

# **Maquiavelo lector de Lacan. Notas sobre el vínculo entre discurso e inconsciente en la teoría althusseriana**

**Maquiavel leitor de Lacan. Notas sobre o vínculo  
entre discurso e inconsciente na teoria althusseriana**

**Machiavelli reader of Lacan. Notes about the link  
between discourse and unconscious in althusserian theory**

**Natalia Romé**

**Universidad de Buenos Aires (Argentina)**

**Resumen.** El artículo explora la presencia del psicoanálisis en la teoría althusseriana en una zona poco revisada de su escritura a propósito de esta cuestión, como son los escritos dedicados a la lectura de Maquiavelo. Se transitarán esos textos para demostrar que no es posible dimensionar el espesor filosófico del concepto de interpelación sin inscribirlo en la complejidad de la tópica de la sobredeterminación. En este sentido, se discutirá con el planteo de Slavoj Žižek con respecto al vínculo entre Althusser y Lacan. En segundo lugar y como objetivo general, el artículo se propone aportar a un problema poco o mal trabajado en la tradición althusseriana: ¿es posible un discurso político? A lo largo del trabajo se desplegarán las bases para formular este interrogante con justicia, en los términos del vínculo entre tópica y estrategia.

**Palabras clave:** Discurso político – Goce- Ideología- Inconsciente- Tópica

**Resumo.** O artigo explora a presença da psicanálise na teoria althusseriana em uma área pouco revisada de seus escritos sobre essa questão, como os escritos dedicados à leitura de Maquiavel. Esses textos serão atravessados para mostrar que não é possível medir a espessura filosófica do conceito de interpelação sem inscrevê-lo na complexidade do tema da sobredeterminação. Nesse sentido, será discutido com a afirmação de Slavoj Žižek sobre a ligação entre Althusser e Lacan. Em segundo lugar, e como objetivo geral, o artigo propõe contribuir para um problema pouco ou mal trabalhado na tradição althusseriana: é possível um discurso político? Ao longo do trabalho, as bases serão implantadas para formular essa questão com justiça, nos termos do vínculo entre tema e estratégia.

**Palavras-chave:** Discurso político - Gozo - Ideologia - Inconsciente – Tópica

**Abstract.** The article explores the influence of psychoanalysis in the Althusserian theory, in an uncommon area of his writings on this matter, such as those dedicated to Machiavelli. This analysis poses the thesis that it is not possible to conceive the theoretical complexity of the concept of interpellation without inscribing it in the ontological field of the principle of *overdetermination*. In this sense, I will discuss the statement of Slavoj Žižek regarding the link between Althusser and Lacan. Secondly, and as a general objective, I propose to contribute to a problem little or badly worked in the Althusserian tradition, that can be posed as a question: is a political discourse possible? The bases of this problematic will be deployed to formulate this question with fairness, in the terms of the link between topic and strategy.

**Key words:** - Ideology - *Jouissance* - Political discourse- Topology - Unconscious

Es seguramente por el encuentro de Maquiavelo que debía yo experimentar la fascinación de las fascinaciones. (...) No habría dejado nunca de meditar esa expresión de Freud: “un afecto está siempre en el pasado”. Sigaseme entonces en esta nueva anticipación retrospectiva. (Louis Althusser, 1980).

### Althusser y el psicoanálisis

**A** ningún lector de Althusser resulta hoy desconocida la gravitación del psicoanálisis en su pensamiento. Más allá de su vínculo personal con Jacques Lacan (cf. Althusser, 1996) e incluso de una cierta confluencia “epocal”, en la escena filosófica francesa, resulta hoy indiscutible que los aportes del psicoanálisis forman parte constitutiva de la lectura althusseriana de Marx. Más claramente, no se trata de una complementación de una tradición conceptual con la otra –como si el psicoanálisis viniera a ofrecer una supuesta jurisdicción “subjetiva” a un objetivismo marxista. Es, en cambio, una homología epistémica profunda la que sostiene la alianza teórica de los continentes de pensamiento abiertos por Marx y Freud, tal como han puntualizado diversos pensadores, a partir de la intervención de Althusser (cf. Althusser, 1996; Stavrakakis, 2010; Balibar, 2000; Žižek, 1992). Sobre esta conjetura el filósofo marxista identificó los pilares de una articulación estratégica para el materialismo, en torno a una tópica descentrada que funciona como matriz para la intelección de la estructuralidad compleja de una formación social y de la problematización de la categoría de tiempo como temporalidad múltiple, diferencial y no contemporánea. Sin estas bases, resulta inconcebible el proyecto althusseriano de producir la teoría marxista de la historia, a partir del problema de la “reproducción”, que constituye el espacio teórico en el que se dirimen las articulaciones complejas entre los aspectos superestructurales de la vida social y las lógicas de sujeción/subjetivación, en sus aspectos significantes y afectivos (cf. Althusser, 2015).

Una importante cantidad de lecturas y trabajos críticos han abundado en la problemática de la ideología, la interpelación y su relación con lo

inconsciente. Desde los tempranos trabajos de Michel Pêcheux ([1975]2016) hasta los posteriores de Judith Butler (1993) y Slavoj Žižek (1992) dieron cauce a escuelas de pensamiento y revisión crítica de la obra althusseriana y al desarrollo positivo de la teoría de la ideología, su relación con el discurso y la configuración de identidades sociales y subjetivaciones políticas, específicamente. En estrecha relación con esto, pero con otras preocupaciones, los aportes de Etienne Balibar (2004) y luego, Vittorio Morfino (2014) han desarrollado la homología althusseriana entre marxismo y psicoanálisis, en los términos de una ontología de la *transindividualidad* (cf. Morfino, 2016; Romé, 2016) que convoca una problematización del concepto idealista de Tiempo y señala como principal aliado en esta tarea a Freud (2004a: 113).<sup>1</sup>

En esta segunda línea de lectura, las páginas que siguen se proponen reconstruir los aportes del psicoanálisis en relación con un problema que se presenta de modo elíptico y disperso en la escritura althusseriana. De modo preliminar, lo indicamos con una pregunta: ¿es posible un “discurso político”? El planteo adecuado de este interrogante exige, como esperamos mostrar, un rodeo por algunas de las hebras que conectan ideología, discurso, inconsciente, temporalidad y política. El estado del debate sobre los cruces entre estas categorías, en el campo de estudios althusserianos, resulta desperejo. Mientras que los aportes del psicoanálisis al desarrollo de la teoría althusseriana de la ideología y su vínculo con el concepto de discurso, han recibido una atención relativamente sistemática en las últimas décadas, la cuestión de las relaciones entre inconsciente, temporalidad y política -truncal para el desarrollo de la posición materialista- apenas comienza a ser retomada, luego de un largo letargo interrumpido apenas por unas pocas intervenciones. Es esta última constatación la que traza el horizonte de nuestro trabajo que se ocupa de leer la gravitación freudiana en textos menos frecuentados a este fin –a pesar de las referencias directas de su autor- como son los escritos sobre el pensamiento de Nicolás Maquiavelo.

### **Discurso, ideología y ¿política?**

Desde el célebre “Marxismo y humanismo” (2004b), el desarrollo de una teoría positiva de la ideología supone, para Althusser un triple movimiento: 1) la puesta en juego de una teoría de la lectura sintomal y de la práctica filosófica como práctica de trazado de demarcaciones en el pensamiento, 2) la identificación del modo en que un concreto discursivo funciona en su doble coyuntura, teórica y extra-teórica, condensando elementos diferentes, ideológicos, científicos, filosóficos, etc. 3) la identificación de la estruc-

---

<sup>1</sup> El problema del tiempo se revela hoy crucial, tanto para el desarrollo de la historia “interna” de la teoría althusseriana, como requerido por la coyuntura, en la que los procesos de neoliberalización de la vida social se despliegan como fortísimas operaciones de unificación de la experiencia del tiempo como Presente Absoluto (Romé, 2017).

tura inmanente a una formación discursiva preeminentemente ideológica, como una estructura de interioridad, centrada.

Partiendo de la *Tesis VI*, de Marx sobre Feuerbach, Althusser reconoce la estructura del mecanismo ideológico como una estructura doblemente especular de identificación, organizada sobre el supuesto ontológico de la causalidad expresiva, que hace de todo sujeto empírico el portador fenoménico de unos atributos abstractos y esenciales que parece emanar de una figura Ideal y universal de Sujeto (2004b:188).

Unos años más tarde, el concepto de interpelación desplegará la *estructura* de esta relación doblemente especular, como *proceso* de subjetivación, en el que se intercambian los títulos de identidad de “los sujetos” – que Althusser escribe con minúscula- y su posibilidad de reconocimiento a cambio de su sujeción a una matriz de interpelación centrada en el Sujeto -escrito con mayúscula. La dialéctica “intersubjetiva” del reconocimiento (que opera también como condición de autoconocimiento) resulta así gobernada por una terceridad encarnada en una figura jurídica, abstracta y tautológica que opera de garantía metafísica de identidad, proveyendo su evidencia a los sujetos. No casualmente, Althusser decide ilustrar el mecanismo ideológico de la interpelación, inspirándose en Spinoza, con la estructura concéntrica del discurso teológico que pone en discurso la causalidad emanativa (2015: 232).

Michel Pêcheux ha señalado que el esquema de la *interpelación* ideológica resulta una construcción teórica que tiene la gran virtud de permitirnos apreciar el funcionamiento del “teatro de la conciencia” *desde su detrás de la escena*, como una estructura discursiva e inconsciente que permite analizar la solidaridad constitutiva –es decir, la mutua consistencia- de la “evidencia del sujeto” con la “evidencia del significado”, es decir con la ilusión del referente y de la transparencia.

En este sentido, si una *formación discursiva* puede considerarse como aquello que, en una coyuntura dada “determina lo que puede y debe ser dicho”(2016:142), Pêcheux propone denominar *proceso discursivo* al “sistema de relaciones de sustitución, paráfrasis, sinonimia, etc., que funcionan entre los elementos lingüísticos –los ‘significantes’- en una formación discursiva dada” (143). Una teoría materialista del discurso, debe asumir así la inherencia ideológica del artefacto enunciativo mismo que moviliza las “evidencias” que sostienen *al mismo tiempo*, la ilusión del sujeto hablante como fuente de sentido y el acceso “inmediato” al mundo de sentido que funge de imaginario referente. Ilusión doblemente especular que, en la misma medida en que organiza la gravitación del mundo imaginario en torno del Sujeto, subtiende los vínculos del “diálogo intersubjetivo” como una operación de mutuo reconocimiento entre “yoes”.

...aquello que habíamos llamado “dominios de pensamiento” (...) se constituye históricamente bajo la forma de puntos de estabilización que producen el sujeto *junto con*, simultáneamente, lo que le es dado ver, comprender, hacer, temer,

esperar, etc. Es por ello (...) que todo sujeto se “reencuentra” a sí mismo (en sí mismo y en otros sujetos), y esta es la *condición* (y no el *efecto*) del famoso consenso “intersubjetivo” por el cual el idealismo pretende captar el ser a partir del pensamiento (Pêcheux, 2016: 144).

Sobre esta base, Pêcheux sostiene que constituye a la posición idealista como tal el “error” de creer que “existe un discurso de la ciencia, es decir, un discurso del sujeto de la ciencia, cuya característica sería que este sujeto se encuentra allí borrado, es decir, ‘presente por ausencia’, ¡Exactamente como Dios sobre la tierra en el discurso religioso!” (171). Si no hay “discurso de la ciencia” es porque *todo discurso es discurso de un sujeto*, en el sentido que ya hemos desplegado, de que todo discurso funciona con una estructura de enunciación doblemente especular que constituye lo que Althusser desde principios de los sesenta lee en la formación discursiva del Humanismo como la matriz de la interpelación ideológica.

La revolución marxista en filosofía, sobre la que Althusser no se cansó de escribir, tiene entre sus consecuencias, la de producir una conmoción radical en el esquema mismo de la Epistemología organizada en base a la diada Sujeto/Objeto. Se abre allí una oportunidad para desplegar el interrogante respecto de qué cosa puede ser una teoría capaz de prescindir de la categoría de Sujeto, en su genealogía sustancialista, como Origen y Fin de todo proceso de pensamiento. Lo más importante es que, contra toda reposición humanista –incluso las que se inscriben en la tradición marxista– y a contrapelo de las críticas ampliamente divulgadas contra el pretendido “teoricismo” althusseriano, la concepción de la ciencia como *proceso sin sujeto*, constituye una pieza clave para comprender esa singular conjunción de ciencia y política que es la teoría marxista y nos permite comprender la magnitud de su acontecimiento.

Esta “novedad” marxista es bien leída y desplegada por Pêcheux a partir de la distinción entre *Erfahrung* y *Experiment* –que puede traducirse al sólo efecto de avanzar en nuestra exposición como la diferencia entre las nociones de experiencia y experimentación. Donde *Erfahrung* evoca la “repetición idealista de la forma-sujeto caracterizada por la coincidencia del sujeto consigo mismo (yo/ver/aquí/ahora) en lo ‘visto’ de una escena, en la evidencia de una *experiencia* (...) que puede ser transferida por identificación-generalización, a cualquier sujeto” y que garantiza “la continuidad en la evidencia del sentido, entre la vivencia empírica y la abstracción idealista”(169). Y *Experiment*, indica el “proceso materialista de conocimiento como un proceso sin sujeto en el que la experimentación (...) realiza el cuerpo de los conceptos en dispositivos en los que reside la objetividad de la ciencia” (170).

Pêcheux arriesga, a partir de allí un modo que, podría decirse, apunta de forma renovada y mucho más compleja de lo que suele leerse en ella, a la *Tesis XI*; al señalar que la objetividad de la teoría marxista de la historia es, justamente, la forma en que la práctica política del proletariado produ-

ce sus marcas de la conceptualidad misma. Pero esto exige problematizar el esquema idealista con el que se suele organizar la relación entre ciencia y política como relación entre teoría y práctica, sin más (y que suele involucrar concepciones idealistas y abstractas de la una y la otra, como si existieran *la Teoría* y *la Práctica* puras y “en general”). En ese sentido, resulta necesario establecer distinciones y concebir a la *práctica política* no sólo como una práctica específica –diferente tanto de la práctica teórica como de la práctica ideológica– sino incluso discernir el modo de su articulación con la práctica teórica, en un proceso complejo y productivo.

Ese vínculo debe, para Pêcheux ser pensado incorporando un matiz que evite concebir a la práctica política como “evidencia empírica” de las proposiciones teóricas. Se trata, de evitar toda subsunción de la potencia cognitiva de la política en el registro de la *experiencia*, en la que el mundo “real” se inscribe como una interioridad en su relación con el Sujeto (y por lo tanto produce un idealismo del Concepto). Y abrir a la posibilidad de concebir el impacto de la práctica política en la conceptualidad, en clave de una “experimentación” en sentido fuerte, es decir, en el sentido de aquella práctica que justamente rompe con el funcionamiento político espontáneo de la forma-sujeto que organiza la solidaridad interna entre el idealismo de la Teoría y el humanismo imaginario de la Política (burguesa).

He aquí la cuestión que nos interesa. Habiendo sugerido con toda claridad que *no hay discurso que no sea ideológico en su estructura misma*, Pêcheux sugiere a la vez, la posibilidad *paradójica* de construcciones discursivas que funcionen como “*dispositivos experimentales*” *sin sujeto*, en los que:

...la determinación de lo real (“exterior”) y de su necesidad independiente del pensamiento se materializa bajo la forma de un cuerpo articulado de conceptos que, al mismo tiempo, exhibe y deja en suspenso en efecto “ciego” de esta misma determinación en tanto que *efecto-sujeto* (centración-origen-sentido), es decir, en tanto que interior sin exterior (...). Nos referimos aquí al trabajo de lo no pensado en el pensamiento... (2016: 167)

Algunas indicaciones dispersas sobre estos “dispositivos experimentales” que permiten cercar el vínculo entre discurso y política, se encuentran en la escritura althusseriana asociadas al nombre de Maquiavelo, pero como veremos, su planteo sólo cobra real consistencia a través del aporte del psicoanálisis. Althusser despliega un doble rodeo. Primero, por Maquiavelo para desplegar la cuestión de la apodicticidad materialista –no ya en la estrecha relación de la ciencia con la filosofía, tal como fuera establecido desde *Lire le Capital*– sino en su relación con la política. Pero ese rodeo se encuentra sujeto a otro, por el psicoanálisis, que Althusser emprende en torno a 1962-63, momento mismo en que suspende por unos diez años la elaboración de su lectura de Maquiavelo que retomará en cursos y escritos, hacia fines de los años se-

tenta y principios de los ochenta, cuando plantea sus tesis sobre el vínculo entre teoría y política, a partir del abordaje del “dispositivo teórico” teórico maquiaveliano.

### **Maquiavelo y el dispositivo de un *Manifiesto***

Uno de los elementos más ricos de la lectura althusseriana de *El Príncipe*, de Maquiavelo, se apoya en una sugerencia de Gramsci:

...bajo la noche del fascismo, Maquiavelo ‘habla’ a Gramsci: hacia el futuro; y es entonces, cuando el Príncipe Nuevo proyecta su luz sobre el Príncipe Moderno. Gramsci escribe con toda tranquilidad que El Príncipe es un ‘manifiesto’ y una utopía revolucionaria. Por sintetizar digamos: ‘Un manifiesto utópico revolucionario’ (Althusser, 2004c:52)

La propiedad singular de este discurso- plantea Althusser- que Gramsci subraya, es la de un “dispositivo totalmente específico que inaugura relaciones particulares entre el discurso y su ‘objeto’, entre el discurso y su ‘sujeto’” (Ibíd.)

La estructura del manifiesto es la de un discurso que organiza la pregunta –teórica- por la *necesidad de la historia* (las invariantes, las condiciones objetivas o los “ciclos” de la historia) en torno a un centro ausente o diferido: el espacio del problema político dibujado como un *vacío* en el texto. Esta intrusión de la política como distancia interna en la trama del pensamiento teórico, no se encuentra exenta, desde luego, de consecuencias epistémicas. La relación entre una legalidad objetiva de la historia y el problema político que es siempre el de la posición de un “caso” singular y relativamente contingente, se inscribe en la escritura de Maquiavelo de un modo que deja huella en la conceptualidad de su pensamiento, al punto de trastocar las relaciones epistemológicas y desafiar toda lógica de la universalización inductiva, en el marco de un rechazo de toda causalidad expresiva.

Y es por ello que podrá decir Althusser del pensamiento de Maquiavelo algo similar a lo que dice de Lenin, que su pensamiento es filosófico –en un sentido materialista- *porque* es político.

Este modo de concebir la posición materialista, en virtud del cual la historia no es una “generalización” de casos empíricos, ni los casos son la “expresión” de una Historia universal, será desarrollado por Althusser en un escrito posterior, también editado póstumamente. Se trata allí de establecer con la mayor precisión posible, la cuestión de una apodicticidad materialista en los términos de una legalidad o necesidad tendencial, de las *invariantes genéricas*:

Constantes o invariantes genéricas, y no “universales”, constantes y no leyes que, evidentemente, no constituyen el objeto de una voluntad de verificación en un dispositivo experimental abstracto renovable, como en física o química, pero cuya insistencia repetitiva permite identificar la forma

de singularidad y, por tanto, su tratamiento. Estamos evidentemente ante una prueba que no tiene nada que ver con el dispositivo experimental de prueba de las ciencias físicas, pero que sin embargo tiene su rigor, *ya sea en el conocimiento y tratamiento de la singularidad individual (medicina, análisis) o social (historia de un pueblo), ya en la acción sobre la historia (política)* (2007: 140, subrayado nuestro).

Esta problematización de la epistemología clásica aparece de múltiples maneras en los textos del Althusser y se apoya en una constatación: *no es posible desarrollar una teoría materialista de la política sin antes producir la crítica política de la teoría* (cf. Romé: 2015a).

Es este pequeño rodeo el que permite entonces circunscribir lo propio de la estructura del discurso de Maquiavelo en la singularidad de su “dispositivo teórico” que responde a la paradójica existencia de una teoría que no puede enunciarse sistemáticamente en la forma de la universalidad del concepto. *Paradójicamente* -dice Althusser leyendo *El Príncipe*- nos encontramos ante un escrito indiscutiblemente teórico, de gran rigor, en el que no obstante, todo se urde teóricamente, en torno de un punto central que “escapa interminablemente a la investigación (...) una teoría que se presenta extrañamente bajo la forma de un todo que hemos considerado ‘inacabado’ (Croce), que parece más bien ausente...”(2004c: 53).

Ese “punto central” en torno al que se organiza el inacabamiento del todo discursivo y somete a la teoría de la historia a una estructura conceptual paradójica, es el espacio *necesariamente* vacante del “hecho por consumir”. El espacio asignado en el texto a lo irrepresentable de la práctica política concreta, que supone la posición del “caso” singular -que, por definición, se resiste a la forma del juicio- y se abre a una cierta indeterminación, porque apunta a enunciar no el hecho consumado, sino la *tarea* política, siempre tendida hacia lo por venir. En esa forma descentrada, coinciden la posición materialista en filosofía y ese “dispositivo experimental” que, siguiendo a Gramsci, Althusser llama *manifiesto*. Y en el centro gravitacional de la estructura discursiva de ese manifiesto que es *El Príncipe*, lee esta clase de distanciamiento que hace espacio a una doble *temporalidad*, complejamente articulada: la pregunta por las determinaciones concretas que hacen de una *coyuntura*, un caso legible en su estructura (la cuestión de su intelección justa -el caso *de* alguna regla-) y la pregunta por su absoluta singularidad (el momento del *comienzo*, como un comienzo determinado pero formulado en los términos de una tarea política que implica siempre un límite al saber, en la medida en que hace con lo no-sabido del “hecho por consumir”).

Reencontramos allí la gran cuestión de la dialéctica leída a partir de la categoría freudiana de *sobredeterminación*, tal como había sido formulada a principios de los años sesenta, como una pregunta *necesaria por la contingencia*. “¿Qué queda por decir sino que la contradicción aparentemente simple está siempre sobredeterminada? Es allí donde la excepción se des-

cubre como la regla, la regla de la regla...” (2004b: 86). Esa dialéctica constituye el corazón de una *unidad disjunta* en la que se anudan dos prácticas necesariamente heterogéneas, la práctica teórica y la práctica política, como un anudamiento temporal de dos momentos: el momento de la lectura de la historia, lectura de los *fait accompli* y el momento “actual” del pensamiento político, del “hecho por consumir”. (cf. 2004b: 144 y sigs.) La práctica materialista de la filosofía es en este sentido, el trabajo en el espacio liminar de un borde *irrepresentable*, que escapa sistemáticamente a la investigación (cf. Romé, 2015b: 85-114).

Esto es lo fundamental: *ese punto de la presentación –necesariamente desplazada- de lo irrepresentable, es el punto en el que, según advierte Althusser leyendo a Maquiavelo, el texto queda suspendido, abriéndose a una “inquietante familiaridad”*. Se trata de un pasaje entre dos dimensiones inconmensurables y heterogéneas del texto: la de la posición del problema en sus formas teóricas y la de su posición en forma “ideológica”.

Una suerte de cercanía enrarecida que permite contornear la ambivalencia entre la práctica de la filosofía y la acción política, bajo la forma de un *llamado práctico* que opera en ausencia, pero que habilita a una rara interpelación -suspensiva o elidida- y formulada a un sujeto (político) que tampoco existe como tal (o que no existirá si no consiste en un agrupamiento efectivo de fuerzas reales).

Se trata de una de las grandes preguntas de la tradición marxista, desde la célebre Tesis XI: ¿Cómo pueden volverse activas las ideas?, Maquiavelo indica en dirección a Freud. En 1977, Althusser afirma:

Hoy, quien abre *El Príncipe* y los *Discursos*, estos textos que tienen ya trescientos cincuenta años de edad, se encuentra como atrapado por lo que Freud denominaba una extraña familiaridad, *Unheimlichkeit*. Sin que sepamos por qué, resulta que esos textos antiguos nos interpelan como si fueran de nuestro tiempo y nos atrapan como si hubieran sido, en cierta forma, y para decirnos algo que nos toca directamente sin que sepamos por qué. (...) Porque su pensamiento prosigue en nosotros, a pesar de nosotros, porque este pensamiento únicamente puede proseguir en nosotros desbaratando lo que pensamos, atrapándonos por sorpresa. Como un pensamiento infinitamente próximo...(2008[1977]: 335).

El problema del vínculo entre estructura y sujeto se articula con el de la tensión entre estructura y coyuntura, en una temporalidad compleja que organiza gran parte del pensamiento materialista de Althusser y sin la cual resulta impensable su concepción de la política como práctica determinada y eficaz. La coyuntura no es la simple indicación de sus elementos, la enumeración de las circunstancias diversas, sino su *sistema contradictorio*. (2004a: 56). Y el ingreso de la coyuntura en la trama de la teoría, deja sus huellas en los procesos discursivos en los que la conceptualidad teórica consiste. El “lugar” de esa afectación de la teoría por lo que no es ella puede ser cercado en la estructura de sus formas discursivas, como el

espacio de un *enrarecimiento* de la experiencia del tiempo: allí donde el discurso nos ofrece una *anacronía* que coincide con la potencia política y contornea el bucle de una *ruptura* y un *redoblamiento*.

Avanzaremos en señalar que ese lugar suspensivo es el lugar del sujeto en la *estructura*, entendido como “reinscripción del límite a partir de su propia impresentabilidad” (Balibar, 2007:165). Claro que hablar de “sujeto” y “estructura” en estos términos, sólo es concebible siempre que se asuma un desplazamiento interno, un movimiento inmanente en la llamada tradición “estructuralista”. El movimiento que coincide con el desarrollo lacaniano del psicoanálisis de Freud y a partir del cual, la estructura, como dice Jacques-Alain Miller, tiene una acción (1986:9); es decir, que el sujeto correlativo de esta estructura no se halla “transportado en la cadena sino inserto en su interior” (1988:102).

Si el dispositivo teórico del manifiesto se organiza en torno de un vacío, hablamos un poco paradójicamente de “vacío determinado”, en el sentido de una *distancia tomada* en el pleno de la estructura. En términos histórico-políticos, resulta ser el sistema contradictorio de la coyuntura el que ofrece la trabazón de sus relaciones de fuerzas contradictorias como espacio para la consistencia de una tarea *práctica*, tal como lo lee Althusser en la tesis leninista del “eslabón más débil” (cf. 2004b:71-106). Y en términos filosóficos, se trata de un movimiento de torsión en la consistencia discursiva de la *necesidad estructural*, un tránsito *deconstructivo* mediante el cual, las leyes revelan su condición mítica y las verdades expresan su materia coyuntural.

Habrá que inscribir en esa doble incumbencia histórica y discursiva, la tensión (política en el doble sentido, óptico y ontológico) del *encuentro* maquiaveliano entre fortuna y *virtu*; es decir, entre la articulación contradictoria de la coyuntura –su vacío determinado, su “eslabón más débil” - y la *libido* entendida como fuerza motriz.<sup>2</sup>

Es en este sentido que Althusser apela a un juego de palabras, para dar cuenta del espesor filosófico que conecta el problema político en Maquiavelo con la pregunta por la dialéctica materialista, de un lado y con el psicoanálisis, por otro. Maquiavelo –dice- no está interesado en “la verdad de las cosas” en general, sino en *la Cosa (das Ding)*: “La ‘cosa’, en su singularidad la singularidad de su caso”. “Y la ‘cosa’ es también la causa, la tarea...” (2004c: 54)

La inminente torsión que hace de la objetividad, *fortuna* y del vacío, *virtud*, constituye el pulso actual de un Manifiesto que materializa en su dispositivo discursivo la escenificación de esa *tópica* descentrada y trans-

---

<sup>2</sup> La *virtu* maquiaveliana –en el sentido de un saber hacer con la Fortuna- no responde a una ética de la regla, al modo kantiano de la apelación a una universalidad normativa, sino que se inscribe en la genealogía materialista de las filosofías helenísticas de la virtud como *vector conductor del alma (to hegemonikon)*, para la cual la razón es una fuerza material que debe concebirse en relación con la idea spinoziana del *connatus*, es decir de la *libido*.

individual en la que se dibuja el espacio de un encuentro extraño de tiempos.

Y una tópica, dice Althusser, es la clave materialista de la *posición* de las ideas (*thesis*) en la doble inscripción de su forma teórica y de su “forma ideológica”, es decir, de su capacidad para devenir *activas* (2008:323).<sup>3</sup>

La eficacia *política* del dispositivo *teórico* del Manifiesto se asienta justamente en su singular tópica. Es la *disposición de los elementos* en el discurso la que explica según sugiere Althusser, su eficacia interpeladora y a la vez, desidentificadora. Esa “extraña familiaridad” –*Unheimlichkeit*– que *hace* que este pensamiento sólo pueda seguir en nosotros desbaratando lo que pensamos, “atrapándonos por sorpresa” (2008: 335).

### Maquiavelo crítico de Žižek

La noción freudiana de *Unheimlichkeit* fue retomada por Lacan en su seminario de 1962-1963 sobre la angustia.<sup>4</sup> La fecha resulta un dato significativo que abre una serie de interrogantes con respecto al vínculo de Althusser con Lacan, que permitirían complejizar el espesor de su teoría y las conexiones entre ambas. Por un lado, son los años de los escritos canónicos del althusserismo - compilados en *Pour Marx y Lire le capital*- y además coinciden con el giro en la enseñanza de Lacan, producto de su ruptura con la *International Psychoanalytical Association*.<sup>5</sup>

La gravitación del psicoanálisis en el pensamiento althusseriano puede organizarse en torno a dos conceptos: el de *sobredeterminación* y el de *interpelación*. Con relación al primero, las referencias explícitas a Freud, en *Lire le Capital* y “Sobre la dialéctica materialista” (2004a [1963]: 132 y sigs.) convocan tanto la cuestión de la reformulación materialista de la dialéctica como la problematización de la categoría de tiempo. La pregnan-

<sup>3</sup> “tanto en el Manifiesto comunista como en el “Prefacio” de 1859, (...) la presentación toma la forma de una tópica, de una disposición en el espacio, con lugares (*topoi*). Eso quiere decir que Marx presenta ahí dos veces, y bajo dos formas diferentes, sus propias ideas (...) en primer lugar como principios del análisis de conjunto (...) bajo su forma teórica. (...) una segunda vez, situándolas en un lugar determinado (...) respecto a la conciencia aguda y práctica de las condiciones, de las formas y de los límites, en los cuales sus ideas pueden devenir activas...” (2008 [1978]: 322-323).

<sup>4</sup> Desde 1959 se encuentran anotaciones personales y referencias en diversa correspondencia que dan cuenta del interés de Althusser en la enseñanza de Lacan (cf. Corpet y Matheron, en Althusser, 1996:9). Pero es hacia fines de 1963 que Lacan tomaría contacto con Althusser, tras la lectura de su artículo “Psicoanálisis y Ciencias Humanas” publicado en la *Revue de l'enseignement philosophique*, para terminar alojando su enseñanza en la *Ecole Normale Supérieure*, gracias a las gestiones de éste, quien además de la locación, prestaría el auditorio compuesto por sus estudiantes de filosofía, entre los que se encontraba un joven Jacques-Alain Miller (cf. Roudinesco, 1994:429 y sigs.).

<sup>5</sup> El año 1964 se abrirá ya con el seminario dictado en la *Ecole des Hautes Etudes*, dedicado a reflexionar sobre los fundamentos del psicoanálisis, en cuya primera clase titulada sugestivamente “La excomunió”, Lacan aborda la pregunta acerca del estatuto de la praxis psicoanalítica a partir de la experiencia que asocia con el *kherem* sufrido por Spinoza en 1656.

cia del psicoanálisis a propósito de esta cuestión resulta de un espesor ontológico difícil de recortar en unos pocos problemas teóricos, porque apunta más bien al tipo de apodicticidad inmanente a ellos (cf. Morfino, 2017).

Por su parte, el concepto de interpelación relacionado con la teoría althusseriana de la ideología parece en ocasiones haber ofrecido todo cuanto tenía. Los aportes del psicoanálisis al pensamiento althusseriano, en este punto, suelen adjudicarse a un momento puntual de la enseñanza de Lacan, generalmente identificado bajo la idea del primado del Orden Simbólico, esquematizado como una estructura simbólica exterior y anónima. Se corre así el riesgo de una simplificación respecto al tipo muy singular de “estructuralismo” que sería el de Althusser -si acaso ese nombre sigue siendo útil para caracterizar su pensamiento.<sup>6</sup>

Desde la lectura que aquí proponemos, el problema radica en las limitaciones derivadas de producir un recorte “regional” del problema de la ideología, invisibilizando la complejidad de su inscripción en una *tópica de la sobredeterminación*. La recuperación de esta complejidad supone la consideración del doble estatuto (óntico y ontológico) del psicoanálisis en Althusser: la doble inscripción de la consistencia *tópica* del materialismo; pero permite además complejizar el aporte teórico específico con respecto al problema de la interpelación, abriendo entre otras cosas, la posibilidad de una consideración del vínculo entre ideología y política que exceda la pura lógica de la dominación/sujeción y permita pensar la dimensión contradictoria -y potente políticamente- de una aporética sujeción/subjetivación.

Existen pasajes en los escritos del propio Althusser que contribuyen desde luego a la lectura reduccionista que denunciamos, tales como “Freud y Lacan” (1996) o “Tres notas sobre la teoría de los discursos” (1996) y el célebre artículo sobre Aparatos Ideológicos de Estado (AIE) (1969). Pero quien ha contribuido explícitamente a consolidarla es Slavoj Žižek. Su circunscripción del desarrollo althusseriano de la teoría de la ideología a la idea de un *ritual radicalmente exterior* -materializado en los AIE conduce a una consideración de la función de la fantasía desconectada de los deseos del sujeto y reducida a una suerte de materialidad social *maquinica* (201:11).

El punto débil de su teoría es que él o su escuela nunca lograron precisar el vínculo entre Aparato de Estado e interpelación ideológica: (...) Althusser habla únicamente del proceso de la interpelación ideológica a través del que la máquina simbólica de la ideología se ‘internaliza’ en la experiencia ideológica del Sentido y la Verdad; pero sabemos por Pascal que esta ‘internalización’ por necesidad estructural, nunca se logra plenamente, que siempre hay un residuo, un resto, una mancha de irracionalidad traumática y sin sentido, adherida a ella y que este resto, lejos de obstaculizar la

---

<sup>6</sup> Para una aproximación a esa discusión puede confrontarse de Ipola, 2007; Montag, 2013; por nuestra parte, hemos desarrollado la cuestión en Romé, 2015a.

plena sumisión del sujeto al mandato ideológico, es la condición misma de ello: es precisamente este plus no integrado de traumatismo sin sentido el que confiere a la Ley su autoridad incondicional: en otras palabras, lo que –sostiene lo que podríamos llamar el *jouis-sense*, goce-en-sentido (goza-significa), propio de la ideología (1992: 73-74).

Esta lectura replica el gesto de la antigua crítica al pretendido “teoricismo” althusseriano, que consiste en la idea de que el proceso teórico de este filósofo puede ser leído recortando los momentos de su escritura, como si pudieran recortarse “regiones” en la tópica marxista. De allí, un error más grave: el de suponer que el problema de la relación de la ideología con la política, en Althusser, se reduce a la subsunción de la segunda en la primera, es decir, al vínculo entre ideología y dominación (en el sentido del agotamiento de la política al poder de Estado). Y asumir con ello que en eso consiste toda la problematización althusseriana de la ideología y todo el aporte del psicoanálisis a su teoría.

Contra el fondo de esta múltiple reducción, salta a la luz un detalle: la investigación plasmada en el volumen sobre el pensamiento de Maquiavelo, que Althusser concluirá entre las décadas de los setenta y ochenta, tiene como antecedente un curso dictado justamente en 1962.<sup>7</sup> En ese momento Althusser llega, según Negri, al punto de encontrar en Maquiavelo “el límite utópico de su pensamiento, el vacío en el que nos precipita y del que siempre nos permite remontar...” (Negri en Althusser, 2004: 30)

Se trata de un desarrollo que queda en 1962 apenas indicado pero suspendido en su despliegue, hasta una década más tarde, cuando Althusser retoma el trabajo sobre Maquiavelo. Y es en ese intervalo cuando se produce lo sustancial de la lectura Althusseriana de Lacan. Entre 1963 y 1972, el rodeo por el psicoanálisis lacaniano involucrará los principales textos que dan cuenta del vínculo –entre textos publicados, manuscritos y correspondencia-. La preocupación de Althusser por Maquiavelo debe ser tomada seriamente en consideración a la hora de revisar sus conexiones teóricas con Lacan porque existen, más allá de la anécdota, suficientes remisiones teóricas y referencias textuales que no pueden soslayarse, tanto por su contundencia como por las consecuencias teóricas y políticas que suponen. A ellas nos dedicaremos a continuación.

### **De Maquiavelo a Lacan**

La interrogación de los escritos althusserianos sobre el pensamiento de Maquiavelo abre la posibilidad de una aproximación al problema de la articulación entre interpelación ideológica y economía inconsciente que Žižek dice no encontrar en Althusser. Pero además y a diferencia de éste, la cuestión da oportunidad a una interrogación del problema de la política *en sentido fuerte*, es decir en el de una ontología contradictoria y *sobredeter-*

<sup>7</sup> Los manuscritos iniciales, depositados en los archivos del IMEC, titulados Cahiers Machiavelli, datan de 1962-1963. (en Althusser, 2004: 13-14; 28).

*minada* de la lucha de clases; y no en el sentido reducido de una consideración del vínculo entre ideología y política en clave de dominación (de Estado).

En esa diferencia, y más allá de Žižek, la instancia del *plus de goce* - condición de posibilidad/imposibilidad de la eficacia del mandato simbólico- puede ser pensada como *lucha* ideológica. Dicho de otro modo, lo que aporta esta problemática lacaniana a Althusser es, no sólo la pista para pensar la dimensión afectiva del apego ideológico, sino también la relación entre afecto y lucha (política). Y de allí, la posibilidad de pensar a la politicidad inherente a la filosofía -inherente en el sentido de su contradicción inmanente- como lo *inconsciente de la Filosofía*. En este sentido, para Althusser, “el pensamiento de Maquiavelo no es exclusivamente una ruptura con la ciencia política clásica, sino también acaso un desafío a la “Teoría” (Negri en Althusser, 2004:30).

Y es en ese 1963 que se produce una inflexión en la lectura de Freud: “retorna con Lacan la libido-resto en relación al deseo y su causa” como “la roca de la teoría freudiana” (Consentino, 1998:101). Se trata de la función del *objeto a*, en su relación con el deseo y el fantasma, vinculado a la idea de la constitución del sujeto *en el lugar del Otro*. Lacan introduce la angustia en relación, justamente, con el *Unheimlichkeit* freudiano, para indicar ese punto pulsional irreductible a la investidura imaginaria (Lacan, 2006:55).

Lo que es *Unheim*, es lo que se encuentra en el punto del *Heim*.(...) Si esa palabra tiene; un sentido en la experiencia humana, que ahí está la casa del hombre. (...)El hombre encuentra su casa en un punto situado en el Otro, más allá de la imagen de la que estamos hechos. Este lugar representa la ausencia en la que nos encontramos. Suponiendo, como a veces ocurre, que ella se revele como lo que es - o sea, que se revele la presencia en otra parte que constituye a este lugar como ausencia - entonces ella manda en el juego, se apodera de la imagen que la soporta, y la imagen especular se convierte en la imagen del doble, con lo que ésta aporta de extrañeza radical. Por emplear términos que adquieren su significación por oponerse a los términos hegelianos - hace que aparezcamos como objeto, al revelarnos la no autonomía del sujeto (Lacan, 2006: 57-58).

Por una parte, en “el relámpago de la angustia” se revela el deseo del Otro pero, a la vez, la función de la angustia lleva al deseo: al “advenimiento, al final de la operación del sujeto dividido implicado en el fantasma, soporte del deseo.” (Cosentino, 1998: 111). A partir de allí y en los años siguientes, la relación entre angustia y deseo va describiendo en la enseñanza de Lacan una compleja dialéctica en la que como plantea en el seminario *El reverso del psicoanálisis*, la angustia viene a evocar:

...ese afecto por el cual el ser hablante de un discurso se encuentra determinado como objeto. Es preciso decir que

este objeto no es nombrable. Si intento nombrarlo como plus de goce, esto sólo es un dispositivo de nomenclatura ¿Qué objeto se forma por este efecto de cierto discurso? No sabemos nada de dicho objeto, sólo que es causa del deseo, es decir, que hablando con propiedad se manifiesta como falta de ser. (2008 [1992]:163, subrayado nuestro).

Según Cosentino recién en 1976 se ubica el giro que va “del deseo (del Otro) al campo del goce”, ese tránsito se produce en el hilo del desarrollo del concepto de angustia: “la angustia, como parte de lo real –como nominación de lo real, es la que va a dar su sentido a la naturaleza del goce” (115).

Siguiendo entonces ese hilo de la problematización de la angustia, desde un desarrollo del vínculo entre estructura y sujeto, con primacía del orden simbólico hacia una pregunta por el plus de goce, podemos regresar sobre las pistas colocadas por Althusser en su desarrollo del problema de la interpelación en el pensamiento de Maquiavelo.

Estamos ahora en condiciones de advertir que cuando Althusser se pregunta, por esa “extraña familiaridad”, subrayando la conexión con *Unheimlichkeit* freudiano, se interroga por la relación entre discurso, deseo y fantasía persiguiendo a la política en los bordes de la ideología (es decir, en los contornos de la tendencial cerrazón ideológica de todo discurso).

No es un desarrollo explícito, pero sostenemos que esa problemática ya actúa de modo práctico en el campo del problema de la lucha ideológica, que es, definitiva en campo de un doble problema: por un lado, el asedio constante de la captura ideológica de la política; y por ello mismo, al mismo tiempo, la posibilidad de ubicar la politicidad como exterioridad inmanente a un dispositivo discursivo.

La lucha ideológica es, insiste Althusser en varios momentos de su escritura, la resistencia a “contarse historias”. Podríamos decir, a partir de lo que hemos desplegado con Pêcheux, páginas atrás, que la puesta en un dispositivo narrativo constituye el modo discursivo paradigmático de la *escena* que hemos identificado como el campo de solidaridad de las evidencias del sujeto y el sentido sentido. Dicho en otros términos, el campo del fantasma. Y según, Lacan: “No en vano Freud insiste en la dimensión esencial que da el campo de la ficción a nuestra experiencia de lo *unheimlich* (...) ya que nos permite ver la función del fantasma.” (2006:59)

El poder de puesta en escena, el efecto ‘poético’ que permite que se asista a la escena, se apoya en la condición implícita de un defasaje de los orígenes (del punto cero de las subjetividades) de un defasaje del presente al pasado, unido al defasaje de un sujeto a otros sujetos, que constituye la identificación (Pêcheux, 2017: 149).

Se trata del mecanismo propio de la estructura discursiva de la novela en la que el “punto de vista crea al objeto”(150). Esto nos permite subrayar el compromiso profundo entre narración y fantasía. Y es en relación con la

noción freudiana de fantasía, que advierten Laplanche y Pontalis que, “como los mitos colectivos, intentan aportar una representación (...) dramatizan como momento de emergencia, como origen de una historia (...) en la escena originaria se representa el origen del sujeto” (1981: 145). El propio Žižek subraya que “toda historización, toda simbolización debe ‘representar’ ese desfase esta transformación de lo Real en historia. ¿Y no da testimonio la experiencia clínica psicoanalítica de la continua lucha por asegurarse la entrada en el terreno de la historicidad?” (2011:62) Resulta imposible no reconocer en esta glosa la evocación tácita de Althusser, quien colocaba la temporalidad contingente del comienzo –la absoluta cuestión previa- en la base de su definición del objeto del psicoanálisis, como lucha de supervivencia o “larga marcha forzada” (cf. [1964] 1996). Es curioso porque Žižek cree encontrar ahí mismo su diferencia (y la de Lacan) con Althusser, cuando insiste en que el descentramiento primordial del sujeto lacaniano es:

...mucho más radical y elemental que el descentramiento del sujeto en relación con el ‘gran Otro’ –el orden simbólico que es el lugar externo de la verdad del sujeto- es el descentramiento en relación con la Cosa-goce traumática, que el sujeto nunca puede ‘subjetivar’, aceptar, integrar. El goce es el infame *heimliche* que al mismo tiempo es lo más *unheimliche*, siempre ya ahí y justamente por eso, perdido para siempre (2011: 58).

Resulta entonces difícil asumir con Žižek que el despliegue althusseriano del problema del sujeto se haya detenido en la exterioridad de la máquina simbólica. Advertimos, en cambio, que la lectura althusseriana de Maquiavelo coloca el problema del vínculo entre angustia, deseo y fantasía de un modo que hace lugar a la cuestión del goce. Y aunque no haya menciones a este concepto, su problemática se encuentran ya operando en la pregunta althusseriana por la política, como ese lugar que excede la captura del sujeto y su alienación el mandato simbólico.

### **La metáfora teatral y lo inconsciente**

Ni siquiera en un autor como Pêcheux, en el que la gravitación de esa “exterioridad” de la maquinaria simbólica despliega su relevancia como proyecto de una teoría materialista del discurso, puede decirse que la consideración de la fantasía se desentienda de la pulsión. Por un lado, Pêcheux entiende que “la interpelación del individuo en sujeto de su discurso se efectúa mediante la identificación con la formación discursiva que lo domina”, en el olvido del dispositivo mismo de esa sujeción (2016:145). Pero “esta identificación fundadora de la unidad (imaginaria) del sujeto” se apoya en lo que Pêcheux denomina *interdiscurso* y que caracteriza como un espacio de *defasaje*, “entre la extrañeza familiar de ese fuera-de-lugar situado antes, en otra parte, independientemente y el sujeto identificable, responsable, que responde por sus actos (139, subrayado nuestro).

En la lectura de Pêcheux, la teoría althusseriana de la interpelación requiere la represión inconsciente: el “olvido” constitutivo de ese *defasaje*, que no es sólo el de la maquinaria discursiva sino el de su *articulación inconsistente con la “extrañeza familiar” que remite a un fuera-de-lugar –a otra escena* que aquella cribada entre lo simbólico y lo imaginario y que supone una temporalidad desajustada (eterna o ahistórica) con respecto a la historicidad del discurso (2016: 153).

La potencia heurística del dispositivo de la interpelación radica en su capacidad de exponer desde el revés de su decorado, el “*teatro de la conciencia*”, permitiendo pensar su *determinación excéntrica* (138). Y es sobre esta base que la consistencia escénica (fantasmática) de la interpelación, subrayada por Pêcheux, permite disponer la potencia heurística (y desmitificante) de la metáfora teatral para una crítica de las Filosofías de la Conciencia que sea solidaria con una crítica de la Filosofía política, en la que sin dudas, esa misma metáfora ha jugado un papel de gran peso. Althusser se ha dedicado extensamente a la cuestión del vínculo entre la crítica materialista de la Filosofía (Marx) y la problematización del teatro (Brecht) apelando a la idea de lo inconsciente como una determinación *a la cantonade*. (cf. Morfino, 2014:95-122) Lo veremos más adelante. Por el momento alcanza con señalar el nivel el que se produce el desacuerdo fundamental entre Althusser y Žižek, que no es, como esperamos haber expuesto, el que Žižek presupone.

La teoría althusseriana no es una teoría de la eficacia plena del orden simbólico. Ni su concepción de la causalidad estructural es reductible a una sobredeterminación de estatuto enteramente simbólico –como han sugerido por ejemplo, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (2006)- ni su concepción del sujeto ideológico niega la eficacia pulsional de lo inconsciente. Si bien es cierto que no existe en Althusser una teorización directa de lo que Lacan identifica con el concepto de goce, puede decirse que su lugar excéntrico respecto de la interpelación simbólica y su conexión con el deseo y la fantasía se encuentra presente *en estado práctico* en la tópica althusseriana.

El lugar en el que radica la diferencia más fuerte entre Althusser y Žižek tiene que ver no tanto con el “momento” de la enseñanza lacaniana que el primero tomaría o no en cuenta, como con aquello que el segundo *agrega* a Lacan. Nos referimos a la consideración del goce como “*núcleo*” traumático. Esa diferencia que parece un matiz menor en el marco de una notable cercanía de los desarrollos de Žižek con respecto a los de Althusser –aunque no siempre, la autoría de algunas tesis sea generosamente reconocida- hunde sus raíces en una divergencia ontológica nada desdeñable, que podría sintetizarse en la controversia Hegel/Spinoza (cf. Gainza en Calletti y Romé, eds., 2011:250). Pero incluso dejando en suspenso esa discusión, cabe subrayar la diferencia entre la aproximación zizekiana a la noción de goce como sustrato último –que funciona como un punto de verdad a partir de cual desplegar un programa político- y el lugar adjudicado a ese

“residuo” pulsional en la tónica althusseriana: en la que la topología de la sobredeterminación (que es real y no simbólica) nos obliga a resistir toda sustancialización –incluida la del goce. En Althusser, como en Žižek, toda “historización” toda simbolización debe ‘re-presentar’ ese desfase, esta transformación de lo Real en historia” (Žižek, 2011:62) pero su esfuerzo radica en evitar colocar allí la Verdad de la política (y de la historia). En otras palabras: allí donde Žižek reinscribe a Hegel, Althusser se aferra a un (re)comienzo de Marx. La condición estrictamente *real* de la sobredeterminación althusseriana y no meramente simbólica (Gainza, ibíd.), permite una densificación y complejización que exige la consideración del problema político en una relación *diferencialmente articulada* con el ideológico –y ni inmediatamente subsumida en éste ni como su Esencia.

Esto nos conduce a comprender que la eficacia del dispositivo experimental maquiaveliano, en sus términos topológicos, sólo puede dimensionarse si se evita la subsunción entre una y otra instancia. *Justamente, el valor expositivo de una tónica consiste en su capacidad de poner a la vista el espacio intersticial “entre” las instancias.* Claro que esto sólo es posible en el marco de una consideración compleja de la causalidad estructural como causalidad inmanente real, es decir, como eficacia de la estructura en sus efectos. Brevemente, lo que separa a Althusser de Žižek no es “el último Lacan” sino el materialismo *avant la lettre* de Spinoza.

### **Tiempo de concluir: de Maquiavelo a Lacan**

La práctica política no se encuentra *representada* en el pensamiento (político) de Maquiavelo, la disposición de sus elementos en forma de *manifiesto*, no constituye una “proyección” de la Idea en la política; sino que funciona como centro ausente de una tónica, como indicación del lugar que debe llenarse para volverse *activo*, haciendo del texto ya no una verdad teórica sino un elemento de la transformación práctica y de la acción política. El texto de un manifiesto realiza de modo práctico el lugar del sujeto, en la estructura misma del texto.

Maquiavelo *mantiene firmemente los dos extremos de la cadena*, en una palabra, piensa y plantea esta distancia teórica, esta especie de contradicción, sin pretender proponer en el pensamiento, bajo la forma de una noción o de un sueño, una reducción o una solución teórica cualquiera (...) Se hace así lugar, en esta teoría que piensa y mantiene la distancia, para la práctica política, (...) mediante el *desajuste* entre lo definido y lo indefinido, entre lo necesario y lo imprevisible. Este desajuste pensado y no resuelto por el pensamiento es la presencia de la historia y de la práctica política en la teoría misma. (Althusser, 2004:109)

En el *lugar* en el que la estructura discursiva típicamente narrativa de la Historia coloca al Sujeto del drama (al héroe), como centro del artificio escénico de la historia y del teatro de la conciencia, Maquiavelo coloca un

*juego de reenvíos* sin centro ni núcleo de verdad, que indican la relación desigual de una *transferencia*, entre el Príncipe y el Pueblo. “¿Cómo conducir su *virtù* para producir una continuidad real de la fortuna, es decir, mantener *de forma duradera* (...) la coyuntura favorable más allá del instante en que la fantasía “femenina” de la fortuna se ofrece a su conquistador?”- se pregunta Althusser en 1985. La cuestión se juega nada menos que en la *imagen* del Príncipe (y sus *dobles*): “*el vacío de una distancia tomada*”, respecto de sí mismo, en dominio de sus propias pasiones. Un juego que:

...hoy nosotros llamaríamos *transferencia* y sobre todo *contratransferencia* (pues la contra-transferencia, para no ser perjudicial, debe, neutralizándola totalmente, anticipar la transferencia (...). En Spinoza, el dominio de las pasiones, lejos de poder ser interpretado como una liberación “intelectual” de la eficacia negativa de las pasiones, consiste, por contra, en su [*asunción*] conjunta, en el *desplazamiento* interno de las “pasiones tristes” a “pasiones alegres”. Del mismo modo que en Freud, más adelante, ningún fantasma desaparece nunca sino que - y ese es el efecto de la cura - *se desplaza de una posición dominante a posición subordinada* (...) ese *conatus*, (...) ¿qué es por anticipación, sino la libido desgarrada entre el instinto de muerte y el de vida, entre la tristeza de *Thanatos* y la alegría del *Eros*? (Althusser, 2007[1985]: 149).

El motivo analítico de la *separación* -entendida tal como en Žižek, como la operación de una distancia entre el goce y las formas en que éste queda atrapado en diferentes ámbitos ideológicos (2011: 59)- es, como leemos en el fragmento citado, un motivo al que Althusser confiere particular importancia; pero a diferencia de Žižek, en Althusser este aspecto no aparece sino para reinscribirse en una circulación *entre* las instancias, antes que para enunciar la *verdad* de un “núcleo” traumático.

La discusión que se abre a partir de aquí -y que nosotros hemos ubicado como una discusión con Žižek con respecto a cómo leer la presencia del psicoanálisis -y especialmente, qué problemas de la tópica psicoanalítica- en la teoría althusseriana, no tiene exclusiva importancia teórica. La diferencia, por el contrario, supone una serie de consecuencias políticas, que permiten discernir la singularidad del vínculo entre tópica y *estrategia*, en el pensamiento althusseriano, en clave inmanente.

La estructura discursiva del manifiesto permite pensar el modo en que se desdobra la politicidad del discurso en dos movimientos que hacen de la relación *entre* ideología y política, una *articulación contradictoria* (sobredeterminada). Ese desdoblamiento se traduce en una consideración de la relación entre ideología y política como ejercicio de dominación (la cuestión de la sujeción) y otra como proceso de transformación práctica en la lucha (política) en lo ideológico.

Ese desdoblamiento que Balibar supo leer como una tensión constitutiva de la interpelación (más visible en el francés *as(sujet)isemen*), permite pensar al sujeto en el lugar de una contradicción o *tensión interna* en la tópica misma del significante. *Assujetisement* señala justamente, con toda la fuerza de la ambivalencia, la cuestión del “lugar” o la casa del sujeto (inconsciente) en el asujetamiento (ideológico). La política *qua* autonomía exhibe su condición aporética en la medida en que encuentra su lugar en el seno mismo de la heteronomía y despliega su heterogeneidad (y su resistencia) no como inversión sino como inmanencia en *exterioridad* (Balibar, 2007:159).<sup>8</sup>

De allí el interés de Althusser en el teatro como recurso *práctico* de crítica a la escenificación (fanstasmática) del sujeto ideológico. En esta dirección puede leerse su interés por la obra y el pensamiento de Bertold Brecht y el tránsito por la metáfora teatral evocada por Pêcheux (la interpelación como maquinaria teatral de la conciencia, como *dispositio o montaje*: combinación desigual entre la escena, su personaje y el detrás de escena, los elementos de la artificiosidad, incluido el teatro mismo y la frontera que lo separa de la vida).<sup>9</sup>

Brecht vuelve pensable una transformación práctica: una “revolución” que no consiste en eliminar el teatro o producir un anti-teatro, sino en *operar un desplazamiento* similar al que la teoría marxista produce en la filosofía. La crítica que pone en relación a Brecht con Marx es aquella que, operando desajustes en el terreno conflictivo del teatro o de la filosofía, advierte que estos existen para suprimir la política a la cual deben su existencia (Althusser, 1997). No se trata de hacer de la política un nuevo “núcleo” de verdad del discurso, sino de pensar el dispositivo (discursivo, teatral) en el sentido de un montaje que permite un “juego” (en el sentido de una bisagra o un mecanismo, pero también de interpretación, actuación). Lo que quiere decir que el montaje está *dispuesto* de tal modo que contiene *el lugar* para que se introduzcan los cambios. (Althusser, 1997 [1968])

En una carta a Diatkine, Althusser habla justamente de la relación entre ideología e inconsciente como un montaje (una estructura intemporal)

¿no se puede decir que las formas de manifestación del inconsciente, que obedecen a la repetición, o se repiten más que en condiciones definidas, cuya realización o montaje, asegura el inconsciente pero a condición de encontrar en las

---

<sup>8</sup> Podría decirse que si Althusser reserva el término sujeto para el sujeto ideológico (cf. “Tres notas sobre teoría de los discursos”, 1996) es justamente para evitar lecturas esencialistas como las de Žižek.

<sup>9</sup> Así, por ejemplo, como han desplegado Vittorio Morfino (2011) y Warren Montag (2015) la metáfora teatral colocada en el corazón de la búsqueda de una dialéctica materialista, abre el juego a una concepción de tiempo no lineal ni contemporánea e introduce, a la vez, una interrogación ontológica por el sujeto que abre a la cuestión de la política como pregunta por la acción en la historia y problematiza el estatuto del acontecimiento.

situaciones vividas? (...) Decir que el inconsciente ‘funciona con lo imaginario’ es decir que selecciona de lo imaginario ideológico las formas, los elementos que le convienen... (Althusser, 1996:93)

La relación entre política e inconsciente sólo se entiende en el marco de la categoría de *sobredeterminación* como postulación del problema del *vínculo inmanente entre tópica y estrategia*. En tanto “discurso político” un manifiesto es *un dispositivo experimental* en el sentido de Pêcheux,<sup>10</sup> un montaje en el sentido de Brecht, que abre una torsión práctica en el registro ideológico. La estructura del discurso es allí oportunidad para un “sujeto” (imposible en tanto Sustancia, pero existente como proceso contradictorio de desajuste) entendido como redoblamiento del límite, del desajuste o de lo impresentable –como dice Balibar–en el orden mismo de la representación (2007). La política es un movimiento en la trama *transindividual* en la que coinciden el fondo arbitrario de la Ley (la violencia del parto) con el espacio del deseo, de la actividad deseante y ambivalente, la “absoluta cuestión” previa del tránsito atemporal entre el nacer y el no-ser. (*naitre ou n’être pas*) (Althusser, 1996:37)

Temporalidad compleja habilitada por una tópica que es aquella de la *sobredeterminación* que permite encontrar el “eslabón más débil” en el sitio de máxima saturación de una estructura: paradoja del acontecimiento como oportunidad de la estructura.

Maquiavelo se nos revela como lector *avant la lettre* de Lacan, teórico del vínculo entre orden simbólico, fantasma y deseo y Freud, un pensador de la política. Althusser lo dice en un texto irónico y bello, plagado de citas apócrifas, entre las que retomamos las dos más elocuentes: “No se ha insistido lo suficiente en que la contra transferencia es todavía una transferencia (Freud, inédito, recientemente publicado en alemán. *Nachlass...*)” (1996: 152).

“No se ha insistido lo suficiente en que la contrarrevolución es todavía una revolución (Maquiavelo, *Discorsi*, II, XVIII. Mao Tse tung no citando a Maquiavelo. *Obras apócrifas...*)” (ibíd.).

## Referencias

- Althusser, L. (1965) *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI, 2004b
- Althusser, L. (1969) *Para leer el Capital*. México: Siglo XXI, 2004a
- Althusser, L. (1985) *La auténtica tradición materialista*. *Revista de Youkali*, 2007.
- Althusser, L. (1997) *Écrits philosophiques et politiques*. Paris, Éditions. STOCK/IMEC, 1997
- Althusser, L. (1998) *La soledad de Maquiavelo*. Madrid: Akal. 2008

<sup>10</sup> *Vide supra*

- Althusser, L. (2011) *Sobre la reproducción*. Madrid: Akal. 2015
- Balibar, E. (1993) *La filosofía de Marx*. Bs. As: Nueva Visión. 2000
- Balibar, E. (1994) *Escritos por Althusser*. Bs.As. Nueva Visión. 2004
- Balibar, E. (2007) El estructuralismo ¿una destitución del sujeto?”. *Revista Instantes y azares. Escrituras Nietzscheanas* 7(4 y 5), 155-172.
- Balibar, E. *De la antropología filosófica a la ontología social y viceversa: ¿Qué hacer con la sexta tesis sobre Feuerbach?* Demarcaciones 4, 2016. Consultado en marzo de 2018. <http://revistademarcaciones.cl/numero-4/>
- Butler, J. (1993). *Bodies That Matter*. New York: Routledge.
- Cosentino, J.C. (1998) *Angustia, fobia, despertar*. Bs.As. Eudeba
- Lacan, J. (1969-70) Seminario El reverse del psicoanálisis. Bs.As.:Paidós, (1992).
- Lacan, J. (1962-1963) *Seminario 10: la angustia* Bs.As. Paidós, 2006.
- Laplanche, J. y Portalis, J.B. (1968). *Diccionario de psicoanálisis*. Barcelona: Labor. 1981.
- Miller: J-A. (1986) *Matemas I*. Bs.As. Manatial.
- Miller, J-A (1988) *Matemas II*. Bs.As. Manantial.
- Morfino, V. (2014) *El materialismo de Althusser*. Santiago de Chile: Palindromía
- Morfino, V. *El enjuego Marx Freud. Lo transindividual entre Goldmann y Althusser*”. Demarcaciones 4, 2016. Consultado en marzo de 2018. <http://revistademarcaciones.cl/numero-4/>
- Morfino, V. (2017). *El concepto de causalidad estructural en Althusser*, En Karczmarczyk, P., Romé, N., y Starcenbaum, M. (Coord.). *Actas del Coloquio Internacional: 50 años de Lire le Capital (2015: Buenos Aires)*. La Plata : Universidad Nacional de La Plata.
- Pêcheux, M (1975) *Las verdades evidentes. Lingüística, semántica, filosofía*. Bs.As.: Ediciones del CCC. 2016.
- Romé, N. (2015a). *La posición materialista. El pensamiento de Louis Althusser entre la práctica teórica y la práctica política*. La Plata: Edulp.
- Romé, N. (2015b). Elogio del teoricismo. *Práctica teórica e inconsciente filosófico en la problemática althusseriana*. Representaciones 11(1), pp.85-114.
- Romé, N. (2016). Atravesar la soledad o el pensamiento transindividual del filósofo comunista” Demarcaciones 4, 2016. Consultado en marzo de 2018. <http://revistademarcaciones.cl/numero-4/>
- Romé, N. (2017) El presente totalitario de la ideología neoliberal. *Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social* 21(74), 99-110

Roudinesco, E. (1993) Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento. Bs.As.: FCE. 1994

Stavrakakis, Y. (2007). La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría, política. México: FCE. 2010.

Žižek, S. (1989) *El sublime objeto de la ideología*. México: Siglo XXI. 1992

Žižek, S. (2011) *El acoso de las fantasías*. Madrid: Akal

---

Fecha de recepción: 4 de octubre de 2018

Fecha de aceptación: 12 de mayo 2019