

# Cartografías políticas del yo: más allá del sujeto soberano y del sujeto constructo en la teoría política contemporánea<sup>1</sup>

*Political cartographies of self: belong the sovereign subject and the constructed subject in the contemporary political theory*

ISRAEL ARCOS

Universidad del País Vasco, España

---

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO / HOW TO CITE THIS PAPER

---

ARCOS, I. (2017). Cartografías políticas del yo: más allá del sujeto soberano y del sujeto constructo en la teoría política contemporánea. *Política y Gobernanza. Revista de Investigaciones y Análisis Político*, 1: 31-52.

---

1 Este artículo ha sido posible gracias al disfrute por parte del autor de una beca predoctoral concedida por el Gobierno Vasco. Es resultado de las reflexiones teóricas del autor en cuanto algunos de los aspectos de su tesis doctoral en curso.

## Resumen

En el presente artículo se abordarán las dos concepciones dominantes sobre la noción de sujeto político: la del sujeto soberano y la del sujeto constructo. Estas dos concepciones antagónicas, las rastreamos en dos de los autores más importantes de la teoría política contemporánea: Louis Althusser y John Rawls. Así, mientras que John Rawls se adscribe a la visión del sujeto soberano, donde el individuo se presenta en una racionalidad y unicidad que le permiten disfrutar de cierta autonomía frente a las determinaciones materiales y ser fundador de las instituciones sociales justas, el pensador francés con su adscripción a la corriente materialista del sujeto constructo, le lleva a presentarnos al sujeto como una materialidad resultado del dominio. Examinar estas dos nociones será el principal objeto de este artículo, junto con la posibilidad de intentar ir más allá de estas dos tendencias mediante la búsqueda de una noción alternativa de sujeto.

## Abstract

In the present article two dominant conceptions will be addressed about the political subject notion: the sovereign subject and the constructed subject. These two antagonistic conceptions, will be traced in two of the most important authors in contemporary political theory: Louis Althusser and John Rawls. While Rawls subscribes to sovereign subject, where the individual presents itself in rationality and uniqueness that allows him to enjoy certain amount of autonomy regarding the material determinations and to be the founder of fair social institutions, the french thinker instead, with its secondment to the materialistic field of the constructed subject, conceives the subject as a materiality resulted of the domination. To examine these two notions will be the main objective of this article, along with the possibility of trying to go further these two tendencies through the search for an alternative notion of subject.

Palabras clave: Sujeto; Rawls; Althusser; Poder; Comunitarismo; Liberalismo.

Keywords: Subject; Rawls; Althusser; Power; Communitarianism; Liberalism.

P

32

### Correspondencia / Correspondence

Israel Arcos  
Universidad del País Vasco, España  
chuck\_biri@hotmail.com

### Conflicto de Intereses / Competing interest

El autor declara que no existe conflicto de intereses.

### Recibido / Received

28.11.2016

### Revisado / Review

09.06.2017

### Aceptado / Accepted

27.06.2017

## 1. Introducción

Pensar el sujeto político, quizás sea, pensar uno de los fundamentos de nuestra disciplina politológica desde su rama de la teoría política<sup>2</sup>. Pues concebir el sujeto de una manera y no de otra, es lo que legitima ciertas teorías de las formas de gobierno, formaciones sociales, interpretaciones en torno a la naturaleza del poder, y no otras, y un largo etcétera de cuestiones que, sin duda alguna, discuten sobre los pilares a través de los cuales se edifica la política y sus construcciones teóricas.

Por ello trataremos de sintetizar los distintos enfoques sobre la naturaleza del sujeto político en dos nociones: la del sujeto soberano y la del sujeto constructo. La primera figura del sujeto, hegemónica hoy en día, concibe al individuo como una conciencia libre y autónoma, como una unicidad coherente y racional, como átomo irreductible del mundo social desde el que emana todo lo demás; mientras que la segunda, por el contrario, entiende al sujeto como un producto de la estructura de dominio, atravesado por los distintos dispositivos del poder que moldean su subjetividad. Estas dos formas de entender al hombre, o dicho de otro modo, esta distinción que categoriza a una perspectiva como individuo –sujeto soberano– y a la otra como sujeto objeto de sujeción –sujeto constructo–, pueden observarse en dos publicaciones mayores de la teoría política de la segunda mitad del siglo XX: *A Theory of Justice* e *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*; la primera obra publicada en 1971 por John Rawls, y la segunda por Louis Althusser en 1970. Representantes de dos tradiciones distintas, las cuales no han generado tal vez un debate serio entre ambas –quizás debido a que existió una imposibilidad de interlocución entre ambos por las premisas irreconciliables que sostienen sus teorías; sin un suelo común que permita el debate–, dándose la espalda, escenifican las dos figuras que aquí abordaremos. El debate pudo existir, pero dentro de sus fronteras ideológicas. Dentro de la izquierda, el debate surgió en torno a los defensores del humanismo y los defensores, por el contrario, del antihumanismo teórico liderado por la figura de Althusser, donde el litigio se dirigía, sobre la disputa en el seno del marxismo, entre los que se aupaban en la categoría idealista para algunos de hombre y los que priorizaban la estructura<sup>3</sup>; en la otra órbita de pensamiento, es decir, en el liberalismo contemporáneo, la disputa vino con las críticas comunitaristas (Sandel, 2000; Walzer, 1993) al liberalismo deontológico que Rawls representaba con su sujeto débil, desarraigado del apoyo de una comunidad.

2 Me estoy refiriendo al sujeto político en su singularidad, individualidad, y no al sujeto político compuesto como el Pueblo, el Demos o la Multitud.

3 Althusser (1974) deja clara sus posturas críticas sobre el humanismo de corte marxista desde su teorización en su contestación a John Lewis.

Pero aun así, a pesar de la desconexión de nuestros dos autores y de sus distintas tradiciones de pensamiento, es curiosa su semejanza en la búsqueda de una especie de teorismo o de científicidad a la hora de fundamentar sus análisis y despojarse de cualquier vestigio metafísico. Mientras que Rawls tiene que fundamentar su teoría del sujeto, para abordar su recurso del velo de la ignorancia, en un sujeto kantiano que no esté por encima del mundo fenomenológico, pero que a su vez tampoco caiga en un mero empirismo (Rawls, 2006); Althusser tratará de librar a Marx de cualquier elemento hegeliano que haría caer la obra del padre del marxismo en el idealismo<sup>4</sup>. En este sentido, tanto Rawls como Althusser tratan de depurar a Kant y Hegel, respectivamente cada uno, de cualquier residuo metafísico e idealista.

Estas dos concepciones del sujeto, expresadas en estos dos autores, deudoras de una tradición muy profunda que las acompaña, tienen importantes consecuencias en los prismas desde los que se observa y se construye la política. La concepción rawlsiana y liberal nos presentará a un sujeto autosuficiente, sin vacilaciones en la seguridad de la propia identidad de su yo —pero sin llegar tan lejos en la autonomía del individuo como en el caso de los anarco-liberales del estilo Nozick (1991), ya que el sujeto rawlsiano aspira a una justicia social que equilibre valores como la libertad o la igualdad sin desdeñar a ninguno—, que permitirá sustentar las democracias liberales occidentales; mientras que la concepción althusseriana y materialista, entendiendo al sujeto como mero resultado de las relaciones de dominio, nos presenta al sujeto desprovisto de voluntarismo, y por lo tanto, llevando la postura al extremo, de capacidad interventora en la realidad que no sea efecto de una especie de alienación. De esta manera, se hará necesario tratar de esbozar de manera exploratoria una tercera postura sobre el sujeto que no caiga en ninguna de las dos posturas mencionadas; una concepción del sujeto que nos permita concebir al sujeto más allá de la soberbia del sujeto soberano, pero también de la impotencia de un sujeto entendido como una “marioneta” del poder.

4 El intento de Althusser por atenerse al rigor del texto marxiano, por encontrar lo sustantivo en la obra de Marx como padre del “continente historia”, es decir, de la ciencia histórica, le llevará a separar a Marx de Hegel: “ni del revés”, “ni boca abajo” es puesto Hegel por Marx, según el pensador francés. Así lo reconoce él: “La meta de mis ensayos consistía en descolocar a Marx respecto a Hegel” (Althusser, 1971: 141).

## 2. El sujeto soberano

### 2.1. Breve bosquejo sobre la génesis del sujeto soberano

Por sujeto soberano, como hemos señalado con anterioridad, concebimos a esa visión del sujeto que lo identifica con un voluntarismo e independencia radicales. En la que una de sus tradiciones de carácter más extremo sería la del hombre autónomo y solitario de la economía clásica, que Marx acusó en la introducción de los Grundrisse de imaginaciones fantasiosas de los economistas (Marx, 1971:1). Pero, ¿por qué la denominación soberana del sujeto? porque soberano es aquello en lo cual reside el poder absoluto de decisión. Esta concepción, en su versión más radical, pretende circunscribir la responsabilidad y la capacidad de decisión absoluta de un hombre en la vida a sus propias elecciones; a que él es su propio yo; su propia conciencia verdadera y capacidad electiva. Macpherson localizó este yo soberano en las nociones de individuo modernas de autores como Hobbes o Locke, en lo que él denominó “el individualismo posesivo” (Macpherson, 2005).

De todas formas, hay que señalar que la concepción del sujeto soberano no debe quedar restringida a su forma más extrema, sino que debe ser localizada en el propio nacimiento del yo en la modernidad. No nos interesa aquí realizar un desarrollo sobre la creación del yo que toma conciencia de sí mismo en la modernidad, pero sí, aunque sea, resaltar que si con Descartes se asienta la certeza de la existencia del yo mediante el *cogito ergo sum*, con Kant el sujeto, mediante la trascendencia, va a gozar de una primacía frente al devenir cambiante del yo, que será utilizado por Rawls para implementar su teoría de la justicia. En Kant, sobre la figura del sujeto, habría que diferenciar entre un yo trascendental y un yo empírico. El primero es el sujeto mismo en un plano ideal, el que nos da coherencia, más allá de las experiencias concretas, el que nos permite dar un sentido a la marea constante de representaciones y experiencias en la que nos vemos inmersos, otorgándonos una esencia y una unicidad; mientras que, por el contrario, el yo empírico es el sujeto como objeto de experiencia, el que me ancla al mundo de lo sensible, donde mis acciones se gobiernan por las leyes de la naturaleza, regidas por los equilibrios de causa y efecto (Kant, 2004). Frente a la tradición más empirista, la que va de David Hume al utilitarismo de John Stuart Mill, que concibe al sujeto como sujeto de los fines, Kant conseguirá con el sujeto trascendental no sólo dar un sentido a mi yo y que éste no caiga arrojado en su identidad a los vaivenes del mundo de los fines, sino que irrumpa la libertad. Sólo puedo ser libre gracias a éste, pues si el yo sólo fuera empírico, estaría determinado por la seducción de algún fin u objeto. De esta manera, Kant nos otorga la concepción de un yo por encima de nuestro yo empírico, de la existencia de un sujeto autónomo y anterior al mundo de la experiencia, pero anclado, y aquí radica el problema, en la trascendencia o mundo suprasensible.

## 2.2. La teoría del sujeto en John Rawls a través de la crítica comunitarista

Si hemos pensado en la obra de John Rawls, como ejemplo representativo de esta corriente que definimos como sujeto soberano, es debido a que la obra del pensador norteamericano se ha convertido en una de las obras más importantes de filosofía política y moral desde la segunda mitad del siglo XX. Muestra de ello son las innumerables alabanzas y críticas (Sandel, 2000; Nozick, 1991; Patemann, 1988) que recibió *A Theory of Justice* desde el momento de su publicación, abriendo un inagotable debate. Además, la celebridad de *A Theory of Justice* ha servido como dispositivo legitimador desde el plano teórico o filosófico, quizás, como ninguna otra obra, a excepción de la Teoría de la acción comunicativa (Habermas, 1987), para sustentar los sistemas democrático-liberales con tintes socialdemócratas o social-liberales, que en la actualidad viven una crisis con el auge del neoliberalismo. Pero sobre todo, lo que nos interesa de *A Theory of Justice* es su concepción del sujeto. Es por ello, por lo que consideramos que la obra de Rawls marca una diferencia con sus contemporáneos de corte liberal, y de ahí su relevancia y su aportación a la teoría del sujeto: un sujeto que es capaz, o por lo menos ese es el intento de Rawls, de pivotar un equilibrio entre el yo empírico de la tradición utilitarista que difumina su naturaleza en los fines y el yo trascendental kantiano que se posiciona por encima del mundo sensible. La revolución de la noción de sujeto en Rawls radica en que intenta anclar un yo que no pierda su identidad en el mundo material, pero que tampoco se disuelva en la realidad; un yo que se convierta en prioritario a sus deseos y fines para poder construir el edificio teórico de la justicia como veremos.

En *A Theory of Justice*, Rawls nos propone que realicemos un acercamiento a esta obra comprendiendo que se trata de una teoría-moral ideal de la justicia, cuyas críticas deberían situarse en la coherencia que guarda su teoría y en los mecanismos con los que se edifica (Hardt y Negri, 2003: 32). A pesar de esto, las críticas que recibió Rawls con la concepción de su obra, hicieron que tuviera que trasladar su intención primaria del ideal moral al plano político, obsesionándose con la búsqueda de la estabilidad del sistema político, que supuestamente sería el objetivo del liberalismo político (Rawls, 2013: 13-14). Ese objetivo de buscar un equilibrio en sociedades complejas, en las que la diversidad genera irremediablemente conflicto, sin duda alguna, muestra la intencionalidad del pensador norteamericano de legitimar los sistemas democrático-liberales que intentan paliar el antagonismo a través del consenso. La edificación que propone en su teoría de la justicia surge del planteamiento de un hipotético estado de la naturaleza-clásico en las teorías contractuales como las de Hobbes, Locke o Rousseau— denominado posición original (Rawls, 2006:

121), en la que unos sujetos racionales, de los cuales nos serviremos para trazar su concepción del sujeto, son capaces de deliberar hasta llegar a establecer como valor fundamental de todos los valores la justicia, al partir del cual se podrán construir las instituciones sociales. La interrogación de cómo se llega a establecer esa concepción de la justicia como valor supremo, obtiene la respuesta a través del mecanismo del velo de la ignorancia en la posición original. Este mecanismo permite que los individuos se olviden de su pasado, es decir, de sus cualidades, preferencias políticas y sociales, posición social, conocimientos, gustos, etc., así como también que ignoren y se despreocupen de sus posibilidades vitales en el futuro (Rawls, 2006: 135-140). Todo para la consecución de un lugar de neutralidad donde sólo la deliberación racional opere y, de esta manera, puedan emerger los dos principios de la justicia que son, siendo sintéticos, los de la libertad y la igualdad (Rawls, 2006: 67-72); igualdad que quedaría subordinada siempre al principio de libertad, encarnado en la protección absoluta de las “libertades básicas” (Rawls, 2006: 68).

A pesar de considerar esta teoría de manera ideal y formal, Rawls nos plantea la hipótesis de su posible plasmación en el proceso revolucionario norteamericano, en un disimulado pie de página (Rawls, 2006: 188), que Antonio Negri no pasa por alto, interpretando las “cuatro etapas”, que plantea el filósofo norteamericano para constituir las instituciones en la aplicación de sus principios de la justicia (Rawls, 2006: 187-192), como una maniobra de aplicación de su teoría de la justicia en la experiencia revolucionaria estadounidense. En donde la posición original “correspondería al establecimiento de la identidad y de los principios, de la Declaración de independencia y la Bill of Rights” (Hardt y Negri, 2003: 34); la segunda etapa sería la de la elección de los principios de la justicia, escenificados en la asamblea constituyente que elabora la constitución, mientras que la tercera, situada en la etapa legislativa, coincidiría con el momento en que se eligen la política económica y social, para, por último, llegar a esa etapa donde se retira el velo de la ignorancia y se aplican las reglas a casos particulares (Hardt y Negri; 2003: 34.). Sin duda alguna, la teoría rawlsiana pretende anclar o asemejar su teoría ideal a unas sociedades muy específicas, sin llegar a declararlo explícitamente, pero que nos muestra una clara toma de partido por una concepción muy concreta de la política.

Las consecuencias políticas indirectas que se encuentran detrás de esta teoría provocaron que las críticas a esta concepción de la justicia no se hicieran esperar, a pesar de que la resonancia de éstas se concentrara en la cultura académica anglosajona. De ellas podemos destacar principalmente la distinción entre las procedentes de las posiciones libertarias y las comunitarias (Kukathas y Petit, 1990). Éstas atañen a las operaciones e incongruencias con las que Rawls sustentaría su teoría, pero también, fuera del liberalismo, en su vertiente marxista analítica, nos encontraríamos con las críticas más radicales que, como

las de Macpherson, acusaron a la teoría rawlsiana de ser defensora del sistema capitalista y, por lo tanto, de ser incompatible con la igualdad de los ciudadanos, ya que priorizaría la libertad sobre la igualdad (Moreno, 2000: 30).

Dejando de lado estas críticas que atañen a la teoría de la justicia en su globalidad, después de esta breve descripción necesaria de su teoría y sus finalidades políticas, nuestro interés radica en la concepción del sujeto rawlsiano que podemos extraer de su teoría. Para ello, nos serviremos de las intuiciones de las que parte Michael Sandel sobre la naturaleza del sujeto rawlsiano en su crítica de *A Theory of Justice*. La obra de Rawls pivota en torno a una concepción muy clara del individuo, que se asemeja a la concepción del sujeto soberano propuesta, a pesar de diferenciarse, como se verá, del egoísmo e individualismo radical de algunas visiones recientes del neoliberalismo o del anarcocapitalismo. En una primera instancia, podemos señalar que para Rawls el yo es anterior a los fines que mediante él se afirman” (Rawls, 2006: 506), pues ésta es la única manera de conseguir que el yo mantenga una independencia frente a los deseos circunstanciales y no acabe subsumida su identidad en sus meros intereses o caprichos. De esta forma lo señala el propio Sandel:

La prioridad del “yo” sobre sus fines significa que no soy meramente el receptáculo pasivo de los intereses, atributos y propósitos acumulados arrojados por la experiencia; no soy simplemente el producto de los caprichos de las circunstancias, sino siempre, irreductiblemente, un agente activo discrecional, que puedo diferenciarme de mi entorno, y capaz de elección. Identificar cualquier conjunto de características como mis intereses, ambiciones, deseos, etc., implica siempre algún sujeto “yo” ubicado detrás de ellos, y la forma de este “yo” debe estar dada con anterioridad a cualquiera de los fines o atributos que detento (Sandel, 2000: 36).

Rawls moldea un yo que se aleja del yo empírico de la corriente utilitarista, para poder otorgar al yo una centralidad gracias a su anterioridad sobre los fines; diferenciándose de su entorno, alzándose por encima de una estructura de la que no podría ser nunca producto o resultado. El sujeto nunca sería sus atributos sino que poseería ciertos atributos; el sujeto no sería tal cosa sino que tendría tal cosa, elevándose por encima de las circunstancias que cercenarían su esencia. Si el sujeto sería sus objetivos, sus atributos, etc., estaría preso de estos, pues “cualquier cambio de mi situación, no importa cuán sutil pueda ser, cambiaría la persona que soy” (Sandel, 2001: 38); el yo carecería de una unicidad que sólo se la puede otorgar una concepción que le sitúe preestablecido a su entorno.

La necesidad de un yo primario frente a un yo hedonista, ahogado en sus meros intereses y en la búsqueda del placer, está relacionada en la teoría rawlsiana con la primacía de la justicia sobre otros valores. Si el sujeto es prioritario



a sus fines u objetivos, la justicia es el valor de los valores, el medidor de los otros valores. Es más, de hecho, “la unicidad esencial del yo es facilitada ya por la concepción de lo justo” (Rawls, 2006: 509). Por unicidad del yo entiéndase, como hemos señalado anteriormente, esa concepción del yo que le concibe de manera anterior a sus elecciones, y, por lo tanto, dotado de una coherencia y unicidad que no podría conseguir un yo finalista cuyos deseos y cualidades serían él mismo. Sandel expresa, bajo estos términos, la relación entre la prioridad del yo y la primacía de la justicia en el pensamiento rawlsiano:

Puesto que el yo debe su constitución, su condición de antecedente, al concepto de lo justo, sólo podemos expresar nuestra verdadera naturaleza cuando actuamos a partir de un sentido de la justicia (...) la justicia no es meramente un valor importante entre otros sino verdaderamente la primera virtud de las instituciones sociales (Sandel, 2001: 40).

Que la justicia sea el valor fundamental del resto de valores, implica necesariamente un yo primario que se vaya construyendo con ese valor supremo que es la justicia. El yo racional de Rawls es distinto al yo hedonista de los fines, pues es mediante la moral, con el valor de la justicia al mando, como el sujeto actúa. Esto sólo es posible con una teoría contractual y no con una teoría utilitaria (Rawls, 2006: 510): mientras que en la última el sujeto conoce toda la información para tomar sus decisiones, y por lo tanto se guía por la finalidad para la consecución de su bien propio; por el contrario, la teoría contractual a través del velo de la ignorancia, por el cual los sujetos desconocen su situación, les libra a estos de sumergirse en el campo de la finalidad, pudiéndose regir por la justicia. Es así, en la posición original, donde se sitúa la justicia como imparcialidad, como Rawls puede constituir su sujeto moral de la justicia y además escapar de la trascendencia del sujeto Kantiano. A diferencia de Kant, en el que la prioridad de lo justo y la unicidad del yo conducen irremediamente a la necesidad de un sujeto trascendental e incorpóreo, Rawls pretenderá conseguir con la posición original y el velo de la ignorancia librarse de la metafísica kantiana pero preservando su fuerza moral (Sandel, 2006: 42); permitirle al sujeto estar en el mundo con la suficiente distancia como para no ahogarse y desaparecer en él, pero no tan distante como para que se desapegue totalmente del mundo. A pesar de esto, Rawls no puede salirse de una postura idealista, pues serían los sujetos, desde su autonomía, los que constituirían las instituciones sociales, y no al revés, en donde serían las estructuras materiales las que constituirían a los sujetos, como sostendría un materialismo radical.

En cuanto al carácter racional del sujeto que delibera en la posición original, en un principio ya se intuye que la conceptualización de la racionalidad de los sujetos en Rawls no tenía mucho que ver con las teorías de algo así como la

elección racional<sup>5</sup>, pero esta concepción, de todas formas, es pulida en su respuesta a muchas de las críticas que le hicieron contestar con el concepto de lo razonable (Rawls, 2009: 87-85). Para Rawls sus sujetos se mueven bajo criterios de razonabilidad: esto implica una racionalidad de principio, pero, además, lo razonable exige un modo correcto de actuar moralmente, poniendo atención este tipo de sujetos no sólo a sus intereses individuales sino a los de los demás sujetos de la comunidad. De tal manera, para Rawls “los agentes racionales lindan con la psicopatía cuando sus intereses se reducen al beneficio propio” (Rawls, 2013:82), mostrándonos como su concepción dista mucho de asemejarse a esa concepción del sujeto neoliberal de nuestros días. Un sujeto razonable siempre encuentra la posibilidad del consenso, pues, desde su racionalidad, es consciente de que los acuerdos suponen trascender el marco del egoísmo personal. La racionalidad no se encuentra reñida con lo razonable, es el egoísmo el que está enemistado con lo razonable. Es de esta manera, mediante la razonabilidad, como la pluralidad de los sujetos distintos puede alcanzar el consenso y establecer los principios de la justicia.

### 2.3. Una falsa dualidad: comunitarismo vs liberalismo deontológico

No entraremos en la cuestión de si la concepción de Rawls consigue o no asentar al sujeto trascendental kantiano en el mundo de lo sensible, haciéndolo carne; lo que sí parece es que la apuesta rawlsiana ancla al sujeto en esa tradición kantiana que, según Charles Taylor, es una de las dos dominantes en la modernidad (Hardt y Negri, 2003: 69-79). Aquella que considera a los sujetos humanos como racionales y autoconstituídos, con una voluntad moral, frente a esa otra que los considera determinados materialmente. Esta situación, de dos visiones antagónicas sobre la interpretación del sujeto, hará a Taylor encontrar una solución hegeliana en el propio Hegel: es este autor quien consigue aunar las dos concepciones en su teoría del sujeto (Taylor, 1975). De esta manera, los comunitaristas pueden atacar al sujeto rawlsiano por elevarse por encima de la comunidad, pero sin restarle su libertad; el sujeto es definido por su libertad racional, pero también por las determinaciones materiales que lo constituyen. Los comunitaristas pretenden encontrar el bien común en la comunidad misma; una comunidad que es la suma de voluntades libres, en la que el sujeto encuentra su dimensión colectiva. El sujeto crea la comunidad que a la vez le constituye, y en donde, a su vez, encontrará los principios por los que puede regirse en tanto que miembro de esa comunidad.

5 Rawls de todas formas rompe con cualquier confusión que podría producirse al corregirse él mismo al señalar: “corrijo aquí una observación de la Teoría en donde se dice que la teoría de la justicia es una parte de la teoría de la decisión racional” (Rawls, 2013: 83)

Los comunitaristas, Sandel, Taylor, etc., no pretenden desdeñar enteramente el proyecto rawlsiano, ni mucho menos el proyecto liberal, simplemente tratan de apuntalar a éste en una solidez que sólo se la puede otorgar la comunidad, al potenciar la fortaleza de la que carece el sujeto débil-liberal en la concepción del “liberalismo deontológico”. El sujeto liberal en la concepción del comunitarismo sigue intacto, es decir parten de un sujeto muy similar al rawlsiano; lo único que este sujeto está adscrito, entroncado, a una identidad de un grupo o sociedad concreta, pudiendo ser representado en ese sujeto compuesto que reúne las voluntades individuales y que contiene la posesión del bien común como es la comunidad. El sujeto en su singularidad, como en su fórmula plural, entendiendo ésta última a la manera de una comunidad, es en ambas formas kantiano, en el sentido paradójico de que ambos se creen que gozan de una autonomía y de una libertad provenientes de su unicidad inequívoca: unicidad del yo plasmada en su coherencia vital, y unicidad de la comunidad también plasmada en su coherencia identitaria; lo que les impide salir de su identidad y unicidad, que sería en última instancia su autodestrucción.

En este sentido, J. L. Nancy se muestra lucido al señalar que “si concebimos la comunidad enteramente ajustada a una unidad final esa unidad empieza hacer de ella un gran individuo” (Nancy, 2009: 90). La estructura comunitaria, aquí, se rige por la misma unicidad con la que se constituye el individuo en su identidad. El comunitarismo respeta la concepción de sujeto soberano, sólo que la reproduce en un gran sujeto; no para destruir la individualidad sino para hacerla más fuerte mediante la comunidad.

### 3. El sujeto constructo

#### 3.1. Sobre el sujeto constructo

La concepción del sujeto constructo es la contraria de la del sujeto soberano; si esta última la hemos conceptualizado como esa mirada hacia el sujeto que lo entiende de una manera independiente sobre las redes materiales determinativas, por el contrario, la concepción constructa del sujeto lo define como resultado de la materialidad. El sujeto aquí no sería más que un producto de la estructura de dominio. No estaríamos ante un sujeto “activo” sino por el contrario “pasivo”. Nancy observa esta tradición del sujeto al distinguirla de la otra tradición, y señala que la persona, para esta concepción del sujeto como pasividad, no es una sustancia que “soporta accidentes en tanto que cualidades o propiedades sino un súbdito expuesto a que le suceda algo, o bien expuesto a los efectos de una autoridad, ley o soberano” (Nancy, 2014: 22). El sujeto en esta tradición del pensamiento moderno, que podemos situarla en autores como Pascal, Spinoza o Marx, entre otros muchos, lo entiende a la manera de un

súbdito sin autonomía, arrojado al devenir de la materialidad que lo constituye exclusivamente, donde la conciencia no sería más que resultado de la estructura material. Decir sujeto, como su mismo nombre indica, no sería decir más que el sujeto está sujeto a una estructura de dominio. Sujeto significaría aquello que está sujetado, subordinado a sujeción.

Será Louis Althusser, como hemos señalado en la introducción, quien representará mejor y continúe la estela de esta tradición, de cierto materialismo, en la contemporaneidad, desde su estructuralismo marxista. Su elección, como representante genuino de esta concepción del sujeto, se debe a que, como observaremos, su teoría de un materialismo radical lleva a concebir al sujeto sujetado totalmente al dominio, mediante la ideología que le interpela y le hace reconocerse a sí mismo. Una concepción sin paragón entre sus contemporáneos marxianos, ya que estos albergaban esperanzas en una agencia redentora, ya sea desde posturas ligadas al humanismo o al marxismo ortodoxo de la “Diamat”. Por el contrario, en Althusser no había ni teleología emancipadora ni humanismo, sino una estructura sin sujeto histórico triunfal. Siendo sintéticos: para Althusser ser sujeto es ya ser sujeto del poder; no hay sujeto fuera de la ideología, y por lo tanto, no hay sujeto que no este constituido por el dominio.

## P

### 3.2. El sujeto constructo en la teoría marxista de Althusser

En la obra althusseriana, lo que denominamos sujeto constructo se nos presenta, quizás, como en ningún otro autor, de la manera más clara posible: el sujeto es un constructo del poder capitalista, no es más que un producto del dominio. El sujeto aparece desprovisto de una voluntad libre y verdadera en sus acciones, pues éstas no son más que el resultado de su falsa conciencia, de los dictámenes de la ideología que le posee. Si para la concepción de sujeto de John Rawls nos hemos servido de *A Theory of Justice*, para la noción althusseriana de sujeto nos serviremos de su obra *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*<sup>6</sup>. En esta obra se desarrollan sus teorías de la interpelación del sujeto y de los aparatos ideológicos de Estado (AIE).

Para Althusser la garantía de continuidad de un “modo de producción” concreto, perteneciente a una “formación social” concreta, sólo puede provenir de la reproducción de las mismas condiciones de producción; esto es conseguir reproducir las “fuerzas productivas” y las “relaciones de producción” existentes en dicha formación social (Althusser, 2015: 81-82). En concreto, y con respecto al sujeto, que es lo que aquí nos interesa, la reproducción opera en la figura tan-

6 En concreto, nos serviremos de la última edición de la editorial Akal (traducida de la última edición francesa), que bajo el título de *Sobre la reproducción*, se reúnen textos inéditos desde donde se extrajo el célebre texto *Ideología y Aparatos ideológicos del Estado* de 1970. “minante—r la clase dominante-s

to proletaria como burguesa –en sus distintas variantes: obrero, profesionales liberales, pequeñoburgueses...– mediante los aparatos ideológicos de Estado (AIE), para que cada uno de los sujetos cumpla su papel concreto y decisivo en la empresa de acumulación de capital que es en sí una formación social capitalista. Los sujetos son producidos por estos dispositivos del poder de mando que son los AIE, cuya función última es hacer que todo opere correctamente pero sin parecer que existe un poder detrás. La ideología dominante, que se hace carne en estos AIE, permite que la explotación sea interiorizada en los sujetos como algo normal, y a la vez resulta eficiente para el mantenimiento del sistema de poder. La producción del sujeto por parte del dominio se instaura en las distintas instituciones sociales que poseen los AIE: Aparato Escolar, Aparato Religioso, Aparato Familiar, Aparato Religioso, Aparato Sindical, Aparato político, Aparato cultural, etc., (Althusser, 2015: 113). Los AIE pertenecen todos en sus distintas variantes al Estado –lugar cumbre desde donde Althusser localiza la centralidad del poder detentado por la clase dominante–, que se diferencian del Aparato represivo de Estado en que no usan la violencia física como este último. De esta manera, los AIE no se sirven de la violencia sino que operan mediante la ideología de Estado – ideología dominante– que se materializa en las instituciones, organizaciones y prácticas que conforman estos AIE (Althusser, 2015: 115).

La función de los AIE, situados en la superestructura para la reproducción de las relaciones de producción insertadas en la infraestructura, rompe con la tradición marxista clásica de distinción rotunda entre infraestructura y superestructura, donde es la infraestructura lo fundamental mientras que lo ideológico- superestructural es secundario. Para el filósofo francés, y este es uno de sus numerosos aportes a la doctrina marxiana, la superestructura es la que puede garantizarla infraestructura; lo ideológico no es para nada secundario desde esta concepción, a pesar de que el mismo Althusser reconozca que lo fundamental es la infraestructura. Pero su aportación, no sólo se reduce en poner en relación la estructura y la superestructura mediante la reproducción, sino que otorga además a la ideología, como bien indica Judith Butler (2001: 136), una base material al localizarla en un aparato y en sus prácticas como ahora veremos.

De la teoría de los AIE, que nos señala como la ideología opera en estos haciéndola imprescindible para la consecución de la reproducción a través de los sujetos, es necesario que acudamos a la teoría de la interpelación o de la sujeción de los sujetos para ver como puede resultar esto posible. Pero comencemos antes por recordar y señalar, que la ideología apoyada en los AIE es el mecanismo que permite a los individuos actuar por sí solos, “sin que haya necesidad de ponerle a cada uno un gendarme en el culo” (Althusser, 2015: 216), para que el orden siga manteniéndose; haciendo que los individuos funcionen

por automatismo en interés del dominio. El recorrido que realiza Althusser para explicar este funcionamiento de la ideología parte de dos “tesis” fundamentales: La primera señala que “la ideología representa la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia” (Althusser, 2015: 220), y la segunda sentencia con la breve afirmación de que “la ideología tiene una existencia material” (Althusser, 2015: 223). En la primera tesis hay que poner la atención en la diferencia que supone esta definición de la ideología con respecto a la visión tradicional, que la concibe simplemente como la representación ilusoria que se hacen los individuos sobre su mundo real, pues Althusser, al introducir el matiz de que no son las condiciones materiales reales de su existencia lo que se representan imaginariamente los individuos sino su relación imaginaria con ellas, dota a la ideología de una existencia material, ligándola a las prácticas materiales de los sujetos, lo que nos lleva de la primera tesis a la segunda, poniéndolas en relación. La segunda tesis nos señala, como habíamos indicado antes, que los AIE suponen la materialización de la ideología, y esto supone que los individuos que están inmersos en ella tengan una relación imaginaria con sus condiciones reales de existencia, traducidas en las prácticas materiales que realizan ellos mismos. En este sentido, los sujetos actúan –dentro de unos rituales reglados por un AIE concreto– en función de sus creencias marcadas por una determinada ideología; así, en el ejemplo de la ideología religiosa, uno elige –libremente o no– su adscripción a una confesión religiosa, cree en dios, va a misa, reza, se confiesa, etc., y lógicamente sigue estos patrones reglados, pues si no lo hiciese tendría un problema con su conciencia. Por tanto, las creencias de un sujeto humano viven en sus actos, la conciencia acaba remitiendo siempre a unas prácticas. En definitiva, la ideología no puede evitar hacerse carne en la materialidad de las acciones de los sujetos. Resumiendo como hace Althusser refiriéndose al sujeto: “La existencia de las ideas de su creencia es material por cuanto sus ideas son sus actos materiales insertos en prácticas materiales, reguladas por rituales materiales, ellos mismos definidos por el aparato ideológico material del que derivan las ideas de este sujeto” (Althusser, 2015: 225).

De estas dos tesis de partida, Althusser pasa a finalizar su recorrido sobre la ideología con otras dos tesis: 1) “no hay práctica más que por y bajo una ideología”; 2) “no hay ideología más que por el sujeto y para los sujetos” (Althusser, 2015:226); que desembocan a su vez en la tesis central de la interpelación de los sujetos (Althusser, 2015: 227-232). Efectivamente, para Althusser toda práctica de los individuos se encuentra inmersa en una ideología, y además todo individuo, en tanto que sujeto, se encuentra sujeto a varias ideologías que le constituyen. Desde nuestro nacimiento los individuos somos ya sujetos –socializados en el aparato familiar y en el aparato escuela –, es decir, constituidos por una ideología materializada en los rituales que marca un AIE. Y ante esto no

hay escapatoria. Todos somos sujetos, función eficaz para la reproducción del poder queramos o no, seamos conscientes o no<sup>7</sup>. Pero, ¿cómo es posible no escapar a esta condición de sujeto? La respuesta es que la imposibilidad de dejar de ser sujeto, según Althusser, radica en que una vez que reconocemos nuestro propio yo en la interpelación del poder, somos ya sujetos; en el momento en que respondemos al “¿quién es?” del poder con un simple “¡soy yo!” nuestro, reconocemos nuestra identidad como sujeto y la adscripción, por tanto, a una ideología concreta que nos formula la pregunta o nos interpela: el policía que nos da el alto y obtiene nuestra reconocimiento en la ideología cívica, o el Dios que nos nombra en el caso de la ideología religiosa, son algunos de los ejemplos althusserianos. De esta manera, la ideología va reclutando continuamente individuos mediante la interpelación de estos en cuanto sujetos, pero como la ideología es eterna (Althusser, 2015:215), hace que los individuos sean siempre ya sujetos como hemos señalado anteriormente. La interpelación ideológica que hace a los individuos ya sujetos, sujetos, se funda en una estructura doblemente especular que supone la existencia de un otro “gran Sujeto” único y central, desde el cual la ideología los interpela; doblemente especular debido a que los sujetos tienen necesidad de ese “gran Sujeto” en el que se ven reflejados y cobran su identidad y sentido, pero a su vez ese “gran Sujeto” tiene también necesidad de los sujetos en los que se ve representado, evidenciándose así mismo como fuente constitutiva de la ideología<sup>8</sup>. En palabras de Althusser:

El Sujeto Absoluto ocupa el lugar único del centro, e interpela entorno a él a la infinidad de los individuos en cuanto sujetos, en una doble relación especular tal que sujeta a los sujetos al Sujeto, dándoles, en el Sujeto en el que todo sujeto puede contemplar su propia imagen ( presente y futura), la garantía de que es de ellos de quienes se trata y de que es de Él de quien se trata (2015:235).

- 7 A pesar de que Althusser reconoce que él mismo al escribir su texto es ya sujeto (2015:228), es decir, función operativa para el poder en la medida que actúa desde una ideología, intenta romper con ésta mediante un “discurso científico” sobre la ideología, y por otro lado, salir del absoluto dominio en el que nos encierra la categoría de sujeto, en tanto que dispositivo ideológico para la reproducción del dominio, en la primacía de la “lucha de clases” sobre los aparatos de Estado (2015:257). Es la lucha de clases, según Althusser, la que dota a la ideología de una orientación u otra en función del tipo de hegemonía, en la medida que siempre es un combate inacabado (2015:258). Althusser no puede librarse de las esperanzas de derrotar al dominio capitalista a pesar de las contradicciones que, creo, podría compaginar su riguroso discurso sobre la sujeción de los sujetos con las posibilidades de emancipación. La lógica del dominio en el teoricismo althusseriano resulta implacable.
- 8 Tomemos los ejemplos de Althusser para ver con mayor claridad esta relación especular: “en la moral, la relación especular es la del sujeto ( el Deber) y los sujetos ( las conciencias morales); en la ideología jurídica, la relación especular es la del Sujeto ( la Justicia) y los sujetos ( los hombres libres e iguales) en la ideología política, la relación especular es la del Sujeto (variable: La Patria, la Revolución...) y los sujetos ( los afiliados, militantes...)” (Althusser, 2015: 236).

La ideología se nos presenta entonces como ese mecanismo de reconocimiento especular entre los sujetos y el gran “Sujeto”, por la cual estos obtienen la garantía de que son ellos mismos en su identidad personal de sujeto. Siendo así, por esta manera cuasi mágica, como los sujetos marchan por sí solos, sin coacción, en favor del dominio.

Siguiendo la estela del materialismo clásico, Althusser con sus teorías se convierte en uno de los máximos representantes de lo que hemos denominado sujeto constructo. Resulta interesante rastrear la influencia claramente materialista de los razonamientos de Althusser en torno a su concepción de la ideología o del antihumanismo. Sin duda alguna, Althusser está pensando en Spinoza para la realización de todos ellos<sup>9</sup>: cuando el filósofo marxista nos habla de la materialidad de la ideología encarnada en la coherencia de las prácticas y en la conciencia del sujeto, no podemos dejar de acordarnos de Spinoza, en concreto, cuando frente a toda la tradición moderna sostiene que la conciencia y el cuerpo son la misma cosa, que lo que afecta al cuerpo afecta a la conciencia en el mismo grado –volvamos a recordar que para Althusser las ideas de un sujeto existen en sus prácticas inscritas en una ideología, pero, como hemos visto, no en el sentido de que una conciencia trascendente se corporeiza en unos actos que ella elige, sino que la conciencia está situada en la mismas prácticas; cuerpo y conciencia son lo mismo, por lo tanto aquí tampoco puede existir una distinción entre conciencia y cuerpo–. También Pascal se deja atisbar en el pensamiento althusseriano, reconocido en el propio Aparatos ideológicos de Estado, cuando Althusser señala la influencia pascaliana en la formulación de su tesis sobre la naturaleza material de la ideología (Althusser, 2015:225). En cuanto a la teoría de la interpelación del gran “Sujeto” sobre los distintos sujetos, claramente se percibe, sin lugar a dudas, la influencia lacaniana y freudiana.

Las posiciones materialistas del sujeto constructo, inversas a la del sujeto soberano, nos llevan a una tesitura oscura sobre las posibilidades emancipadoras del sujeto y vacían incluso de cualquier dignidad al individuo, pues éste se presenta desde esta concepción como una “marioneta” del poder, como un residuo del dominio. De hecho, cabe preguntarse cómo se puede articular una democracia allí donde el sujeto se presenta como vector conductor del dominio; allí donde la democracia liberal sólo puede asentarse en los sujetos soberanos de la tradición rawlsiana-kantiana, el materialismo al impugnar con toda la razón la autonomía soberana del sujeto, al demostrar como ficción ilusiva

9 En la obra de Althusser las referencias a Spinoza aparecen dispersas, pero con alusiones claras a esa gran herejía que fue el spinozismo para la historia de la filosofía (1969, 113). De todas formas, la influencia spinoziana no tiene porque conducir siempre a este tipo de materialismo oscuro del sujeto constructo. De hecho, existen interpretaciones más vitalistas sobre Spinoza para el proyecto emancipador como en el caso de Antonio Negri (2000) y Gilles Deleuze (2009).



el reduccionismo de átomos libres que representa el individuo burgués como origen del mundo social, ya no sólo tambalea los cimientos del pluralismo político y su expresión institucional que es la democracia liberal, sino que, incluso, afecta a la propia metodología hegemónica en nuestra disciplina heredera del behaviorismo. Efectivamente, si el sujeto no alberga más verdad en su interioridad que la operatividad del poder, el objeto de estudio principal sobre el que descansan los estudios empíricos politológicos que es el individuo se desmorona, mostrándonos el sinsentido de esta disciplina, a no ser que se conciba como un instrumento del dominio.

Sin rechazar del todo los argumentos certeros de la concepción del sujeto constructo, que sirven para deslegitimar las concepciones del sujeto soberano, se hace necesario buscar una concepción que escape de este callejón sin salida al que nos conduce el materialismo althusseriano<sup>10</sup>. Una apuesta que vaya más allá de las visiones ilusoria del sujeto soberano y de la visión impotente del sujeto constructo, que quizás podría encontrarse en autores como Foucault, Gilles Deleuze, Antonio Negri o Jean-Luc Nancy entre otros.

#### 4. Breviario para un “sujeto del devenir”

A modo exploratorio, en éste pequeño apartado, trataremos de vislumbrar, mediante una serie de autores, algunas alternativas que podrían plantearse ante esta disyuntiva entre las dos tipologías de sujeto descritas. No pretendemos hacer un análisis detallado ni riguroso, sino simplemente trazar unas pinceladas de por dónde podrían venir ciertas alternativas e investigaciones próximas.

Comenzando por Gilles Deleuze, podemos señalar que romper con estas dos alternativas del sujeto pasa, tal vez, por su propia concepción filosófica. En *Diferencia y repetición* (2002) o en la *Lógica del sentido* (2005), el fundador del esquizoanálisis rompe con el principio de identidad y con el de representación; con ese sujeto que se cree que produce las representaciones que fabrican el mundo, cuando en realidad es producido por la multiplicidad de lo real en un plano de inmanencia. La unicidad del sujeto sobre la que se sustenta, tanto el sujeto soberano en su supuesta libertad, como en la que se asienta el sujeto constructo para su sumisión —la identidad y la coherencia que se las debe al poder—, es puesta en cuestión por Deleuze y Guattari con el concepto de rizoma (2012). Éste pretende limpiar cualquier vestigio de lo único en la multiplicidad que es

10 No quisiera resultar injusto con Althusser, pues en la última etapa de su vida dejó sus posiciones más “estructuralistas” para abrazar un materialismo de la contingencia y del acontecimiento que bautizó como “el materialismo del encuentro” (Althusser, 2002). En todo caso, ésta sería la estela althusseriana que habría que seguir.

el mundo, la unicidad se disuelve junto al sujeto y el objeto en un territorio sin centralidad, frente a la metáfora “arborescente” que intenta silenciar a lo “rizomático”. El sujeto no puede situarse ni por encima de lo real, en la trascendencia, ni tampoco ser un sujeto en sujeción, sino que busca “agenciamientos”, líneas de fuga que no se aferren a las cárceles de la identidad y de la unicidad.

El sujeto debe ser un sujeto del devenir, es decir, un sujeto abierto a las potencialidades que se dan en su seno, pero que están reprimidas por nuestros impulsos normalizadores, impuestos desde el poder que nos atraviesa. Estos devenires devienen imperceptibles para el “plano molar” – Estado, identidad, partidos... –, para las grandes estructuraciones binomiales del poder, pues es en el plano subterráneo de lo “molecular” donde fructifican, en ese terreno donde la indiscernibilidad entre las formas y su contagio no pueden ser detectadas por las grandes estructuraciones del poder.

El sujeto/singularidad del devenir es experimentación, resultado de una contingencia materialista que no le permite estar anclado completamente al dominio –de ahí las “desterritorializaciones”, la búsqueda de “agenciamientos” de las singularidades– pero tampoco trascender la materialidad de la que surge y se conecta. Y aún así, este mundo micropolítico, esta política molecular de la que esparticipe todo sujeto o singularidad –la singularidad es algo preindividual, anterior a la persona, que está más allá de lo individual y lo colectivo, de lo personal y lo impersonal (Deleuze, 2005: 72); que supera las dualidades que rigen el mundo; que va más allá de la definición decimonónica de sujeto; es estar desenraizado, hacer rizoma, ir deviniendo– puede externalizarse o contagiarse al mundo molar y poner en quiebra las grandes estructuraciones del poder real. Por paradójico que parezca, esta teoría, que podría parecer caer en la abstracción, hunde su realidad en la praxis al observar como las singularidades, los sujetos, son capaces, por más que estén anclados a una materialidad, de escapar y fundar nuevos mundos mediante el deseo–concepto central en Deleuze y Guattari–, como fue, por ejemplo, la ola contestataria que simbolizó mayo del 68 en distintos lugares a escala global, y que puso en jaque todo el régimen fordista de producción, obligando al dominio a reestructurarse e iniciar un nuevo proceso productivo acorde a los nuevos tiempos como fue el posfordismo (Guattari y Negri, 1999: 25-36). Lo que muestra que las singularidades –sujetos–, a pesar de tener su mundo interno, molecular, con sus luchas internas, son capaces de actuar en la arena política como sujetos –singularidades– políticos, y que a pesar de estar en una estructura material que les constituiría tendrían la capacidad de superarla. Aquí no sólo se niega el determinismo de la voluntad del dominio, sino que también se rechaza esa libertad soberana del libre albedrío, ya que son las circunstancias estructurales, materiales, esas mismas que nos constituyen, las que también empujan a forjar nuevos mundos, nuevas salidas, a las singularidades.

También, desde el posestructuralismo, el último Foucault sabía de la precisión de la operatividad del poder en su escala microfísica, pero, al igual que su viejo amigo Deleuze, dejaba márgenes a unas resistencias fundadas en el autoconocimiento y el cuidado de sí, que abrían la posibilidad de subjetividades alternativas al dominio. El sujeto podría ser producido, es decir, un sujeto constructo a lo Althusser, pero que tenía la posibilidad de ser al mismo tiempo productivo. El sujeto en sí no es sólo que sería objeto de una sujeción ideológica –Althusser– o de un disciplinamiento corporal y mental –Foucault–, sino que también podría descubrir en su interioridad una predestinación a la resistencia, a su propia autoproducción. Es este último Foucault el que abre la posibilidad de la resistencia al dominio, y, por lo tanto, de imaginar un sujeto que escape a su sometimiento definitivo ante el poder.

Los individuos no sólo soportan el poder –biopoder– sino que también pueden ejercerlo (Foucault, 2003: 34) Y es aquí donde, por ejemplo, Antonio Negri, recogiendo el guante de Foucault y Deleuze, observa en los sujetos, en las singularidades que conforman su sujeto político compuesto denominado multitud, la posibilidad, desde un materialismo optimista, de concebir a unos sujetos que, por mucho que estén constreñidos ante la explotación del poder capitalista, tienen la potencia de producir el común; la propia vida que el capital trata de expoliar. Pues estas mismas singularidades, que a la vez son producidas, son las que producen la riqueza social que el capital necesita para su empresa de valorización. Así, ante un biopoder que constreñiría la vida de las singularidades, se le opondría una biopolítica productiva de las resistencias (Hardt y Negri, 2009; Hardt y Negri, 2004: 122-124); en donde el sujeto no sería más que un fiel ejecutor del “trabajo muerto”, se le opondría un sujeto que sería hacedor del “trabajo vivo”, es decir, del deseo de producir vida e intervenir en el mundo, donde, a su vez, este sujeto sería un ser en devenir, latiendo al mismo “son” con el que fluye la propia vida.

## 5. Conclusiones

A modo de recapitulación podemos decir que hemos intentado trazar un pequeño mapa sobre las distintas nociones de sujeto, en esa distinción que hemos realizado entre el sujeto soberano y el sujeto constructo. Para ello, nos hemos servido de John Rawls a la hora de abordar la noción de sujeto soberano. Por el contrario, en la noción de sujeto constructo nos hemos apoyado en Louis Althusser, como uno de los máximos exponentes del materialismo, para ver como esta vía conducía a un situación irresoluble para la perspectiva de la emancipación ante el dominio. Si bien es cierto que, por un lado, la concepción soberana del sujeto se nos hace irrisible en su inocencia y soberbia sobre

las facultades de un sujeto libre de toda determinación material, gracias a una concepción constructa del sujeto que nos ha mostrado a un sujeto desposeído de su libertad, en la medida que su propio yo, su propia condición de sujeto, era sinónimo de sumisión y dominio, en vez de autonomía; también es cierto, por otro lado, que esta misma apreciación del sujeto sometido tiene que ser descartada por el escenario de despotenciación del tipo de individuo que nos presenta.

Efectivamente, el materialismo althusseriano vacía al sujeto de toda interioridad y lo arroja a un mundo donde sólo es resultado del poder que le funda. Por tanto, la empresa radica en conducir ante el abismo una noción de sujeto que supere ambas nociones sin caer por el desfiladero. Pero, para ello, no nos estamos refiriendo a una superación de corte dialéctico: entre la afirmación del sujeto soberano y la negación de éste mediante el sujeto constructo, que daría como resultado una síntesis nueva; sino que simplemente afirmamos que el sujeto debe ser contemplado en su materialidad, pero no desde una determinación; abierto siempre a la contingencia y a los equilibrios de las distintas relaciones de fuerza que lo constituyen. Un sujeto de raigambre materialista, pero abierto al advenimiento, en definitiva un “sujeto del devenir”; una singularidad que desborda la soberanía del yo y las estructuras materiales.

Tal vez sea Nancy el que mejor defina qué es eso a lo que denominamos sujeto, desde sus planteamientos heideggerianos:

Yo diría hoy que eso a lo que estamos constreñidos a llamar “sujeto”, a falta a veces de otro término para designar a un existente singular expuesto al mundo, no “es” nada que pueda tratarse como el sujeto de atribuciones posibles –X es grande, moreno, erudito, orgullosos...– sino que “es” solamente en el movimiento que lo expone al mundo, es decir, a las posibilidades de sentido (...) Dicho de otro modo, lo que adviene es que el existente se deshace de toda pertenencia, asignación y propiedad para enviarse, dirigirse, dedicarse a... nada distinto al hecho mismo de existir, de estar expuesto a reencuentros, a sacudidas, a encadenamientos de sentido. Cada vez es un “advenir”, un “producirse” y un “jugarse” en el que seguramente puede reconocerse un “sí mismo” pero solo reconociéndose que ese “sí mismo” (ese sujeto) se encuentra infinitamente alejado, arrojado detrás y delante, por el mis choque del “advenir” (Nancy, 2014: 9).

Nancy nos muestra como el sujeto, no es el sujeto de los atributos ni de los fines de cierto utilitarismo liberal, ni una unicidad coherente-racional por encima de las sacudidas que imprime el vivir de estilo rawlsiano, ni tampoco un sujeto atado al determinismo del dominio, sino que el sujeto es eso que está expuesto a la contingencia del mundo; son las singularidades que cobran sentido en la misma existencia. Sujeto es eso que hemos sido y seremos, pero que en su metamorfosis no puede estar clausurado. Recobrar el sentido de la existencia,

que tanto se da por perdido en nuestra era de nihilismo, es reconocer algo tan sencillo como que, en terminología de Nancy, el “ser” es fundamentalmente “ser con”; que la existencia es fundamentalmente coexistencia (Nancy, 2006).

Y aquí es donde un materialismo optimista, a diferencia del althusseriano, puede brotar de la mano de Spinoza o Marx, como bien lo ha descubierto Negri, con el concepto de singularidades libres, y no totalizadas por una identidad trascendente, que componen su multitud (Hardt y Negri, 2004: 127-130), para poder librar un proyecto emancipador. O como de nuevo Nancy (Bailly y Nancy, 2014) que, salvando a Marx de sus herencias nefastas, confía en la posibilidad de elaborar un proyecto de comunidad, de comunismo, pero sin “ismo”, que refunde el proyecto de estar juntos y escape del individualismo a la vez que respeta la especificidad de cada singularidad. Asentar las bases de una concepción del sujeto distinta a la reinante, se hace fundamental para construir desde la teoría política nuevas formas de institucionalización de lo social, que escapen a la mercantilización continua del vivir que estamos padeciendo, y que, sin duda alguna, se sustentan en concepciones del individuo –sujeto soberano– que no son baladís ni gozosas de imparcialidad.

## 6. Bibliografía

- Althusser, Louis (1969). *Para leer “El capital”*. México DF: Siglo XXI.
- Althusser, Louis (1974). *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*. Madrid: Siglo XXI.
- Althusser, Louis (1977). *Posiciones*. Barcelona: Anagrama.
- Althusser, Louis (2002). *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arena Libros.
- Althusser, Louis (2015). *Sobre la reproducción*. Madrid: Akal.
- Bailly, Jean Christophe y Nancy, Jean-Luc (2014). *La comparecencia*. Madrid: Avarigani Editores.
- Butler, Judith (2001). “La conciencia nos hace a todos sujetos. La sujeción en Althusser”. En: J. Butler, *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid: Catedra.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Felix (2012). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, Gilles (2002). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Deleuze, Gilles (2005). *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, Gilles (2009). *Spinoza: Filosofía Práctica*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Foucault, Michel (2003). *Hay que defender la sociedad*. Madrid: Akal.
- Habermas, Jürgen (1987). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.
- Hardt, Michael y Negri, Antonio (2004). *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Barcelona: Debate.

- Hardt, Michael y Negri, Antonio (2003). *El trabajo de Dionisos*. Madrid: Akal.
- Hardt, Michael y Negri, Antonio (2009). *Commonwealth*. Cambridge, MA: Harvard University Press. En: M. Hardy y A. Negri, *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*. Madrid: Akal.
- Guattari, Felix y Negri, Antonio (1999). *Las verdades nómadas*. Madrid: Akal.
- Kant, Immanuel (2004). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Técnos.
- Kukathas, Chandras y Pettit, Phillip (1990). *Rawls: A Theory of Justice and its Critics*. Stanford: Stanford University Press.
- Marx, Karl (1971). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, (borrador) 1857-1858, Grundrisse: vol. 1. Madrid: Siglo XXI.
- Macpherson, Crawford Brought (2005) *La teoría política del individualismo posesivo: de Hobbes a Locke*. Madrid: Trotta.
- Moreno, Carmelo (2000). “La democracia abstencionista de John Rawls”. En: C. Moreno, *La comunidad enmascarada*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Nancy, Jean-Luc (2006) *Ser singular plural*. Madrid: Arena Libros.
- Nancy, Jean-Luc (2009). *La verdad de la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Nancy, Jean-Luc (2014). *¿Un sujeto?*. Buenos Aires: Ediciones La Cebra.
- Negri, Antonio (2000). *Spinoza subversivo*. Madrid: Akal.
- Nozick, Robert (1991). *Teoría de la Justicia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Pateman, Carole (1988). *The Sexual Contract*. Cambridge: Polity Press.
- Rawls, John (2006). *Teoría de la justicia*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, John (2013). *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica.
- Sandel, Michael (2000). *El liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona: Gedisa.
- Taylor, Charles (1975). *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Walzer, Michael (1993). *Las esferas de la justicia*. México DF: Fondo de Cultura Económica.

---

#### ISRAEL ARCOS

Israel Arcos (Bilbao, 1988) es investigador en el Departamento de Ciencia Política y de la Administración Pública de la Universidad del País Vasco. En la actualidad está trabajando en la elaboración de su tesis doctoral sobre el poder y el antagonismo en la posmodernidad desde un plano teórico político, bajo la dirección de Ramón Máiz (USC) e Igor Ahedo (director del mismo departamento de políticas de la UPV/ EHU donde trabaja). Master en Estudios Políticos y Graduado en Ciencia Política y Gestión pública, ambos títulos por la Universidad del País Vasco, además cursó estudios de Historia en la misma universidad. Sus principales áreas de interés son: la Teoría política y la Historia del Pensamiento Político.