

Aportes al problema del sujeto (de lo) político. Althusser, Lacan, Foucault.

Mariano Paz¹

(marianopaz229@hotmail.com)

Recibido: 07/06/2017

Aceptado: 22/06/2017

DOI: 10.5281/zenodo. 832976

Resumen:

Desde un sentido común filosófico la modernidad puede ser pensada como ‘época del sujeto’, el cual desde un esquema de la representación, funciona como fundamento capaz de ordenar racionalmente el mundo. En la concepción política de dicha época comprobamos a rasgos generales la presencia de grandes relatos legitimadores, en los que las ideas de Estado-nación y soberanía estatal, del poder como substancia y de una voluntad única ligada al pueblo tienen su lugar.

En tanto ‘crítica a la modernidad’, el pensamiento político contemporáneo hará hincapié en la caída de esos grandes relatos a partir de la evidencia de su carácter ficcional: en contra de una libertad soberana del individuo lo que se registra a través de la historia es el desarrollo y la mutación de toda una tecnología disciplinaria que toma al individuo como elemento de las fuerzas productivas y políticas, en redes de dominación.

A este pensamiento político posfundacional, podemos adjudicarle entonces por un lado el registro de la caída de los grandes relatos universales, la pérdida de vigencia de la soberanía estatal como operador teórico, la crítica de la noción de sujeto y de la relación de representación. Pero por otra parte le adjudicamos la apuesta por un pensamiento político con una nueva concepción del sujeto constituido en las tensiones de las sujeciones; a la problematización de la noción de pueblo como ‘sujeto político único’, y a la apertura de la dimensión de la multitud en su faz positiva, como ‘pluralidad del sujeto político’; a una concepción del poder como ‘red’ con ubicación y distribución en lugar de su sentido sustancial.

Este breve ensayo intenta articular algunas líneas de problematización respecto de la cuestión del ‘sujeto (de lo) político’ en la tensión entre el pensamiento político moderno y el pensamiento político posfundacional a partir de los aportes de Althusser, Lacan y Foucault. La expresión (de lo) implica la tensión planteada entre la concepción histórica y ontológica del sujeto y de la dimensión política.

Palabras clave: Teoría Política – Subjetividad – Pensamiento Posfundacional – Althusser – Lacan – Foucault

¹ Doctor © en Humanidades (orientación Filosofía) Universidad Nacional de Tucumán – Universidad París 8. Docente Investigador Facultad de Psicología Universidad Nacional de Tucumán.

Introducción

La categoría sujeto que ha caracterizado con una potencia crucial el proceso histórico, político y filosófico de la modernidad, tiene un estatuto paradójico en el pensamiento contemporáneo al ser condenada a desaparecer y rehabilitada en diversas oportunidades.

Desde un sentido común filosófico la modernidad puede ser pensada como ‘época del sujeto’, el cual desde un esquema de la representación, funciona como fundamento capaz de ordenar racionalmente el mundo. En la concepción política de dicha época comprobamos a rasgos generales la presencia de grandes relatos legitimadores, en los que las ideas de Estado-nación y soberanía estatal, del poder como substancia y de una voluntad única ligada al pueblo tienen su lugar. Desde el contractualismo vigente desde Hobbes hasta la Revolución Francesa, el individuo aparece como un sujeto abstracto definido por derechos individuales, al que ningún poder puede limitar en su libertad soberana, salvo si él acepta por contrato ceder su poder a través de la representación para la constitución de un Estado que regule a todos por igual.

En tanto ‘crítica a la modernidad’, el pensamiento político contemporáneo hará hincapié en la caída de esos grandes relatos a partir de la evidencia de su carácter ficcional: en contra de una libertad soberana del individuo lo que se registra a través de la historia es el desarrollo y la mutación de toda una tecnología disciplinaria que toma al individuo como elemento de las fuerzas productivas y políticas, en redes de dominación. Pero no sólo la idea de libertad individual entra en crisis por su tensión con el sistema político de gobierno, sino también la propia soberanía de los Estado-naciones es puesta en duda como un absoluto al hacerse evidente su debilidad política, ante los poderes fácticos del capitalismo financiero y multinacional que entra en conflicto con ellos. (Marcos, 2016)

A este pensamiento político posfundacional, podemos adjudicarle entonces por un lado el registro de la caída de los grandes relatos universales, la pérdida de vigencia de la soberanía estatal como operador teórico, la crítica de la noción de sujeto y de la relación de representación. Pero por otra parte le adjudicamos la apuesta por un pensamiento político con una nueva concepción del sujeto constituido en las tensiones de las sujeciones; a la problematización de la noción de pueblo como ‘sujeto político único’, y a la apertura de la dimensión de la multitud en su faz positiva, como ‘pluralidad del sujeto político’; a una

concepción del poder como ‘red’ con ubicación y distribución en lugar de su sentido sustancial; a discutir la idea revolucionaria de toma del poder como privilegiada y única vía de lucha política y a la puesta en consideración de la multiplicidad de luchas políticas posibles.

En definitiva, este breve ensayo intenta articular algunas líneas de problematización respecto de la cuestión del ‘sujeto (de lo) político’ en la tensión entre el pensamiento político moderno y el pensamiento político posfundacional a partir de los aportes de Althusser, Lacan y Foucault. La elección de la expresión ‘(de lo)’ implica el considerar valioso mantener abierta la tensión entre las concepciones histórica y ontológica del sujeto para un enriquecimiento de la dimensión política.

1. La teoría política clásica: sujeto, pueblo, multitud

Desde la teoría política clásica, para que un pueblo pueda constituirse en sujeto de lo político debe ser posible de conferirle, al mismo, una identidad única. Esto puede ser leído como el triunfo de la posición sostenida por Hobbes que impone el concepto de *unidad* como matriz en lo político. Así para Louis de Jacourt (1704–1779) por ejemplo, la disolución de un gobierno -que resulta de la articulación del derecho natural y político- puede tener como consecuencia que el *pueblo* devenga *multitud* con el problema de una ‘pérdida de seguridad jurídica’ como consecuencia. (De Jacourt, s.f.). Desde ésta perspectiva el Estado aparece representado como *una* persona moral cuya cabeza es el soberano y el cuerpo los ciudadanos, ya que la sociedad civil se constituye cuando los ciudadanos se unen bajo *un* soberano en *una* comunión social celebrada a través de *un* contrato social. Este proceso implica para Jacourt la concurrencia de voluntades y fuerzas sumadas a partir de la utilidad común que es opuesta al interés particular. Sin embargo el término pueblo presente en esta perspectiva conserva una ambigüedad, ya que implica una dificultad al momento determinar qué y quienes se incluyen en el concepto. Por ejemplo en el período revolucionario francés la burguesía pretendía diferenciarse del ‘pueblo llano’, lo que significó el traslado de esas tensiones a la revolución misma, dando lugar a la aparición de tres constituciones distintas. (Caram, 2016)

Inglaterra y Suecia van a ser unos de los primeros estados modernos en incluir la participación de los campesinos en la política y en equiparar pueblo con *nación*. En otras

épocas incluso Francia contemplaba la participación del pueblo en el estado, pero allí no se incluía a los hombres de letras y a los artesanos, ya que sus manos eran diferentes y sólo podían adquirir nobleza a partir de las relaciones con la misma. Así, para François-Marie Arouet, mejor conocido como Voltaire (1694-1778) por ejemplo, el pueblo queda a veces equiparado a la chusma, a partir de la afirmación de que ‘no siempre el interés nacional coincide con el de las mayorías pobres’. Esta sería la opinión presente en un sector de los Ilustrados para quienes el lema era ‘por el pueblo, para el pueblo, pero sin el pueblo todavía’. Para ellos el proceso revolucionario consistiría en un reformismo de las instituciones de gobierno que sostuviera sin embargo una idea de progreso y de confianza en las ciencias y en las artes como vía de instrucción popular. (Caram, 2016) En una posición diferente Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) se manifestaba crítico de la idea de progreso y proponía a la reflexión política el partir de la consideración de los hombres tal ‘como son’. Rousseau promovía una lectura crítica de los estados y las sociedades históricas y contemporáneas a su época, que legitimaban la desigualdad entre los hombres y ofrecían un marco para las relaciones sociales en el cual se generaba el sufrimiento por la competencia y por las pasiones que van de la mano con la propiedad privada como fundamento de la sociedad civil. El filósofo justificaba su lectura en una hipótesis mítica retrospectiva acerca de la existencia de un *estado de naturaleza*, previo al *estado político*, en el que primaba la felicidad y el hombre era un agente libre; y una hipótesis utópica prospectiva de la concreción de una futura *república democrática* y legítima donde esa felicidad volvería a encontrarse en el marco de la igualdad y la libertad. (Rousseau, s.f.) A partir de esta crítica Rousseauliana, un sector de la Revolución se plantea la posibilidad de pensar lo *radicalmente otro*, ya que la sociedad no se mejora sino que debe cambiarse, transformarse. En este esquema incluso la decadencia se torna necesaria, si la *indignación* que produce es capaz de funcionar como enzima de la revolución. El modelo de Rousseau se sostiene en un puro *deber ser* que expresa su ideal de hombre y de ciudadano como sujeto radicalmente libre por naturaleza pero socialmente alienado. La posibilidad de cambio histórico que avizora, anticipa el problema de la toma de conciencia como proceso de des-alienación.

2. Relaciones sociales de producción y conciencia de clase en el marxismo

Para Karl Marx (1818-1883), por su parte, el sujeto político no es ni la multitud a la que designa como *lumpen proletariado*, ni el pueblo del pacto social. En su lugar propone que son las *clases* en cada modo de producción histórico las que son llamadas a efectuar la revolución, de entre las cuales la clase trabajadora a partir del proceso de *toma de conciencia* resulta entonces el sujeto político *trascendental*. A diferencia del proletariado, el lumpen es el producto pasivo de las clases más bajas, esencialmente reaccionario y fácilmente captable por las clases dominantes. Suma heterogénea de los restos de una sociedad en descomposición; de los marginales y los desclasados al margen de las relaciones de producción y sin conciencia de clase; sus integrantes terminan siendo funcionales al sistema de dominación. (Cisneros, 2016)

En su crítica al contractualismo Marx plantea que el hombre si bien es un animal político, sólo puede diferenciarse en sociedad, es decir individualizarse a partir de un proceso revolucionario. Para Marx no hay naturaleza humana por fuera de la sociedad, ya que el hombre se produce en un *todo* mayor que implica su constitución subjetiva, a partir de un *desarrollo histórico* resultado del desenvolvimiento dialéctico de las formas de producción. Desde esta concepción antropológica, el hombre se diferencia de los animales por el hecho de que es productor y posee la capacidad de transformar el mundo natural y social. El concepto de *praxis* hace referencia a esta capacidad del trabajo humano que se encuentra *alienada* en el capitalismo y que el comunismo propone liberar.

Desde este esquema teórico las relaciones de producción se corresponden a las fuerzas productivas materiales que forman la estructura económica. Ésta última tiene como base una superestructura que se forma en los modos de producción, estos niveles y sus relaciones determinan la *conciencia social*. (Marx, 2001) Así el sujeto moderno de la sociedad capitalista -el individuo supuestamente libre y racional- se encuentra condicionado o determinado, ya que la sociedad -en la que se constituye- se encuentra regida por las *relaciones sociales de producción*, es decir una estructura económica con una particular división del trabajo y de la propiedad. La evolución histórica de los modos de producción implicó para Marx el pasaje desde la oposición *amo/esclavo* de la antigüedad, a la de *señor/siervo* en la edad media y posteriormente el conflicto *burgués/obrero* en la

modernidad. En esta etapa, la *ley* de desarrollo del *régimen capitalista de producción* -que es el modo de producción industrial- trae aparejada acumulación y concentración del capital, destrucción de la propiedad privada pre-capitalista, divorcio con la fuerza de trabajo y la aparición del mercado global como efectos estructurales.

El otro efecto es la separación en clases de la sociedad, ya que por la ley de desarrollo capitalista los terratenientes devienen burguesía industrial y los pequeños burgueses y el campesinado se transforman en proletarios quienes venden su *fuerza de trabajo*, lo que produce su *enajenación*. El antagonismo de los proletarios con los capitalistas se va tensando hasta un momento en que los desarrollos y la superproducción producen la crisis por la saturación de los mercados. En dicho momento la contradicción y el conflicto motorizan un salto cualitativo, llevando la sociedad a un modo de producción distinto. A partir de esto la clase burguesa puede ser considerada una *clase revolucionaria* ya que el desarrollo científico-tecnológico que produce permite que en poco tiempo se presenten las contradicciones que hacen avanzar la historia. Así la burguesía genera tanto las armas para su destrucción, como a los hombres que empuñaran esas armas, que son los proletarios. Lo que constituye al sujeto político entonces, es el mismo modo de producción capitalista que va generando la *conciencia de clases*. (Marx, 1999) En esta historia de la sociedad -que es la historia de las luchas de clases- el proletario no puede emanciparse sin emancipar a la sociedad entera de la opresión por la explotación, siendo el sujeto político por antonomasia.

Un problema que se plantea en este esquema es el 'cómo pasar del conflicto a la lucha de clases'. Sobre ese punto Marx, basándose en Wilhelm Hegel (1770-1831), propone diferenciar entre *clase en sí* -que es la condición objetiva de clase, determinada por el lugar que se ocupa en las relaciones sociales de producción- y *clase para sí* -que es la clase que posee *conciencia de clase*, es decir que es consciente de la dominación y por eso lleva a cabo la lucha. Si el proceso por el cual la fuerza de producción del proletario se vuelve mercancía para el capitalista implica, necesariamente, el ocultamiento de la relación de dominación, entonces: ¿cómo se produce el pasaje de la clase-en-sí a la clase-para-sí? Según el marxismo tradicional de la Iª y 2da Internacional -que sostiene una ortodoxia económica y una objetividad lógica- el pasaje se produce por las leyes del desarrollo histórico que se desprenden de la afirmación de Marx de que 'ninguna relación se agota

antes de su máximo desarrollo’ y de que ‘la humanidad se propone únicamente los objetivos que puede alcanzar a partir de sus condiciones materiales’. (Marx, 2001)

Sin embargo es posible, de la mano de Antonio Gramsci (1891-1937), extraer otra lectura sobre este problema. Gramsci sostiene que la mejor contradicción a la teoría de la ley de desarrollo capitalista es la propia Revolución Rusa, ya que allí no hubo ningún desarrollo capitalista previo al que se pueda adjudicar el valor de causa material. A partir de allí propone abrir una perspectiva *política* que se sostenga en la *voluntad de clase* para transformar la sociedad. Desde este enfoque gramsciano la clase proletaria debe ganar el poder político para poder ubicar su *interés de clase* como *interés general*, sosteniéndose en la afirmación que ‘las ideas de la clase dominante son en cada época *las ideas dominantes*’. Este enfoque permite poner atención en el dominio cultural ejercido a partir de los *aparatos ideológicos del estado* y su incidencia en el proceso de alienación. Ante el *dominio ideológico* se trata entonces de desplegar una *lucha ideológica*. (Cisneros, 2016)

Es de destacar que para el marxismo en general el término *ideología* va a tener un sentido doble. Por un lado el *sentido político* que hace referencia a las representaciones sociales que legitiman el poder dominante. Pero también en un *sentido epistemológico* hace referencia a ‘falsa conciencia’, es decir, la mistificación de la sociedad y la naturalización de las relaciones de explotación. Así, para la lectura marxista se introduce ya una crítica al Estado, que va a funcionar en su perspectiva como ‘instrumento de dominación ideológica’, como ‘dictadura de la clase dominante’. Esto es así aún en el caso del Estado socialista que sobreviene por la dictadura del proletariado como fase anterior a la *sociedad comunista* sin Estado y sin clases sociales.

3. Louis Althusser y la instancia de la ideología.

Louis Althusser (1918-1990) va a retomar la teoría marxista a partir de los aportes del psicoanálisis freudo-lacaneano, centrando su análisis alrededor de las categorías de *ideología* y *sujeto*. En el esquema marxista tradicional el problema de la *historia* tiende a reducirse al problema de la historia de las relaciones de producción, lo que ha implicado dificultades para explicar procesos históricos como la Revolución Rusa o la Italiana solo a modo de ejemplos. Un primer paso teórico dado por Althusser respecto de Marx, será el de diferenciar la estructura de la dialéctica marxista respecto de la estructura de la dialéctica

hegeliana, estableciendo la no identidad entre los términos *negación*, *negación de la negación*, *identidad de los contrarios*, etc. presentes en ambas. La distancia irreductible entre las dos estructuras dialécticas se sostiene, para Althusser, en que para Hegel la historia no es sino ‘el desenvolvimiento de un principio interno ya dado desde siempre’, sin que pueda haber jamás una ruptura. La estructura de la dialéctica marxista en cambio, encuentra su fundamento en la noción de formación social como *totalidad compleja* en la que operan distintos e irreductibles *índices de eficacia* entre las instancias económica, política e ideológica que la componen. Por ello propone la categoría teórica de *contradicción sobre-determinada* al marxismo, para destacar de un modo decisivo ‘que la historia no sigue ningún camino trazado de antemano’. (Livzysc, 2011)

Desde el punto de vista de Althusser la lucha de clases es una operación cuyo resultado no está garantizado de antemano por la dimensión económica ya que por una parte ‘no hay dominación sin resistencia’, pero además la historia -comprendida como lucha de clases- se encuentra *sobre-determinada* por los distintos índices de eficacia de las dimensiones política, económica e ideológica. Pero hay otro motivo: Althusser señala que de ningún modo las clases son constituidas con anterioridad al proceso de lucha sino que, por el contrario, son intrínsecas al mismo. En el punto de partida de la lucha de clases se ubica una contradicción interna a un modo de producción que funcionará generando una división, como un antagonismo irreductible a un principio simple y que producirá, como efecto, a dos contrarios. Desde esta perspectiva no hay en rigor *sujetos* -en el sentido filosófico del término- antes del enfrentamiento, sino como producto de tal enfrentamiento. Esto no atenta contra las tesis materialistas, sino tal sólo a una consideración substancialista de las mismas. Para Althusser la materialidad de la lucha de clases consiste precisamente en la *división* de la unidad compleja que conforman las relaciones de producción –en tanto relaciones de explotación- y las fuerzas productivas, tratándose de un *real lógico*. Dicha división produce una clase dominante y una clase dominada y esto va a ser replicado a nivel de la ideología siendo la ideología dominante y las ideologías subordinadas las resultantes. A su vez, ésta instancia ideológica va a funcionar a su vez como *garantía* de la reproducción de la lucha de clases. En términos de Althusser *garantizar* significa que la función de la reproducción no queda librada al azar, sino que en ella operan tanto la superestructura jurídico-política como la ideológica. Por ello es posible que la lucha de

clases se exprese y ejerza en los aparatos ideológicos del estado, aún cuando está arraigada por fuera de la ideología. A partir de esta concepción Althusser señala que la historia no tiene un sujeto -en tanto agente predeterminado en el sentido filosófico del término, como sujeto de conciencia- sino un *motor*: la lucha de clases. (Livszyc, 2011)

En el mismo sentido expresado anteriormente, las ideas dominantes de una época no son producidas directamente por los ideólogos de la clase dominante, sino que son la expresión de las relaciones sociales dominantes en la instancia ideológica. Así, los ideólogos de la clase dominante no disponen de una capacidad de imponer ideas, sino que ellos mismos asumen como propias ideas que le vienen determinadas por las relaciones sociales dominantes. Para Althusser, el fundamento de las ideas políticas que la filosofía clásica ubicaba en la libertad y en la conciencia, radica en la ideología. Sin embargo esto no supone una equiparación entre ideología y conciencia, ya que la ideología está constituida por representaciones que se imponen a la conciencia como estructuras, tratándose de objetos culturales percibidos-aceptados-soportados que actúan funcionalmente sobre los hombres mediante un proceso que se les escapa. En la conciencia se vive como propio aquello que está determinado por un sistema de representaciones inconscientes, siendo vivido por las personas como lo más interno, mientras el proceso que transforma lo externo en lo vívido, permanece oculto e inaprehensible. Como consecuencia, para Althusser la lucha de clases no va a consistir en ninguna toma de conciencia que eludir esta dimensión- ya que cualquier posición ideológica se sostiene en un mecanismo similar. La ideología no opera como una instancia instrumental de una clase o sujeto filosófico sino que se ubica en relación de su causa. Así, las ideas políticas que son vividas como propias -en una relación imaginaria- están determinadas por relaciones materiales, es decir reales. (Livszyc, 2011)

A partir de la revisión de Althusser puede apreciarse una modificación de la noción de sujeto en la teoría marxista. En tanto que la ideología *interpela* a los individuos concretos, los constituye como sujetos (políticos). La categoría 'individuo concreto' alude en el esquema althusseriano a aquello que actúa en todo momento a lo largo de los procesos sociales, pero que es en un sentido lógico anterior a la operación ideológica. El sujeto responde 'Yo' o 'nosotros' a la interpelación como una evidencia primera, en la creencia de que él es la fuente de *sí mismo*, desconociendo que, en rigor, *es efecto* de un dispositivo. En esta función de desconocimiento radica para Althusser el efecto ideológico fundamental

que sostiene incluso, en el sujeto filosófico tradicional, una acción de reconocimiento. Es decir que el individuo recibe la interpelación de la ideología y a partir de ella se efectúa como sujeto. Por último, la interpelación que genera esos efectos de sujeción, puede operar simultáneamente en uno, varios, cientos, miles o millones de individuos.

Encontramos articulados aquí en Althusser, el problema de la reproducción de las relaciones de producción y el de la constitución subjetiva. Para él, la conciencia es *siempre* determinada, ya que los sujetos asumen como propio un sistema de ideas que está determinado por las condiciones materiales de existencia. La postulación de las funciones de reconocimiento/desconocimiento ideológico desplaza a la conciencia del centro de los procesos sociales, dejándola reducida a un dispositivo a través del cual se ejerce el índice de eficacia de la instancia ideológica. (Livszyc, 2011)

4. Jacques Lacan. El sujeto y el plus de gozar.

En el apartado anterior vimos de qué manera Althusser toma del psicoanálisis elementos para efectuar un *retorno* a Marx, tratándose en ese movimiento de una importación de conceptos para ser integrados a un discurso marxista con pretensiones de ciencia. Por su parte, el psicoanálisis como discurso se separa radicalmente de la filosofía y de la ciencia. En lo que se refiere a las contribuciones políticas, el psicoanálisis sostiene una propuesta que es inherente a su práctica, la de la *política del síntoma*. Sus aportes bien pueden poseer un valioso interés para otros campos -en cuestiones relativas al lazo social y a lo que puede entenderse como colectividad- pero van a presentar dificultades complejas al momento de intentar la construcción de una filosofía política de raigambre psicoanalítica. (Salafia, 2012) Como muy claramente señala Michel Foucault, todo saber analítico está, pues, invenciblemente ligado a una práctica clínica singular, y por ello ‘nada es más extraño al psicoanálisis que algo así como una teoría general del hombre o una antropología. (Foucault, 1995) La diferencia entre psicoanálisis y filosofía política no puede eliminarse, llevando a una suerte de meta-discurso unificado, a una fusión de límites de política y psicoanálisis.

Resulta entonces pertinente antes de encarar un registro de los aportes del psicoanálisis al pensamiento político estar advertidos del origen clínico y de la dimensión ética de sus conceptos. Por paradójico que resulte, el sujeto del psicoanálisis no es el sujeto

del conocimiento tal como es construido en la filosofía moderna -correspondiente a la conciencia-, sino el sujeto en tanto estructurado en torno a una división radical -la *spaltung* freudiana- pero ésta interdicción tiene a la vez el valor del aporte más fundamental del psicoanálisis al pensamiento político. El sujeto del psicoanálisis -por ser esencialmente dividido y alienado- se convierte en el locus de una imposible identidad, lugar imposible a partir del cual va a tener que producirse una verdadera política de la identificación. (Stavrakakis, 2007)

Tal como hemos planteado para Althusser el valor de su aporte a la política en el marco de su *retorno* a Marx, para Jacques Lacan (1901-1981) será necesario a su vez de situar sus contribuciones teóricas en el proyecto de recuperación freudiana. Se vuelve ineludible entonces la referencia al célebre ensayo *Psicología de las masas y análisis del yo*, texto que funda el diálogo del psicoanálisis con la política. Escrita en 1920 y publicada en 1921 esta obra planteaba lo que Freud consideraba como el camino que va desde el análisis del individuo a la comprensión de la sociedad -abordando la explicación psicológica de algunos aspectos del funcionamiento de las sociedades humanas y en particular de lo que sucede con el psiquismo del individuo insertado en la masa-, camino que intenta aclarar las relaciones entre la psique y la política.

En dirección de producir una incidencia sobre la consideración filosófica del hombre como animal político Freud va a rechazar la oposición clásica entre psicología individual y psicología social destacando que en la estructuración de la vida psíquica del individuo 'hay una constante presencia del otro en tanto modelo, objeto o rival', y que por lo tanto 'la psicología individual es siempre social'. Para el psicoanálisis va a ser sumamente importante en cambio otra diferencia: aquella que existe -en el interior de la psicología individual- entre las acciones que incluyen al otro en la satisfacción pulsional -que suponen un lazo social y la alteridad- y las acciones que lo excluyen y que sostienen la satisfacción narcisista. Se trata de una distinción operatoria y analítica, ya que tanto los fines sociales o narcisistas se encuentran intrincados en toda acción humana.

En debate con el pensamiento psicológico y sociológico de lo colectivo, Freud va a abordar el problema de la modificación psicológica del individuo en su relación con la masa -que implica un acrecentamiento de la afectividad en detrimento de la racionalidad- a partir del concepto de *libido*, fuente energética de las pulsiones y base psíquica del

fenómeno del amor. Formula entonces la hipótesis de que las relaciones amorosas son la base del fenómeno de la masa y enfatiza la función del *conductor*, distinguiendo a partir de ésta última entre las masas espontáneas, cercanas al estado de naturaleza, y las masas con conductor llamadas artificiales y que son producto de la cultura –entre las cuales no duda en incluir al ejército y a la Iglesia.

Freud distingue dos ejes estructurales, Uno vertical que organiza la relación de los miembros de la masa con el conductor y otro horizontal que representa la relación de los miembros de la masa entre sí. Ambos ejes están articulados aun cuando dependen de principios psíquicos diferentes. Freud señala, a partir de la misma hipótesis libidinal, que el lugar del conductor puede ser reemplazado por un ideal cultural o también por un sentimiento negativo de ligado al odio respecto de algún *objeto* exterior a la masa. Como operador psíquico del eje horizontal Freud ubica el fenómeno de la *identificación* y para dar cuenta del eje vertical recurre a la teorización del *Ideal del yo*, instancia psíquica garante de la inclusión social del individuo. Así establece que una masa organizada es el producto de un proceso doble que resulta por un lado de la instalación en numerosos individuos de un mismo objeto exterior en el lugar del Ideal del yo y por otro de la generación simultánea de la identificación recíproca de esos mismos individuos en una comunidad psíquica, modo sublimado de la dimensión sexual. (Roudinesco, 1998)

Así el fenómeno de la modificación del individuo por la masa implica un triple proceso –sostenido en mecanismos identificatorios- articulado en el que a) la limitación del narcisismo individual que implica la inserción en la masa a consecuencia de b) la instalación del conductor viene a ser compensada por c) el vínculo amoroso que se establece entre los miembros de la masa. (Roudinesco, 1998). Identificación es el término que designa el proceso central a través del cual el sujeto se constituye y se transforma asimilando o apropiándose, en momentos claves de su historia, de aspectos, atributos o rasgos de los seres humanos significativos de su entorno. En particular las identificaciones llamadas secundarias o *simbólicas* se sostienen a partir de la capacidad o voluntad de ponerse en una situación idéntica a la del otro o los otros y se sostiene a partir del vínculo afectivo entre los individuos y algo o alguien que funcionen como Ideal del Yo. Respecto de este último, se trata de una instancia psíquica diferenciada del yo a partir de la operación normativa de la castración -que implica la renuncia a la omnipotencia infantil y al delirio de

grandeza, característicos del narcisismo infantil- capaz de entrar en conflictos con el yo y responsable de las funciones de autoobservación, conciencia moral, censura onírica y de la fuerza de represión de los impulsos sexuales y agresivos. A su vez esta instancia porta una energía pulsional agresiva que toma al yo como objeto cuando funciona bajo la forma de *Superyó*. Es muy importante señalar que a pesar de que las expresiones freudianas se refieran a ‘pensamiento’ o ‘voluntad’, los procesos de identificación son procesos inconscientes, lo que acerca el asunto del ‘pensamiento inconsciente’.

En su retorno a Freud, Lacan ha insistido en distinguir al sujeto del yo (*moi*), señalando que este último es una ‘sedimentación idealizada de imágenes internalizadas’ durante la fase del *estadio del espejo* –matriz de la constitución *imaginaria*- y cuya función fundamental, es la de desconocimiento. De esta constitución del yo depende el reconocimiento de *sí mismo* como fundamento del sentido de la existencia, pero constituyese el yo, simultáneamente, como instancia de desconocimiento de esa relación de fuerza que lo aliena a una imagen exterior -fuente de su mismidad, que le brinda el acceso a un cuerpo propio. Esto se debe a un doble motivo: por un lado las operaciones de su constitución lo preceden –el yo no es testigo de su constitución- y por otro porque registrar la artificialidad de su imagen lo sometería a la experiencia de lo siniestro y de la fragmentación corporal. En cuanto al *sujeto*, que se define en psicoanálisis como ‘pensamiento inconsciente’, es el retorno – a través de los fenómenos que se escapan al dominio del yo como los síntomas, los lapsus o el sueño- de un saber acerca de su división. El psicoanálisis funda la ética de su trabajo en hacer advenir a la subjetivación aquello desconocido y rechazado, para lo cual se vale de los tropiezos en el decir, es decir del síntoma. El síntoma es a su vez el registro de que el yo fue inicialmente *hablado* antes que *hablante*, debiéndose valer el sujeto de los significantes del Otro –es decir del orden simbólico- para poder significar su *deseo*, lo que se produce siempre en el modo del malentendido. Mientras que para Descartes el sujeto está fundado en el camino que del pensamiento lleva al ser, Lacan va a señalar que ‘donde se cree ser’ es en el terreno imaginario del yo y que ‘no hay ser’ de aquello que designamos como hombre. Es decir que, en donde la filosofía moderna ubica al ser, el psicoanálisis en cambio ubica una ‘carencia de ser’. Para éste último discurso, el yo se constituye siempre fallidamente, en tanto la alienación imaginaria, y la simbólica, no alcanzan a cubrir totalmente la

incoordinación del cuerpo pulsional. De dicho fracaso, queda un resto real irrepresentable que se nombra en psicoanálisis como objeto *a*, estofa de la que también está hecho el sujeto. (Salafia, 2011) Tenemos aquí el esquema del triedro real-simbólico-imaginario implicado para el psicoanálisis en la constitución del sujeto en su encuentro con el Otro.

A partir de los conceptos mencionados en el párrafo anterior, Lacan va a proponer complejizar las consideraciones freudianas de *Psicología de las masas*, señalando que en la teoría freudiana ‘no se encuentra conceptualizada la diferencia entre Ideal del Yo y objeto *a*’, por lo que la consideración de la identificación mantiene disimulada el trayecto de la pulsión. Al ubicar que en el lugar del objeto común de la masa también al objeto *a*, Lacan introduce el borde real/simbólico además del imaginario, permitiendo pasar a *discurso* ese punto en el cual el eje de la identificación al líder y el de la identificación horizontal confluyen. En ese punto construye teóricamente el ‘lugar de concentración de *goce*’ que va podrá ser ocupado tanto por la figura del líder como por aquel señalado como *chivo expiatorio*. Esta consideración teórica se volverá útil, en la maniobra analítica, para intentar disolver los efectos de la idealización –es decir para el mantenimiento de la distancia entre el Ideal del yo y el objeto *a*. (Lacan, 2008)

Lacan va proseguir el esfuerzo freudiano de articulación entre psicología individual y colectiva a partir de señalar una posible articulación entre el objeto *a* con el concepto de marxiano de *plusvalía* de Marx y definiendo a partir ello la dimensión *plus de gozar*. (Lacan, 2013). El saber inconsciente expresa la manera particular de gozar de cada sujeto, pero ese saber, en tanto *plus de goce*, puede comandar sus conductas bajo el más absoluto desconocimiento. En la articulación con Marx, Lacan va a proponer equiparar el mercado de trabajo y la plusvalía -por su determinación del sujeto a través de las relaciones de producción-, con el orden simbólico y el plus de goce -que intervienen en el determinismo inconsciente. La plusvalía en tanto marca que deja el discurso capitalista en todo valor de cambio por su inscripción en el mercado de trabajo -transformando el valor de uso en valor de cambio- hace advenir al *sujeto* de la alienación *capitalista*. Esta dimensión de *causa* que se encuentra en la base de la producción de sujetos quedará estructuralmente invisibilizada para las identidades sociales que se constituyen en el lugar del yo. Así el individuo se inscribirá en las relaciones de producción bajo la identidad de trabajador comandado por el desconocimiento de su relación a la plusvalía. (Livszyc, 2011)

Pero Lacan va a estrechar un poco más las relaciones entre psicoanálisis y política a partir de la noción de *discurso* como ‘estructura a través de la que se instauran diferentes modos del lazo social’. Ese artificio teórico que equipara discurso y *lazo social*, le permite pensar la relación del sujeto con el semejante, a partir de las distintas regímenes de funcionamiento discursivo -es decir una serie de relaciones estables que suponen la existencia de la función significante en su potencia de determinación del sujeto. Este modelo teórico permite situar de qué manera la proposición lógica ‘el significante representa al sujeto para otro significante’ opera simultáneamente en articulación a una demanda dirigida al otro, y en relación a una fijación inconsciente mientras el objeto radicalmente perdido causa su deseo. (Paz, 2017)

En primer lugar Lacan construirá la lógica de funcionamiento de lo que nombrará como *discurso del Amo* (Maître). Este discurso implica a nivel de la clínica psicoanalítica la enunciación de una demanda cuyo agente manifiesto es el yo, pero que por dirigirse a nivel inconsciente al Otro en busca de la verdad de su deseo, sufrirá una pérdida de la que resultará su división subjetiva. (Lacan, 2012) Lacan homologa el discurso del Amo al del inconsciente y al de la política -ya que es un discurso cuya sustancia dominante es la ley de un saber que trabaja pero que no se sabe a sí mismo. Como el acceso a la satisfacción debe articularse en significantes, ello implica una imposibilidad del goce como absoluto, el objeto *a* como plus-de-gozar señala esta ‘pérdida de goce’. Si bien la posición sujeto de esta modalidad de discurso tendrá como uno de los efectos indeseables la presencia del Superyó que -en tanto vertiente real del Ideal del yo- exige la renuncia más allá del placer, por otro lado permitirá -a partir de una maniobra de giro en las posiciones- la emergencia de la división subjetiva como condición de posibilidad de ‘puesta en relación al saber inconsciente’, y como acceso a la dimensión *ética* respecto al deseo. Es por ello que ésta estructura discursiva con su particular modo de subjetivación será para Lacan solidaria de una concepción de política que funcione como ‘regulación de los goces’, que el enganche a la política en tanto ‘seres hablantes’. El arte de hablar y discutir en política implica la posibilidad de estar en el lazo social sin renunciar a la dimensión singular del deseo, incluyendo la función del Ideal, pero también la del síntoma. (Álvarez, 2012)

Aunque no nos detendremos demasiado en ellas, la maniobra de giro implica también a otras posiciones discursivo-subjetivas con sus particulares formas de relación-

rechazo del inconsciente: el *discurso del Universitario* y el *discurso de la Histérica*. El pasaje desde el discurso del Amo al de la Histérica implica la apertura subjetiva a la insistencia de la dimensión sintomática -que pone en cuestión la capacidad del lenguaje para tramitar la pulsión y para dar expresión al deseo-, permitiendo de esta manera incluir en el proceso de subjetivación esa dimensión del malentendido intrínseca al lazo social. Por otra parte la regresión del discurso del Amo a la posición del Universitario se presenta más problemática por su tendencia a disponer al sujeto en una relación al saber en clave de *conocimiento* técnico, rechazando el malentendido y la propia división subjetiva en búsqueda de un saber totalizante. Se trata de una posición subjetiva propensa al fundamentalismo político que, por rechazo a la castración, facilita la actuación de la pulsión elidida de la reflexión ética. (Roudinesco, 1993)

Una quinta forma subjetiva será nominada a partir de su referencia a la formación histórica del neoliberalismo. En el discurso del Capitalista la eficacia del rechazo del inconsciente se sostiene a partir de una equiparación entre el plus de gozar singular y el fetiche de la mercancía aportado por los gadgets del mercado de consumo. Se trata de una posición subjetiva en la que se encuentra exacerbado el deslizamiento metonímico del deseo como forma de rechazo de la pérdida de goce. En este discurso se presenta una vertiente diferente del Superyó que, en lugar de insistir con la renuncia al goce, produce su sujeción a través de un mandato de goce irrefrenable. De este modo, el discurso del Capitalista hace sinapsis con el discurso social neoliberal que oferta modos uniformes de plus de gozar y sostiene la ilusión de progreso ilimitado y de completud yoica.

El lazo social político implicado en este último modo subjetivo puede ser pensado como ‘política de las cosas’, como una racionalidad de gobierno que se sostiene en la evaluación y el control estadístico. En lugar de la regulación de los goces, la búsqueda eficiencia atraviesa la sociedad a partir de la consigna que supone que ‘todo es mensurable contable’. Lo que opera como organizador de la sociedad es la posibilidad de hacer mercado, por lo que el individuo pasa a contar a nivel de la mercancía. Este discurso encuentra su conexión con el Universitario en el que, a la par de la articulación al saber en modalidad técnica, se produce una exacerbación de la burocracia, ya que ‘son las cosas las que gobiernan’, en lugar de los hombres, dispensando a los seres-hablantes de la dimensión política del deseo. En el sostenimiento del poder anónimo del mercado, el líder no funciona

aquí como sabio sino como experto, es decir como un amplificador del Amo al que Lacan nombra como “los dioses oscuros que ordenan el goce” en clara referencia al Superyó. (Álvarez, 2012)

5. Foucault y los juegos de verdad.

Pensar la relación de Michel Foucault (1926-1984) con la política implica tanto la problematización de las categorías centrales de la filosofía, como el aporte de conceptualizaciones novedosas que tienden hacia una sistematicidad de apariencia inconclusa y compleja, de las que intentaremos dar cuenta sólo mínimamente para aproximarnos al tema que venimos tratando. Dicha relación con la política en Foucault va implicar, además, una co-extensiva y problemática relación con Marx. En tanto la búsqueda de la filosofía foucaultiana es la cuestión de la problematización del presente que ‘somos nosotros mismos’, va a implicar el abordaje de lo histórico y lo político como un entramado material de sus *condiciones de posibilidad*. Esto lo lleva a una relación de confrontación permanente y esencial con Marx, aun cuando su propósito no es tanto el de un retorno hermenéutico en búsqueda de sus principios esenciales, sino por el contrario analizar conjuntamente y de manera novedosa prácticas discursivas, prácticas extralingüísticas y construcciones institucionales ligadas de alguna forma al pensamiento político marxista. En este sentido es necesario señalar que Foucault engloba detrás del término *marxismo* una nebulosa de tesis y de prácticas a las que critica y que es posible esquematizar en tres ejes mayores: en primer lugar como la referencia político ideológica central del pensamiento francés de los años posteriores a la guerra -particularmente en su cristalización institucional del Partido Comunista Francés y su aura de influencia. En segundo lugar, a partir de la instrumentalización política contemporánea –de los décadas de 1960 y 70- se vuelve fundamental revisar las categorías decimonónicas del pensamiento de Marx. En tercer lugar a partir de propuestas teóricas propias que permitan una superación de los ejes anteriores. (Garo, 2011)

Tal vez la compleja relación de Foucault con la política y con el marxismo pueda aclararse si consideramos a la obra del filósofo francés como ‘el despliegue de una crítica nietzscheana dirigida a entender a la subjetividad trascendental de la filosofía como un efecto de superficie que se disuelve al historizar el surgimiento de la propia categoría de

sujeto'. (García Romanutti, 2015) Más precisamente, se trata de abordar el problema de la subjetividad en su relación necesaria con un conjunto de *normas* que constriñen a ese sujeto a la vez que lo constituyen como tal. En esta *ontología de la subjetividad*, la conciencia no es un supuesto o punto de partida, sino que es necesario indagar el proceso por el cual devenimos sujetos con la mediación de *prácticas* que dan forma a nuestra relación con los otros.

En el esquema foucaulteano de historización de las prácticas constitutivas del sujeto será necesario poner en correlación *modos de objetivación* y *modos de subjetivación*. Los primeros hacen referencia a las condiciones según las cuales algo puede llegar a ser objeto para un conocimiento posible, los métodos de análisis y las estrategias de problematización de un objeto a conocer. Los últimos, en cambio, hacen referencia a las condiciones a las que está sometido el sujeto, la posición que debe ocupar en el contexto de los discursos y las prácticas institucionales para llegar a ser sujeto legítimo de cierto tipo de conocimiento. En la interrelación de estos dos modos determina el análisis de distintos *juegos de verdad*. Ya desde sus primeros intentos de trasladar el análisis arqueológico en dirección del saber político, Foucault se propone indagar la presencia de *prácticas discursivas* que operan por debajo del comportamiento político de una sociedad, un grupo o una clase. Se trataría de *positividades* que no coincidirían necesariamente ni con las teorías políticas de la época, ni con las determinaciones económicas, pero que definirían aquello que en política puede devenir objeto de enunciación, las formas que esta enunciación puede adoptar, los conceptos que en ella se encuentran empleados, y las elecciones estratégicas que en ella se operan. Si bien Foucault manifiesta el propósito de realizar ese estudio a partir de la noción de *lucha*, opción que finalmente será también revisada, anticipa ya una serie de problemas que van en la dirección de la noción de la *ideología*. La investigación de esa dimensión de las prácticas, a su entender, debería dar lugar a la aparición de un *saber político* que no sería ni del orden de una teorización secundaria de la práctica, pero tampoco se trataría de la aplicación de una teoría, sino que debiera operar como una *práctica* inmersa entre otras. (Foucault, 1996)

Un tal saber, permitiría prescindir de la instancia de una conciencia individual o colectiva para ubicar el lugar de articulación de una práctica y de una teoría políticas; 'no habría necesidad de buscar en qué medida puede esa conciencia, por un lado, expresar unas

condiciones mudas, y por el otro mostrarse sensible a unas verdades teóricas; no habría que plantear el problema psicológico de una toma de conciencia; habría que analizar la formación y transformación de un saber'. (Foucault, 1996) En esta analítica, la cuestión de la conciencia revolucionaria no se trataría ni de un dato de antemano, ni por lejos de una respuesta adelantada al análisis de lo político, por el contrario en el trabajo de elucidación teórica de lo político un paso necesario sería investigar las condiciones de posibilidad de la aparición y conformación de tal discurso revolucionario -como el marxismo mismo precisamente.

En tanto que para Foucault el pensamiento filosófico no es sólo *de* lo político sino que deviene político en tanto productor de efectos, se trata para él de hacer la experiencia teórico-práctica de nuestros límites históricamente construidos para intentar luego su franqueamiento allí donde sea posible y hacia donde sea deseable. En su empresa genealógica en busca des-sustancializar procesos, descubrir su carácter ficcional e indagar la configuración de distintas emergencias históricas -a partir de las condiciones materiales de existencia-, recurrirá a una noción de poder como *red productiva* -produce cosas, formas de saber y discursos, induce a modos de placer- que atraviesa todo el cuerpo social más que como una instancia negativa que tiene como función reprimir. (Colombani, 2008) Desde esta noción analiza las técnicas de gobierno a través de los modelos del poder de soberanía, el poder disciplinario y el biopoder. Estas formas lógicas que adopta el ejercicio del poder político tienen aparición en distintos momentos históricos pero son co-extensivas en mayor o menor medida en todas las sociedades occidentales a partir de la modernidad. (Paz, 2015) Foucault indica que el *poder de soberanía* -que es posible encontrar ya en las teorizaciones de Hobbes- requiere de la identificación absoluta y a priori del individuo con la voluntad y el juicio del soberano, cuyo gobierno se torna eficaz al imponer la fuerza coercitiva sobre los súbditos, siendo el terror y no la razón lo que permite domar a los hombres y adecuarlos a las normas de convivencia del orden social. Este poder se articulará posteriormente a una nueva técnica de poder ligada históricamente al surgimiento de la forma capitalista de producción: el *poder disciplinario*, que permite utilizar la fuerza de trabajo de la población con fines económicos, sin modificar la debilidad política del pueblo. Supone una economía del poder a través de una disposición reglada de los individuos que permita su observación constante: la fuerza coactiva antes impuesta por la espada, ahora es autoimpuesta por el

mismo individuo que se sabe vigilado. El esquema panóptico es versátil y permite la generalización de su aplicación a todo el campo social pero produciendo efectos individualizadores. (M. Foucault, 2003). El *biopoder* supone una tercera lógica de poder que surge durante la segunda mitad del Siglo XVIII, cuyo objeto es la población como problema científico/político, siendo los efectos económicos y políticos de su intervención solamente legibles a nivel de las masas. En lugar de mecanismos disciplinarios, busca mecanismos reguladores de fenómenos generales: aspira a la seguridad del conjunto con respecto a sus peligros internos. (Michel Foucault, 2008)

En la misma época que Foucault dicta su seminario *Seguridad, territorio, población* en el Collège de France -en el cual aborda la constitución de la razón de Estado en la modernidad occidental e introduce el concepto de *biopolítica*- es entrevistado por Ryumei Yoshimoto, padre de la Nueva Izquierda japonesa, sobre su consideración del marxismo. (Foucault, 2012) En dicha ocasión Foucault propone la necesidad de distinguir entre Marx y el marxismo, ya que más allá del *acontecimiento discursivo* que implica Marx como iniciador de una discursividad, hay que considerar que el marxismo constituye además de un discurso, una *modalidad de poder* con una suma de relaciones, mecanismos y dinámicas particulares. Lo cual implica la necesidad de intentar un análisis de cómo funciona el marxismo en la sociedad moderna. En este sentido encuentra importante ubicar que el marxismo nació dentro de un pensamiento racional autonombrándose como *ciencia*, lo cual ya debería llevar a problematizar la dimensión del poder que asigna a la ciencia una sociedad calificada de racional. En el esquema foucaulteano esto no se reduce a la idea de que ‘la ciencia sólo funciona como una suma de proposiciones tomadas de la verdad’ -en un sentido epistemológico- sino que incide en el modo a través del cual el marxismo funciona como una ‘dinámica de efectos coercitivos con referencia la verdad’ –como una especie de ciencia profética. Por otra parte el marxismo no ha podido existir sin el movimiento político que toma cuerpo en el *partido político* y bajo la forma de *filosofía de Estado*. Esta triple dimensión de discurso científico, profecía y filosofía de Estado (o ideología de clase) implicarían para Foucault una problemática a superar en el marxismo debido a la ‘fuerza de la verdad’ operante allí que ocasiona un empobrecimiento de su pensamiento político. En dicha triple *fijación* se explicaría la dificultad para el marxismo de visibilizar diversos problemas que se suscitan en la sociedad real y que quedan barridos de

sus horizontes políticos. Problemas como los de la medicina, la sexualidad, la razón y la locura, que se ligan a diversos movimientos sociales, por ejemplo, pero también las protestas o revueltas diversas que se manifiestan entre los intelectuales, los estudiantes o los presos, es decir problemas que no aparecen ligados a la clase obrera como sujeto político tradicional. (Foucault, 2012)

Foucault propone que una clave para entender esa dificultad del marxismo es la noción de *voluntad individual*, ya que hasta antes de Schopenhauer y de Nietzsche, en la filosofía occidental el asunto de la voluntad sólo se podía pensar en la línea de Leibniz - como *voluntad/naturaleza/fuerza*- o en la línea de Kant -como *voluntad/ley/bien/mal*. Recién con Nietzsche es posible plantear una dicotomía en la dimensión de *verdad* y adscribir dos ejes de la voluntad: *voluntad/pasiones* y *voluntad/fantasma*, *voluntad de saber* y *voluntad de poderío*, con lo cual las relaciones entre saber, pasiones y voluntad se trastoca. Es decir que a partir de Nietzsche la cuestión de la voluntad se puede pensar a nivel de una tensión entre necesidad y contingencia. Este punto de vista estratégico aportado por Foucault implica la posibilidad de retocar a partir de la genealogía nietzscheana a la teoría marxista, incidiendo en la cuestión de la *lucha de clases*. Permite pasar de una deriva sociológica que substancializa el concepto de *clase*, a la indagación de la categoría de *lucha* como punto de anclaje para ampliar la lectura política y registrar, con ello, la multiplicidad de luchas sociales que se desarrollan singular y contingentemente. De esta manera, el campo de lo político se abre más allá de la lucha por el gobierno y a través del partido. (Foucault, 2012)

Confundir la dimensión de *ciencia de la historia* del marxismo con la cuestión de la *estrategia política* -cuyos campos poseen legalidades heterogéneas- lleva al fracaso. De allí por ejemplo la dificultad que hubo para evitar hipertrofia del Estado en los países socialistas, lo que muestra la puesta en marcha de mecanismos de poder cuya función era la de resistir a cualquier desaparición del Estado profetizada por la teoría. En lugar de una ‘desaparición del Estado’, a partir de las revoluciones socialistas lo que se ha visto operar fue una ‘voluntad de Estado’ desconocida para Marx y para la cual no era posible contar con su teoría como fuente de la verdad. (Foucault, 2012) Así el papel del Partido Comunista en la actual evolución de la lucha de clases, su modo de organización y su régimen de poder interior, plantea una serie de problemas nuevos no abordados por Marx y

que implican la necesidad de ser indagados, pero cuya problematización se vuelve imposible al interior de sus mecanismos de poder. Foucault señala tres aspectos a tener en cuenta en una posible problematización.

En primer lugar, el partido se propone como una organización a partir de la cual el proletariado accede a una conciencia de clase, pasando las voluntades individuales y subjetivas a una especie de voluntad colectiva. A partir de este mecanismo la clase se constituye en sujeto, entendiéndose como *un sujeto individual*, de la cual el partido expresa su conciencia. Es decir que el partido es conciencia y condición de conciencia a la vez. En segundo lugar, como el partido es una organización con jerarquía estratificada que actúa excluyendo y prohibiendo esto o aquello, excluye a los elementos heréticos, en un intento por concentrar una voluntad monolítica, que finaliza siendo la voluntad burocrática de los dirigentes. Por último la teoría que hace las veces de verdad produce la ocultación de la dimensión burocrática bajo la máscara del cálculo racional y económico. Así el problema de los diferentes niveles de voluntad, como el de la articulación de las voluntades individuales con los otros niveles de voluntad en la revolución y la lucha quedan fuera de análisis. (Foucault, 2012)

6. Reflexiones finales

En este recorrido sucinto y sin pretensiones exhaustivas hemos podido esbozar algunas líneas de problematización del sujeto de lo político, en el marco de la tensión entre la filosofía política moderna y el pensamiento político contemporáneo. En particular la clave de lectura posfundacional indicará la presencia de un impensado en el pensamiento moderno que se sostienen a partir del uso de la categoría del sujeto como fundamento y origen, impensado sobre el que trabajará su esfuerzo de teorización. Los aportes de Althusser, Lacan y Foucault lejos de resultar críticas esterilizantes -por la negación de los ideales modernos de revolución o cambio histórico-social- permiten reintroducir un *más allá* de la voluntad política -entendida como producto de una conciencia individual o colectiva pero unificada-, sin implicar necesariamente un *negacionismo* de la voluntad, de la conciencia ni de los ideales de desalienación o emancipación. Problematizar una dimensión más allá de la conciencia tendrá implica incidencia en la renovación de las luchas sociales y de la imaginación política. Si bien los autores tratados provienen de

campos heterogéneos, encontramos una convergencia en el movimiento de su pensamiento que justifica tomar sus aportes en diálogo como contribución al pensamiento político. Así tanto en Althusser, como en Lacan y Foucault, nos encontramos con la idea de que la *constitución del sujeto* es una *operación inconsciente* en un sentido *radical* que ubica la dimensión de la *causa* en una instancia exterior a la consciencia y en cierto punto más allá de la voluntad erigida por un individuo o grupo de poder. Tal exterioridad no implica sin embargo que se trate de un inefable, sino que, por el contrario, la causa puede y *debe* analizarse e incluso historizarse. Sin embargo no hay posibilidad de que la constitución subjetiva no de arranque integre esa dimensión inconsciente, como tampoco que llegue a clausurarla.

Althusser reinterpreta vía el psicoanálisis el concepto de instancia ideológica del marxismo llegando a afirmar que las clases sociales no preexisten a la lucha de clases. Foucault extiende la complejidad de las prácticas más allá de las dimensiones política, ideológica y económica señaladas por marxismo, negando la posibilidad de encontrar allí una última dimensión de extremando el papel de los juegos de verdad y la contingencia de lo histórico. Lacan hace bisagra entre lo individual y lo colectivo a partir de equiparar la noción marxiana de plus-valía su concepto de objeto *a*, señalando el punto imposible de acceso al goce en lo social.

Tanto el modelo de sobre-determinación en Althusser, como la lógica de los discursos en Lacan y los juegos de verdad en Foucault nos van a presentar al *sujeto (de lo) político* como a ‘tensión irresuelta’, nunca dispuesta a totalizarse ni a suturar, en sus movimientos de alienación y separación, de constitución y captura, de determinismo y libertad. Tales modelos sostienen la apuesta por distintas posibilidades de *reversión* del pensamiento a partir de la puesta en relación a su impensado; de la puesta en suspenso de su origen para multiplicar sus comienzos; de la reintroducción de las condiciones materiales y contingentes de su experiencia para ponerlas en función de causa en sus prácticas de libertad.

Bibliografía:

- Alvarez, Alicia: Psicoanálisis y política. Lapsus Calami, Revista de Psicoanálisis. Nro.3: Política y práctica del Psicoanálisis. Colección Convergencia, Movimiento Lacaniano por el Psicoanálisis Freudiano. Letra Viva editorial. Buenos Aires, 2012.
- Caram, Cintia: Curso Pueblo y multitud como sujetos de lo político. Apuntes personales. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, 2016.
- Cisneros, María José: Curso Pueblo y multitud como sujetos de lo político. Apuntes personales. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, 2016.
- Colombani, María Cecilia. Foucault y lo político. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.
- De Jacourt, Louis. « Peuple ». Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers de Diderot y d'Alembert. Paris : 1re éd. (Tome 12, pp. 475-477), 1751. https://fr.wikisource.org/wiki/L%E2%80%99Encyclop%C3%A9die/1re_%C3%A9dition/PEUPLE
- Foucault, Michel. El poder es una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2012.
- Foucault, Michel: Defender la sociedad. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires. 2008.
- Foucault, Michel: El Poder Psiquiátrico. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Foucault, Michel: La arqueología del saber. México: Siglo XXI editores, 1996.
- García Romanutti, Hernán: Sujeto y poder. La deriva foucaultiana entre sujeción y subjetivación. En Biset, Emmanuel et. Al. : Sujeto, una categoría en disputa. Adrogué : Ediciones La Cebra, 2015.
- Garo, Isabelle: Foucault, Deleuze, Althusser & Marx. La politique dans la philosophie. Paris: Editions Demopolis, 2011.
- Lacan, Jacques: El seminario 16: De Otro al otro 1968-1969. Buenos Aires: Paidós, 2013.
- Lacan, Jacques: El seminario de Jacques Lacan: Libro 11: los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis 1964. Buenos Aires: Paidós, 2008.
- Lacan, Jacques: El seminario de Jacques Lacan: Libro 17: el reverso del psicoanálisis 1969-1970. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- Livzyc, Pablo. Artículo: La ideología y el sujeto de lo político, en Caletti, Sergio (Coordinador): Sujeto, política, psicoanálisis. Discusiones althusserianas con Lacan, Foucault, Laclau, Butler y Žizek. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011.
- Marcos, Dolores: Curso Pueblo y multitud como sujetos de lo político. Apuntes personales. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, 2016.
- Marx, Karl: Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política. 1859. Digitalización: Germán Zorba. Esta Edición: Marxists Internet Archive, marzo de 2001. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/criteconpol.htm>
- Marx, Karl; Engels, Friedrich: Manifiesto del Partido Comunista (1848). Digitalizado para el Marx-Engels Internet Archive por José F. Polanco en 1998. Retranscrito para el Marxists Internet Archive por Juan R. Fajardo en 1999. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/48-manif.htm>

- Paz, Mariano: Foucault-Lacan. Destotalización y política. Psico-Logos, Revista de Psicología N°25. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, 2015.
- Paz, Mariano: Sexo Rey, Superyó y Neoliberalismo. Ensayo lacano-foucaulteano. Psico-Logos, Revista de Psicología N°26. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, 2016.
- Roudinesco, Elizabeth: La batalla de cien años. Historia del psicoanálisis en Francia. Madrid: Editorial Fundamentos, 1993.
- Roudinesco, Elizabeth; Plon, Michel: Diccionario de Psicoanálisis. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1998.
- Rousseau, Jean-Jacques: Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.1755.

[https://fr.wikisource.org/wiki/Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes](https://fr.wikisource.org/wiki/Discours_sur_l'origine_et_les_fondements_de_l'in%C3%A9galit%C3%A9_parmi_les_hommes)