

Ideología y discurso, un enfoque materialista

Pedro Karczmarczyk UNLP-IdIHCS-CONICET

En este trabajo buscamos presentar algunas inquietudes que surgen recurrentemente en nuestro trabajo sobre las relaciones entre ideología, discurso y subjetividad a partir de los trabajos de Althusser y Pêcheux. La recurrencia de las dificultades encontradas nos ha convencido, gradualmente, de la necesidad de clarificar la problemática teórica en la que se inscriben estos desarrollos. *Les vérités de La Palice* de Michel Pêcheux¹ al trabajar con registros teóricos diversos (materialismo histórico, lingüística, psicoanálisis, semántica y filosofía del lenguaje) torna imperiosa esa necesidad. El texto mismo es inequívoco en cuanto a esta inscripción: la indicación de Althusser según la cual las evidencias ideológicas que hacen aparecer a los individuos como sujetos están al mismo nivel que las evidencias lingüísticas que hacen que una palabra o posea un sentido o se refiera “aprobriadamente” a una cosa constituiría el punto de partida del desarrollo de una teoría materialista del discurso, comprendida como el estudio de los mecanismos que producen el efecto de sentido. Las evidencias a las que se refiere Althusser indican una realidad que, sin embargo, ellas mismas impiden comprender, estas evidencias tienen, pues, el carácter de obstáculos epistemológicos.

Ahora bien, la lectura dominante caracterizó esta posición como un “antisubjetivismo”, como una negación palmaria de la existencia del sujeto. Sin rechazar absolutamente que estas conclusiones se desprendan de uno u otro giro de los textos en cuestión, entendemos que las mismas deben revisarse atendiendo a la transformación de la problemática teórica (de los esquemas de pensamiento y de las preguntas más generales) que sostiene sus posiciones. En consecuencia, exploraremos algunas vías para sostener que de las tesis althusserianas no se sigue un “antisubjetivismo”, por ejemplo no se sigue la inexistencia de lo concreto de la experiencia o de las vivencias, es decir, de aquello que es evidente en la ideología, sino un replanteo del tipo de existencia que tienen estas realidades: esto es, las mismas quedan insertas en el desarrollo de una teoría no subjetivista de la subjetividad. Si Althusser insiste en que la oposición de lo abstracto

¹ Traducción castellana: Las verdades evidentes. Lingüística, semántica, filosofía, Buenos Aires, Ediciones del CCC, 2017, trad. de M. Glozman, P. Karczmarczyk, G. Marrando y M. Martínez.

con lo concreto no puede pensarse en términos de la oposición de lo abstracto y lo vivido, es porque moviliza un conjunto de referencias que muestran que no hay aprehensión de lo concreto sin mediación de mecanismos abstractos, como lo ha mostrado el argumento señero de Hegel sobre la certeza sensible, que podríamos ampliar hoy día desde distintas disciplinas y tradiciones (Nietzsche, Benveniste, Foucault, Wittgenstein, etc.). En nuestra presentación nos concentraremos en la lectura althusseriana de Marx, para ubicar en la problemática que subyace a esta lectura los conceptos de ideología y de discurso. Sobre el final, presentamos la crítica de Spinoza a la concepción cartesiana de conocimiento, en la lectura de Pierre Macherey, como un ejemplo del tipo de transformación de la problemática teórica que tenemos en mente.

La reflexión sobre la relación entre subjetividad y lenguaje desde la perspectiva de la Ilustración, tiene un magnífico punto de observación en la “Memoria” de Itard sobre Victor del Aveyron.² Esta reflexión pone de manifiesto una concepción de dicha relación que, a su modo, constituye el núcleo de diversos debates en el pensamiento contemporáneo. En esta perspectiva, cuyo trasfondo debe buscarse en Condillac, el devenir humano de un individuo biológico se interpreta a través del prisma de una ideología del sujeto psicológico, concebido como un sujeto que se definiría a partir de las necesidades que experimenta como individuo biológico.³ Así, el individuo biológico es visto como un sujeto psicológico que entabla básicamente dos clases relaciones: una relación de la necesidad con el objeto que la satisface, y una relación de representación de la conciencia, y luego del lenguaje, con la cosa, es decir, una relación con el objeto de las necesidades pensada como una relación signo-cosa. De esta manera, para esta concepción, la necesidad (dada pre-lingüísticamente) se expresa en un signo que

2 Itard, Jean “Memoria sobre los primeros progresos de Victor del Aveyron” en Montanari, Augusto *El salvaje del Aveyron: psiquiatría y pedagogía en el Iluminismo tardío*, Buenos Aires, CEAL, 1978, trad. de Cristina Iglesia.

3 Véase *Tratado de las sensaciones*, Buenos Aires, Eudeba, 1963, trad. de Gregorio Weinberg, prólogo de Rodolfo Mondolfo.

(usualmente por intermedio de un tercero) ayuda a procurar la cosa que está en una relación directa con la necesidad, en una relación de adecuación con la misma. El objeto satisface la necesidad y el signo, lingüístico o mental (la representación) es sólo un medio. Lo crucial de esta concepción consiste en que proyecta una concepción de la subjetividad para la cual su relación con lo social sería contingente. Si bien una subjetividad compleja y plenamente desarrollada sólo puede encontrarse en un medio social, no por ello la subjetividad sería inherentemente social. El contraste entre el individuo socializado y el individuo todavía no socializado sería entonces un contraste entre lo pulido, lo refinado y lo rústico, una cuestión de grado, pero no una diferencia de naturaleza. La diferencia radicaría en la clase de instrumentos de que pueden valerse uno y otro, rústicos es un caso, refinados por la experiencia acumulada y compartida en el otro. Este punto puede apreciarse con total claridad a través de la constatación de que, para esta concepción, el devenir humano del individuo nacido de madre y padre humanos sería su propia obra. El paso a la cultura sería el efecto de la acción del individuo biológico convenientemente ya conceptualizado como un sujeto psicológico.⁴ Más allá de su apariencia materialista (por su énfasis en lo biológico, en los individuos humanos, concretos, menesterosos) esta concepción puede ser cuestionada como idealista por lo que la misma supone en relación a la sociedad. Compuesta por subjetividades que son, en última instancia, independientes, la misma tendría el carácter de un agregado, en la medida en que sus condiciones de existencia existirían ya, desde siempre, fuera (antes) de la misma.

Este punto, en el que se concentran una inmensa cantidad de obstáculos, constituyendo algo así como un “bloqueo” ideológico, es a nuestro entender el punto preciso en el que se realiza una de las rupturas fundamentales del materialismo histórico. Retornemos por un momento al idealismo que, a pesar de sus declaraciones de materialismo, atribuimos a la concepción ilustrada. Consideremos, por ejemplo, una de las condiciones elementales de la existencia de la sociedad, la posibilidad de realizar procesos de trabajo. Dicha condición, vista desde la concepción ilustrada, estaría garantizada en lo social por algo que viene de antes de lo social, en la medida en que la capacidad de

4 Sobre este punto, véase Lecourt, D. “Sur la sociobiologie” en *La philosophie sans feinte*, Paris, J.-E. Hallier/Albin Michel, s/f., una traducción castellana aparecerá en *Demarcaciones. revista latinoamericana de estudios althusserianos*, en 2017.

agencia intencional, como así también la facultad simbólica que regula y posibilita la cooperación, están supuestas entre las condiciones permiten que los individuos se socialicen. Las reflexiones realizadas en el seno del marxismo, aquellas que indican que el proceso de trabajo (es decir los procesos concretos de apropiación de la naturaleza) supone en verdad al “proceso de producción” implicaron un severo cuestionamiento de esta concepción. En efecto, el proceso de producción es definido por Marx en *El capital* como “la unidad del proceso laboral y del proceso de formación del valor”,⁵ es decir, implica la unidad de las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Althusser es quien, más que ningún otro, nos ha enseñado a comprender lo que significa esta unidad. En un primer nivel significa que los procesos laborales concretos, en particular en el modo de producción capitalista que es donde la ilusión tecnocrática se presenta espontáneamente, no son un proceso meramente técnico (un mero ordenamiento eficaz de la relación entre medios de producción –instrumento y objeto de trabajo- y la fuerza laboral) sino que la organización que presenta remite a relaciones de clase contradictorias.⁶ Pero, sobre todo, implica que el carácter político de clase que observamos en el proceso de trabajo no se puede comprender a menos que consideremos ciertos procesos que ocurren fuera del mismo. El concepto de modo de producción piensa las formas específicas en las que se combinan de manera predominante los elementos del proceso de trabajo, considerado que son definitorios de una época histórica, pero estos procesos de trabajo, la instancia económica de la sociedad, no es pensada como causa. De allí proviene el desafío a la metáfora tópica que piensa la esencia de la sociedad en términos de estructura y superestructura. Es que dicha metáfora es ideológica, es parte de una “ideología científica” si se quiere, una parte integrante de una ruptura teórica que indica una realidad (en contraste con otras metáforas que la ocultan) pero que, en el mismo momento en que la señala, nos impide

5 *El capital*, Tomo I, libro I, Buenos Aires, Siglo XXI, 1988, cap. 5, p. 226.

6 Cabe aquí distinguir entre las fases de la manufactura y de la gran industria, ya que en la primera tenemos sólo la subsunción formal del trabajador al capital (este conserva algunas funciones en la organización y la imposición del ritmo al proceso de trabajo) mientras que en el segundo caso el trabajador se encuentra subsumido “realmente” al capital.

conocerla. El problema con esta metáfora es su empirismo: los procesos laborales parecen ser lo real mismo, son de una materialidad incuestionable, de modo que una interpretación corriente concibe la determinación en última instancia de la vida social por la economía como una causalidad ejercida desde estos procesos materiales hacia el resto de las instancias de la vida social. Entendemos que se trata de una lectura errónea. Lo que precisamos son conceptos que nos permitan conocer eso que esta metáfora señala y que otras metáforas ocultan. Y la clave de este conocimiento consiste en entender que los procesos laborales no son lo dado material, la causa última de todo acaecer social. Antes bien, se trata de entender que estos procesos son efectos, pero no un efecto contingente, sino un efecto invariante de cualquier modo de producción en la medida en que se trata de una condición eterna de la vida social, de ella depende nada menos que la apropiación de la naturaleza. El problema que, abordado desde una concepción empirista del conocimiento, se plantea como una abstracción de las circunstancias históricas variables para acceder al núcleo común de las distintas circunstancias históricas, que ya estaría dado en lo real (los procesos laborales son empíricamente registrables) se nos ha transformado en un problema de mecanismo. Puesto que sabemos que la combinación de los elementos del proceso de trabajo pueden resultar fallida de distintas maneras (el trabajador puede no poseer la habilidad requerida para manejar el instrumento, o ser poco dócil a la disciplina de trabajo que se le demanda, la materia prima puede no ser adecuada o suficiente, la cantidad de trabajadores no ser suficientes para la tarea emprendida, etc.), precisamos entender la manera en la que, en diferentes sociedades, se realiza la combinación entre los diversos elementos. El concepto de *modo de producción* intenta pensar esos mecanismos. Lo primero que hay que decir, entonces, es que la “forma” o el “modo” de la producción al que se refiere este concepto no es una forma empírica inherente a los procesos laborales, una impronta que podría registrar el ojo desnudo, sino un conjunto de mecanismos que produce los procesos laborales que registramos como un *dato*, como algo real observable, pero que sólo podemos conocer cuando los concebimos como *efectos* de mecanismos sociales específicos. He aquí la distancia que va desde una *esencia subyacente aun efecto invariante*. Si desde la concepción empirista el concepto central develado por la abstracción es el de “trabajo”, de lo que resulta que la unidad del hombre con la naturaleza debe pensarse por medio de una relación de dos términos (el sujeto trabajador y la naturaleza), la ruptura teórica del materialismo histórico nos fuerza a pensar que esta unidad implica un *tercer término*, además de aquellos dos, *las*

relaciones de producción, es decir, el conjunto de procesos y mecanismos que posibilitan en una sociedad dada la realización de procesos laborales bajo formas determinadas. Un modo de producción consiste en la unidad de las fuerzas productivas y las relaciones de producción bajo el predominio de las relaciones de producción, que son relaciones de clase contradictorias.⁷

Ahora bien, es importante entender que este abordaje desestabiliza la relación que la concepción antropológica ilustrada pretendía establecer. La relación de tres términos implica que el proceso de producción es determinante en relación a los procesos laborales efectivos donde se pueden registrar “como evidentes” los comportamientos intencionales de los individuos, y *a fortiori* implica que el proceso de producción es determinante en última instancia de la vida social. Al producir el concepto de modo de producción, indicamos que la relación de dos términos que se nos daba en la experiencia como la realidad depende de un tercer término, las relaciones de producción. Ahora bien, las relaciones de producción, determinadas por la necesidad de producir ciertos efectos (reunir los elementos del proceso de trabajo para posibilitar la apropiación de plus-trabajo de una clase sobre otra) desbordan evidentemente la definición de la esfera económica provista desde la perspectiva de la ciencia económica centrada en el *homo*

⁷ Por ejemplo, en contra de la manera en la que se presentan las relaciones de producción capitalistas, como relaciones jurídicas, de contrato (entre el capitalista y el trabajador) y de propiedad (de los medios de producción), dichas relaciones están sometidas a una fuerza social, que no es ni jurídica ni política en el sentido institucional, que hace que, por un lado, el trabajador se vea obligado a suscribir libremente el contrato de trabajo, y el capitalista a reiniciar el proceso productivo en vistas a la valorización del valor. Más aún, una vez suscriptor el contrato de trabajo nos encontramos con que “...de la naturaleza del intercambio mercantil no se desprende límite alguno de la jornada laboral, y por tanto, límite alguno del plus-trabajo” (Marx, *El capital*, tomo I, vol. 1, Siglo XXI, p. 281). El capitalista apelará a su derecho a utilizar a su antojo el bien adquirido, mientras que los trabajadores apelarán a su derecho a que se haga un uso razonable de la fuerza de trabajo, de modo que jornadas laborales agotadoras no produzcan un desgaste prematuro de la misma, cosa que a capitalista no le preocupa, siempre que pueda reemplazar sus trabajadores por otros. Conflicto de derechos, en consecuencia, que está más allá de la ley del valor trabajo. ¿Cómo se resuelve este conflicto de derechos? Vale la pena citar aquí a Marx: “Tiene lugar aquí una *antinomía*: derecho contra derecho, signados ambos de manera uniforme por la ley del intercambio mercantil. Entre derechos iguales decide la *fuerza*.” (Marx, op. cit, p. 282), es decir, los límites de la jornada laboral, un elemento clave de las relaciones de producción capitalistas, son el resultado de una lucha entre la clase de los capitalistas y la clase obrera. Respecto al otro elemento determinante de las relaciones de producción, el que reúne a individuos en posiciones disímiles, propietarios de los medios de producción y no propietarios, Marx también toma el cuidado de mostrar que las mismas no son el resultado del intercambio mercantil, ya sea por el camino de la reproducción simple del capital, o por el de la reproducción ampliada, el capital se resuelve en pluscapital, es decir, en trabajo ajeno no retribuido, de allí que el tomo I de *El capital* concluya examinando “la llamada acumulación originaria” un proceso violento de lucha de clases que genera las posiciones a las que hicimos referencia. Dentro de este marco, no hay una razón de principio para creer que la acumulación originaria se restringe al inicio del proceso, al contrario, la evidencia muestra que los procesos de acumulación por despojo son una constante en la historia del capitalismo.

oeconomicus, concebida como un dominio donde un *sujeto* y unas *necesidades dadas* definen y regulan la esfera de la producción como su *origen* y su *telos*. Antes bien, tenemos que pensar que la esfera económica adquiere características propias de acuerdo a las modalidades específicas que asume la manera en la que los hombres reproducen su vida, o dicho con más rigor, de la manera en la que se reproducen las totalidades sociales. Esto es lo que Marx quería señalar cuando indicaba que lo que distingue a una época histórica de otra es la manera en la que los hombres reproducen su vida, es decir el modo de producción que rige la vida social. De este modo, el concepto de modo de producción se pone más allá de cualquier economicismo del *homo oeconomicus*. Con ello tenemos lo esencial para establecer una ciencia de la historia.

Sin embargo, este hallazgo tuvo forzosamente que ser víctima de las condiciones en las que se desarrolló, porque si pudo romper con la ideología del economicismo del *homo oeconomicus*, desplegando los elementos que permiten comprender la instancia económica del modo de producción capitalista, no pudo, sin embargo, desplegar todas las consecuencias que se seguían de este hallazgo. Se comprende, no existían todavía las condiciones para romper con una ideología de la conciencia que permitiera pensar en profundidad a las relaciones de producción en su exterioridad en relación a la instancia económica. En efecto, la teoría marxista de la superestructura indica lo esencial de la determinación de la misma por la economía, pero lo hace de una manera desorientadora: a través de la distinción entre el aparato de estado, que opera por la violencia, y las superestructuras jurídico-políticas, que operan con la ideología, lo que acababa remitiendo a la distinción entre violencia y consenso, entre coacción y persuasión, cuyo presupuesto común es el sujeto de la conciencia.

El concepto de ideología es entonces, a nuestro entender, un síntoma y un problema teórico. El trabajo de Althusser, “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”, contiene una serie de reflexiones cruciales para cualquier trabajo futuro sobre el tema. Por razones de espacio no podemos ocuparnos en extenso de este complejo texto, pero querríamos detenernos en algunos planteos y en una cita crucial del mismo:

“Como todas las evidencias, incluso aquellas por las cuales una palabra “designa una cosa” o “posee una significación” (incluyendo por lo tanto las evidencias de la transparencia del lenguaje), esta “evidencia” de que ustedes y yo somos sujetos -y el

que esto no constituya un problema- es un efecto ideológico, el efecto ideológico elemental.”⁸

Esta cita condensa dos núcleos problemáticos de desigual desarrollo en este trabajo. Por un lado la evidencia del sujeto, de ser sujetos, es desarrollada ampliamente en el texto, proponiendo un abordaje materialista que deconstruye la relación de representación que los sujetos creen entablar con la realidad (cosa que muchos teóricos de la ideología les conceden sin dudar para caracterizar a la ideología como una representación errónea) en términos de la relación imaginaria que los individuos mantienen con sus condiciones de existencia reales, es decir, con las relaciones de producción. Esta relación imaginaria es un requisito impuesto desde fuera, por el conjunto de prácticas en las que se despliega la ideología y en las cuales se desarrolla la interpelación ideológica. Se trata de un embate profundo a la concepción antropológica ilustrada. Allí donde ésta ve una relación dual, Althusser indica una relación de tres términos. Pero, por razones de espacio, no nos detendremos más en este aspecto, para pasar al paralelo entre las evidencias ideológicas de la subjetividad y las evidencias del sentido en el discurso.

Se trata del problema del que se ha ocupado sobre todo Michel Pêcheux. Con el concepto de discurso se propuso realizar un abordaje de las cuestiones de la semántica que rechazara los presupuestos fundamentales de esta disciplina: que las palabras poseen sentido y que la tarea de la semántica es clarificar este sentido, en sintonía con una concepción instrumental del lenguaje cuya función esencial sería la comunicación. Pudo así identificar algunos mecanismos fundamentales de las formaciones discursivas articuladas con las formaciones ideológicas: el mecanismo de lo preconstruido, elaborado a partir de las ideas de Frege sobre la presuposición, por el cual una expresión remite a lo que fue dicho en otra parte, produciendo así un efecto de garantía empírica,⁹ y el mecanismo del discurso transversal, por el cual se produce la evocación de un

8 Althusser, L. *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*, Buenos Aires, Nueva visión, 1988, p. 53.

9 La relación entre el nombre propio y una descripción definida es característica de la relación de lo preconstruido como garantía empírica, como lo ponen de manifiesto casos en los que esta relación falla o es desafiada: “El que murió en la cruz para salvar a la humanidad no existió”; “Este es el lugar donde el Duque de Wellington no pronunció sus famosas palabras”.

pensamiento que funciona como sostén de otro.¹⁰ La tesis de fondo es que estos mecanismos no remiten a asociaciones psicológicas, sino que lo imaginario del sentido evidente depende de formaciones discursivas exteriores al hablante.¹¹

Digamos, por fin, una palabra sobre el “inexistencialismo” que parece seguirse de estas posiciones, inexistencia de la agencia, del sentido. ¿Se sigue una conclusión semejante? Entendemos que no, por la siguiente razón, lo que está en juego en estas posiciones es un cambio de concepción, de problemática. El sentido evidente o el individuo-sujeto de la concepción ilustrada son piezas de pensamiento idealista, en la medida en que postulan una suerte de comienzo absoluto en el que estaría contenido su devenir.

En este trabajo nos conformaremos con proponer poco, con analizar un ejemplo de cómo problemas semejantes han sido abordados en territorios próximos. Retomaremos para ello el análisis que realiza Pierre Macherey de la réplica de Spinoza a Descartes.¹² En la octava de sus *Reglas para la dirección del espíritu*, Descartes presenta su concepción del método por medio de una comparación con la práctica del herrero. Del mismo modo en que esta práctica precisa instrumentos, como un martillo o un yunque – son presupuestos del ejercicio de la herrería-, el herrero tuvo que procurarse originalmente sus instrumentos a partir de los medios que le proporciona la naturaleza (como un guijarro, un bloque de piedra) antes de ponerse a fabricar los productos de su oficio, como un casco o una espada. De manera análoga, para Descartes, nos refiere Macherey: “...antes de embarcarse en la empresa de conocer las cosas, hay que disponer de los recursos indispensables para esta actividad, y recurrir entonces a los

10 El caso más típico del efecto de sostén es aquel en el cual este sostiene una implicación bajo la forma de un entimema: “El hielo flota sobre el agua”, que se “sostiene” en: Si algo tiene un peso específico menos que el agua, flota en ella” y “El hielo tiene un peso específico menor que el del agua”. Este efecto también admite las formas polémicas, como “El comunismo que no tiene nada que ver con Stalin es más democracia y más libertad para las grandes masas populares”

11 Ver *Les vérités de La Palice*, Paris, Maspero, 1975.

12 Macherey, Pierre *Hegel o Spinoza*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2014.

elementos innatos que pertenecen inmediatamente a nuestro espíritu: esa condición es justamente el método.”¹³

El análisis que Spinoza realiza de esta comparación en su *Tratado para la reforma del entendimiento* es revelador, ya que extrae de la misma una conclusión diametralmente opuesta a la cartesiana: “no hay condición previa para la empresa del conocimiento.”¹⁴

El argumento de Spinoza es el siguiente, la analogía de Descartes, al trasladar la concepción tradicional del conocimiento a la práctica de la herrería, ¿conduce a demostrar la imposibilidad de la herrería! Esto es, la misma regresión al infinito que los escépticos utilizan para demostrar la imposibilidad de llegar a la verdad se aplicaría ahora la capacidad de forjar metales, ya que para ello los hombres : “necesitan instrumentos que ellos mismos deben poner en su punto partiendo de instrumentos ya dados, etc.”¹⁵ Spinoza utiliza su argumento para mostrar las contradicciones de la concepción que hace surgir este regreso. Como dice Macherey: “la problemática de la verdad que somete a esta última a condiciones previas de posibilidad.”¹⁶

Spinoza utiliza la comparación entre el desarrollo de los conocimientos intelectuales y la historia de una técnica material de transformación de la naturaleza para transformar la problemática del conocimiento sometida a la cuestión de la verdad: en el desarrollo del conocimiento, los “instrumentos” se producen en el mismo proceso que engendra un producto nuevo, diferente. En consecuencia, los “instrumentos” no son “condiciones previas” en las que ya estaría anticipada la verdad. Hay un punto que torna todavía más radical al argumento de Spinoza. Para Descartes, “la búsqueda de la verdad estaba sometida, justamente, a esa *condición inicial* de una ruptura con las formas anteriores

13 Op. cit., p. 70-71.

14 Op. cit., p. 71

15 *Ibid.*

16 *Ibid.*

del pensar, que sólo son desconocimientos...”¹⁷, en consecuencia, la reflexión sobre el método consiste en encontrar el “...origen verdadero, que reconduce al conocimiento al momento de su nacimiento y del que derivan todas las otras ideas en la recta vía de un orden racional y necesario.”¹⁸

Spinoza escapa del círculo vicioso que descubre en la concepción instrumental del conocimiento por medio de la apelación a “una idea verdadera dada” (“*habemus enim ideam veram*”). Esta idea, en la medida en que está siempre ya presupuesta, constituye un reconocimiento, por parte de Spinoza, de la necesidad de un “instrumento innato” o natural para comenzar a conocer. En este punto Spinoza parece coincidir con Descartes, pero hay una diferencia radical en los tratamientos de ambos pensadores de esta “idea innata” en la que es necesario reparar. Para Descartes se trata de un principio, “de un germen de verdad, de un conocimiento originario en el cual todo el saber resultante preexiste a su actualización.”¹⁹. Para Spinoza se trata de algo muy diferente. Para ponerlo de manifiesto, es preciso atender al hecho de que Spinoza apresa en la comparación con la historia de las artes mecánicas un sentido que se le escapaba a Descartes:

“El primer martillo utilizado por un herrero no pudo ser justamente un verdadero martillo –como tampoco el hombre que lo manipulaba pudo ser un verdadero herrero-, sino que era un guijarro recogido en el borde de la ruta, instrumento “natural” imperfecto en sí mismo, que sólo se transformó en instrumento por el uso que se le dio al servirse de él como de una herramienta, algo que para comenzar ciertamente no era.”²⁰

17 Op. cit., p. 72, , énfasis nuestro

18 *Ibid.*

19 Op. cit., p. 73.

20 Op. cit., p. 73.

Spinoza entiende que el conocimiento se desarrolló de manera análoga, trabajando primero con las ideas que tenía a mano, utilizándolas como si fueran conocimientos auténticos, para hacer que produjeran todos los efectos de los que eran capaces y rectificar luego, gradualmente, su propia actividad.

La concepción spinociana plantea dos cuestiones centrales: por un lado, la idea de que el conocimiento es una *actividad* y no un resultado, y que como tal actividad, no comienza nunca verdaderamente. En consecuencia, incluso: "...si se le niega el valor de una refutación, el argumento de la regresión al infinito (...) conserva una validez, ya que describe simplemente las condiciones en las cuales se produce el conocimiento, por un encadenamiento de ideas absolutamente continuo y sin comienzo asignable.". Visto desde esta óptica, el verdadero "problema del conocimiento" consiste en comprender cómo son transformadas las ideas que se poseen de hecho, esto es, *la historia de la producción de los conocimientos*, y en saber en qué se convierten, es decir, qué es lo que las hace desempeñar el *efecto de conocimiento*.

Por otra parte, es importante hacer una puntualización sobre el papel asignado a "lo natural" en el conocimiento. Las ideas dadas de hecho no desempeñan, como dijimos, el papel de un germen que contendría su desarrollo como la bellota contiene al roble. Por el contrario, lo que las caracteriza como comienzos, retrospectivamente, es su fragilidad "...su naturaleza intrínsecamente contradictoria, ya que estas características les permiten jugar con eficacia su rol de impulsión para un movimiento que los sucede y los borra."²¹ Si un conocimiento es posible, lo es precisamente por esa distancia que establece en relación con su comienzo: aquel no "sale de éste para desarrollar un contenido que ya estaría dado positivamente en él, sino para escapar a su indeterminación y a su necesaria abstracción."²²

La concepción spinocista del conocimiento nos ha provisto de algunos elementos valiosos para pensar nuestro problema. Por un lado la apelación a lo "natural" realizada en confrontación con la concepción que hace de lo natural un principio que contendría

21 Op. cit., p. 74.

22 Ibid.

su desarrollo. Los desarrollos de Wittgenstein probablemente puedan ser apropiados provechosamente desde esta óptica, pensamos en su apelación al entrenamiento como medio para romper con el orden de representación que imponen los propios juegos de lenguaje (muy semejante a la interpelación de los individuos como sujetos analizada por Althusser), de lo que el fragmento de Agustín que abre las *Investigaciones filosóficas* es un claro ejemplo. Pensamos también en la observación # 25 de *Investigaciones filosóficas*: “Ordenar, preguntar, relatar, charlar, pertenecen a nuestra historia natural tanto como andar, comer beber.”²³. Por otra parte, la tesis de que el conocimiento es una actividad, que opera a través de transformaciones en su objeto, es de una importancia crucial. En efecto, al colocar el énfasis en las condiciones bajo las cuales se realiza la transformación de algo “dado” en un resultado diferente, esta concepción propone registrar las condiciones de existencia desatendidas del resultado en cuestión. Trasladado a nuestro problema del “inexistencialismo”, podemos indicar, para concluir, que entendemos que las preocupaciones políticas por las que el “borramiento” del sujeto y el sentido resultan inquietantes, encuentran por allí un mejor cauce de respuesta.

23 Wittgenstein, L. *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Altaya, 1999.