambigüedad semántica que interviene en la constitución del sujeto:

[...] el individuo es interpelado como sujeto (libre) para que se someta libremente a las órdenes del Sujeto,⁴ por lo tanto para que acepte (libremente) su sujeción, por lo tanto para que ‘cumpla solo’ los gestos y actos de su sujeción. No hay sujetos sino por para su sujeción. Por eso ‘marchan solos’ (Althusser, 1995: 311).

Lucha de clases en la ideología: la posibilidad de la transformación social

En la tercera de las Tres notas sobre la teoría de los discursos Althusser registra en un párrafo su polémica con Lacan:

[...] me parece un absurdo hablar del “sujeto del inconsciente” a propósito del Ich-spaltung. No hay sujeto dividido, escindido: hay algo totalmente diferente: al lado del Ich, hay un “Spaltung”, es decir precisamente un abismo, un precipicio, una carencia, una abertura. Este abismo no es un sujeto, pero es lo que se abre al lado de un sujeto, al lado del Ich, que en efecto es sujeto (y que compete a lo ideológico, como me parece que Freud lo hace pensar en múltiples ocasiones). [...] No hay “sujeto del inconsciente”, aunque no puede haber inconsciente más que por medio de esta relación abismal con el Ich (sujeto de lo ideológico). La carencia de sujeto no puede ser llamada sujeto, aunque el sujeto (ideológico) esté

⁴ La referencia a ese “Sujeto” con mayúsculas se explica por la necesidad de la interpelación ideológica de suponer la “existencia” de otro gran Sujeto (Dios, en la ideología religiosa) en el cual los individuos se vean *reflejados* y se *reconozcan* a sí mismos como *sujetos*.

implicado de manera original, reflejada en el segundo tema freudiano por esa falta, que es todo menos sujeto (Althusser, 1996: 142)

Livszyc, en el texto anteriormente mencionado, explica en una oración la diferencia fundamental que se expresa en este párrafo: “en Althusser, el ‘yo/nosotros’, la ‘conciencia’ y el ‘sujeto’ ocupan el mismo campo semántico, pero en Lacan, tal como lo adelantamos, el yo es radicalmente distinto al sujeto” (Caletti, 2011: 222). Este es quizá el punto de partida de la divergencia entre Althusser y los “pos-althusserianos” que, ubicándose del lado de Lacan, habrían reafirmado que el sujeto, a diferencia de la conciencia, no es un mero efecto de la ideología, sino que en todo caso “sujeto” designa esa falla y ese abismo. Ahora bien, la novedad en su caso es que esta reafirmación obedecería a la necesidad de hacer un lugar teórico a la posibilidad de la transformación social, en la medida en que la definición althusseriana del sujeto en términos de efecto habría obturado definitivamente la posibilidad de pensar en prácticas transformadoras del orden social y nos habría condenado a la fatalidad de la reproducción social, cuya ruptura sería indispensable para que acontezca la política propiamente dicha. En este punto intentaremos desmontar estos enunciados, mostrando el modo en que entender al sujeto en términos de efecto no ahoga, en el pensamiento de Althusser, la posibilidad de una práctica política de transformación social.

De un modo muy acertado, Livszyc advierte sobre el riesgo de confundir dos problemas que deben ser cuidadosamente distinguidos: “a) el problema de la producción y reproducción de las condiciones de producción (en relación con el cual ‘no hay garantía absoluta), y b) el problema de la constitución de los sujetos (en relación con el cual ‘hay garantía absoluta’)” (Caletti, 2011: 217). En el error de confundirlos entendemos que cae el pensamiento “pos-althusseriano”. En este sentido, mientras que en la exposición anterior hemos mostrado el modo en que, en relación con el problema de la constitución de los sujetos como efectos de la ideología, “hay garantía absoluta”, esto es, no hay sujeto si no por y a través de la interpelación ideológica, ahora intentaremos mostrar la razón por la cual esto sin embargo no implica ninguna condena al reproductivismo social y a la exclusión de la política en términos de transformación

Esta razón debe buscarse en la centralidad que detenta en concepción

althusseriana de la relación entre sujeto e ideología el problema de la lucha de clases.⁵ La lucha de clases es el principio que introduce el conflicto y la posibilidad de la ruptura en el seno mismo de la estructura de una formación social, desgarrándola. De esta manera, atraviesa la constitución material de los aparatos ideológicos de Estado: este es el escenario de la lucha ideológica, de la lucha entre ideologías particulares intervinientes en una coyuntura histórica determinada. Es en este sentido que Althusser afirma en *Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado* que “los aparatos ideológicos de Estado pueden no sólo ser objeto sino también lugar de la lucha de clases, y a menudo de formas encarnizadas de lucha de clases” (Althusser, 1995: 284). Michel Pêcheux escribe en *El mecanismo del reconocimiento ideológico*: “...la lucha de clases atraviesa el modo de producción en su conjunto, lo que, en el área de la ideología, significa que la lucha de clases ‘atraviesa’ lo que Althusser ha llamado los AIE” (Pêcheux, 2003: 157).

En este sentido, la transformación social del orden dado se juega en gran medida en el ámbito de la lucha ideológica que tiene lugar en los AIE. Tal como lo afirma Balibar en un texto dedicado a Althusser, “el campo o elemento de la política en general es lo ideológico” (Balibar, 2004: 84). La presencia de la lucha de clases como elemento que atraviesa constitutivamente toda estructura social, y particularmente, el ámbito de la ideología, de las ideologías particulares, en tanto lucha ideológica, es lo que abre la posibilidad de la transformación social. Así lo expresa Pêcheux en el texto antes referido: “...los AIE constituyen, en forma simultánea y contradictoria, el lugar y las condiciones ideológicas de la transformación de las relaciones de de producción (es decir, de la revolución en el sentido marxista-leninista). De ahí la expresión ‘reproducción/transformación’” (Pêcheux, 2003: 158). Y en otro texto, editado en 1984: “Concluiremos este punto subrayando que 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 sólo mundo que nunca termina de dividirse en dos” (Pêcheux, 2014: 18). No hay otra salida que la lucha de las clases dominadas contra esta domina-

⁵ Frente a una definición *sustancial* del concepto de *clase*, Althusser se encarga de oponer una concepción *relacional* que le otorga toda la primacía al concepto de *lucha de clases* sobre el concepto de *clase*, es decir, a la *relación* por sobre *los términos*.

ción, y esta lucha no tiene comienzo asignable. En el mismo sentido, Balibar expresa lo siguiente en otro texto dedicado a su maestro:

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

A modo de conclusión

Centrado sobre la problemática ideología / sujeto, este breve trabajo se inició con cierto afán polémico respecto del “viraje ontológico” característico de la filosofía política contemporánea. Nos gustaría insistir con una serie de observaciones que permitan aclarar el carácter de este debate. La hipótesis que nos guía es que este giro se encuentra estrechamente vinculado a una coyuntura política determinada. Si bien no es posible reducir los problemas teóricos ni filosóficos a un mero efecto político según el esquema de una causalidad lineal y mecánica, es necesario considerar las condiciones en las cuales determinados problemas adquieren importancia.

En 1970, el nombre de Louis Althusser se convirtió -más allá de los límites del “terreno filosófico”- en el referente oficial de la última gran crisis del marxismo. Aún hoy asistimos a los efectos del ciclo histórico del cual la misma representaba el cierre. A diferencia de lo ocurrido a fines del S. XIX, la capacidad de reformular las cuestiones para reconstituir una problemática marxista capaz de procesar la coyuntura y la reestructuración en curso del sistema capitalista no tuvo éxito. En la serie de intervenciones realizadas por Althusser durante el período en cuestión dicha incapacidad es advertida muchas veces en la forma de una impotencia personal: “[...] sería necesario, como Marx en 1852, «comenzar de nuevo desde el princi-

pio». Pero es demasiado tarde, dada mi edad, fatiga, debilidad y soledad” (Althusser, 1994: 528).

A partir de los años 1980 pudo constatarse lo que Daniel Bensaïd ha denominado el “eclipse del debate estratégico” en el terreno teórico-político, caracterizado por una situación defensiva de la lucha de clases bajo el signo de las resistencias sociales a la contraofensiva liberal. Este repliegue de la política tuvo como reflejo lo que el trotskista francés llamó la “ilusión social”, con el surgimiento de nuevos discursos utópicos, en algunos casos de corte liberal - una “buena regulación” de la sociedad que no implique ninguna ruptura con el orden establecido - en otros casos neo-libertarias - “cambiar el mundo sin tomar el poder” (Bensaïd, 2006). Podemos registrar la forma particular en que se presenta esta “retirada de la política” en el texto althusseriano. En 1985, Althusser escribe:

En estas condiciones, ya no es posible localizar, identificar y, por tanto, emplazar la política como tal, es decir, su centro y su estrategia. [...] Ya no hay, por tanto, ni política ni instancia política asignables, y por eso nuestro siglo actual es el de la total despolitización de masa, tanto en el Oeste como en el Este. [...] Si la política ha desaparecido, por contra, eso que se llama la ideología conoce un desarrollo sin precedentes. Se puede decir que desempeña el papel de la política, prácticamente, con la peculiaridad de que la política (...) no es ya sino la ilusión de la política, su ideología. (...) Para resumir todo lo que precede, cuando digo “ya no hay centro económico, político e ideológico”, entiendo una vez más que ya no hay “centro estratégico” capaz de diseñar perspectivas históricas de acción, un “proyecto de sociedad” del que todo el mundo habla sin poder nunca definirlo, una estrategia que pueda determinarse como táctica y acción políticas ¿A dónde vamos? Nadie lo sabe. Y nadie está en condiciones de definir la menor estrategia para hacer frente a un mundo totalmente desconocido en sus estructuras efectivas. [...] No estamos más que en el estadio de la crítica, ciertamente inteligente (Bidet, Robelin, etc.), pero nada que permita anticipar el porvenir y fundar un “principado nuevo” para unir a la humanidad. [...] Hoy vivimos bajo una prodigiosa capa de ideología inconsistente y contradictoria (Althusser, 1985: 151-152).

Nuestra hipótesis es que esta “ilusión social” o “ilusión ideológica”, se ha manifestado en el campo de la filosofía política a través del denominado “giro ontológico”. En este escenario, el problema del sujeto se planteó sobre un nuevo horizonte, caracterizado - de manera análoga a lo que sucedió a fines del S. XIX - por una profunda desconfianza respecto de la actualidad de cualquier hipótesis revolucionaria (Bidet & Kouvelakis, 2008: 26). Bajo pretexto del “antiesencialismo” filosófico - secuela de la batalla desplegada en el período anterior en contra del economicismo mecanicista - se ha extendido un rechazo radical de todo análisis clasista, lo cual ha implicado un énfasis creciente en la configuración discursiva de las identidades políticas, muchas veces acompañado de una reivindicación de los límites institucionales de la democracia liberal (Bidet & Kouvelakis, 2008: 26). Al mismo tiempo se ha desarrollado lo que muchos autores - sin poder delimitar sus propias obras con claridad respecto de lo que esa designación implica - han denominado “izquierdismo especulativo”. Todo sucede como si, frente a la dispersión característica de los movimientos sociales surgidos durante el período en cuestión, la estrategia filosófica hubiese consistido en salvaguardar de alguna manera la posibilidad en tanto tal de la política revolucionaria. De manera paradójica, este dispositivo teórico oscila entre la imposibilidad de determinar la especificidad de la política en tanto tal, retrotrayéndola a la forma general del *Mitsein* heideggeriano en tanto constitutivo ontológico, y una actitud de sospecha y desconfianza frente a toda política existente - o incluso la negación de que la política de la clase dominante sea una política. Si bien excede ampliamente los límites de esta exposición, resta saber si es posible restituir estos distintos dispositivos como variaciones sobre un mismo terreno problemático.

Si bien no es posible contentarse con la repetición de las tesis clásicas del marxismo-leninismo, las elaboraciones de la filosofía política contemporánea, como así también la búsqueda de nuevos dispositivo teórico-prácticos capaces de articular herramientas teóricas de análisis con una perspectiva emancipatoria, no parecen haberse mostrado más fructíferos. El marxismo se ha vuelto a afirmar en el curso de los años recientes como un instrumento con capacidad de analizar las transformaciones del mundo actual. Si la afirmación de Perry Anderson, según la cual el ocaso del marxismo se encuentra íntimamente relacionado con la incapacidad para reformular de manera adecuada el problema de “la naturaleza de la relación entre la estructura y el su-

jeto en la sociedad y la historia humanas” (Anderson, 2004: 34-66), las tesis althusserianas constituyen un pasaje obligado para el correcto planteamiento de la cuestión, constituyendo la teoría del sujeto y la ideología un aporte fundamental al materialismo histórico. Pero al mismo tiempo, creemos que en esta coyuntura el nombre de Louis Althusser representa una posibilidad de reinscribir el pensamiento político sobre un terreno estratégico. Tal como afirma G., el concepto de ‘dictadura del proletariado’ funciona como uno de los elementos articuladores del pensamiento althusseriano (Goshgarian, 2015), marcando en el corazón mismo de la teoría la prescripción de la política revolucionaria.

Bibliografía

- Althusser, L. (1985). La única tradición materialista. *Youkali*,4, 132-154. Recuperado de <http://www.youkali.net/youkali4d%20Althusser%20launicatradicionmaterialista.pdf>
- Althusser, L. (1994). *Écrits philosophiques et politiques I*. París: Stock/IMEC.
- Althusser, L. (1995). *Sur la reproduction*. París: PUF.
- Althusser, L. (1996). *Escritos sobre psicoanálisis: Freud y Lacan*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2004). *Para leer El Capital*. México: Siglo XXI.
- Anderson, P. (2004). *Tras las huellas del materialismo histórico*. México: Siglo XXI.
- Balibar, E. (2004). *Escritos por Althusser*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Bensaïd, D. (2006). *El retorno de la cuestión político-estratégica*. Recuperado de <http://www.danielbensaid.org/El-retorno-de-la-cuestion-politico?lang=fr>
- Bosteels, B. (2014). *The actuality of communism*. London: Verso.
- Caletti, S. (coord.) (2011). *Sujeto, política, psicoanálisis*. Buenos Aires: Prometeo.
- Goshgarian, G. M. (2015). *Philosophie et révolution: Althusser sans le théoricisme*. Recuperado de <http://revueperiode.net/philosophie-et-revolution-althusser-sans-le-theoricisme-entretien-avec-g-m-goshgarian/>
- Kouvélakis, E. (2008). *Critical companion to contemporary Marxism* (Vol.

- 16). Bidet, J. (ed.). Leiden-Boston: BRILL.
- Pêcheux, M. (2003). El mecanismo del reconocimiento ideológico. En Zizek, S. (comp.) *Ideología: un mapa de la cuestión* (pp. 373). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Pêcheux, M. (2014). ¡Osar pensar y osar rebelarse! Ideologías, marxismo, lucha de clases. *Décalages*, 1(4). Recuperado de <http://scholar.oxy.edu/decalages/vol1/iss4/14>