

consiste precisamente en la negación y reescenificación de esa dependencia. El «yo» sólo puede emerger negando su formación en la dependencia, las condiciones de su propia posibilidad. Sin embargo, se ve amenazado con el desequilibrio precisamente por esa negación, por la búsqueda inconsciente de la propia disolución mediante repeticiones neuróticas que reescenifican las situaciones primarias que no sólo se niega a ver, sino que, si desea seguir siendo él mismo, tampoco puede ver. Por supuesto, el hecho de estar fundado sobre algo que se niega a saber significa que está separado de sí mismo y que nunca podrá devenir o permanecer del todo como él mismo.

AMBIVALENCIA

La noción de sujeto ha generado mucha controversia dentro de los recientes debates teóricos, siendo defendida por algunos como condición previa necesaria de la potencia y denostada por otros como un vestigio de «dominio» que debe ser rechazado. Mi propósito no es enumerar ni resolver las manifestaciones contemporáneas del debate. Más bien me propongo tomar en consideración una paradoja que suele estructurarlo y hace que casi siempre desemboque en demostraciones de ambivalencia. ¿Cómo es posible que el sujeto, al cual se considera condición e instrumento de la potencia, sea al mismo tiempo efecto de la subordinación, entendida ésta como privación de la potencia? Si la subordinación es la condición de posibilidad de la potencia, ¿cómo podemos concebir ésta en oposición a las fuerzas de la subordinación?

«El sujeto» es presentado a menudo como si fuese intercambiable con «la persona» o «el individuo». Sin embargo, la genealogía de la categoría crítica del sujeto sugiere que, más que identificarse de manera estricta con el individuo, debe considerarse al sujeto como una categoría lingüística, un comodín, una estructura en formación. Los individuos llegan a ocupar el lugar del sujeto (el sujeto emerge simultáneamente como «lugar») y adquieren inteligibilidad sólo en

tanto que están, por así decir, previamente establecidos en el lenguaje. El sujeto ofrece la oportunidad lingüística para que el individuo alcance y reproduzca la inteligibilidad, la condición lingüística de su existencia y su potencia. Ningún individuo deviene sujeto sin antes padecer sujeción o experimentar «sujetivación» (otra traducción del francés *assujettissement*). No tiene mucho sentido tratar al «individuo» como término inteligible si sostenemos que los individuos adquieren inteligibilidad al devenir sujetos. Paradójicamente, no podemos hacer referencia inteligible a los individuos o a su devenir sin referencia previa a su condición de sujetos. El relato de la sujeción es inevitablemente circular, puesto que presupone al mismo sujeto del que pretende dar cuenta. Por un lado, el sujeto sólo puede referirse a su propia génesis adoptando una perspectiva de tercera persona con respecto a sí mismo, es decir, desposeyéndose de su propia perspectiva al narrar su génesis. Por otro lado, la narración de la constitución del sujeto presupone que dicha constitución ya ha tenido lugar, y por tanto se produce *a posteriori*. El sujeto se pierde a sí mismo para relatar la historia de sí mismo, pero al relatarla está intentando dar cuenta de lo que la función narrativa ya ha dejado claro. ¿Qué significa entonces que el sujeto, que para algunos es presuposición de potencia, deba verse también como *efecto* del sometimiento? Este planteamiento sugiere que, al oponerse a la subordinación, el sujeto reitera su sometimiento (idea compartida por el psicoanálisis y las explicaciones foucaultianas). ¿Cómo podemos entonces explicar el sometimiento y cómo puede convertirse éste en lugar de alteración? Aunque se trata de un poder que es *ejercido sobre* el sujeto, el sometimiento es al mismo tiempo un poder *asumido por* el sujeto, y esa asunción constituye el instrumento de su devenir.

SUJECIÓN/SUBORDINACIÓN

La doble naturaleza de la sujeción parece conducir a un círculo vicioso: la potencia del sujeto parece ser efecto de su subordinación. Cualquier intento de oponerse a la subordi-

nación forzosamente la presupone y la vuelve a invocar. Por suerte, el relato consigue superar este *impasse*. ¿Qué significa que la potencia del sujeto *presuponga* su subordinación? ¿Es lo mismo *presuponer* que *restituir*, o existe una discontinuidad entre el poder que se presupone y el poder que se restituye? Consideremos que, en el mismo acto por el cual reproduce las condiciones de su subordinación, el sujeto ejemplifica la vulnerabilidad temporal inherente a ellas, concretamente, a las exigencias de su renovación. El poder que es condición del sujeto es por fuerza distinto del poder que se dice que ejerce el sujeto. El poder que da origen al sujeto no mantiene una relación de continuidad con el poder que constituye su potencia. Cuando el poder modifica su estatuto, pasando de ser condición de la potencia a convertirse en la «propia» potencia del sujeto (constituyendo una apariencia del poder en la que el sujeto aparece como condición de su «propio» poder), se produce una inversión significativa y potencialmente habilitante. ¿Cómo hemos de valorar esa transformación? ¿Se trata de una ruptura habilitante o desafortunada? ¿Cómo es posible que el poder del que depende el sujeto para su existencia y el cual se ve obligado a reiterar se vuelva contra sí mismo en el curso de la reiteración? ¿Cómo podemos concebir la resistencia dentro de las condiciones de la reiteración?

Esta visión sugiere que la potencia no puede derivarse lógicamente de sus condiciones, que no se puede asumir una continuidad entre: *a*) lo que hace posible al poder y *b*) los tipos de posibilidades que asume el poder. Si, al actuar, el sujeto conserva las condiciones de su emergencia, ello no significa que toda su potencia se mantenga ligada a ellas ni que éstas permanezcan idénticas en todas las operaciones de la misma. El proceso de asumir el poder no consiste sencillamente en cogerlo de un lado, transferirlo intacto y enseguida convertirlo en propio; el acto de apropiación puede conllevar una modificación tal que el poder asumido o apropiado acabe actuando en contra del poder que hizo posible esa asunción. Cuando las condiciones de la subordinación hacen posible la asunción del poder, el poder que se asume perma-

nece ligado a ellas, pero de manera ambivalente; de hecho, el poder asumido puede mantener y al mismo tiempo resistir la subordinación. Con esta conclusión no nos estamos refiriendo a: a) una resistencia que sea *realmente* una recuperación del poder o b) una recuperación que sea *realmente* una resistencia. Ambas cosas se dan al mismo tiempo y esta ambivalencia constituye el dilema de la potencia.

Si aceptamos que la sujeción es al mismo tiempo subordinación y devenir del sujeto, entonces, en tanto que subordinación, el poder sería un conjunto de condiciones que precede al sujeto, ocasionándolo y subordinándolo desde fuera. Esta formulación falla, sin embargo, cuando consideramos que no existe un sujeto con anterioridad a este efecto. El poder no sólo *actúa sobre* [*acts on*] el sujeto, sino que *actúa* [*enacts*] al sujeto⁵, en sentido transitivo, otorgándole existencia. En tanto que condición, el poder precede al sujeto. Sin embargo, pierde su apariencia de prioridad al ser ejercido por el sujeto, y ello da lugar a la visión opuesta de que el poder es efecto del sujeto, que es algo que los sujetos efectúan. Una condición no puede habilitar o estatuir [*enact*] sin hacerse presente. Puesto que el Poder no está intacto con anterioridad al sujeto, la apariencia de su prioridad desaparece conforme actúa sobre el sujeto y éste es inaugurado (y derivado) por la inversión temporal en el horizonte del poder. En tanto que potencia del sujeto, el poder asume su dimensión temporal presente⁶.

El poder actúa sobre el sujeto por lo menos de dos formas: en primer lugar, como aquello que lo hace posible, la

⁵ Aquí, y en la página 26, la autora hace un juego de palabras con *act* (actuar) y *enact*, que significa interpretar o representar un papel, pero también decretar, promulgar, estatuir o poner en práctica. [*N. de la T.*]

⁶ El presente análisis desarrolla algunos de los argumentos que expuse en *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of «Sex»*, Nueva York, Routledge, 1993: «No hay un poder que actúe, sino sólo una actuación reiterada que es el poder en su persistencia e inestabilidad» (pág. 9). Con esta afirmación no pretendía sugerir que el poder actúe sin el sujeto. Por el contrario, para que pueda actuar *es preciso* que haya un sujeto, pero esta necesidad no convierte al sujeto en el origen del poder.

condición de su posibilidad y la ocasión de su formación, y, en segundo lugar, como aquello que es adoptado y reiterado en la «propia» actuación del sujeto. Como *súbdito del poder* que es también *sujeto de poder*, el sujeto eclipsa las condiciones de su propia emergencia; eclipsa al poder mediante el poder. Las condiciones no sólo hacen posible al sujeto, sino que intervienen en su formación. Se hacen presentes en los actos de dicha formación y en los actos posteriores del sujeto.

El poder que opera en el sometimiento se manifiesta, por tanto, en dos modalidades temporales sin común medida entre sí: en primer lugar, como algo que es siempre anterior al sujeto, está fuera de él y en funcionamiento desde el principio; en segundo lugar, como efecto voluntario del sujeto. Esta segunda modalidad encierra al menos dos series de significados: como efecto voluntario del sujeto, el sometimiento es una subordinación que el sujeto se provoca a sí mismo; al mismo tiempo, si produce al sujeto y éste es condición previa de la potencia, entonces el sometimiento es el proceso por el cual el sujeto se convierte en garante de su propia resistencia y oposición. Ya sea que concibamos el poder como anterior al sujeto o como efecto instrumental del mismo, la vacilación entre sus dos modalidades temporales («antes» y «después» del sujeto) ha marcado la mayoría de los debates en torno al sujeto y el problema de la potencia. Muchas conversaciones sobre el tema se han quedado atascadas en la duda de si el sujeto es la condición o el punto muerto de la potencia. De hecho, estos dos dilemas han llevado a muchos a considerar el problema del sujeto como un obstáculo insalvable en la teoría social. Opino que parte de la dificultad reside en el hecho de que el sujeto es él mismo un lugar de ambivalencia, puesto que emerge simultáneamente como *efecto* de un poder anterior y como *condición de posibilidad* de una forma de potencia radicalmente condicionada. Cualquier teoría del sujeto debe tomar en cuenta la plena ambivalencia de las condiciones de su funcionamiento.

No se puede hacer, por así decir, ninguna transición conceptual entre el poder como algo externo al sujeto, «actuante sobre» él, y el poder como algo constitutivo del sujeto,

«actuado por» él. Lo que podríamos esperar a modo de transición es, en realidad, una escisión y una inversión constitutivas del sujeto mismo. El poder actúa sobre el sujeto mediante una actuación [*acting*] que es también una promulgación [*enacting*]: cuando intentamos distinguir entre el poder que actúa (transitivamente [*enacts*]) al sujeto y el poder puesto en práctica [*enacted*] por éste, es decir, entre el poder que forma al sujeto y el «propio» poder de éste, surge una ambigüedad irresoluble. ¿Qué o quién realiza este proceso [*enacting*] aquí? ¿Se trata de un poder anterior al sujeto o del poder del sujeto mismo? En algún momento se produce una inversión y una ocultación, y el poder emerge como algo que pertenece exclusivamente al sujeto (por lo cual éste deja de parecer el resultado de una operación previa del poder). Por otra parte, lo que el sujeto pone en práctica [*enacts*] es habilitado por el funcionamiento anterior del poder, pero en última instancia no está limitado por él. La potencia desborda al poder que la habilita. Podría decirse que los propósitos del poder no siempre coinciden con los propósitos de la potencia. En la medida en que estos últimos divergen de los primeros, la potencia supone la asunción de un propósito *no pretendido* por el poder, el cual no hubiese podido derivarse lógica o históricamente y opera en una relación de contingencia e inversión con respecto al poder que lo hace posible y al que no obstante pertenece. Éste es, por así decir, el escenario ambivalente de la potencia, la cual no está constreñida por ninguna necesidad teleológica.

El poder es simultáneamente externo al sujeto y la propia jurisdicción del sujeto. Esta aparente contradicción cobra sentido cuando entendemos que sin la intervención del poder no es posible que emerja el sujeto, pero que su emergencia conlleva el disimulo de aquél. Se trata de una inversión metaléptica por la cual el sujeto producido por el poder es proclamado como sujeto que *funda* al poder. El carácter fundacional del sujeto es efecto de una operación del poder, que se realiza mediante la inversión y ocultación de esa operación previa. Ello no quiere decir que el sujeto pueda ser *reducido* al poder por el que surge, ni tampoco que el poder por el que

surge sea *reducible* al sujeto. El poder nunca es sólo una condición externa o anterior al sujeto, ni tampoco puede identificarse exclusivamente con éste. Para que puedan persistir, las condiciones del poder han de ser reiteradas: el sujeto es precisamente el lugar de esta reiteración, que nunca es una repetición meramente mecánica. Conforme la apariencia del poder pasa de condición del sujeto a efecto del mismo, las condiciones del poder (anterior y externo) asumen una forma presente y futuraria. Pero el poder asume su carácter presente mediante un cambio de dirección, el cual provoca una ruptura con todo lo anterior y se disimula como potencia que se inaugura a sí misma. La reiteración del poder no sólo temporaliza las condiciones de la subordinación, sino que muestra que éstas no son estructuras estáticas sino temporalizadas, es decir, activas y productivas. La temporalización provocada por la reiteración señala el camino por el cual se modifica e invierte la apariencia del poder, pasando de ser algo que está siempre actuando sobre nosotros desde fuera y desde el principio a convertirse en lo que confiere sentido de la potencia a nuestros actos presentes y al alcance futurario de sus efectos.

Aunque mi estudio es deudor de la formulación del problema del *assujétissement* que lleva a cabo Foucault en sus ensayos «The Subject of Power» y «Two Lectures», publicados en *Power/Knowledge*, y de sus muchos análisis del sujeto de deseo y el sujeto de derecho en *Historia de la sexualidad, Volúmenes 1 y 2*, y *Vigilar y castigar*⁷, la noción de sujeto que me ocupa refleja un dilema cultural y político más amplio: cómo adoptar una actitud de oposición ante el poder aun reconociendo que toda oposición está comprometida con el mismo poder al que se opone. Para muchos, la poten-

⁷ Michel Foucault, *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*, Madrid, Siglo XXI, 1994, *Surveiller et punir: Naissance de la prison*, París, Gallimard, 1975; *Historia de la sexualidad*, Madrid, Siglo XXI, 1997, *Histoire de la sexualité*, París, Gallimard, 1978 y 1984; «Two Lectures», en *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-77*, ed. Colin Gordon, Nueva York, Pantheon, 1980, págs. 78-108.

cia encuentra en esta idea posliberatoria su punto muerto. () bien se considera que las formas de dominación capitalista o simbólica son tales que nuestros actos están ya siempre «domesticados» *a priori*, o bien se ofrecen una serie de ideas generalizadas y atemporales sobre el carácter aporético de todos los movimientos dirigidos al futuro. Yo sugeriría que la complicidad primaria con la subordinación no conduce forzosamente a ninguna conclusión histórica o lógica, pero que sí abre algunas posibilidades tentativas. El hecho de que la potencia esté comprometida en la subordinación no es señal de una inevitable contradicción interna en el núcleo del sujeto ni, por consiguiente, una prueba adicional de su carácter pernicioso u obsoleto. Pero tampoco permite restaurar una visión prístina del sujeto derivada de formulaciones liberales-humanistas clásicas, donde la potencia aparece siempre, y exclusivamente, en oposición al poder. La primera de estas visiones caracteriza las formas políticamente farisaicas de fatalismo; la segunda, las formas ingenuas de optimismo político. Intentaré no caer en ninguna de estas alternativas.

Se podría pensar, sin embargo, que el sujeto deriva su potencia precisamente del poder al que se opone, aunque ello resulte incómodo y vergonzante, sobre todo para quienes piensan que la complicidad y la ambivalencia deberían poder suprimirse de una vez para siempre. Si el sujeto *no* está completamente determinado por el poder *ni* tampoco determina completamente al poder (sino que, de modo significativo, ambas cosas ocurren parcialmente), ello significa que supera la lógica de la no-contradicción, que se convierte, por así decir, en una excrecencia de la lógica⁸. Afirmar que el sujeto supera la dicotomía «o/o» no es afirmar que viva en una zona libre de su propia creación. Superar no es lo mismo que burlar, y el sujeto supera precisamente aquello a lo que está atado. En este sentido, le es imposible disipar la ambivalencia que lo constituye. La dolorosa, dinámica y prometedora vacilación entre el «ya» y el «aún no» es una encrucijada que

⁸ Lacan se refiere al sujeto como excrecencia.

religa cada uno de los pasos que la atraviesan, una reiterada ambivalencia en el centro mismo de la potencia. El poder re-articulado se «re»-articula en el sentido de que está ya hecho, y en el sentido de que se rehace, se hace de nuevo, se hace desde cero. Lo que queda por considerar es: *a)* cómo se relaciona la formación del sujeto con la formación reguladora de la psique, incluyendo cómo podemos religar el discurso del poder con el discurso del psicoanálisis; y *b)* cómo podemos conseguir que esta concepción del sujeto sea eficaz como noción de potencia política en una época posliberatoria.

«La conciencia nos hace a todos sujetos»¹

La sujeción en Althusser

La doctrina de la interpelación de Althusser sigue estructurando los debates contemporáneos en torno a la formación del sujeto, por cuanto ofrece un modo de dar cuenta de un sujeto que nace como consecuencia del lenguaje, pero siempre dentro de sus parámetros. La teoría de la interpelación representa una escena social donde el sujeto es interpelado, el sujeto se da la vuelta y el sujeto acepta entonces los términos con los cuales se le interpela. Se trata, sin lugar a dudas, de una escena punitiva y a la vez reducida, por cuanto la llamada la realiza un agente de «la Ley» que es presentado como singular y parlante. Por supuesto, podríamos objetar que la «llamada» suele llegar de modos diversos, a veces implícitos o tácitos, y que la escena no es nunca tan diádica como sostiene Althusser, pero estas objeciones han sido ensayadas y la doctrina de la «interpelación» sigue sobreviviendo a sus críticas. Si aceptamos que la escena es ejemplar y alegórica, entonces no es necesario que ocurra realmente

¹ «Conscience doth make subjects of us all». Butler parafrasea aquí una conocida sentencia de *Hamlet* (Acto III): «Conscience doth make cowards of us all» [«La conciencia nos hace a todos cobardes»]. [N. de la T.]

para que podamos asumir su efectividad. De hecho, si lo consideramos alegórico en el sentido de Benjamin, entonces el proceso literalizado por la alegoría es precisamente lo que se resiste a la narración, lo que desborda la narratividad de los sucesos². Desde esta perspectiva, la interpelación no sería un acontecimiento, sino cierto modo de *escenificar la llamada* por el cual ésta se desliteralizaría en el curso de su exposición o *darstellung*. La llamada es también representada como una exigencia para colocarse del lado de la ley, como una media vuelta (¿para encarar la ley, para encontrarle una cara a la ley?) y un ingreso en el lenguaje de la autoadcripción —«Estoy aquí»— mediante la apropiación de la culpa.

¿Por qué, según parece, la formación del sujeto sólo puede tener lugar mediante la aceptación de culpabilidad, de tal manera que ningún «yo» pueda adscribirse un lugar o anunciarse por el habla sin una previa autoatribución de culpa, sin una sumisión a la ley mediante la aceptación de sus exigencias de conformismo? Quien se da la vuelta en respuesta a la llamada no responde a una exigencia para volverse. La media vuelta es un acto que está, por así decir, condicionado tanto por la «voz» de la ley como por la receptividad de la persona interpelada por ella. La media «vuelta» es una rara forma de terreno neutral (que se produce, quizás, en una rara forma de «voz neutral»)³, determinada tanto por la ley como por el destinatario, pero por ninguno de ellos de manera unilateral o exhaustiva. Aunque la media vuelta no se produciría sin una interpelación previa, tampoco se produciría sin cierta disposición a volverse. Pero ¿bajo qué circunstancias la llamada del nombre solicita esa media vuelta, ese movimiento de anticipación en dirección a la identidad? ¿Cómo y por qué se da la vuelta el sujeto, adelantándose a la concesión de identidad mediante la autoatribución de culpa? ¿Qué tipo de relación une previamente a ambos, de tal manera que el sujeto sabe que debe volverse, sabe que hacerlo puede be-

² Véase Walter Benjamin, *El origen del drama barroco alemán*, trad. José Muñoz Millares, Madrid, Taurus, 1990.

³ Agradezco esta sugerencia a Hayden White.

neficiarle? ¿Se puede concebir esta «vuelta» como anterior a la formación del sujeto, como una previa complicidad con la ley sin la cual ningún sujeto puede emerger? La media vuelta en dirección a la ley es, por tanto, una vuelta contra uno/a mismo/a, una vuelta sobre uno/a mismo/a que constituye el movimiento de la conciencia. Pero ¿hasta qué punto el acto reflejo de la conciencia paraliza el cuestionamiento crítico de la ley y representa la relación acrítica del sujeto con la ley como condición de la subjetivación? La persona interpelada es obligada a volverse en dirección a la ley antes de tener la posibilidad de hacer una serie de preguntas cruciales: ¿Quién habla? ¿Por qué debería darme la vuelta? ¿Por qué debería aceptar los términos con los cuales se me interpela?

Esto significa que antes de que exista la posibilidad de una comprensión crítica de la ley existe una receptividad y una vulnerabilidad ante la ley, ejemplificada en la vuelta en dirección a ella con la esperanza de recibir una identidad mediante la identificación con el infractor de la ley. De hecho, la ley es infringida antes de que exista cualquier posibilidad de acceso a ella, por lo cual la «culpa» es anterior al conocimiento de la ley y, en este sentido, siempre extrañamente inocente. La posibilidad de una visión crítica de la ley se halla entonces limitada por lo que podríamos describir como un deseo anterior por la ley, una complicidad apasionada con la ley, sin la cual ningún sujeto puede existir. Para que el «yo» pueda lanzar su crítica, antes debe saber que la propia existencia del «yo» depende de su deseo cómplice por la ley. Por consiguiente, la revisión crítica de la ley no podrá anular la fuerza de la conciencia a menos que quien la lleva a cabo esté dispuesto a ser, por así decir, anulado por la crítica que efectúa.

Es importante recordar que la interpelación no exige una vuelta en dirección a la ley; si, de forma bastante poco lógica, resulta apremiante, es sólo porque promete identidad. Si la ley habla en nombre de un sujeto idéntico a sí mismo (Althusser cita el enunciado del Dios hebreo: «Soy el que soy»), ¿cómo es posible, entonces, que la conciencia le entregue o devuelva al yo la unidad consigo mismo, la postulación

de una identidad consigo mismo que es condición previa para la consolidación lingüística «Estoy aquí»?

Sin embargo, ¿cómo es posible que la vulnerabilidad de la subjetivación se localice precisamente en esa media vuelta (hacia la ley, en contra del yo) que precede y se anticipa a la aceptación de culpabilidad, esa media vuelta que elude la subjetivación al mismo tiempo que la condiciona? ¿Hasta qué punto esta «vuelta» representa una conciencia menos concienzuda de como la describe Althusser? ¿Y hasta qué punto la santificación althusseriana de la escena de la interpelación vuelve la posibilidad de convertirse en «mal» sujeto más remota y menos incendiaria de lo que en realidad podría ser?

La doctrina de la interpelación parece presuponer una doctrina previa, no desarrollada, de la conciencia, una vuelta sobre uno/a mismo/a en el sentido descrito por Nietzsche en *La genealogía de la moral*⁴. La disposición a aceptar la culpa para conquistar un asidero de identidad se asocia con un escenario altamente religioso, con una llamada nominativa proveniente de Dios que constituye al sujeto apelando a la necesidad de la ley, a una culpa original que la ley promete atenuar mediante la concesión de identidad. ¿Hasta qué punto la representación religiosa de la interpelación limita de an-

⁴ En *La genealogía de la moral*, Nietzsche distingue entre conciencia y mala conciencia, vinculando la primera a la capacidad de prometer y la segunda al problema de la internalización y la deuda. La distinción parece no sostenerse, sin embargo, porque es evidente que el ser que promete sólo puede responder de su futuro volviéndose antes regular, es decir, internalizando la ley o, para ser precisos, «grabándola a fuego en la voluntad». La internalización, que es presentada en la sección 16 del segundo tratado, implica la vuelta de la voluntad (o de los instintos) contra sí misma(os). En la sección 15, Nietzsche define la libertad como aquello que se vuelve contra sí mismo en el proceso de fabricación de la mala conciencia: «Este *instinto de libertad* que ha sido hecho latente por obra de la violencia... este instinto de la libertad reprimido, al que se hizo pasar a un segundo plano, encarcelado en el interior y que al final sólo se descarga y desata ya sobre sí mismo: esto y sólo esto es en su comienzo la *mala conciencia*» (Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, trad. José Mardomingo Sierra, Madrid, EDAF, 2000, pág. 139).

temano toda posibilidad de intervención crítica en el funcionamiento de la ley, toda anulación del sujeto sin la cual ésta no puede desarrollarse?

La alusión a la conciencia en el ensayo de Althusser «Ideología y aparatos ideológicos del estado»⁵ ha recibido poca atención crítica aun cuando, considerado en conjunción con el ejemplo de autoridad religiosa que ilustra la fuerza de la ideología, este término sugiere que la teoría de la ideología se apoya en un complejo conjunto de metáforas teológicas. Aunque Althusser presenta explícitamente «la Iglesia» sólo como *ejemplo* de interpelación ideológica, parecería que, desde su perspectiva, la ideología sólo puede pensarse mediante las metáforas de la autoridad religiosa. La sección final de «Ideología» se titula «Un ejemplo: La ideología religiosa cristiana», y explicita el estatuto ejemplar de las instituciones religiosas en la sección precedente del ensayo. Los ejemplos incluyen: la presunta «eternidad» de la ideología; la analogía explícita entre la «evidencia de la ideología» y el «Logos» de San Pablo en el cual tenemos «el ser, el movimiento y la vida»; la oración de Pascal como ejemplo de ritual, por el cual la adopción de la postura de rodillas con el tiempo hace surgir la creencia; la creencia misma como condición institucionalmente reproducida de la ideología; y las mayúsculas deificadoras de «Familia», «Iglesia», «Escuela» y «Estado».

Aunque la última sección del ensayo pretende explicar y desenmascarar el ejemplo de la autoridad religiosa, este desenmascaramiento no tiene el poder de desactivar la fuerza de la ideología. Althusser reconoce que su propia escritura inevitablemente pone en práctica lo que tematiza⁶ y, por tan-

⁵ Louis Althusser, «Ideología y aparatos ideológicos del estado (Notas para una investigación)», en *La filosofía como arma de la revolución*, trad. Óscar del Barco, Enrique Román y Oscar L. Molina, México, Siglo XXI, 1997, págs. 102-151; «Idéologie et appareils idéologiques d'état», en *Positions*, París, Éditions Sociales, 1976, págs. 67-126.

⁶ Althusser compromete a su propia escritura con la versión de interpelación ideológica que está explicando: «hace falta advertir que tanto el autor de estas líneas como el que las lee son sujetos, y por tanto sujetos

to, no promete ninguna huida inteligente de la ideología a partir de esta articulación. Para ilustrar el poder de la ideología en la constitución de los sujetos recurre al ejemplo de la voz divina que da nombre y, al hacerlo, da la existencia a sus sujetos. Al sostener que la ideología social opera de manera análoga, Althusser equipara sin darse cuenta la interpelación social con lo performativo divino. El ejemplo de ideología adquiere así el estatuto de paradigma para analizar la ideología como tal, de manera que el carácter inexorable de sus estructuras queda establecido textualmente mediante la metáfora religiosa: la autoridad de la «voz» de la ideología, la «voz» de la interpelación, es representada como una voz casi imposible de rechazar. La fuerza de la interpelación althusseriana se deriva de los ejemplos que en apariencia se limitan a ilustrarla, sobre todo la voz de Dios al dar nombre a Pedro (y a Moisés) y su secularización en la voz postulada en el representante de la autoridad estatal: la voz del policía al interpelar al transeúnte que pasea con un «¡Eh, usted!».

En otras palabras, la teoría de la interpelación que da cuenta de la constitución ideológica del sujeto está estructurada por el poder divino de nombrar. El bautismo ejemplifica los medios lingüísticos por los cuales el sujeto es forzado al ser social. Dios da nombre a «Pedro» y este acto lo establece como origen de Pedro⁷; el nombre permanecerá para siempre vinculado a Pedro en virtud de la presencia implícita y continua dentro de su nombre de quien lo nombra. Sin embargo, en los términos de los ejemplos de Althusser, el acto de nombrar no puede realizarse sin cierta disposición o deseo anticipador de parte de la persona a quien se dirige. En la medida en que el acto de nombrar es una llamada, existe

ideológicos (proposición tautológica); es decir, autor y lector de estas líneas viven “espontáneamente” o “naturalmente” en la ideología» («Ideología...», pág. 139; «Idéologie...», pág. 110). Con este comentario, Althusser da por asumidas las capacidades autoritarias de la voz e insiste en que, en tanto que es ideológica, su escritura se dirige al lector del mismo modo que lo haría una voz.

⁷ Ed. cit., «Ideología...», pág. 144.

un destinatario anterior a ella; pero en la medida en que la llamada es un nombre que crea lo que nombra, parecería que no puede haber un «Pedro» sin el nombre «Pedro».

Efectivamente, «Pedro» no existe sin el nombre que proporciona la garantía lingüística de existencia. En este sentido, como condición previa y esencial para la formación del sujeto, existe cierta disposición a ser apremiado por la interpelación autoritaria, lo cual sugiere que uno/a está ya, por así decir, en relación con la voz antes de responder a ella, está ya comprometido/a con los términos del reconocimiento errado pero vivificador que ofrece la autoridad a la que posteriormente se rinde. O quizás ya se ha rendido antes de darse la vuelta y este gesto no es más que el signo de la inevitable sumisión por la cual es establecido como un sujeto posicionado en el lenguaje como posible destinatario. En este sentido, la escena con el policía es una escena retardada e intensificada, que explicita una sumisión fundacional para la cual ninguna escena así sería adecuada. Si la sumisión le da el ser al sujeto, entonces la narración que pretende contar la historia de esa sumisión sólo podrá desarrollarse explotando los efectos ficcionales de la gramática. La narración que pretende dar cuenta de cómo nace el sujeto asume el «sujeto» gramatical antes del relato de su génesis. Sin embargo, esa sumisión fundacional que aún no se ha resuelto en sujeto sería justamente la prehistoria no narrable de éste, y esta paradoja pone en entredicho la misma narración de la formación del sujeto. Si el sujeto no existe más que como consecuencia de la sujeción, la narración que habría de explicarla exige que la temporalidad sea falsa, puesto que su gramática presupone que no existe sujeción sin un sujeto que la experimente.

¿Esta sumisión fundacional es una forma de rendición anterior a cualquier motivación psicológica? ¿Cómo podemos explicar la disposición psíquica operante en el momento cuando el transeúnte responde a la ley? ¿Qué es lo que condiciona e informa su respuesta? ¿Por qué responde el transeúnte al «¡Eh, usted!» dándose la vuelta? ¿Cuál es el significado de darse la vuelta para encarar a una voz que llama desde atrás? La vuelta en dirección a la voz de la ley indica cierto

deseo de ser contemplado por la cara de la autoridad y quizás también de contemplarla, es una versión visual de una escena auditiva —una fase del espejo o, quizás más adecuadamente, un «espejo acústico»⁸— que propicia el reconocimiento errado sin el cual el sujeto no puede alcanzar la socialidad. Según Althusser, la subjetivación es un reconocimiento *errado* o *desconocimiento* [*misrecognition*], una totalización falsa y provisional. ¿Qué es lo que provoca este deseo por la ley, esta fascinación por el reconocimiento errado que ofrece la amonestación, la cual establece la subordinación como el precio de la subjetivación? Esta explicación sugiere que la existencia social, la existencia como sujeto, sólo puede comprarse mediante una adhesión culpable a la ley, donde la culpabilidad garantiza la intervención aquélla y, por consiguiente, la continuación de la existencia del sujeto. Si el sujeto sólo puede asegurarse la existencia en términos de la ley, y ésta exige la sujeción para la subjetivación, entonces, de manera perversa, uno/a puede (siempre desde antes) rendirse a la ley con el fin de seguir asegurándose la propia existencia. La rendición ante la ley podría entonces interpretarse como la consecuencia inevitable de una vinculación narcisista a la continuación de la propia existencia.

Althusser aborda explícitamente el tema de la culpa en su narración, más o menos fiable, del asesinato de su mujer Hélène, donde, en una reveladora inversión de la escena policial de «Ideología», cuenta cómo salió corriendo a la calle,

⁸ Véase Kaja Silverman, *The Acoustic Mirror: The Female Voice in Psychoanalysis and Cinema*, Bloomington, Indiana University Press, 1988. Silverman menciona la dimensión «teológica» de la voz en *off* del cine, la cual escapa siempre a la mirada del espectador (49). También deja claro que la voz que se reconoce en la presentación cinematográfica de la voz no es sólo la voz materna, sino también una dimensión repudiada de la propia voz del sujeto masculino (80-81). El análisis de Silverman arroja luz sobre la «voz» de la ideología, por cuanto el sujeto que se da la vuelta ya conoce la voz a la que responde, lo cual sugiere una ambigüedad irreductible entre la «voz» de la conciencia y la «voz» de la ley.

llamando a la policía para entregarse a la ley⁹. El llamamiento a la policía es una peculiar inversión de la interpelación que «Ideología» presupone pero no tematiza explícitamente. Aunque no me interesa explotar lo biográfico, quiero, sin embargo, analizar la importancia teórica de esta inversión de la escena policial, por la cual el transeúnte llama al policía en lugar de responder a la llamada de éste. En la descripción de la formación del sujeto en «Ideología», la culpa y la conciencia funcionan implícitamente en conexión con una exigencia ideológica, con una amonestación vivificadora. En el presente capítulo me propongo reinterpretar el ensayo para mostrar cómo la interpelación es representada fundamentalmente mediante el ejemplo religioso. El carácter ejemplar de la autoridad religiosa subraya la paradoja de que la misma posibilidad de la formación del sujeto dependa de la búsqueda apasionada de un reconocimiento que, desde la perspectiva del ejemplo religioso, es inseparable de la condenación.

Otro modo de plantear la cuestión sería: ¿Hasta qué punto está comprometido el texto de Althusser con la «conciencia» que se propone explicar? ¿Hasta qué punto la persistencia del modelo teológico constituye un síntoma que obliga a una lectura sintomática? En su ensayo introductorio a *Para leer «El capital»*, Althusser sugiere que todo texto debe leerse en busca de lo «invisible» que aparece dentro del mundo que la teoría vuelve visible¹⁰. En un reciente comentario de la noción althusseriana de «lectura sintomática», Jean-Marie Vincent señala que «un texto no es interesante sólo porque esté organizado de manera lógica, por el modo aparentemente riguroso de desarrollar sus argumentos, sino también por aquello que desorganiza su orden, por todo lo

⁹ Véase la sección 1 de Louis Althusser, *L'avenir dure longtemps, suivi de Les faits*, París, Éditions STOCK/IMEC, 1992 [trad. cast.: *El porvenir es largo*, trad. Marta Pesarro, Barcelona, Destino, 1992].

¹⁰ Louis Althusser y Étienne Balibar, *Lire le Capital*, París, François Maspero, 1968 [trad. cast.: *Para leer «El capital»*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1985].

que lo debilita»¹¹. Ni Althusser ni Vincent contemplan la posibilidad de que el estatuto ejemplar de ciertas metáforas pueda dar lugar a una lectura sintomática que «debilite» la argumentación rigurosa. Sin embargo, una reconsideración de los tropos religiosos centrales del texto de Althusser, la voz de la ley y la conciencia, nos permite cuestionar lo que, en los recientes estudios literarios, se ha convertido en una innecesaria tensión entre la lectura metafórica y la lectura ideológica. En tanto que las analogías religiosas de Althusser se ven como meramente ilustrativas, son colocadas fuera de la rigurosa argumentación del texto y presentadas mediante una paráfrasis pedagógica. Sin embargo, en la teoría de la interpelación, la fuerza performativa de la voz de la autoridad religiosa se vuelve ejemplar, con lo cual la presunta fuerza del acto divino de nombrar se extiende por el ejemplo a las autoridades sociales que interpelan al sujeto a la existencia social. No pretendo sugerir que la «verdad» del texto de Althusser resida en cómo lo figurativo subvierte la conceptualización «rigurosa». Este acercamiento idealizaría lo figurativo como esencialmente subversivo, cuando en realidad las figuras pueden acentuar e intensificar las afirmaciones conceptuales. Mi objetivo aquí es más específicamente textual; a saber, mostrar cómo las figuras —los ejemplos y las analogías—informan y amplían las conceptualizaciones, comprometiendo al texto con una santificación ideológica de la autoridad religiosa, la cual sólo puede ser desenmascarada restableciendo su autoridad.

Para Althusser, la eficacia de la ideología se manifiesta en parte en la formación de la *conciencia*, donde la noción de «conciencia» impone restricciones a lo que es decible o, más ampliamente, representable. La conciencia no puede ser conceptualizada como autorrestricción, si entendemos ésta como una reflexividad preexistente, una vuelta sobre sí mis-

¹¹ Jean-Marie Vincent, «La lecture symptomale chez Althusser», en *Futur Antérieur* (ed.), *Sur Althusser: Passages*, París, Éditions l'Harmattan, 1993, pág. 97.

mo realizada por un sujeto prefabricado. Por el contrario, designa una especie de media vuelta —una reflexividad— que constituye la condición de posibilidad de la formación del sujeto. La reflexividad se constituye en este momento de la conciencia, en esta vuelta sobre uno/a mismo/a que es simultánea a la vuelta en dirección a la ley. La autorrestricción no internaliza una ley externa: el modelo de la internalización da por asumido que se han formado ya lo «interno» y lo «externo». Por el contrario, la autorrestricción es anterior al sujeto. Constituye la vuelta reflexiva inaugural del sujeto que se realiza en anticipación a la ley y, por tanto, determinada por ella, con previo conocimiento prejudicial de ella. La conciencia es fundamental para la producción y la regulación del sujeto-ciudadano, puesto que le da la vuelta al individuo, lo vuelve receptivo a la amonestación subjetivadora. Sin embargo, la ley duplica la amonestación: la media vuelta es una vuelta hacia. ¿Cómo podemos explicar estas dos vueltas de manera conjunta, sin reducir una a la otra?

Antes de que lleguen a la escena althusseriana la policía o las autoridades eclesiásticas, hay una referencia a la prohibición que, siguiendo la tónica lacaniana, la asocia con la posibilidad misma del habla. Althusser asocia la emergencia de la conciencia en general —y también de la conciencia cívica y profesional— con el problema de hablar bien (*bien parler*)¹². «Hablar bien» parece ser uno de los componentes de la tarea ideológica de adquisición de habilidades, proceso que resulta fundamental para la formación del sujeto. Las «calificaciones diversificadas» de la fuerza de trabajo han de ser reproducidas y, cada vez más, la reproducción tiene lugar «fuera de la empresa» y *en la escuela*, es decir, fuera de la producción y en las instituciones educativas. Las habilidades que han de aprenderse son sobre todo *habilidades de la palabra*. La primera alusión a la «conciencia», la cual resulta fundamental para el éxito o la eficacia de la interpelación, se relaciona con

¹² Althusser, «Ideología y aparatos ideológicos del estado», página 106; «Idéologie...», pág. 72.

la adquisición de dominio, con el aprendizaje para «hablar bien». La reproducción del sujeto tiene lugar mediante la reproducción de las habilidades lingüísticas, las cuales constituyen, por así decir, las reglas y actitudes observadas «por todo agente de la división del trabajo». En este sentido, las reglas que rigen el hablar bien son también las que otorgan o deniegan el *respeto*. A los trabajadores se les enseña a *hablar bien* y los gerentes aprenden a «hablar bien» a los trabajadores, es decir, a «*mandar bien [bien commander]*» (106/72).

Se dice que las habilidades lingüísticas son dominadas y dominables; sin embargo, Althusser representa este dominio claramente como una forma de sumisión: «la reproducción de la fuerza de trabajo no sólo exige una reproducción de su calificación, sino, al mismo tiempo, la reproducción de la sumisión de los trabajadores a la ideología dominante» (107/72). La sumisión a las reglas de la ideología dominante conduce, en el siguiente párrafo, a la problemática de la *sujeción*, que tiene el doble significado de haberse sometido a las reglas y de constituirse en la socialidad por obra de la sumisión.

Althusser escribe que «la escuela... enseña ciertos tipos de “saber hacer” [calificaciones; *des “savoir-faire”*]... de manera que aseguren *el sometimiento [assujétissement] a la ideología dominante* o [ou] el dominio de su “práctica”» (107/73). Consideremos el efecto lógico de la disyuntiva «o» dentro de esta formulación: «el sometimiento *a* la ideología dominante o» —expresado en términos diferentes y sin embargo equivalentes— «el dominio *de* su “práctica”» (las cursivas son mías). Mientras más se domina una práctica, más plenamente se logra el sometimiento. La sumisión y el dominio tienen lugar simultáneamente, y en esta paradójica simultaneidad radica la ambivalencia del sometimiento. Aunque sería de esperar que la sumisión consistiese en la rendición a un orden dominante impuesto desde fuera y que estuviese marcada por una pérdida de control y dominio, está paradójicamente marcada por el dominio. Al redefinir la sumisión precisamente, y de manera paradójica, como una forma de dominio, Althusser trasciende la oposición binaria dominio/sumisión. Desde esta perspectiva, ni la sumisión ni el dominio son *realizados*

por un sujeto; la simultaneidad vivida de la sumisión como dominio y del dominio como sumisión es la condición de posibilidad de la emergencia del sujeto.

El problema conceptual se ve acentuado aquí por un problema gramatical, puesto que no puede haber un sujeto con anterioridad a la sumisión y, sin embargo, existe una «necesidad de saber», gramaticalmente inducida, *quién* experimenta la sumisión para devenir sujeto. Althusser introduce el término «individuo» como un comodín que satisface provisionalmente esta necesidad gramatical, pero lo que en última instancia podría cumplir el requisito gramatical no es un sujeto gramatical estático. La gramática del sujeto emerge sólo como consecuencia del proceso que estamos intentando describir. Puesto que estamos, por así decir, atrapados en el tiempo gramatical del sujeto (por ejemplo, «estamos intentando describir», «estamos atrapados»), es casi imposible indagar en la genealogía de su construcción sin presuponer esta construcción al formular la pregunta.

¿Qué es aquello anterior al sujeto que explica su formación? Althusser empieza «Ideología y aparatos ideológicos del estado» refiriéndose a la reproducción de las relaciones sociales, especificada como reproducción de las habilidades sociales. Posteriormente, establece una distinción entre las habilidades que son reproducidas en la empresa y las que son reproducidas en la educación. El sujeto se forma en relación con estas últimas. En cierto sentido, la reproducción de las relaciones es anterior al sujeto que se forma en el curso de ella. Sin embargo, en rigor no pueden concebirse independientemente una de otro.

La reproducción de las relaciones sociales, la reproducción de las habilidades, supone la reproducción del sometimiento. Pero la reproducción del trabajo no es lo fundamental aquí: la reproducción fundamental es una reproducción propia del sujeto y tiene lugar en relación con el lenguaje y la formación de la conciencia. Para Althusser, asumir las tareas «conscientemente» es asumirlas, por así decir, una y otra vez, reproducir las habilidades y, al hacerlo, alcanzar el dominio. Althusser coloca «conscientemente» entre comillas («pour

s'acquitter "consciencieusement" de leur tâche» [73]), poniendo así de relieve la moralización del trabajo. El sentido moral de *s'acquitter* se pierde al traducirlo como «asumir»: si el dominio de una serie de habilidades ha de interpretarse como una *exoneración de uno/a mismo/a*, quiere decir que el dominio del *saber hacer* lo defiende a uno/a contra una acusación; se trata, literalmente, de la declaración de inocencia del acusado. Exonerarse «conscientemente» significa, por tanto, interpretar el trabajo como confesión de inocencia, como demostración o prueba de la ausencia de culpa ante la exigencia de confesión implícita en una acusación insistente.

La «sumisión» a las reglas de la ideología dominante podría verse, entonces, como una sumisión a la necesidad de probar la inocencia ante una acusación, como sumisión a la exigencia de pruebas, ejecución de la prueba y adquisición del estatuto de sujeto en y por la conformidad con las condiciones de la ley interrogadora. Por consiguiente, devenir «sujeto» es haber sido presumido culpable, y luego juzgado y declarado inocente. Y como esta declaración no es un acto único, sino un estatuto incesantemente *reproducido*, devenir «sujeto» es estar continuamente en vías de exonerarse de la acusación de culpabilidad. Es haberse convertido en emblema de legalidad, en un ciudadano con buena reputación, pero para quien dicho estatuto es precario, porque ha conocido —de algún modo, en algún lugar— lo que es *no* tener esa reputación y, por tanto, haber sido repudiado como culpable. Sin embargo, puesto que esta culpa condiciona al sujeto, constituye la prehistoria del sometimiento a la ley mediante el cual se produce el sujeto. Aquí podríamos conjeturar con acierto que, si en Althusser hay tan pocas alusiones a «malos sujetos», ello se debe a que el término roza el oxímoron. Ser «malo» es no ser todavía un sujeto, no haberse exonerado todavía de la atribución de culpabilidad¹³.

El desempeño de las tareas no se halla simplemente *en*

¹³ En relación con este tema, podría compararse productivamente a Althusser con *La ética protestante*, de Max Weber. En ambos casos, el trabajo aparece efectivamente garantizado por una ética cristiana, aunque el énfasis religioso de Althusser parece ser más católico que protestante.

conformidad con las habilidades, puesto que no existe un sujeto anterior al mismo; el desempeño penoso de las habilidades otorga poco a poco al sujeto en su estatuto como ser social. Hay culpabilidad, después una práctica repetitiva por la cual se adquieren habilidades, y sólo entonces la asunción del lugar gramatical como sujeto dentro de lo social.

Decir que el sujeto se desempeña en conformidad con una serie de habilidades supone creerse, por así decir, la palabra de la gramática: existe un sujeto que se encuentra con una serie de habilidades que debe aprender y las aprende o deja de hacerlo, y sólo entonces puede decirse si las ha dominado o no. Dominar una serie de habilidades no es simplemente aceptarlas, sino reproducirlas en y como parte de la propia actividad. No es simplemente actuar de acuerdo con una serie de reglas, sino encarnarlas en el curso de la acción y reproducirlas en rituales de acción encarnados¹⁴.

¹⁴ Pierre Bourdieu desarrolla el concepto de *habitus* en *The Logic of Practice* (Stanford, Stanford University Press, 1990, págs. 66-79), donde analiza los rituales encarnados de la cotidianidad mediante los cuales una determinada cultura produce y mantiene la creencia en su propia «evidencia». Bourdieu destaca el lugar del cuerpo, sus gestos, su estilística, su «conocimiento» inconsciente como lugar para la reconstitución de un sentido práctico sin el cual no podría constituirse la realidad social. La noción de *habitus* de Bourdieu podría verse como una reformulación de la noción althusseriana de ideología. Althusser señala que la ideología constituye la «evidencia» del sujeto, pero que esta evidencia es el efecto de un *dispositif*; el mismo término reaparece en Bourdieu para describir la manera como un *habitus* genera ciertas creencias. Para Bourdieu, las disposiciones son generativas e intercambiables. Nótese el germen de esta última reapropiación en «Ideología y aparatos ideológicos del estado», de Althusser: «Un individuo cree en Dios, en el deber o en la justicia, etc. Esta creencia proviene (en todo el mundo; es decir, en todos los que viven en una representación ideológica de la ideología, que reduce la ideología a ideas dotadas por definición de existencia espiritual) de ideas del mencionado individuo, por tanto de él mismo como sujeto que tiene una conciencia en la cual están contenidas las ideas de su creencia. Mediando lo cual, es decir, mediando el dispositivo "conceptual" perfectamente ideológico así puesto en operaciones (un sujeto dotado de una conciencia donde forma o reconoce libremente ideas en las que cree), el comportamiento (material) del mencionado sujeto se deduce naturalmente» (135-136) [trad. cast.: *El sentido práctico*, trad. Álvaro Pazos, Madrid, Taurus, 1991].

ción con fuertes ecos cartesianos, Dolar define la subjetividad mediante la noción de interioridad e identifica el dominio de la exterioridad (es decir, lo que es exterior al sujeto) como material. Presupone que la subjetividad está compuesta de interioridad e idealidad, mientras que la materialidad pertenecería a su opuesto, el mundo exterior.

Esta forma de distinguir entre interior y exterior puede parecer una extraña caracterización o extrapolación de la posición de Althusser. Al fin y al cabo, la mayor contribución de Althusser ha sido socavar el dualismo ontológico implícito en la distinción marxista convencional entre base material y superestructura ideal o ideológica. Lo hace afirmando la materialidad *de* lo ideológico: «cada ideología existe siempre en un aparato y en su o sus prácticas. Esta existencia es material»¹⁸.

La constitución del sujeto es *material* en la medida en que tiene lugar mediante *rituales* y éstos materializan «las ideas del sujeto» (137). Lo que llamamos «subjetividad», entendida como la experiencia vivida e imaginaria del sujeto, se deriva ella misma de los rituales materiales que constituyen a los sujetos. El creyente de Pascal se arrodilla más de una vez, repitiendo obligatoriamente el gesto que hace aparecer la fe. De manera más general, entender «los rituales del reconocimiento ideológico» (140) por los cuales se constituye el sujeto es esencial para la misma noción de ideología. Pero si la fe es el resultado de la postura de oración, si dicha postura condiciona y reitera la fe, ¿entonces cómo es posible separar el ámbito ideacional de las prácticas rituales que constantemente lo reinstituyen?

Aunque la cuestión del sujeto no es equivalente a la de la subjetividad, el ensayo de Dolar no aclara cómo pueden conectarse ambas nociones. La noción de «subjetividad» no tiene demasiado protagonismo en Althusser, salvo quizás en su crítica del subjetivismo, y no queda claro cómo podría trasladarse a los términos que utiliza. Quizás sea éste el elemento

¹⁸ Althusser, «Ideología y aparatos ideológicos del estado», página 135.

central de la crítica de Dolar: que el texto de Althusser no deja suficiente espacio para la subjetividad. Su principal preocupación crítica es que Althusser no logra dar cuenta del «residuo» producido por la subjetivación, el «núcleo de interioridad» no fenoménico¹⁹. De hecho, Dolar argumentará que la distinción entre interior y exterior se produce mediante «la introyección del objeto» (79). Es decir, un objeto primario es introyectado y esta introyección se convierte en la condición de posibilidad del sujeto. La irrecuperabilidad del objeto es, por tanto, no sólo la condición que sustenta al sujeto, sino una constante amenaza a su coherencia. La noción lacaniana de lo Real es representada como el primer acto de introyección y a la vez como límite radical del sujeto.

Para Dolar, la idealidad de este núcleo de interioridad marca el límite tanto de la materialización como de la subjetivación; representa la carencia constitutiva o lo Real no simbolizable. Al ser repudiado o introyectado, el objeto primario es perdido y al mismo tiempo idealizado; la idealidad que adquiere mediante la introyección constituye la idealidad fundacional de la subjetividad. Es esta intuición la que parece escapársele a Althusser y, sin embargo, Dolar parece atribuirle la misma distinción entre materialidad e idealidad que la teoría althusseriana no logra desarrollar del todo:

[...] existe un paso en la emergencia tanto del sujeto como del Otro que Althusser omite y que quizás como mejor se puede ilustrar sea con el propio ejemplo de Althusser. Para dilucidar la transición entre la materialidad externa de los aparatos del estado (instituciones, prácticas, rituales, etc.) y la interioridad de la subjetividad ideológica, Althusser toma prestada una célebre sugerencia de Pascal, concretamente su escandaloso consejo de que el mejor modo de convertirse en creyente es siguiendo los rituales religiosos (88).

Dolar se refiere a esto como un «ritual sin sentido» y luego invierte la descripción de Althusser para señalar que la

¹⁹ Dolar, «Beyond Interpellation», pág. 76.

creencia y el ritual son efectos de «una suposición», que el ritual sigue a la creencia pero no es su condición de producción. Dolar subraya la incapacidad de la teoría althusseriana de la práctica ritual para explicar la motivación de orar: «¿Qué le hizo seguir el ritual? ¿Por qué consintió en repetir una serie de gestos sin sentido?» (89).

No podemos responder a las preguntas de Dolar dentro de los esquemas de Althusser, pero sí oponerle una explicación althusseriana a sus presupuestos implícitos. El hecho de que Dolar asuma a un sujeto que da su consentimiento antes de la práctica del ritual indica que asume la existencia de un sujeto volitivo ya instalado para explicar la motivación. Pero ¿cómo nace este sujeto que da su consentimiento? El sujeto que supone y consiente parecería preceder y condicionar la «entrada» en lo simbólico y, por tanto, el devenir sujeto. La circularidad es evidente, pero ¿cómo podemos explicarla? ¿El no presentar al sujeto con anterioridad a su formación es un defecto de Althusser, o este «fracaso» sólo indica que los requisitos gramaticales de la narración se oponen a la descripción de la formación del sujeto que la narración pretende ofrecer? Literalizar o atribuir estatuto ontológico al requisito gramatical de «el sujeto» significa asumir una relación mimética entre gramática y ontología que olvida la idea, althusseriana y lacaniana, de que las anticipaciones de la gramática son siempre instaladas sólo a efectos retroactivos. La gramática que rige la narración de la formación del sujeto asume que el lugar gramatical de éste ya ha sido establecido. Por tanto, significativamente, la gramática exigida por la narración surge de la narración misma. La descripción de la formación del sujeto es, por consiguiente, una doble ficción en contradicción consigo misma, que reiteradamente sintomatiza lo que se resiste a la narración.

Wittgenstein señala: «Hablamos, emitimos palabras, y sólo después captamos el sentido de su vida.» La anticipación de este sentido rige el ritual «vacío» del habla y asegura su iterabilidad. En este sentido, pues, no es necesario tener fe antes de arrodillarnos ni conocer el sentido de las palabras antes de hablar. Por el contrario, ambas cosas se hacen «con la fe»

de que el sentido surgirá en y mediante la articulación, y esta anticipación no por ello está regida por una garantía de satisfacción noemática. Si la suposición y el consentimiento no son pensables fuera del lenguaje de la suposición y el consentimiento, y este lenguaje es ya la sedimentación de formas rituales —los rituales del cartesianismo—, entonces el acto por el cual podríamos «consentir» en arrodillarnos no es ni más ni menos ritual que el acto mismo de arrodillarnos.

Dolar confiere carácter explícitamente teológico a su objeción al sugerir que la reformulación althusseriana de la noción de materialidad, según la cual ésta incluye el ámbito de la ideología, es demasiado incluyente, que no deja espacio para una idealidad no materializable, para el objeto perdido e introyectado que inaugura la formación del sujeto. Sin embargo, no queda claro cómo interpreta Dolar exactamente la «materialidad» en Althusser, ni si está borrando la dimensión ritual y, por tanto, *temporal* de la materialidad althusseriana en favor de una reducción de la materialidad a lo empírica o socialmente dado:

Es por ello también por lo que la vehemente insistencia de Althusser en la materialidad resulta insuficiente: el Otro que emerge aquí, el Otro del orden simbólico, no es material, y Althusser encubre su falta de materialidad hablando de la materialidad de las instituciones y las prácticas. Si la subjetividad puede brotar del seguimiento material de ciertos rituales, ello es posible sólo en tanto que funcionan como automatismo simbólico, es decir, en tanto que están gobernados por una lógica «inmaterial» apoyada por el Otro. Ese Otro no puede descubrirse examinando la materialidad... en última instancia, lo que cuenta no es que sean materiales, sino que estén gobernados por un código y una repetición (89).

Este último comentario establece una oposición entre materialidad y repetición que contradice directamente la argumentación de Althusser. Si la ideología es material en tanto que consiste en una serie de prácticas, y éstas están gobernadas por rituales, entonces la materialidad se define por

el ritual y la repetición tanto como por concepciones más estrictamente empiricistas. Además, los rituales de la ideología son materiales en tanto que tienen una capacidad *productiva* y, en el texto de Althusser, lo que los rituales producen es a los sujetos.

Dolar explica que los rituales no producen sujetos, sino subjetividad, y que pueden hacerlo sólo en la medida en que ellos mismos estén gobernados por una lógica simbólica o reiterativa, una lógica que es inmaterial. Para él, la subjetividad «brota... del seguimiento material de ciertos rituales», donde «brota» no es en sí mismo material, pero la noción de «seguir» un ritual sí tiene una dimensión material. La subjetividad surge de manera inmaterial de una actuación ritual material, pero sólo a condición de que exista una lógica que preceda y apoye dicha actuación, una lógica inmaterial que codifique y reactualice los efectos idealizadores de la introyección. Pero ¿cómo podemos distinguir la repetición propia del ritual de la repetición propia del «automatismo simbólico»?

Consideremos la inseparabilidad de estas dos repeticiones en la descripción althusseriana de la materialidad de las ideas y lo ideal en la ideología:

Las ideas han desaparecido en cuanto tales (en tanto que están dotadas de existencia espiritual, ideal) en la misma medida en que se ha hecho manifiesto que su existencia estaba inscrita en los actos de prácticas normadas por rituales definidos en último término por un aparato ideológico. Se nos muestra, entonces, que el sujeto actúa en tanto que «es actuado» por el siguiente sistema (enunciado en su orden real de determinación): la ideología que existe en un aparato ideológico material, que prescribe prácticas [materiales regidas por un ritual material,] que existen en los actos materiales de un sujeto que actúa con toda conciencia según su creencia²⁰.

²⁰ Althusser, «Ideología y aparatos ideológicos del estado», página 138; «Idéologie...», pág. 109. La frase entre corchetes no aparece en la edición en castellano de Siglo XXI.

Las ideas existen «inscritas» en actos que son prácticas normadas por rituales. ¿Pueden aparecer de algún otro modo y pueden tener una «existencia» fuera del ritual? ¿Qué implicaciones tiene concebir lo material no sólo como una repetición normada, sino como una repetición que produce a un sujeto que actúa con toda conciencia según su creencia? La creencia del sujeto no difiere en nada de la de Pascal; ambas son el resultado de la invocación repetitiva que Althusser denomina «materialidad».

Dolar argumenta que Althusser no toma en cuenta la distinción entre la materialidad y lo simbólico, pero ¿dónde colocaríamos la «interpelación» en este trazado de la línea divisoria? ¿Es la voz de lo simbólico, la voz ritualizada del estado, o ambas se han vuelto indisolubles? Si, para utilizar el término de Dolar, lo simbólico cobra «existencia» sólo en el ritual, entonces ¿qué es lo que determina la idealidad de ese ámbito simbólico, más allá de las diversas modalidades de su aparición e iterabilidad? El ritual se realiza mediante la repetición, y ésta implica una discontinuidad de lo material, la irreductibilidad de la materialidad a lo fenoménico. En sentido estricto, el intervalo que determina la repetición no *aparece*, sino que constituye, por así decir, la ausencia a través de la cual se articula lo fenoménico. Pero esta no-aparición o ausencia no es por ello una «idealidad», puesto que se halla íntimamente ligada a la articulación como necesidad constitutiva y ausente de la misma.

La resistencia teológica al materialismo por parte de Dolar aparece ejemplificada en su defensa explícita de la herencia cartesiana de Lacan²¹, su insistencia en la pura idealidad del alma, aunque también la obra de Althusser está estructurada por un impulso teológico, como se ve en la figura de la ley punitiva. Dolar sugiere que, aunque la ley regule con éxito a sus sujetos, nunca podrá alcanzar cierto registro interior de amor: «en el mecanismo de la interpelación interviene un residuo, el sobrante del corte radical, y... este residuo puede

²¹ Dolar, «Beyond Interpellation», pág. 78.

localizarse en la experiencia del amor» (85). Un poco más adelante se pregunta: «¿Podría decirse que el amor es lo que encontramos más allá de la interpelación?»

En palabras de Dolar, el amor es una «elección forzosa», lo cual sugiere que su idea de un sujeto que «consiente» en arrodillarse y orar tenía como propósito explicar algún tipo de «consentimiento forzoso». El amor se encuentra más allá de la interpelación precisamente porque se considera que es forzado por una ley inmaterial —lo simbólico— que se encuentra por encima de las leyes rituales que rigen las diversas prácticas amorosas: «El Otro que emerge aquí, el Otro del orden simbólico, no es material, y Althusser encubre su falta de materialidad hablando de la materialidad de las instituciones y las prácticas» (89). El otro perdido, introyectado, que se convierte en la condición inmaterial del sujeto, inaugura la repetición característica de lo simbólico, la fantasía interrumpida de un regreso que no es ni puede ser nunca completado.

Aceptemos provisionalmente esta descripción psicoanalítica de la formación del sujeto, aceptemos que el sujeto no puede formarse sino mediante una relación proscrita con el Otro, y aceptemos incluso que este Otro proscrito reaparece como la condición introyectada de la formación del sujeto, escindiéndolo en sus comienzos. Aun así, podemos preguntarnos: ¿existen otras formas de «perder» al Otro además de la introyección, y existen diversos modos de introyectar al Otro? ¿Estos términos no están culturalmente elaborados, más aún, ritualizados, hasta tal punto que ningún metaesquema de lógica simbólica escapa a la hermenéutica de la descripción social?

Significativamente, aunque Dolar señala que las interpe-laciones sociales «fracasan» siempre a la hora de constituir plenamente a los sujetos, no parece que exista un «fracaso» similar en el carácter preceptivo del amor. En la medida en que la introyección primaria es un acto de amor, yo diría que no se trata de un acto realizado una sola vez, sino de un asunto reiterado y, además, ritual. Pero ¿qué nos impide establecer la analogía de que nos enamoramos de manera muy pa-

recida a como nos arrodillamos y rezamos, o pensar que quizás en realidad estamos haciendo una de estas cosas cuando creemos estar haciendo la otra?

Aun así, la sugerencia de Dolar de que el amor podría estar «más allá» de la interpelación resulta significativa. Habría sido útil que Althusser fuese más consciente de que la ley se convierte en objeto de vinculación apasionada, en una extraña escena de amor. Puesto que la conciencia que obliga al transeúnte a darse la vuelta al oír la llamada del policía o que empuja al asesino a salir a la calle en busca de la policía parece estar impulsada por un amor a la ley que sólo puede satisfacerse mediante el castigo ritual. En la medida en que Althusser se aproxima a este análisis, comienza a explicar que el sujeto se forma a través de la búsqueda apasionada del reconocimiento amonestador del estado. El hecho de que el sujeto se vuelva o corra en dirección a la ley sugiere que vive en espera apasionada de la ley. Este amor no se encuentra más allá de la interpelación; por el contrario, forma el círculo apasionado dentro del cual el estado atrapa al sujeto.

El fracaso de la interpelación debe por supuesto valorarse, pero al representarlo desde una perspectiva que rehabilita una estructura del amor colocada fuera del ámbito de lo social se corre el riesgo de reificar ciertas formas sociales de amor como realidades psíquicas eternas. Además, deja sin explicar la pasión que precede y forma la conciencia, que precede y forma la posibilidad del amor, una pasión que explica el fracaso de la interpelación a la hora de constituir plenamente al sujeto al que nombra. A la interpelación le está «excluido» el éxito, no por una forma estructuralmente permanente de prohibición (o repudio), sino por su incapacidad para determinar el ámbito constitutivo de lo humano. Si la conciencia es una de las formas que adopta la vinculación apasionada a la existencia, entonces el fracaso de la interpelación se localiza precisamente en la misma vinculación apasionada que le permite funcionar. De acuerdo con la lógica de la conciencia, a la que Althusser se ciñe por completo, la existencia del sujeto no puede ser garantizada lingüísticamente sin una vinculación apasionada a la ley. Esta complicidad condiciona, y a

la vez limita, la viabilidad de un cuestionamiento crítico de la ley. No se pueden criticar en exceso las condiciones que aseguran la propia existencia.

Pero si las posibilidades discursivas de la existencia desbordan la amonestación expresada por la ley, ¿ello no mitigaría la necesidad de confirmar la propia culpabilidad y de embarcarse en el camino de la conciencia [*conscientiousness*] como modo de conquistar un asidero de identidad? ¿Cuáles son las condiciones que hacen que nuestro propio sentido de supervivencia lingüística dependa de nuestra disposición a volvernos sobre nosotros/as mismos/as, es decir, que el logro de un ser reconocible exija la autonegación, exija existir como ser autonegador para poder alcanzar y preservar algún estatuto como «ser»?

Desde una perspectiva nietzscheana, esta moral de esclavo podría fundarse en el sensato cálculo de que es preferible «ser» esclavizado así que no «ser» en absoluto. Pero las condiciones que limitan la alternativa a ser o no ser «reclaman» otro tipo de respuesta. ¿Bajo qué circunstancias puede una ley monopolizar las condiciones de la existencia de manera tan totalizadora? ¿O se trata de una fantasía teológica de la ley? ¿Existe la posibilidad de ser en otro sitio o de otra manera, sin negar nuestra complicidad con la ley a la que nos oponemos? Tal posibilidad requeriría un modo distinto de darse la vuelta, una vuelta que, aun siendo habilitada por la ley, se hiciese de espaldas a ella, resistiéndose a su señuelo de identidad, una potencia que rebasase y se opusiese a las condiciones de su emergencia. Una vuelta así exigiría una disposición a *no ser* —una desobjetivación crítica— con el fin de desenmascarar la ley y mostrar que es menos poderosa de lo que parece. ¿Qué formas adoptaría la supervivencia lingüística en este ámbito desobjetivado? ¿Cómo conoceríamos nuestra propia existencia? ¿Bajo qué condiciones sería reconocida y reconocible? No podemos responder aquí a estas preguntas, pero señalan una dirección de pensamiento que quizás sea anterior a la cuestión de la conciencia, es decir, la cuestión que preocupaba a Spinoza, a Nietzsche y, más recientemente, a Giorgio Agamben: ¿Cómo podemos expli-

car el deseo de ser como deseo constitutivo? Si resituamos en este contexto la conciencia y la interpelación, podríamos entonces agregar otra pregunta: ¿Cómo explotan este deseo la ley en singular y las leyes de diverso tipo, de tal manera que nos rindamos a la subordinación con el fin de conservar algún sentido de «ser» social?

En conclusión, Agamben nos ofrece una vía para repensar la ética en términos del deseo de ser, alejada por tanto de cualquier formación particular de la conciencia:

[...] si los seres humanos fuesen o tuviesen que ser una sustancia u otra, un destino u otro, no sería posible la experiencia ética...

Ello no quiere decir, sin embargo, que los seres humanos no sean, y no tengan que ser, nada, que simplemente estén confinados a la nada y por tanto puedan decidir libremente ser o no ser, adoptar o no un destino u otro (el nihilismo y el decisionismo coinciden en este punto). Hay efectivamente algo que los seres humanos son y tienen que ser, pero no se trata de una esencia ni propiamente de una cosa: *Se trata del simple hecho de la propia existencia como posibilidad o potencialidad*²².

Podemos interpretar el texto de Agamben como una afirmación de que esta posibilidad debe resolverse en algo, pero no puede anular su propio estatuto de posibilidad mediante dicha resolución. O, mejor, podríamos redefinir el «ser» como precisamente la potencialidad que cualquier interpelación concreta deja sin agotar. Es muy posible que este fracaso de la interpelación socave la capacidad del sujeto para «ser» en el sentido de la identidad consigo mismo, pero también puede mostrar el camino hacia una forma de ser más abierta, e incluso más ética, en el futuro o para el futuro.

²² Giorgio Agamben, *The Coming Community*, trad. Michael Hardt, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993, pág. 43 [trad. cast.: *La comunidad que viene*, trad. Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1997].