



# **SUJETO, POLÍTICA Y BIPODER**





**DE ALTHUSSER A BADIOU.  
EL SUJETO, EL OBJETO  
Y LA POLÍTICA.  
UN DEBATE ENTRE EL  
ESTRUCTURALISMO Y EL  
POSESTRUCTURALISMO**

Julia Esperanza Exposito

## **DE ALTHUSSER A BADIOU. EL SUJETO, EL OBJETO Y LA POLÍTICA. UN DEBATE ENTRE EL ESTRUCTURALISMO Y EL POSESTRUCTURALISMO**

**Resumen:** El presente artículo se enmarca en un debate actual sobre el marxismo que se inscribe como producto de un fenómeno histórico: el derrumbe de los socialismos reales, sumados a los contemporáneos vaivenes del capitalismo; se asume que la llamada “crisis del marxismo” es producto de un debate mucho más amplio hacia el interior del pensamiento filosófico político. Sobre este segundo punto es que intentaremos marcar ciertas cuestiones vinculadas a la relación *sujeto-objeto*, analizando el pensamiento de dos autores provenientes de la tradición marxista. La dupla Althusser-Badiou demarca una suerte de síntesis que engloba la particularidad de un problema que es más general: la relación/tensión hacia adentro del discurso marxista entre el *estructuralismo* y el *giro lingüístico*, o más precisamente el *posestructuralismo*.

**Palabras clave:** Althusser, Badiou, Sujeto, objeto, estructuralismo.

---

## **FROM ALTHUSSER TO BADIOU. THE SUBJECT, OBJECT AND POLITICS. A DEBATE BETWEEN STRUCTURALISM AND POSTSTRUCTURALISM**

**Abstract:** This article is part of an ongoing debate about Marxism, which forms as a result of a historical phenomenon: the collapse of real socialism, coupled with the vagaries of contemporary capitalism, it is assumed that the “crisis of Marxism” is a product of a much broader debate into the political philosophical thought. On this second point is that we will try, mark certain questions relating to the subject-object analyzing the thought of two authors from the Marxist tradition. The pair-Badiou Althusser demarcates a kind of synthesis that encompasses the particular problem is more general: the relationship / tension inward Marxist discourse between structuralism and the linguistic turn, or more precisely poststructuralism.

**Keywords:** Althusser, Badiou, Subject, Object, structuralism.

---

**Fecha de recepción:** abril 15 de 2013  
**Fecha de aceptación:** junio 6 de 2013

---

**Julia Esperanza Exposito:** argentina. Licenciada en Ciencia Política, Universidad Nacional de Rosario (UNR). Becaria del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet). Magíster en Estudios Políticos - Culturales de la UNR. Doctoranda del Doctorado en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (UBA).

**Correo electrónico:** [expositojulia@gmail.com](mailto:expositojulia@gmail.com)

## **DE ALTHUSSER A BADIOU. EL SUJETO, EL OBJETO Y LA POLÍTICA. UN DEBATE ENTRE EL ESTRUCTURALISMO Y EL POSESTRUCTURALISMO**

---

El trabajar las discusiones acerca del marxismo en la actualidad se ha convertido en una de las tareas más complejas para el pensamiento político contemporáneo. El laberinto de tal empresa radica en un punto tanto práctico como teórico. Es decir, al mismo tiempo que el debate actual por el marxismo se inscribe como producto de un fenómeno histórico, el derrumbe de los socialismos reales, sumados a los contemporáneos vaivenes del capitalismo; se asume que la llamada “crisis del marxismo” es producto de un debate mucho más amplio en el pensamiento filosófico político.

Sobre este segundo punto es que intentaremos, en el presente trabajo, marcar ciertas cuestiones vinculadas a la relación *sujeto-objeto*. En este sentido, sostenemos que la dupla Althusser-Badiou demarca una suerte de síntesis que engloba la particularidad de un problema que es más general: la relación/tensión hacia adentro del discurso marxista entre el *estructuralismo* y el *giro lingüístico*, o más precisamente el *posestructuralismo*. El núcleo de esta corriente marxista posestructuralista lo forma un grupo de ex colaboradores de Althusser, entre los que sobresalen, en Francia, Alain Badiou, Étienne Balibar y Jacques Rancière; pero también participan de ella destacados autores de otros países, como Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Judith Butler y Slavoj Žižek. Su origen puede rastrearse en el proceso de descomposición que sufre el pensamiento marxista estructuralista inmediatamente después del Mayo francés (Palti, 2005, p. 90).

El primer punto de crítica que el posestructuralismo esboza contra el estructuralismo radica en el sostenimiento implícito que hace, este último, de la fenomenología husserliana. Husserl sostenía que el principio del conocimiento radicaba en la experiencia. En este sentido la conciencia era siempre conciencia de “algo”, de modo que ella no era vivida como una “cosa” a la cual podríamos referirnos, sino que es la conciencia misma la que refiere a “algo” (Husserl, 1949).

La fenomenología sostendría, entonces, la premisa de la metafísica occidental para la cual el *ser* era uno, verdadero y bueno. Es decir, el pensamiento de Husserl se inscribe en las llamadas “metafísicas de la presencia”, las cuales serán la piedra angular de las críticas de los teóricos tanto del giro lingüístico como del posestructuralismo. La metafísica de la presencia concebía la temporalidad como aquello que cohabitaba en el presente como pasado y futuro. El presente era entendido como una unidad en la cual se presentaba el pasado —el recuerdo de lo ya vivido—, y el futuro —anticipo de lo que vendrá—. En otras palabras, el presente coincidiría consigo mismo, sería idéntico a sí mismo.

La aseveración que plantea Derrida (1989), relativa a que el presente no podría jamás coincidir consigo mismo, sería conjurada para desmentir la lógica de un presente que, lejos de ser idéntico a sí mismo, lejos de mostrar una *identidad*, descorre el velo mostrando una *diferencia*. La conciencia, perdiendo su transparencia, muestra engañosamente una identidad allí donde hay una diferencia.

En efecto, estas primeras conjeturas sostendrían que el pensamiento científico objetivista no era más que una quimera. De este modo, toda verdad científica que se ancle en la constatación a través del vínculo sujeto-objeto no será más que una ficción para estas nuevas corrientes. En palabras de Badiou: “Ya no puede pensarse la verdad como la adecuación entre sujeto y objeto, [...] al presuponer un encuentro cara-a-cara entre sujeto y objeto, la filosofía de la conciencia olvidaba al lenguaje o la convertía, a lo sumo en un medio más o menos transparente para representar las cosas” (Badiou, en Scavino, 1999, pp. 78-79).

Desde Heidegger a Badiou, se sostiene que tanto la metafísica occidental, como Husserl y el estructuralismo, asimilaron al *ser* con el *ente*, al *ser* con lo *uno*; olvidando así la pregunta por el ser. Como respuesta a ese olvido Badiou plantea una reafirmación del sujeto, pero a condición de destituir la categoría de objeto tal como el pensamiento moderno lo había prefigurado. Esta es sin duda la ruptura más tajante de Badiou con respecto al estructuralismo y a su maestro Althusser. En efecto, el pensamiento badioudiano invierte las premisas de su maestro en tanto que este concebía la verdad como objeto sin sujeto (postulando así la existencia de una sobre el objeto que no dependiera de la conciencia o de la experiencia empírica).

La crítica más profunda que realizan al estructuralismo radica en que, en última instancia, continúa desplegándose en el terreno del sujeto husserliano, que no es más que un tipo de *ser* que antecede a la distinción entre sujeto y objeto. El ser antecede al sujeto conformando así la conciencia que permite que tanto sujeto como objeto puedan constituirse como tales. A la vez, cuestionan que los supuestos metafísicos que priman en el estructuralismo subyazcan en la propia resolución que le otorgan a la concepción del lenguaje como un sistema

relacional. Es decir, el lenguaje es concebido como un vínculo relacional donde cada término toma sentido por referencia a otro, y así constantemente. No obstante, el estructuralismo le otorga un anclaje, a partir de plantear el núcleo articulador de todo el sistema en la idea de un significado trascendente.

Podríamos decir entonces que la empresa filosófico-política de Althusser es la de rearticular la tradición marxista con esta forma específica de saber; pero, al decir de Palti, “lo hace en el momento en que esa época del pensamiento occidental estaba llegando a su fin” (Palti, 2005, p. 92). El estructuralismo, lejos de lo que pensaba Althusser, no era ni exclusivamente marxista ni tan novedoso, ya que formaba parte de una perspectiva de saberes formulados como producto de la crisis del paradigma evolucionista. En definitiva, el sujeto al cual Althusser criticaba “había muerto un siglo antes, junto con el sistema de saberes en que históricamente se fundaba” (94). Como afirma Rancière: “Althusser quiere hacernos creer que la crítica del sujeto es la ‘revolución teórica marxista’. Como si de esta liquidación del sujeto la filosofía no hubiera, desde hace dos siglos, sacado tajada” (Rancière, 1974, p. 43). Es precisamente sobre este punto que volverá el pensamiento posestructuralista criticando a su maestro: es necesario que la filosofía política vuelva a preguntarse por el sujeto.

## **ALTHUSSER: ¿UN ESTRUCTURALISMO DISLOCADO?**

El pensamiento de Althusser es —y ha sido— fuente de grandes debates. Así como también ha inspirado, y hasta podríamos decir “posibilitado” la controversial corriente posestructuralista. En efecto, los pliegues que presenta la teorización althusseriana pronostican —aunque no anticipan— las producciones de sus ex discípulos (Badiou, Balibar, Rancière, entre otros) que se instalan en el terreno posmarxista.

Ahora bien, creemos que la década de 1960, momento de mayor despliegue de la obra de Althusser, ha influenciado en amplia medida en sus conjeturas. Inspirado por los debates del estructuralismo francés en sus diferentes facetas (en el campo de la lingüística, Saussure; en el de la antropología y demás ciencias sociales, Lévi-Strauss; y desde la psicología, el pensamiento de Lacan), Althusser encuentra y articula una de sus premisas fundamentales: la historia es un proceso sin sujeto ni fin (Althusser, 2004b).

No obstante creemos, junto con E. De Ípola, que “el estructuralismo lévi-straussiano es el horizonte con y contra el cual se debate el pensamiento althusseriano” (2007, pp. 54-55), principalmente en lo que se refiera a esos pliegues, que marcábamos más arriba, que permiten entrever un momento de su obra en la cual el estructuralismo es objeto de cuestionamiento. Condición que posibilita que el “pensamiento subterráneo de Althusser tome la forma de una

filosofía que asume la responsabilidad [...] de tornar pensable y posible la política” (De Ípola, 2007, p. 55).

Es bien conocida la importancia en la teoría althusseriana de la noción de ideología, porque es la que lleva y organiza el compás de los principios fundamentales de su obra: el vínculo entre *ciencia e ideología*, el lugar que ocupa la filosofía y la posibilidad —o no— de hallar una *teoría del sujeto*. La apuesta filosófico-política de Althusser radica en sostener las posiciones de la ciencia contra la ideología:

[La] oposición entre la ciencia y la ideología, y la noción de ruptura epistemológica que sirve para pensar el carácter histórico de esta oposición, supone pensar una tesis que, a pesar de estar siempre presente detrás de estos análisis, no ha sido, sin embargo, desarrollada explícitamente: la tesis de que el descubrimiento de Marx es un descubrimiento científico sin precedentes en la historia (Althusser, 2004a, p. XI).

La filosofía, lejos de ser una ciencia, es aquella encargada de trazar una línea entre lo propiamente científico y lo ideológico. Recordemos que en lo específicamente *científico* radica para el autor la posibilidad de superar la crisis del marxismo, para delatar de una vez por todas el lugar de ciencia que le corresponde al marxismo: el materialismo histórico, reconociendo “la ruptura epistemológica” realizada por Marx:

En la misma forma en que la fundación de las matemáticas por Thales “provocó” el nacimiento de la filosofía platónica; de la misma manera en que la fundación de la física por Galileo “provocó” el nacimiento de la filosofía cartesiana [...]. La fundación de la ciencia de la historia por Marx ha “provocado” el nacimiento de una nueva filosofía teórica y prácticamente revolucionaria, la filosofía marxista o “materialismo dialéctico”. El que ésta [...] se encuentre, desde el punto de vista de su elaboración teórica, todavía en retardo en reacción la ciencia marxista de la historia (materialismo histórico), se explica por razones histórico políticas (Althusser, 2004a, p. XI).

Esta “ruptura epistemológica” concierne al mismo tiempo, a dos disciplinas teóricas diferentes. Fundando la teoría de la historia (Materialismo histórico), Marx, en un solo y mismo movimiento, rompió con su conciencia filosófica ideológica anterior y fundó una nueva filosofía (Materialismo dialéctico) (24).

Ahora bien, aún nos queda pendiente la incógnita de si subyace o no una teoría del sujeto en la obra de Althusser. Creemos que la respuesta a esta pregunta marcará, de algún modo, el lado más “estructuralista” de la teoría althusseriana.

Alain Badiou afirma al respecto: “no hay en Althusser, no puede haberla un teoría del sujeto [...]. Para Althusser toda teoría procede por conceptos. Ahora bien, ‘sujeto’ no es un concepto [...]. ‘Sujeto’, no es el nombre de un concepto

sino de una noción, es decir, el indicador de una inexistencia. No hay sujeto, pues no hay más que proceso(s)” (Badiou, 1998, p. 1). Si tomamos como cierta la afirmación de Badiou, podríamos atestiguar que la vinculación entre proceso y sujeto se enmarca en la distinción antes trabajada entre ciencia e ideología. Por lo tanto, mientras que el *concepto* de proceso es *científico*, pondríamos decir que la *noción* de sujeto es *ideológica*.

Pero Badiou va más allá; si el sujeto es un inexistente, ¿cuál es la condición del objeto? Althusser define al objeto como un reflejo especular del sujeto (Althusser, 2004b). En palabras de Badiou: “el objeto existe todavía menos que el sujeto. El objeto es, pues, la imagen de una inexistencia. El proceso sin sujeto se realiza también como proceso sin objeto” (Badiou, 1998, p. 2).

En conclusión, el proceso de conocimiento en la teoría althusseriana parecería desplegarse sin sujeto y sin objeto, apostando por la posibilidad de la conformación de una teoría científica que sea despojada de toda influencia de las nociones de la ideología.

## LA CIENCIA: EL MATERIALISMO HISTÓRICO

A grandes rasgos podríamos afirmar que la gran empresa althusseriana radicaba en la posibilidad de concebir el marxismo como una ciencia (de la historia). A la vez que a la filosofía marxista le correspondería la demarcación entre ciencia e ideología. Pero para poder realizar tal separación correctamente, la filosofía debía despojarse de adherencias idealistas y hegelianas: la dialéctica en el pensamiento de Marx, para Althusser, no es —ni podrá ser— la inversión de la dialéctica hegeliana.

Por lo tanto, el proyecto científico althusseriano se concretaba en la posibilidad de concebir el marxismo como ciencia: el materialismo histórico. A la vez que la filosofía marxista, entendida como materialismo dialéctico (ya no como una inversión de la filosofía hegeliana), era aquella única capaz de trazar los límites que le permitieran al marxismo trascender la ideología.

Ahora bien, creemos que, fiel a su espíritu de época, Althusser encontró en el estructuralismo reinante el ingrediente faltante para comenzar a realizar tan difícil empresa. Este punto de distinción es concebido por muchos autores, en especial por el antes nombrado De Ípola, como el *proyecto declarado* de Althusser que “buscaba sacar a la luz y revigorizar la ciencia fundada por Marx, el materialismo histórico, concebido como ciencia de la historia” (De Ípola, 2007, p. 58). Este nombre deja entrever que podría pensarse otro proyecto en la obra de Althusser, que, a diferencia del primero, se encontraba silenciado, imperceptible pero que —como afirmaremos más adelante— finalmente es el que posibilitaría la relectura de Althusser que llevan a cabo los teóricos posestructuralistas.

Más allá de las supuestas implicaciones de un proyecto silenciado en Althusser, su proyecto declarado, que consiste en el trabajo de toda su vida, intenta mostrar que la ley científica de la historia se cumple al margen de la voluntad de los hombres, sucumbiéndolos ante una necesidad *histórica* que los determina. En efecto, la ciencia en Althusser es un proceso sin sujeto que encuentra su condición de posibilidad en la pura *objetividad*. De este modo, la objetivación condiciona las necesidades de los hombres, así como su lugar de vinculación estructural.

Ahora bien, ¿qué sucede dentro de este esquema con la filosofía, y cuál es el lugar que ocupa la política? Al decir de Badiou, al ser la filosofía la encargada de demarcar el lugar de la ciencia, no se encontraría por tanto —al igual que la política— sometida a la norma de la objetividad: “Althusser designa la norma no objetiva de la política por las expresiones ‘toma de partido’, ‘posición (de clase)’, o ‘actividad militante (revolucionaria)’” (Badiou, 1998, p.3).

Por lo tanto, parecería que el lugar de la ciencia (es decir el del materialismo histórico como sitio de la objetividad), lejos de obedecer a principios como los que suponen la política y la filosofía, se somete a reglas bien distintas: “una determinación materialista por la economía, que es un principio de estabilidad masiva, de hecho, la economía es la figura de la objetividad, el lugar del objeto, y por tanto, el de la ciencia” (4).

En efecto, el proyecto científico althusseriano descansa sobre un principio fundamental del marxismo, la determinación de la objetividad por la estructura económica, como dialéctica de la historia.

## **LA IDEOLOGÍA: LA INTERPELACIÓN SUBJETIVA**

La ideología es aquella que, en la obra de Althusser, abriría el lugar del sujeto. Este no podría existir, a no ser por su condición de *sujetado* por la interpelación estatal. En este sentido, la condición del sujeto se presenta como articulada por una ficcionalidad histórica, que se encuentra opacada por un proceso de naturalización de las estructuras. El Estado es la condición de posibilidad del proceso de subjetivación. En otras palabras, en la teoría althusseriana no hay sujeto más allá del condicionamiento ideológico del Estado (burgués).

Ahora bien, creemos que es fundamental para comprender este punto distinguir que Althusser realiza una demarcación entre el *aparato* represivo de Estado y el *aparato* ideológico de Estado: “Hay una diferencia fundamental entre los AIE y el aparato (represivo) de Estado: el aparato represivo de Estado ‘funciona mediante la violencia’, en tanto que los AIE funcionan mediante la ideología” (Althusser, 1974, p. 23).

El punto que nos interesa abordar es el siguiente. En la práctica, estas dos formas de dominación y de constitución del sujeto están íntimamente relacionadas. Es decir, no existen aparatos que no porten una de las dos características:

Rectificando esta distinción, podemos ser más precisos y decir que todo aparato de Estado, sea represivo o ideológico, “funciona” a la vez mediante la violencia y la ideología, pero con una diferencia muy importante que impide confundir los aparatos ideológicos de Estado con el aparato (represivo) de Estado. Consiste en que el aparato (represivo) de Estado, por su cuenta, funciona masivamente con la represión (incluso física), como forma predominante, y sólo secundariamente con la ideología. (No existen aparatos puramente represivos) (23).

En este sentido, podríamos afirmar la teoría althusseriana al apelar a la superposición de atributos de los aparatos estatales, parecería develar que el rol del Estado, lejos de ser únicamente público, a la vez penetraría en la privacidad misma de los individuos, *interpelándolos* en todos los ámbitos de su vida. En otro decir de cosas, lo que nos muestra Althusser es que la propia condición histórica del Estado burgués es la que posibilita la distinción, a la vez que la niega, entre lo público y lo privado. Por lo tanto, sujeto es, y no puede ser de otro modo, una noción de la ideología, a la vez que encuentra su condición de posibilidad en el Estado:

La ideología (burguesa) se caracteriza por la noción de sujeto, cuya matriz es jurídica y sujeta al individuo a los aparatos ideológicos del Estado: es el tema de la “interpelación en sujeto”. Es capital observar que la ideología, cuya materialidad es dada por los aparatos de estado, es *una noción estatal*, y no una noción política. El sujeto, en el sentido de Althusser, es una función del Estado. No hay, pues, sujeto político, porque la política revolucionaria no puede ser una función del Estado (Badiou, 1998, pp. 3-4).

El Estado captura los cuerpos de los individuos y los sujeta. Claro está que nunca vemos al individuo porque por todas partes (nos) encontramos *sujetos* de la ideología. Podemos arriesgar, respaldándonos en otros autores, que en la obra de Althusser no hay sujeto más que manifestándose como una suerte de fantasma ilusorio de los individuos (De Ípola, 2007).

El sujeto, de este modo, no expresa su relación con las condiciones de existencia, sino la experiencia vivida en relación con su condición. Es decir, para Althusser se distinguen dos planos: uno, el real; y otro, el *vivido por el sujeto*. La ideología sería entonces expresión de la relación de los hombres con “su” mundo, la unidad dialéctica de su relación real y de la imaginaria con sus condiciones de existencia.

Para nuestro autor, la ideología opera a través de la interpelación, que produce efectos específicos sobre los individuos transformándolos en *sujetos*. En función de la interpelación ideológica, los hombres, ubicados en una posición determinada del proceso de producción, se perciben a ellos mismos como aquellos de quienes depende el lugar de su posición.

Althusser denominaba interpelación ideológica a la operación por medio de la cual la ideología “actuaba” reclutando sujetos entre los individuos o transformando individuos en sujetos. El *dictum* de la interpelación era resumido por Althusser en la típica interpelación policial: “¡Eh, usted, oiga!” (Althusser, 1974). Esta interpelación supone, nos explica Žižek, un engaño; el llamamiento de la causa ideológica implica necesariamente cortocircuito. Es por esto que Žižek caracteriza la obra de Althusser como “un heroísmo de la enajenación”. Althusser intenta develar el mecanismo estructural que está produciendo el efecto de sujeto como falso en última instancia, mientras que a la vez reconoce que la falsedad del reconocimiento ideológico es inevitable si queremos asumir papel como agentes de la historia (Žižek, 2003, p. 25).

Sobre la base de la conceptualización althusseriana del sujeto, Žižek nos presentará su análisis de la subjetividad inspirado en Lacan:

En contraste con esta ética althusseriana de la *enajenación* en el simbólico “proceso sin sujeto”, podríamos designar a la ética que implica el psicoanálisis lacaniano como la de la *separación*. El famoso lema lacaniano de no ceder al propio deseo (*ne pas céder sur son désir*) apunta a que no hemos de borrar la distancia que separa lo real de su simbolización, puesto que es éste el plus de lo real que hay en cada simbolización lo que funge como objeto-causa del deseo. Llegar a un acuerdo con este plus (o, con más precisión, resto) significa reconocer un desacuerdo fundamental (“antagonismo”), un núcleo que resiste la integración-disolución simbólica (25).

La crítica a Althusser viene dada aquí por atribuirle el desconocer un momento inmediatamente “anterior” (no teorizado por el francés) en la interpelación ideológica. La *enajenación* supone un “proceso sin sujeto”, una inscripción completa de los sujetos en lo simbólico. Por eso mismo, Althusser es incapaz de teorizar el vínculo entre los “aparatos ideológicos de Estado” y la interpelación, dado que en definitiva no hay sujeto antes de la interpelación, el “¡Eh, usted, oiga!” del *dictum* ideológico encuentra al sujeto siempre ya *sujetado*:

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 está “internalización” por necesidad estructural, nunca se logra plenamente, que siempre hay un residuo, un resto, una mancha de irracionalidad traumática y sinsentido adherida a ella, y que este *resto*, lejos de obstaculizar la plena sumisión del sujeto al mandato ideológico, la condición misma de ello (pp. 73-74).

Es en este sentido que avanzarán las teorizaciones de Badiou que veremos a continuación. No obstante, antes de llegar a ello, nos parece pertinente trabajar en otro punto fundamental de la obra de Althusser: la Sobredeterminación. Creemos que este es el concepto central mediante el cual la obra de Althusser se vuelve fundamental para comprender las teorizaciones posmarxistas. Si bien la *determinación en última instancia por la economía* tiene un papel central, el concepto de sobredeterminación posibilita pensar una complejidad que excede a las premisas estructuralistas. Ya que mediante esta introducción conceptual, de algún modo, el lugar de la contingencia irrumpe trastocando el devenir de la necesidad.

## UNA ESTRUCTURA SOBREDETERMINADA

La aparición de un momento de *contingencia* es la posibilidad desde la cual el *proyecto declarado* de Althusser comienza a vislumbrar ciertas grietas. Desde lo subterráneo surge un momento que dislocaría el sentido inevitable de la historia. La noción de *sobredeterminación* posibilita que el andamiaje teórico de Althusser produzca un debate importante dentro de la tradición marxista: el admitir claramente que las dimensiones de lo social se encuentran sobredeterminadas. No obstante, y como desarrollaremos a continuación, la *contradicción fundamental* sigue estando presente en el pensamiento althusseriano.

Influenciado por el espíritu de su época, Althusser comienza a sostener que “todo proceso es(tá) ‘bajo relaciones’, relaciones que pueden ser las relaciones de producción, pero también otras relaciones: políticas, o ideológicas” (Badiou, 1998, p. 2).

Estas *otras relaciones* dan cuenta de las sobredeterminaciones de lo social. Que lo social se encuentre sobredeterminado habilita a marcar tres planos analíticos dentro de la obra althusseriana: *la economía*, como ciencia y objetividad, muestra una estabilidad reglada (4); *lo estatal* como interpelación ideológica; y los vínculos *sobredeterminados* que habilitan el *lugar político*. Sin embargo, para comprender los tres planos es necesario hacer una aclaración. *Lo subjetivo*, parafraseando a Badiou, como lugar político, dista de algún tipo de efecto de *sujeto*, ya que tales efectos son estatales. A la vez que, lo subjetivo no se vincula, ni conforma ningún objeto, dado que los objetos no existen más que en el campo de la ciencia.

En síntesis, Badiou afirmará que, para Althusser, lo subjetivo sin sujeto ni objeto es:

Un proceso de pensamiento homogéneo, no determinado por la objetividad (científica), ni atrapado en el efecto de sujeto (ideológico). Este proceso es(tá) basculado, en el lugar de la sobredeterminación, hacia lo posible, y ello bajo una toma de partido, una prescripción, que no garantiza nada, ni en el orden objetivo de la economía, ni en el orden estatal del sujeto, sino que puede trazar en la situación una trayectoria real (pp. 4-5).

En este sentido, la apuesta althusseriana le otorgaría al *momento actual* una reflexión más compleja que la que presentaba el marxismo clásico, sosteniendo una unidad plural de contradicciones. El lugar de la disputa política, lejos de estar anclado únicamente en el proceso de producción, es producto del despliegue de una múltiple acumulación de contradicciones sobredeterminadas. Es decir, la contracción histórica está siempre y por principio sobredeterminada:

Las “diferencias” que constituyen cada una de las instancias en juego [...] al fundirse en una unidad real, no se “disipan” como un puro fenómeno en la unidad interior de una contradicción simple. [...] *Constituyendo esta unidad, constituyen* y llevan a cabo la unidad fundamental que las anima, pero, haciéndolo, indican también la *naturaleza* de dicha unidad: que la “contradicción” es inseparable de la estructura del cuerpo social todo entero, en el que ella actúa, inseparable de las condiciones formales de su existencia y de las *instancias* mismas que gobierna; que ella es ella misma *afectada*, en lo más profundo de su ser, por dichas instancias, determinante pero también determinada en un solo y mismo movimiento, y determinada por los diversos *niveles* y las diversas *instancias* de la formación social que ella anima; podríamos decir: *sobredeterminada en su principio* (Althusser, 2004a, p. 81).

En efecto, el gesto althusseriano no es otro que el de sostener que las leyes de la historia ya no demarcan una relación invariable sino que, por el contrario, son resultados variables del proceso histórico. En su pensamiento se encuentra la premisa de que las leyes de la historia se pueden transformar, o para ser más específicos, que estas muestran una lógica contingente y que por lo tanto pueden sufrir cambios y variaciones en múltiples sentidos.

No obstante, si bien “ni en el primer instante ni en el último, suena jamás la hora solitaria de la última instancia” (89), la *última instancia* es para Althusser aquello que le otorga coherencia lógica a la dialéctica entre necesidad-contingencia; en definitiva la *última instancia* es la determinación que permite seguir sosteniendo la vieja premisa marxista: la historia es la sucesión de los modos de producción.

Para aclarar este punto creemos que se hace pertinente trabajar sobre el abordaje realizado por Ernesto Laclau (en compañía de Chantal Mouffe) en su libro *Hegemonía y estrategia socialista* (2004). Más allá de la crítica al “marxismo estructuralista” que Laclau realiza, rescata el modo althusseriano de confrontar la concepción hegeliana de la *totalidad* —que, aún dando cuenta de la contradicción, seguiría pensando la complejidad como pluralidad de momentos que, en última instancia, dependen de un proceso único de “autodespliegue de la Idea”— mediante la postulación de la sociedad como “conjunto estructurado complejo”. El concepto clave será, para Laclau, este mismo, el de “sobredeterminación”. Para Laclau y Mouffe, la sobredeterminación supone una lógica que, en vez de asemejarse a los movimientos de una esencia, remite a “un tipo de fusión muy

preciso, que supone formas de reenvío simbólico y una pluralidad de sentidos” (Laclau y Mouffe, 2004, p. 134).

Lo decisivo para Laclau es la potencialidad que supone afirmar que no hay nada en lo social que no esté sobredeterminado, y esto habilitaría a pensar dentro de una lógica que rompería con la ortodoxia esencialista postulando que *lo social se construiría como orden simbólico*:

En la formulación althusseriana original había el anuncio de una empresa teórica muy distinta: la de romper con el esencialismo ortodoxo, no a través de la desarticulación lógica de sus categorías y de la consecuente fijación de la identidad de los elementos desagregados, sino de la crítica a todo tipo de fijación, de la afirmación del carácter incompleto, abierto y políticamente negociable de toda identidad. Esta era la lógica de la sobredeterminación. Para ella el sentido de toda identidad está sobredeterminado en la medida en que toda literalidad aparece constitutivamente subvertida y desbordada; es decir, en la medida en que, lejos de darse una totalización esencialista o una separación no menos esencialista entre objetos, hay una presencia de unos objetos en otros que impide fijar su identidad. Los objetos aparecen articulados, no en tanto que se engarzan como las piezas de un mecanismo de relojería, sino en la medida en que la presencia de unos en otros hace imposible suturar la identidad de ninguno de ellos (142).

Como vemos, la lógica de la sobredeterminación permite hacer hincapié en una concepción de lo social como totalidad no acabada. El aporte del marxismo estructuralista, entonces, supondría para Laclau el abandono de todo pensamiento de las identidades sociales basado en una “esencia” de lo social, y declararía, en cambio, el carácter *relacional* de las identidades.

Sin embargo, Laclau detecta una “tentación metafísica” en la obra de Althusser. El teórico argentino es muy claro: su intención es hallar en Althusser la *potencialidad* de un concepto que el filósofo francés subsumió poco después a la lógica de la determinación en última instancia por la economía: “si el concepto de sobredeterminación no pudo producir la totalidad de sus efectos deconstructivos en el interior del discurso marxista fue porque desde el comienzo se lo intentó hacer compatible con otro momento central del discurso althusseriano, que es, en rigor, contradictorio con el primero: la determinación en última instancia por la economía” (135).

No obstante, creemos que el concepto de sobredeterminación demarca el distanciamiento relativo que existe en la teoría althusseriana con el estructuralismo reinante de su época. Ya que, como vimos, la concepción del momento actual como sobredeterminado es aquello que abre la posibilidad para la transformación política. A su vez, afirmamos que la distinción althusseriana entre *clases* y *lucha de clase* aboga en este sentido.

Las clases son, en la obra del francés, una gramática socioeconómica de la producción, y la lucha (de clase) supone una concepción política, que inscribe la posibilidad del antagonismo, algo que el marxismo clásico no ha podido pensar. Algunas lecturas aun más radicales plantean que “Althusser se rebela contra ese marxismo y arriesga ya sin disfraces una nueva y provocadora tesis: el antagonismo social [...] es un antagonismo permanente: no hay [...] *‘fin de l’histoire’*” (De Ípola, 2007, pp. 177-178).

En efecto, Badiou, en otra clave, irá por el mismo camino, formulando la siguiente pregunta: “¿Cómo designar el espacio singular de la política, si se sustrae al objeto y a la objetividad (la política no es la ciencia), así como al sujeto (la política no es la ideología, no es una función del Estado)?” (Badiou, 1998, p. 4). La respuesta estará articulada por la diferenciación ente clase y lucha de clase, como *nombres* de la política. “La palabra ‘lucha’ indica que no hay objeto político (una lucha no es un objeto), y la palabra ‘clase’ indica que tampoco hay sujeto (pues Althusser se opone, en el campo de la historia, a toda idea del proletariado sujeto)” (4). No obstante, el problema radica para Badiou en la nominación “clase”, ya que esta es una nominación arbitraria. Es decir, es contradictoria porque induce a una confusión entre la ciencia de la historia —como materialismo histórico— y la política.

Creemos que esta contradicción radica en el mismo punto en el cual se construye la tensión entre sobredeterminación y determinación en última instancia por la economía. Estos puntos aporéticos circulan por gran parte de la producción althusseriana.

En efecto, el límite del pensamiento althusseriano, indagado por los marxistas posestructuralistas, se rebeló al concebir las relaciones que constituían las identidades de los elementos como un sistema, es decir, como una *totalidad objetiva positiva*. Al considerar el sistema como totalidad, el estructuralismo es incapaz de asir de este modo la discontinuidad. El modelo determinístico estructuralista no puede proporcionar inteligibilidad más allá de la propia reproducción de las estructuras existentes, y la estructura se erige en clave de lectura de una noción de cambio que se reduce a un mero efecto de una totalidad que lo abarca. Para los posestructuralistas, en cambio, la historicidad se convierte en un enigma para la estructura, y la exaltación de la contingencia encierra una crítica despiadada a las totalizaciones.

No obstante, si en estas referencias se construye el proyecto declarado de Althusser, ese otro proyecto más solapado, más silenciado, y hasta podríamos decir dejado de lado, reviste un modo diferente respecto del anterior a la hora de pensar los procesos subjetivos. En este sentido, creemos que el gesto de Althusser sobre el que se fundará el pensamiento posestructuralista se encuentra íntimamente ligado

a esta última etapa que presenta la obra de su maestro, aunque muchas veces de un modo implícito.

Como afirma Toni Negri, en la última etapa de su obra, "Althusser estaba ajustando cuentas con la 'teoría', esto es con el primer althusserianismo estructuralista" (Negri, en Althusser, 2004, p. 8). Es a través de una recomposición de la noción de sujeto, por donde Althusser revisa su propia obra. Si el pensamiento de Marx fue la condición de posibilidad de su gran obra estructuralista, en sus últimos escritos el intento radicaba en ir nuevamente hacia Marx, pero ahora más allá de Marx reencontrando la obra de Maquiavelo. Maquiavelo contra el marxismo, contra el dogmatismo marxista que el stalinismo hegemonizaba (8).

Es decir, si el pensamiento marxista oficial había declarado al marxismo como ciencia de la historia, la premisa radicaba ahora en proponer que el nuevo centro de la escena lo ocupaba la apuesta maquiaveliana de la subjetividad política. En este sentido, Althusser vuelve sobre la política, al concebir un nuevo sujeto, que, más allá de quedar atrapado en una lógica estructural, se presenta al borde del vacío de lo social.

El sujeto implicaba ahora un elemento aleatorio que declaraba la crisis del pensamiento y la práctica política marxista de toda una época, dado que la apuesta revolucionaria precisaba de un pensamiento de lo nuevo más allá de todas las condiciones preexistentes. "He aquí Maquiavelo" (14). Althusser pone en cuestión su propio andamiaje teórico al afirmar, entonces, que la apuesta teórica de un nuevo materialismo encontraba su potencia, no partiendo de las convergencias y determinaciones que la estructura supone, sino que, por el contrario, debía surgir de las rupturas y los vacíos que lo social presentaba (Althusser, 2004).

En este sentido, como indica Negri, la innovación del último Althusser significa un cambio en la misma noción de materialismo que predicaba. Esto supuso, en primer término, concebir de un modo abierto y no determinado la clásica vinculación marxiana entre fuerzas productivas y relaciones de producción. En un segundo término, otorgarles a los factores subjetivos un rol fundamental en el desarrollo histórico; y finalmente, acentuar la consideración de lo *aleatorio*, de "la realidad de los acontecimientos que [...] se vislumbra[ban] como posibilidad abierta a la intervención constitutiva de la subjetividad" (Negri, en Althusser, 2004, p. 19). El *materialismo aleatorio*, entonces, suponía una ruptura respecto a un devenir histórico teleológico, afirmándose en los lugares vacíos, en los acontecimientos, y en la posibilidad subjetiva de transmutar y constituir la misma posibilidad de la historicidad. Este nuevo materialismo se afirmaba en una crítica a la Historia con mayúsculas, partiendo de la premisa de que la historia solo puede ser pensada como historia concreta, y que el sujeto, lejos de ser "el sujeto de la historia", era ahora un sujeto *en* la historia. Esta nueva forma de concebir al sujeto, en vez de suponer un sujeto preconstituido, afirma la subjetividad como un proceso, en

tanto que, al ser parte de la historia, el sujeto se encuentra “disponible a todo lo aleatorio y a todos los acontecimientos” (22). Así, el sujeto (la práctica subjetiva) se encuentra determinada pos-acontecimiento. Puesto que se presenta desde el lugar vacío que como potencia de lo negativo construye un proceso de resistencia a lo estructuralmente instituido. Como sostiene el mismo Althusser, la práctica subjetiva “Sólo tiene sentido si procura o contiene algún sitio, algún lugar vacío: vacío para llenarlo, vacío para insertar en él la acción [...] del grupo de seres humanos que vendrán a posicionarse y apoyarse en él [...], para construir las fuerzas capaces de cumplir la tarea política asignada por la historia, vacío para el futuro” (Althusser, 2004, p. 58).

De esa forma, el sujeto, “modificado en su modalidad” por la presencia del vacío, de aquel sitio por llenar, se erige a través de su práctica —política— como aquel que abre la posibilidad aleatoria de un porvenir. Sobre la emergencia de esta nueva forma de concebir la subjetividad y la posibilidad de cambio de lo social que ésta presenta, es por donde se anclará la apuesta posestructuralista de Alain Badiou.

## **BADIOU: LA APUESTA POSESTRUCTURALISTA**

Como Badiou lo manifestó, su amplia obra ha sido configurada por los *acontecimientos* de Mayo del 68, de los cuales fue protagonista. Badiou formó parte de un grupo de investigadores dirigido por el mismo Althusser, en el cual trataban temas como el marxismo y la teoría lacaniana. Badiou, Balibar y Rancière (miembros del equipo de Althusser), debido al proceso de descomposición del pensamiento marxista clásico como producto del Mayo francés, pasaron a formar parte de la corriente que posteriormente se llamó *marxismo postestructuralista*; la cual criticaba —y continuaba— la obra comenzada por Althusser.

De este modo, en un comienzo, Badiou continúa las inquietudes althusseriana, llegando a la conclusión de que el *materialismo dialéctico* sería una especie de epistemología, que comprendería a la vez al *materialismo histórico*. Badiou coloca el materialismo histórico como inscrito dentro del ámbito de la ideología.

En estos primeros estudios termina por desconocer la diferencia marcada por Althusser entre ciencia e ideología, estableciendo un alejamiento cada vez más profundo de sus principios estructuralistas. Badiou se replantea el surgimiento de la ciencia en pleno campo de operaciones de la ideología, y a la vez intenta indagar en los intentos de la ciencia por trascender ese ámbito. Para formular semejante ruptura (epistemológica), Badiou comienza por indagar sobre el concepto de *sujeto*, separándose cada vez más del pensamiento althusseriano.

En su primera obra conocida, *Teoría del sujeto* (1982), Badiou comienza a tejer las primeras indagaciones sobre el *sujeto*, que lo conducirán a retornar a la idea de Hegel de *sujeto como fuerza*. Sin embargo, en la segunda mitad de dicha obra, comienza a re-problematizar su mismo concepto de sujeto y desarrolla, influido por la obra de Lacan, lo que llamará la *lógica del exceso*; punto que lo acercará a las nociones de *verdad* y *acontecimiento*, que relevamos en este trabajo.

Para el pensamiento badioudiano, es necesario que la filosofía transforme el concepto de *infinito* y deje de pensarlo, de una vez por todas, ligado al de *finito*, y deje de sojuzgarlo a la influencia de lo *Uno*. Es necesario, entonces, que la filosofía libere a lo *infinito* de toda condición de Totalidad y que, de una vez por todas, el pensamiento filosófico declare: lo *Uno-no-es*, por lo tanto el ser es *múltiple*.

El *enunciado filosófico* del que parte el francés sostiene que las matemáticas configuran la ontología: ellas son *iguales* a la definición de lo ontológico; a la pregunta del ser en tanto que ser.

De este modo, su decisión ontológica se origina en un axioma: el no-ser de lo uno. Este es el punto de partida por el cual el filósofo vuelve a la pregunta por el ser y retoma el gesto heideggeriano, sustrayendo la unicidad como condición del ser. En efecto, el olvido del ser va de la mano —para Badiou— de la misma historia de la filosofía, que desde Platón ha olvidado la pregunta por el ser y que, posteriormente —en la modernidad para ser más exactos—, se ha olvidado de ese olvido, signando un apresamiento del ser por lo uno. Es de esta manera que Badiou afirma que la debilidad del materialismo dialéctico radicaba en postular, bajo forma de generalidad de las leyes, la compatibilidad entre la dialéctica de la naturaleza y la de la historia, comprendiendo la dialéctica como una totalidad; y otra vez, respondiendo la pregunta por el ser a través del *Ente*.

Para comenzar a indagar estas cuestiones, nuestro autor retorna a Platón, especialmente al gesto platónico que se esfuerza por pensar una *multiplicidad* que ya no sea una, o en términos de Badiou, que ya no sea *un múltiple*. En otro decir, es en el *Parménides* de Platón donde se hace concebible para el pensamiento, valga la redundancia, pensar una *multiplicidad inconsistente*, es decir una *multiplicidad* que sea pura presentación, que se encuentre por fuera de los efectos de lo Uno, que no esté *contada-por-uno*, que no tenga marcado un límite. Sin embargo, Badiou dirá que, pese a que el filósofo griego realiza estos hallazgos, claudica en la presencia de lo Uno, sosteniendo la idea de que ningún ser separado de lo Uno es concebible. En efecto, si bien Platón comprende que lo *Uno no es*, sino que *hay Uno*, no puede desprender de ese “*hay-uno*” la pregunta por el ser. Es decir, para Badiou no solo hace falta declarar el *no-ser-de-lo-Uno*, sino que también es necesario que se declare a favor de la *Multiplicidad-del-ser*: “La decisión inicial consiste entonces en sostener que aquello que, perteneciente

al ser, resulta pensable, se halla contenido en la forma de lo múltiple radical, de lo múltiple que no se halla sometido a la potencia de lo uno, de aquello que he llamado [...] lo múltiple sin-uno" (Badiou, 2002, pp. 27-28).

En consecuencia, la apuesta ontológica badioudiana radica en distinguir dos tipos de múltiples —ya fijados por Platón— y en llevarlos hasta su más profunda diferenciación. El *múltiple inconsistente*: el *ser-sin-uno*, por la tanto la pura presentación; y el *múltiple consistente*: compuesto por *unos*, es decir el "*hay-un-múltiple*". El segundo múltiple es lo que supone que "se pueda contar, y en consecuencia, que una cuenta-por-uno estructura la presentación" (Badiou, 2003, p. 47). El primer múltiple —el que in-consiste— no tiene demarcación alguna, carece de límite:

La multiplicidad pura [...] despliega el recurso ilimitado del ser como evitación de la potencia de lo uno, no puede adquirir consistencia por si misma. En efecto, hemos de asumir, [...], que el despliegue de lo múltiple no sufre la coerción de la inmanencia de un límite. Pues resulta más que evidente que esa coerción verifica la potencia de lo uno como fundamento mismo de lo múltiple (Badiou, 2002, p. 28).

En este sentido, dicha ontología se halla en la difícil tarea de tener que marcar lo pensable del múltiple puro sin jamás poder decir que es lo que permite reconocer el múltiple como tal, ya que no puede demarcar un límite, porque en el mismo momento que lo hiciese el múltiple correría el peligro de *consistir*. Lo múltiple puro es en el pensamiento badioudiano lo *in-finito*.

Pero, ¿qué es esta forma de pensamiento, que se halla coartada en su propia posibilidad-imposibilidad de existir? La apuesta badioudiana radica en el *axioma*, abandonando así todo tipo de definición, ya que el axioma se mueve a través de términos no definidos. El pensamiento *axiomático* se caracteriza por atrapar la disposición de los términos no definidos. La forma del axioma, al decir de Badiou, prescribe sin nombrar. La ontología, al "tener que pensar lo múltiple puro sin recurrir a lo Uno, [...] es necesariamente axiomática" (Badiou, 2003, p. 562).

En efecto, para el francés, la ciencia del ser en tanto ser es la presentación de la presentación. Ella se realiza como pensamiento de lo múltiple puro o la teoría de los conjuntos (noción matemática cantoriana), que es el punto nodal que le permite pensar la ontología matemáticamente, distinguir el axioma ontología=matemática.

Las matemáticas no presentan, en un sentido, nada, no hay objetos matemáticos. Son la presentación misma, es decir lo múltiple. Esta cualidad permite a las matemáticas, al igual que a la ontología, conformar un discurso sobre el *ser en tanto ser*. En sus palabras:

La tesis que sostengo no declara en modo alguno que el ser es matemático [...]. No es una tesis sobre el mundo, sino sobre el discurso. Afirma que las matemáticas, en todo su devenir histórico, enuncian lo que puede decirse del ser-en-tanto-ser. Lejos de reducirse a tautologías [...], la ontología es una ciencia rica, compleja, inconclusa, sometida a la dura coerción de una fidelidad (16).

La apuesta fundamental en su libro *El ser y el acontecimiento* radica en demostrar que la ontología no es más que una situación. Por lo tanto, lo que cuenta-por-uno escinde al múltiple presentado en “consistencia (composición de unos) e inconsistencia. Sin embargo, la inconsistencia como tal no resulta verdaderamente presentada, ya que toda presentación cae bajo la ley de la cuenta” (67). Podríamos aventurar, entonces, que una situación estructurada, es decir contada-por-uno, se compone: por aquello que está presentado, ya contado por uno, volviéndose así en un múltiple consistente; y por aquello que está presente por su ausencia, que in-consiste, o en términos de Badiou, aquello que excede a la situación estructurada. Es decir, que en una situación no ontológica lo múltiple es posible si es contado por uno.

Pese a este esquema, para el filósofo estos dos lugares se superponen, ya que *el fantasma de la inconsistencia* acecha sobre toda estructura: “Lo uno de la cuenta deja como resto fantasmal que lo múltiple no se encuentra originariamente en la forma de lo uno. Esto autoriza a pensar que lo uno no es, que el ser de la consistencia es la inconsistencia” (68).

En efecto, la tesis de Badiou —*hay uno*— se diferencia de la de las ontologías de la presencia —lo uno es—, porque estas últimas sostienen que la inconsistencia *no es*, mientras que la ontología badioudiana afirma que la inconsistencia es *nada*. Por lo tanto, si analíticamente sostenemos —como hace Badiou— que antes de la cuenta hay *nada*; ese *hay nada* afirma que es en ese ser-nada donde habita la inconsistencia del ser: “Depende que haya el todo de las composiciones de unos en el que se efectúa la presentación [...]. La nada no es sino el nombre de la impresentación en la presentación. Su estatuto de ser consiste, al ser lo uno un resultado, en que es preciso pensar “algo” —que no es un término-en-situación y, por lo tanto, es nada— no ha sido contado” (pp. 69-70).

Esa inconsistencia —esa nada— es, en otras palabras, lo que *inconsiste* en toda estructura, y es, a la vez, su condición de posibilidad. Es el punto en donde Badiou reniega de la *Totalidad* y el *Principio* sostenido por la metafísica de la presencia —y como vimos, por lo tanto del estructuralismo—. La nada es, de esta manera, ese indecible de la presentación que es su impresentable; es el “no-término de toda totalidad y el no-uno de toda cuenta-por-uno” (70). Es decir, la nada es *la nada* de la situación; el punto vacío y no situable donde se constata que la situación está, por su propia condición de situación, *fallida*, suturada al ser.

Parafraseando a Badiou, podríamos afirmar que aquello que se presenta merodea en la presentación bajo la forma de una sustracción a la cuenta realizada por la situación.

La sutura del ser es el vacío de toda situación, que indica la falla de lo uno y constituye el no-del-todo. El vacío es, por lo tanto, el nombre del ser-de-la-inconsistencia; no se encuentra entre los entes, está forcluido de la presentación.

No obstante, el vacío es en situación, al igual que el axioma ontológico. En este sentido, desde que el vacío es plausible de ser pensado por la filosofía, se abre la posibilidad de pensar el exceso de/en la situación. El vacío y su posibilidad-de-ser axiomáticamente tratado provoca un exceso sobre la cuenta-por-uno, o como expresaba el autor de *El ser y el acontecimiento*: “una irrupción de inconsistencia”.

Ahora bien, en términos matemáticos, el vacío badioudiano contiene dos propiedades: es subconjunto de todos los conjuntos, a la vez que posee un subconjunto, que es el vacío mismo. De este punto se desprende que —y es fundamental para su filosofía— de todo lo que no es presentable se deduce que el vacío, por su ausencia, es presentado en todas partes. Badiou llamará a esta condición “régimen de fidelidad de la situación ontológica”. De esta condición se desprende una segunda, quizás una más fundamental que la primera, el “teorema del punto de exceso”: “Aplicado a una situación —en la que ‘pertener’ quiere decir: ser una multiplicidad consistente, por lo tanto, estar presentado o existir—, el teorema del punto de exceso se enuncia de manera sencilla: siempre hay submúltiples que, pese a estar incluidos en la situación [...], no pueden ser contados en ella como términos, y, en consecuencia no existen” (115).

Por lo tanto, y volviendo al punto de partida: —lo uno no es— el que haya una parte que *no exista* hace posible comprender que lo uno *no sea*, sino que *haya* uno.

La incógnita que ronda estas definiciones es la de establecer *la diferencia* entre las situaciones ónticas y ontológicas. Podríamos, a estas alturas, aventurar que dicha *diférence* se vincula al lugar del vacío en ambas situaciones; mientras que el vacío en la situación ontológica solo está marcado (por el conjunto vacío) en las situaciones ónticas, el vacío se encuentra forcluido: “El esquema ontológico de un múltiple puede ser fundado por el vacío, mientras que una situación histórica óntica está fundada por un sitio de acontecimiento siempre no vacío. La marca del vacío es lo que distingue el pensamiento del ser (teoría del múltiple puro) de la captura del ente” (552).

El *impasse* ontológico que Badiou le adjudica a Hegel puede servir de ejemplo aclaratorio de tan compleja teorización. El problema de la filosofía hegeliana radica en considerar que en última instancia hay un ser de lo Uno: “El *impasse*

ontológico de Hegel equivale a considerar [...] que hay un ser de lo Uno o, más precisamente, que *la presentación genera la estructura*, que lo múltiple puro encierra en sí mismo la cuenta-por-uno" (183).

Para Hegel, hay *identidad* en tanto *hay* interioridad de lo negativo, donde la exterioridad de ser-otro es la interioridad propia de otro algo. El ser es a la vez su propio *no ser*. En consecuencia, el ser se haya de-limitado por su no-ser, que es a la vez su condición de posibilidad de ser. El ser es el ser de lo uno, es el ser del hay. En palabras de Badiou: "Lo uno sólo se dice del ser cuando el ser es su propio no-ser [...]. Para Hegel, hay una identidad en devenir del 'hay' (presentación pura) y del 'hay uno' (estructura), cuya mediación es la interioridad de lo negativo" (184).

Este es el punto fundamental de la dialéctica hegeliana que le permite a Hegel establecer una ley de lo infinito: el despliegue *hegeliano* del espíritu: "la cosa es, [...] su ser se consume atravesando el no-ser" (185). En este sentido, la crítica de Badiou a Hegel avanza hacia el punto central de la dialéctica. Para el francés, ya no es posible que la exterioridad sea lo que le otorga a algo la interioridad de lo que es ese algo, es decir, que la exterioridad marque el límite de lo que es, ya que de este modo la exterioridad del ser-otro es la interioridad propia de algo.

## LA VERDAD COMO ACONTECIMIENTO

Creemos que antes de adentrarnos en la noción de sujeto trabajada por Badiou, es necesario desarrollar otros de sus conceptos fundamentales: el de *acontecimiento* y el de *verdad*.

La teoría badioudiana se articula en torno a la noción de acontecimiento. Esta es una verdadera ruptura con respecto a una situación estructurada. El acontecimiento es el advenimiento mismo del vacío, de la nada para la situación. Por lo tanto, la nominación del acontecimiento es aquello que posibilita el surgimiento de una verdad.

No obstante, es preciso comprender que el acontecimiento surge de aquel lugar que es situado como nada por la situación estructurada. Es decir, la negatividad (de la estructura fallida) está presente desde el comienzo, *antes* de que advenga un acontecimiento. Ningún acontecimiento es posible sin la negatividad, sin lo que Badiou llama "sitio de acontecimiento", que demarca el lugar vacío de toda estructura, que podría devenir en acontecimiento-ruptura de una trama discursiva dada.

El lugar que se abre al nombrar un *acontecimiento* no es más que el lugar de una *verdad*. Ella es en definitiva lo que trasciende la norma, haciendo un agujero en el *saber*.

El *saber* se realiza como enciclopedia, ya que ignora al acontecimiento por tener un nombre supernumerario que no pertenece al lenguaje de la situación. Precisamente el lenguaje de la situación es el contenido del propio *saber*. Verdad y acontecimiento se contraponen al *saber*, o para decirlo en términos de Badiou, hacen un agujero en él, el ser-de-lo-uno y la situación. Es decir, el acontecimiento está forcluido al *saber*: “El *saber* [...] es el régimen de la relación con el ser en circunstancias en que no está a la orden del día una nueva fundación temporal, y en que las diagonales de fidelidad han llegado a un deterioro tal que ya no pueden creer demasiado en el acontecimiento que profetizan” (Badiou, 2003, p. 327).

La *verdad*, será, en términos de Badiou, ese *múltiple genérico* que adviene a través de la nominación acontecimental. Es aquello indiscernible, que no precisa de ningún *saber*. Es decir, lo *genérico* es para la teoría badioudiana aquello que no se puede discernir por la situación. Al decir de Badiou, “lo ‘Genérico’ pone en evidencia la fundación de verdad de lo indiscernible [...] una verdad es siempre lo que agujerea el *saber*” (363). La nominación de una verdad, es decir de un procedimiento genérico, es, a la vez, lo que abre la posibilidad de un acontecimiento, así como también, lo que podría llevarlo a la *normalización*. Es decir, la nominación pone en peligro al acontecimiento si no opera el *conector de fidelidad*. Es decir, si la nominación es la condición de posibilidad del acontecimiento, es también su imposibilidad, puesto que se abre al riesgo de ser captada por la situación estructurada.

La *fidelidad* del acontecimiento no depende en ningún sentido del *saber*, ella, lejos de ser *sapiente*, es un trabajo militante, se constituye con una *decisión* y la posterior apuesta militante de esa decisión. Es decir, lo verdadero se encuentra siempre controlado por el principio de fidelidad, ligado al acontecimiento. Mientras que lo verídico se haya controlado por el *saber*, por lo tanto contado-por-uno.

Ahora bien, para Badiou “lo verdadero tiene posibilidad de ser distinguido de lo verídico sólo si es infinito” (369). Por lo tanto, que una verdad sea infinita no habilita que un punto *local* de esa verdad también lo sea. En otras palabras, una *verdad* es infinita pero el *sujeto* de esta verdad es el despliegue finito del acontecimiento, como profundizaremos más adelante.

Este es uno de los errores fundamentales que Badiou le critica al marxismo, y por lo tanto, al propio Althusser, al considerar que:

La verdad era desplegada históricamente, a partir de acontecimientos revolucionarios, por la clase obrera [...] no impedía que el *saber* (y, paradoja, el *saber* marxista mismo) pudiera siempre considerar que “los obreros” caían bajo un determinante enciclopédico (sociológico, económico, etc.), que el acontecimiento no tenía nada que ver con ese siempre-ya-contado, y que la pretendida verdad no era más que una veracidad sometida al lenguaje de la situación (371).

Por lo tanto, un procedimiento de fidelidad es *una verdad* que determina el término *genérico*. En efecto, lo genérico supone que nada de él se encuentra sojuzgado bajo un determinante enciclopédico. La verdad no es más que un resultado de un procedimiento acontecimental. Por lo tanto, la verdad es siempre “la verdad de una situación, aquella donde el acontecimiento tiene su sitio [...]. Esto trae como consecuencia que la verdad no es una designación exacta y acabada” (Uzin, 2008, p. 11). Parafraseando a Badiou, la verdad no es un juicio, sino una *apuesta*, una producción, una creación. La verdad como producción siempre es histórica, no puede por la tanto ser absoluta, en esto radica su *inconsistencia*.

El momento acontecimental conlleva en sí que estas verdades —que primeramente no eran más que una parte, por lo tanto una representación, una excrecencia en la situación— se conviertan en pura presentación. Este recorrido se puede dar gracias al *procedimiento fiel genérico*: “Una verdad forzaría a la situación a disponer de manera tal que esa verdad, en un principio contada por uno de manera anónima únicamente por el estado, puro exceso indistinto sobre los múltiples presentados, sea finalmente reconocida como un término[...]. Un procedimiento fiel genérico hace inmanente lo indiscernible” (Badiou, 2003, p. 380).

Para ser más precisos, la verdad conjuga contingencia y necesidad. Es contingente, ya que surge como resultado de una acontecimentalidad desplegada localmente. Es necesaria en tanto solo existen cuatro tipos de verdades genéricas: el amor, el arte, la ciencia y la política. Estas son para Badiou las cuatro condiciones de la filosofía, las cuales son *invariables*: “Las condiciones de la filosofía son transversales, se trata de procedimientos uniformes, reconocibles a distancia, y cuya relación con el pensamiento es relativamente invariable. El *nombre* de esta invariación es evidente: se trata del nombre ‘verdad’. Los procedimientos que condicionan a la filosofía son los procedimientos de verdad” (Badiou, 2007, p. 11).

Acordamos con Žižek cuando afirma que Badiou, en este punto, “introduce una tensión entre la necesidad de una situación global y la emergencia contingente de su verdad. Para Badiou, [...] la necesidad es una categoría de la veracidad, del orden del ser-de-lo-uno, mientras que la verdad es intrínsecamente contingente, puede aparecer o no” (Žižek, 2001, p. 196).

Las cuatro condiciones de la filosofía son designadas por nuestro autor como *procedimientos genéricos*. Esto quiere decir, en términos de Badiou, que hasta hoy solo se puede hablar de cuatro verdades. Es decir, para el francés solo existen verdades amorosas, artísticas, científicas y políticas. Estos procedimientos genéricos, como vimos, se distinguen de la acumulación de saberes de la situación por ser su origen el acontecimiento. Es decir, para que suceda una *verdad amorosa* es preciso que su acontecimiento sea un encuentro que

tenga como vínculo el amor. Este tipo de verdad es una verdad individual, ya que interesa solamente a los involucrados.

Las verdades artísticas y científicas serán denominadas por Badiou como *situaciones mixtas*. Mixtas en el sentido de que si bien el primer impulso es individual, los efectos conciernen a lo colectivo. Al decir de Badiou, la ciencia y el arte “constituyen redes de procedimientos fieles, cuyos acontecimientos son las grandes mutaciones estéticas y conceptuales [...], su producción infinita es indiscernible” (Badiou, 2003, p. 377), por lo tanto no hay saber ni del arte, ni de la ciencia, en tanto procedimientos genéricos de ruptura.

El último y más importante de ellos es la política misma. Ella es un procedimiento de fidelidad que es siempre *colectivo*. Los acontecimientos de las verdades políticas son aquellos que marcan un quiebre en la historia, convocando permanentemente al *vacío de lo social*: “Sus operaciones son variables, sus producciones infinitas son indiscernibles (en particular, no coinciden con *ninguna parte nombrable según el Estado*), no siendo más que cambios de la subjetividad política de la situación y sus indagaciones son la actividad militante organizada” (378).

Recapitulemos. Para que advenga un procedimiento de verdad en una situación, es necesario que un acontecimiento sea suplementario a la situación. La nominación de este acontecimiento no es discernible para la situación, ya que pone a jugar un nombre-de-más (un exceso), es decir que no existe para la situación: “De esta forma el arte, la ciencia, y la política cambian el mundo, no por lo que disciernen en él, sino por lo que indiciernen. Y la omnipresencia de una verdad no consiste en sino cambiar lo que es, a fin de que pueda ser ese ser innombrable, que es el ser mismo de lo-que-es” (380).

Para nuestro autor, entonces, la tarea misma de la filosofía es disponer un lugar de las verdades, no establecer ninguna verdad, demarcando una diferencia clave con el pensamiento althusseriano. En consecuencia, la filosofía debe proponer un espacio conceptual “donde *encuentren su lugar las nominaciones de acontecimientos que sirvan de punto a los procedimientos de verdad*” (Badiou, 2007, p. 17). La filosofía, entonces, ya no trata con la *verdad*, sino con la *coyuntura* de las verdades.

## **SUJETOS DE LA VERDAD**

Analíticamente diremos que para Badiou no hay *sujeto* anterior a un acontecimiento. Hay un *animal parlante* que es convocado por las circunstancias para devenir en *sujeto*. Las circunstancias son producidas por una ruptura en la situación. Es decir, las circunstancias se generan por la dislocación de la estructura a causa de un acontecimiento, produciéndose así el advenimiento de una verdad

que suplementa la situación. Se debe suponer entonces que lo que convoca al advenimiento subjetivo es un *plus*, el cual es producto de una *nominación* indecible para la situación: “Decimos que un sujeto, que sobrepasa al animal (pero el animal es su único soporte) exige que algo haya pasado, algo irreductible a su inscripción ordinaria en ‘lo que hay’” (Badiou, 1994).

Un sujeto es, por lo tanto, una configuración local *finita* de un procedimiento genérico; es un conjunto finito de indagaciones. El sujeto es el que efectúa un indiscernible; es quien fuerza una decisión, la cual conlleva consigo que el sujeto se relacione con la situación desde la ruptura, desde el punto de un suplemento acontecimental. En consecuencia, para nuestro autor, el proceso de subjetivación solo ocurre “si se toma la *decisión* de ser fiel al acontecimiento contra el mundo de las reglas y opiniones preestablecidas” (Marchart, 2009, p. 166).

El sujeto de la teoría badioudiana no es pensado como *sustancia*. Este sujeto no constituye la organización de un *sentido* de la experiencia, no tiene una función trascendental. El sujeto es, en este sentido, mero *exceso de la situación*; no es resultado, así como tampoco es origen. Parafraseando a Badiou, el sujeto es raro, por el hecho de que el procedimiento genérico es una diagonal de la situación.

El sujeto de una verdad no es más que la fidelidad militante a una *ruptura inmanente*. En otras palabras, el proceso de subjetivación es la emergencia de un operador de conexión fiel, consecutiva de una nominación acontecimental.

En consecuencia, *sujeto* es lo que liga el acontecimiento, como intervención; y el procedimiento de fidelidad, como operador de conexión de un acontecimiento. Solo hay sujeto si se es fiel al acontecimiento-verdad del que es parte y producto. En este sentido, si para nuestro autor solo hay sujeto en tanto hay fidelidad a una verdad, solo es posible que la subjetividad sea amorosa; artística; científica y política. Lo que equivale a decir que hay sujeto individual en tanto hay amor, sujeto mixto en tanto hay arte o ciencia, y sujeto colectivo en tanto hay política. El sujeto en Badiou es raro, porque es contingente al igual que la verdad que lo subjetiviza. No obstante, únicamente una verdad es infinita, pero al sujeto no le es coextensivo. Es puramente local y finito. De esta manera, el proceso de subjetivación es el que hace posible una verdad, a la vez que la verdad es la condición de posibilidad del sujeto: “La subjetivación, nudo aporético de un nombre en exceso y de una operación no-sabida, *traza*, en situación, el devenir múltiple de lo verdadero, a partir del punto —que no es— donde el acontecimiento convocó al vacío y se interpuso entre el vacío y él mismo” (Badiou, 2003, p. 434).

El sujeto es, entonces, la acontecimentalidad desplegada. Es aquel que establece una conexión con el exceso, invocando a una verdad a la que presupone. El sujeto como *evaluador local* de una verdad es un militante de ella y de su fidelidad. Para Badiou, entonces, es necesario abandonar toda noción bajo la cual se afirme que

el sujeto es poseedor de una verdad, o que se encuentre ajustado a ella. El sujeto badioudiano, al ser el momento finito y local de una verdad, falla en sostener su adjudicación global. En efecto, toda verdad es trascendente al sujeto.

La apuesta de Badiou radica en que el sujeto cree que hay una verdad, y esta creencia genera una confianza en aquella verdad incognoscible, incompleta. De este modo, el sujeto badioudiano es un sujeto activo, siempre militante, que apuesta por la creencia de una verdad imposible de asir. El sujeto es la fidelidad al acontecimiento-verdad.

La verdad aproximativa conocida por el sujeto es producto de que todo sujeto genera nominaciones. Los nombres que utiliza suplementan la situación, no tienen un referente en ella. De ahí que para la situación los nombres utilizados por el sujeto carezcan de sentido.

El sujeto se ubica en el entrecruzamiento del saber y la verdad. Este es el axioma de la subjetivación que Badiou denominará *forzamiento*. Ya que —en tanto que configuración local de un procedimiento genérico— el sujeto es capaz de forzar la veridicidad de un enunciado para una situación por-venir, es decir que puede forzar el ad-venir de una verdad. En efecto, el sujeto es el que decide lo indecible.

La ontología solo puede pensar al sujeto a través de la ley del sujeto: el *forzamiento*. La posibilidad de *ser del sujeto* se encuentra en un *entre*, en un dos entre una parte indiscernible de una situación y el forzamiento de un enunciado. Al decir de Badiou, el *ser del Sujeto* es *ser síntoma-(del) ser*:

Forcluido de la ontología, el acontecimiento reaparece en ella bajo la forma en la que lo indiscernible no puede decidirse más que forzando su veridicidad a partir de un indiscernible. [...] Todo lo que es el ser del Sujeto —pero *un* sujeto no es su ser— es localizable en [...] la juntura entre lo indiscernible y lo indecible, que los matemáticos, [...] circunscribieron a ciegas bajo el nombre de forzamiento (470).

Nuestro autor pretende demostrar que ya no es posible pensar una necesidad estructural (marxismo clásico) o una interpelación ideológica, en el caso de Althusser, para el advenimiento del sujeto. Luego de exponer sus conceptos sobre el sujeto en *El ser y el acontecimiento*, afirmará “La ley no prescribe que haya sujeto” (434).

En consecuencia, lo que intenta Badiou es discutir con la noción marxista de sujeto. Dirá que “el viejo marxismo” sostiene que el sujeto *emerge* de la objetividad, es decir que es producto de la estructura. Este lugar del sujeto fue representado en el viejo marxismo con la conocida fórmula “de la clase-en-sí a la clase-para-sí”, donde para nuestro autor es generalmente virtud del partido. Por otro lado, Badiou intenta discutir también con su maestro de otros tiempos,

Althusser. El autor distinguirá que el error de Althusser fue el de apelar a favor de la objetividad en contra del sujeto. Al decir de Badiou, “para Althusser la materia de la verdad es competencia del proceso sin sujeto” (Badiou, 2007, p. 64).

La tarea de Badiou es, entonces, la de pensar un concepto de sujeto sin objeto. Distinguirá que solo el concepto de *procedimiento genérico* —volver a la verdad— es lo que le permitiría a la filosofía pensar un *sujeto sin objeto*: “Un solo concepto, el de procedimiento genérico, reúne le desobjetivación de la verdad y la del sujeto, haciendo aparecer al sujeto como simple fragmento acabado de una verdad post-acontecimiento sin objeto” (64).

Para nuestro autor, la verdad es subjetiva, en el sentido de que es una *apuesta*, una decisión-elección que trasciende al sujeto. El sujeto como fragmento local de una verdad, de una determinada situación histórica, hace un recorte de lo enunciado como verdadero.

## A MODO DE CIERRE

Lejos de ser una conclusión tajante, creemos que esta es una instancia de reflexión de lo que intentamos desarrollar en el presente trabajo. Hemos buscado desde un punto de vista teórico indagar acerca de las cuestiones puestas en tensión dentro de una forma de discurso teórico-político, el marxismo. Esto es, relevar los propios debates en relación con la vinculación sujeto-objeto que se desarrollaron dentro de la tradición marxista a partir de la década de 1960, y la forma en que dichos debates impactan en la forma de pensar la política. Todo esto situando que “la crisis del marxismo” como fenómeno político-cultural se inscribe dentro de una crisis más general del pensamiento filosófico moderno. El problema de la subjetividad es, y ha sido, central para el pensamiento político-filosófico occidental. En este sentido, el marxismo no ha estado exento de tales preocupaciones, como vimos a lo largo del presente trabajo.

La dupla Althusser-Badiou nos ha permitido indagar sobre la tensión filosófico-política central de la tradición marxista, que por cierto es parte de un proceso más general de conocimiento: la relación entre estructuralismo y posestructuralismo.

En este sentido, creemos que la obra de Badiou formula una crítica válida sobre ciertas nociones prevalecientes en las primeras obras de Althusser (la puesta en cuestión de la desvinculación entre ciencia e ideología, el debate sobre la no posibilidad de pensar una subjetividad desligada de las determinaciones de lo social). No obstante, es importante destacar el silencio que presenta la obra de Badiou en relación con las últimas producciones de Althusser, puesto que la semejanza de la búsqueda teórica de ambos autores es más que notable. Así,

nociones como las de vacío, sujeto como práctica post-acontecimental, ruptura del devenir teleológico de la historia, son, sin duda, apuestas fuertes de ambos pensamientos. Más allá de esto, estamos en condiciones de afirmar que si bien Althusser comienza a ir por estos senderos ya sobre el final de su producción teórica, Badiou inicia su producción partiendo de dichas preocupaciones. Así, es clara la radicalidad que presenta el pensamiento de Badiou, ya dentro de un terreno posestructuralista, frente a la escasa producción que Althusser muestra en este sentido.

No obstante, como tratamos de mostrar a lo largo del trabajo, la discusión no se halla clausurada. El pensamiento althusseriano podría aún sorprendernos en aquellos pliegues que habilitan la posibilidad de marcar tensiones que continúan siendo actuales, por ejemplo: la relevancia de pensar lo social como sobredeterminado y contingente, junto con la nueva potencia de resistencia que le otorga a la práctica subjetiva. Es decir, la apuesta althusseriana podría ser vista como aquella que pretendía romper con:

El esencialismo ortodoxo, no a través de la desarticulación lógica de sus categorías y de la consecuente *fijación* de la identidad de los elementos desagregados, sino de la crítica a todo tipo de fijación, de la afirmación de carácter incompleto, abierto y políticamente negociable de toda identidad. Ésta es la lógica de la sobredeterminación. Para ella el sentido de toda identidad está sobredeterminado en la medida en que toda literalidad aparece constitutivamente subvertida y desbordada; es decir, en la medida en que, lejos de darse una *totalización* esencialista o una *separación* no menos esencialista entre objetos, hay una presencia de unos objetos en otros que impide fijar su identidad (Laclau, 2004, p. 142).

Todo esto a la vez que la obra badioudiana deja cuestiones sin resolver, tanto en relación con la factible concreción de un sujeto acontecimental, como en la posibilidad de una empresa plausible a través de su propuesta de un sujeto militante. En otras palabras, la nominación acontecimental como el *nuevo significante* que pretendería establecer un nuevo tipo de relación solo posible a partir de una decisión. Sobre este punto radica lo que visualizamos como una aporía constitutiva del pensamiento badioudiano: la nominación no puede ser total porque condenaría al fracaso del acontecimiento. Es decir, existe la posibilidad de que la nominación quede atrapada bajo la simbolización de la situación estructurada coartando toda posibilidad del acontecimiento. La *nominación acontecimental* no es más que la posibilidad-imposibilidad de una *verdad*.

Al mismo tiempo, esta primera aporía nos conduce a una segunda. La *política* como verdad de un sujeto colectivo tiene pretensiones de fundar un *orden nuevo* y hasta nos atreveríamos a afirmar, *emancipado* con respecto a la situación. Sin embargo, las teorizaciones de Badiou apuntan, también, a la posibilidad-

imposibilidad de verdaderamente poder arribar a una comunidad tal. Es decir, si realmente pudiésemos pensar en una transformación radical de la sociedad, nos encontraríamos nuevamente bajo la simbolización de una nueva *estructura*, volviendo a contar la multiplicidad de lo múltiple. En consecuencia, es pertinente la pregunta que formula Žižek: “¿No es Badiou un comunitario anticomunitario? ¿No introduce una brecha en la idea de comunidad, entre las comunidades positivas basadas en el orden del ser (Estado-nación, etc.) y la ‘imposible’ comunidad por-venir fundada en la fidelidad al acontecimiento-verdad, como la comunidad de los creyentes en Jesús o la comunidad revolucionaria [...]?” (Žižek, 2001, p. 184).

La apuesta política que nos presentan obras como las de Althusser y Badiou, suponen el derrumbe del “sentido de la historia” que cierto marxismo pregona, firmándose en la pregunta por los múltiples sentidos de la historicidad una vez que el Sentido con mayúsculas se ha dislocado. Asimismo, ambas producciones abren nuevamente la pregunta por el sujeto, por la práctica —política— subjetiva que se presenta como posibilitadora de transformar lo social, y de concebirlo siempre como abierto. En conclusión, los desplazamientos conceptuales que presentan obras como las de Althusser y Badiou frente a un pensamiento marxista clásico, no son sino una manera particular de asumir cierta desrealización de la historia. Por tal motivo, estas formas de concebir la importancia de la política y del sujeto, abren posibilidades para el pensamiento político contemporáneo de recrear sus conceptos $\Phi$

## REFERENCIAS

Althusser, L. (1974). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Althusser, L. (2004a). *Maquiavelo y nosotros*. Barcelona: Akal.

Althusser, L. (2004b). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.

Althusser, L. y Balibar, É. (2004). *Para leer El Capital*. México: Siglo XXI.

Badiou, A. (2002). *Breve tratado de ontología transitoria*. Barcelona: Gedisa.

Badiou, A. (2003). *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial.

Badiou, A. (2007). *Manifiesto por la filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Badiou, A. (2009). *Teoría del sujeto*. Buenos Aires: Prometeo.

De Ípola, E. (2007). *Althusser, el infinito adiós*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Husserl, E. (1949). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica.

Laclau, E. y Mouffe, C. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Palti, E. J. (2005). *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su "crisis"*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Ranciére, J. (1974). *La lección de Althusser*. Buenos Aires: Galerna.

Scavino, D. (1999). *La filosofía actual. Pensar sin certezas*. Buenos Aires: Paidós.

Uzín, A. (2008). *Introducción al pensamiento de Alain Badiou. Las cuatro condiciones de la filosofía*. Buenos Aires: Imago Mundi.

Žižek, S. (2001). *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires: Paidós.

Žižek, S. (2003). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI.

## **CIBERGRAFÍA**

Badiou, A. (1994). *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*. Recuperado de: [www.wlortiba.org/badiou.html](http://www.wlortiba.org/badiou.html) Consultado el 6 de marzo de 2013.

Badiou, A. (1998). *Althusser: lo subjetivo sin sujeto*. Recuperado de: [www.scrib.com/doc/Badiou-Alain](http://www.scrib.com/doc/Badiou-Alain) Consultado el 6 de marzo de 2013.