

6-1-2015

De las formas históricas de existencia de la individualidad a la forma sujeto del discurso: Marx, Althusser, Pêcheux

Pedro Karczmarczyk

Follow this and additional works at: <http://scholar.oxy.edu/decalages>

Recommended Citation

Karczmarczyk, Pedro (2013) "De las formas históricas de existencia de la individualidad a la forma sujeto del discurso: Marx, Althusser, Pêcheux," *Décalages*: Vol. 1: Iss. 4.
Available at: <http://scholar.oxy.edu/decalages/vol1/iss4/25>

This Pêcheux Dossier is brought to you for free and open access by OxyScholar. It has been accepted for inclusion in *Décalages* by an authorized administrator of OxyScholar. For more information, please contact cdlr@oxy.edu.

De las formas históricas de existencia de la individualidad a la forma sujeto del discurso: Marx, Althusser, Pêcheux

Pedro Karczmarczyk

I.

El pensamiento de Michel Pêcheux, está jalonado por varias autocríticas que modulan etapas en su pensamiento (ver Maldidier 2003, Gregolin 2007, Hernández y Terriles 2014) Se trata de etapas donde los nuevos trabajos parecen dejar atrás los desarrollos previos. Sin embargo este pensamiento conserva, paradójicamente, casi en cualquiera de los estadios de su recorrido que se quiera considerar, una extraña pujanza. Lo que queremos decir es que sus textos tempranos, por ejemplo aquellos de la década de 1960, pueden leerse aún hoy como textos inquietantes, llenos de sugerencias, contrariando la opinión que su autor se hizo de ellos, quien muchas veces creyó dejarlos atrás como superados, por hallarlos plagados de errores. El hecho podría recibir explicaciones diversas. Podemos pensar, naturalmente, que las distintas coyunturas en las que su pensamiento se insertó hicieron de sus posiciones teóricas agudas respuestas a la coyuntura, pero que sin embargo, en la medida en que son escritura, sus posiciones son algo más que eso, desbordando su contexto de emergencia, un fenómeno que también puede apreciarse a propósito de Althusser, quien, precisamente en virtud de estudios que lo restituyen en su coyuntura política y teórica, filosófica y científica (ver Elliot 2006 y Montag 2013 y Cavazzini 2011), estudios que de un modo u otro salen al encuentro del “Althusser histórico” y que hacen emerger un Althusser de una enorme relevancia para las preguntas más candentes que se le plantean hoy las praxis política y teórica. Pierre Macherey ha sugerido que Pêcheux se asemejó como nadie a Althusser en lo que tal vez fue su característica más temible: una vocación autodestructiva, un impulso teórico audaz que llevó, a ambos, a destruir constantemente su propio trabajo anterior, como si ello fuera un recurso necesario para hacer lugar para su trabajo venidero (Macherey 2014). No parece aventurado ver en este rasgo una consecuencia de entender a la teoría como un conjunto de opciones teóricas abigarradas, de opciones teórico-filosóficas que

cubren todo el espacio, de manera que para hacer lugar a posiciones nuevas, para poder responder a una coyuntura transformada, teórica y políticamente, se les imponía como una condición absoluta, tanto a Pêcheux como a su maestro, la destrucción de lo construido con anterioridad (ver Macherey 2014, ver también Balibar 2004).

La distancia entre la coyuntura teórica en la que desarrolló su trabajo Pêcheux y la nuestra es a primera vista de una magnitud insalvable. El elemento que marca la diferencia entre aquellos años sesenta, la década del setenta, e incluso la de los ochenta, es la fuerte presencia del marxismo tanto en la escena teórica como en la política internacional y, consecuentemente, en distintas coyunturas nacionales. Desde entonces esta presencia se ha desvanecido. No nos concentraremos en el hecho de que este desvanecimiento remite, en muchos casos, en Latinoamérica en particular, a la desaparición de los cuerpos que sostenían esas posiciones (ver por ejemplo Marín: 1987). Sin embargo, esta distancia abismal es también la clave de la vitalidad del pensamiento de Pêcheux. Para decirlo de un modo esquemático: el espacio dejado por el marxismo no ha quedado vacío, sino que ha sido llenado con ciertas formas de teoría que sintonizan muy bien con lo que el grupo entero de los althusserianos entendían que era la forma de teoría que funciona como ideología teórica dominante de las ideologías prácticas que se entrelazan con las relaciones de producción del modo de producción capitalista: el humanismo. Estas ideologías se articulan bajo la dominación de la ideología jurídica que interviene sobre las relaciones jurídicas en las que se realiza este modo de producción, cuyos principios dividen el universo social en dos clases de entidades: *personas* y *cosas*, a partir de las cuales pueden definirse dos relaciones fundamentales, relaciones de persona a persona, es decir “contratos” y relaciones de persona a cosa, es decir “relaciones de propiedad”. Estas dos relaciones, según están representadas en la ideología jurídica, son contingentes en relación al ser mismo de las entidades básicas, puesto que los contratos son presentados como resultado de la libre voluntad de los contratantes, lo que deja, en el límite, la posibilidad de no entablar ningún contrato. En cuanto a las relaciones de propiedad, las cosas no deben imponer ninguna restricción a sus poseedores, que pueden hacer de ellas el uso que mejor les convenga, para poder estar sometidas a esta libre disponibilidad. En el límite, el paradigma de la propiedad de la ideología jurídica es el atesoramiento, la posesión ociosa de un bien. Lo que queremos destacar de esta concepción es

que las entidades básicas en las que divide el mundo social, personas y cosas, tienen una existencia independiente, de modo que las relaciones de contrato o de propiedad pueden o no entablarse, sin que esto las afecte en su esencia de cosas o persona. Si fuéramos a decirlo con la jerga de la metafísica tradicional, deberíamos decir que para esta ideología personas y cosas son sustanciales o primarias, mientras que las relaciones son accidentales o secundarias.

Ahora bien, en la filosofía universitaria hemos visto, en los últimos 25 años, renacer una serie de opciones teóricas que se subordinan a la dominante de la ideología jurídica por el flanco del individualismo: el renacimiento del mentalismo y la primacía de la ética y una de una filosofía política que la prolonga sin grandes rupturas, como disciplinas filosóficas dominantes. Los efectos de esta hegemonía se pueden reconocer incluso en el pensamiento de izquierda. En el caso latinoamericano, bajo la feroz persecución sufrida en los años setenta, acaeció una reconversión del discurso de la izquierda, cuya matriz era tradicionalmente histórica y sociológica, a favor de un discurso en términos de derechos, esto es, un discurso de matriz jurídica (ver Markarian 2004). Que el discurso en términos de derechos sea la expresión política con la que los intentos nekeynesianos, neodesarrollistas o populistas latinoamericanos enfrentan la matriz del discurso neoliberal no es, acaso, más que un síntoma de la acendrada hegemonía del pensamiento liberal que el ocaso del marxismo ha dejado como herencia.

En el pensamiento social asistimos a elaborados esfuerzos de presentar a la realidad social como producto de la aceptación colectiva.¹ En línea con estas premisas, la realidad social es

1 La teoría de la realidad social de John Searle encuentra la cifra de la realidad social en una fórmula sencilla: “Nosotros aceptamos que X [por ejemplo piezas de metal] cuenta como Y [dinero] en C [un contexto determinado]” lo que supone individuos con estados mentales con una intencionalidad intrínseca y una misteriosa intencionalidad colectiva igualmente intrínseca a los estados mentales individuales (Searle 1997). Una revuelta contra esta postura, como la de la sociología del conocimiento de la escuela de Edimburgo, al intentar despojarse del individualismo que campea en la propuesta de Searle, para lo que desarrolla una posición finitista en relación al significado, que consiste en la tesis de que un efecto simbólico llega hasta donde llega la aplicación del mismo, por ejemplo la referencia de un término alcanza las aplicaciones efectivamente realizadas del mismo pero no va más allá de ellas, por lo cual las aplicaciones futuras estarían indeterminadas. Con esta tesis finitista, cuya inspiración debe buscarse en el sistema del *common law*, los sociólogos de Edimburgo se preguntan porqué Searle, que acepta la tesis finitista para los hechos sociales institucionales (el dinero por ejemplo), cuyo alcance no va más allá de la aceptación efectiva de su validez, no acepta que esta tesis tiene validez general. De este modo, los sociólogos de Edimburgo, que rechazan la existencia de estados subjetivos intrínsecamente intencionales, siguen suponiendo que la constitución de la realidad social ocurre a través de una base de individuos y cosas, donde los individuos, a través de su comportamiento, aceptan o rechazan otorgarles determinadas propiedades institucionales a las cosas. (Ver Bloor 1996; 1997).

presentada como un fluido de decisiones individuales, de manera que cabría hablar de una suerte de democracia instantánea que se manifestaría en el zapping, el rating televisivo, las encuestas de opinión, etc. La profundidad de esta dominación puede medirse en el hecho de que la oposición a la misma es interior a su propia problemática, tendiendo a enfatizar el carácter fáctico de los acuerdos y los procesos de subjetivación, para lo que usualmente se apela a un esquema bastante próximo al de la alienación, llevando a postular un núcleo de racionalidad, seminal o por venir, que habría sido reprimida, es decir, desviada u obstaculizada, por factores ajenos a la misma, aunque este núcleo persistiría siempre, como un *telos* al que debe apelarse para constituir una *teoría crítica*.²

No es nuestro propósito aquí hacer un diagnóstico detallado de la situación del pensamiento contemporáneo, sino simplemente evocar con trazos gruesos algunos rasgos de la coyuntura teórica contemporánea para obtener una respuesta orientadora para el sorprendente efecto “*de te fabula narratur*” que producen los textos de Althusser y de Pêcheux: la coyuntura teórica con la que nos enfrentamos, siendo muy diferente en su letra, se asemeja mucho en sus presupuestos, en su problemática, a aquello que Althusser designó con el nombre de humanismo y que Pêcheux combatió de distintas maneras, en particular, al reencontrarlo entre los presupuestos de la semántica.

II.

Una de las demarcaciones más importantes que realiza Althusser en su lectura de Marx es que las relaciones de producción no son relaciones intersubjetivas, relaciones interpersonales. Lograr pensar este punto, en su densidad teórica y política, es una de las empresas centrales del pensamiento de Althusser, se trata del punto donde la noción de ideología desempeña un papel crucial. Pêcheux establece un punto semejante a través de la siguiente declaración: “El concepto de Ideología en general aparece muy específicamente como el medio de designar, en el interior del marxismo leninismo, el hecho de que las relaciones de producción son relaciones entre los

2 La disputa entre comunitaristas y universalistas en los años ochenta como así también la disputa entre hermeneutas gadamerianos y teórico críticos habermasianos en los años sesenta encajaba en esta matriz. Para este último caso, ver Karczmarczyk 2010.

“hombres”, *en el sentido de que no son relaciones entre cosas, máquinas, animales no humanos o ángeles; en este sentido y únicamente en este sentido*: es decir, sin introducir al mismo tiempo y subrepticamente una cierta idea de “el hombre” como anti-naturaleza, trascendencia, sujeto de la historia, negación de la negación, etc.” (Pêcheux 1975: 135). La formulación busca hacer patente que las relaciones de producción son relaciones humanas en el sentido de un genitivo objetivo, las relaciones sociales no son relaciones “entre los hombres” porque lo sean para ellos, porque ellos las entablen (serían entonces *sus* relaciones). Al contrario, de lo que se trata es de reconocer que las relaciones sociales son constitutivas de los hombres.

Este asunto tiene una larga historia en el pensamiento marxista. La célebre formulación de la sexta tesis sobre Feuerbach establece precisamente este punto: “la esencia humana es el conjunto de sus relaciones sociales”, lo que indica que los hombres son impensables sin esas relaciones. La cuestión es, entonces: la esencia humana tramada de relaciones a la que alude Marx, ¿puede pensarse en términos de relaciones interpersonales, de relaciones intersubjetivas? Indudablemente, la sexta tesis sobre Feuerbach ha tenido secuelas importantes que van en este sentido. Las observaciones de Engels según las cuales los hombres hacen la historia en condiciones que son independientes de su voluntad, lo que haría de la eficacia histórica una resultante de las voluntades individuales, se mueve en este esquema tradicional, lo mismo que la filosofía marxista de Sartre (ver Althusser 2005: 117 y ss.). Sin embargo, sin salirnos de la VI tesis deberíamos preguntarnos, ¿esta interpretación no implica hacer de la relación algo accidental, frente a lo que la persona humana (el sujeto) se comportaría como esencia? La individualidad humana concebida como el terreno en el que opera la ideología, la superestructura, y circunstancias históricas, concebidas como el terreno de la producción, aparecen así en una correlación universal, pero en un vínculo que se pudo pensar en términos de causalidad mecánica, humeana, porque antes se pensó la independencia lógica de los términos. Le corresponde a Althusser el mérito de haber discernido un movimiento más radical en el pensamiento de Marx, a pesar de su recubrimiento por pesadas capas de ideología humanista: Marx remite la esencia humana, tradicionalmente concebida como algo intrínseco a cada hombre o mujer, esto es, como las condiciones necesarias y suficientes que cada ejemplar humano debe poseer para

ser tal, a las relaciones sociales, tradicionalmente pensadas como exteriores o accidentales a esta esencia humana. De esta manera la esencia humana tiene en las relaciones sociales un exterior constitutivo, esto es, un exterior que no es accidental, sino un exterior del que depende la propia esencia, un exterior que es condición de existencia de la esencia humana ya que la constituye en cuanto tal.

Debemos a la lucidez teórica de Louis Althusser, insistimos, haber comprendido también que este movimiento radical del pensamiento de Marx no ocurrió de un solo golpe en su producción teórica, conviviendo en sus textos con tendencias que ponían el énfasis en la producción más que en las relaciones de producción, o si se quiere ser más preciso, en el sujeto de la producción antes que en las relaciones de producción. Se trata de las variantes diversas de la alienación que remiten a un estado originario de unidad entre el productor y las condiciones de la producción (ver por ejemplo Barth 1951: 109 y ss.). Para las concepciones centradas en la alienación, lo que Althusser identificó como humanismo, el exterior de las relaciones sociales, no sería un exterior constitutivo, sino un exterior accidental en relación a la esencia humana, una fractura acaecida en el curso de la historia que señala a la reunificación del origen fracturado como un telos del proceso histórico.

El movimiento teórico radical de Marx, concentrado en la sexta tesis sobre Feuerbach, provocó reacomodamientos diversos en la escena teórica, tanto en el marxismo como fuera del mismo. Por ejemplo, en lo que en la filosofía del siglo XX se conoce como “giro lingüístico”, podemos reconocer dos procesos diferentes. Por un lado, un efecto de descentramiento del sujeto, la remisión, bajo formas diversas, del sujeto de la modernidad a un exterior constitutivo, abría un espacio de juego apenas tematizado, para eludir precisar el exterior constitutivo de las relaciones de producción señalado por Marx. Por otra parte, en el interior del giro lingüístico se verificaba un proceso semejante al operado por el humanismo en el interior de la teoría marxista: el renacimiento del sujeto de la enunciación como centro de las relaciones de significación, el cuartel ese renacimiento es, de acuerdo a Pêcheux, la filosofía del lenguaje, la semántica filosófica.

En esta coyuntura, la intervención teórica de Pêcheux tiene un valor inigualable. En efecto, no sólo se aboca a hacer un diagnóstico de la situación del pensamiento contemporáneo, en líneas concordantes con las que acabamos de trazar, sino que planea una

intervención en esta coyuntura que permita aprovechar los desarrollos en las disciplinas lingüísticas que posibilitan el desarrollo de una teoría materialista de las condiciones ideológicas de la reproducción de las relaciones de producción que simultáneamente invierta las relaciones de dominación y subordinación entre las diferentes tendencias en el campo de la lingüística contemporánea. Otro tanto sería decir: Pêcheux intentó redireccionar en favor del descubrimiento marxista las fuerzas que se desarrollaron para obstaculizarlo.

Ahora bien, para la tradición marxista, las relaciones en las que hay que poner el foco son relaciones de producción. Pêcheux se refiere tempranamente a este problema en los textos escritos bajo el pseudónimo Thomas Herbert, retomando una expresión clave de *Lire le Capital*, la de las “formas de existencia histórica de la individualidad”. Herbert retoma esta expresión del ensayo final del libro, en el que Étienne Balibar utiliza el concepto para responder al problema de la relación concreta entre la práctica técnica y la práctica política en una sociedad dada, colocando el énfasis en las formas *diferenciales de la individualidad* propias de una sociedad en relación con las cuales los individuos se comportan como soportes (*Träger*) o personificaciones (ver Balibar 2008: 485 y ss.). La expresión había sido utilizada por Althusser en el ensayo “El objeto de *El capital*”, para abordar el problema de la acción del individuo en la historia. De acuerdo a Althusser, este problema ideológico es susceptible de recibir un tratamiento científico cuando se lo transforma en el problema de las formas de existencia histórica de la individualidad. Dicho de otra manera, Althusser establecía que para el marxismo, que pone las bases para el estudio científico del continente historia, el problema de la acción del individuo en la historia no podía sino aparecer como un falso problema, ya que pedía relacionar conceptos de órdenes diferentes, el concepto científico de historia centrado en la causalidad de una totalidad estructural sobre sus elementos, con el concepto de individuo libre, que proviene de la ideología, en el sentido de las formas que asume la relación vivida con las condiciones de existencia. En cuanto concepto ideológico, el concepto de individuo libre constituiría una suerte de realidad eterna, extrahistórica en cuanto tal, al presentarse como fundante de lo social. Frente a esto, Althusser disuelve la pregunta, que es en rigor in formulable, mostrando que la idea de individuo por cuya acción en la historia se pregunta no es otra cosa que el obstáculo crucial que hay

que dejar atrás para desarrollar un concepto científico de la historia, es el obstáculo que hay que dejar atrás para poder desarrollar el concepto de modo de producción. La historia en cuanto tal, sus formas de causalidad o las formas de demostratividad que corresponden al discurso científico que conoce esa causalidad, resulta ser impensable mientras se la concibe como la acción concertada de individuos. En definitiva, historia e individuo son conceptos que pertenecen a espacios teóricos distintos. Pero en la medida en que el concepto de modo de producción se desarrolla como resultado de un proceso de producción teórica que no trabaja en el vacío, sino justamente como una operación realizada sobre un conjunto de ideologías estructuradas en torno a la idea de un individuo libre, el concepto de modo de producción resitúa estas evidencias ideológicas, cambiando su estatus -de básico a derivado- colocándolas bajo la rúbrica de las “formas históricas de existencia de la individualidad” que corresponden a los diferentes modos de producción, es decir, de las formas diferenciales de individualidad que los diferentes modos de producción deben producir *forzosamente* bajo condiciones ideológicas determinadas.

El concepto de las formas de existencia histórica de la individualidad designa una realidad diferente que aquella otra que aparece en la pregunta por la acción de los individuos en la historia, pero por eso mismo está en condiciones de dar cuenta de la evidencia de los términos ideológicos con los que se formula la pregunta (individuos como sujetos libres para sí mismos, la historia como resultado de la acción de estos individuos). Ahora bien, el concepto de las formas de existencia de la individualidad que corresponden a modos de producción determinados designa una realidad diferente de éstos, pero no por ser algo diferente es completamente independiente. Por ejemplo, el análisis del “trabajador libre” como una de las formas de existencia histórica de la individualidad que corresponden al modo de producción capitalista, libre jurídicamente y libre (desprovisto) de los medios de producción para producir por su cuenta, indica que son las formas de existencia histórica de la individualidad aquello que se destaca, tanto en la comprensión científica de la realidad social como en la práctica política.

¿Significa esto que los textos de Marx estaban libres de la tentación humanista? Entendemos que no, que la propuesta althusseriana implica que estos textos han hecho una ruptura en relación a una ideología, la economía política clásica, centrada en la

idea de individuo, el *homo oeconomicus* como centro de la economía política clásica. La figura del *homo oeconomicus* impide pensar el concepto clave de fuerza de trabajo y consecuentemente el de plusvalía, cuya disponibilidad como mercancía requiere de las formas de individualidad específicas del modo de producción capitalista, en concreto la del trabajador libre. Sin embargo, los textos de Marx ofrecen poderosos argumentos contra esta ideología, incluso en los momentos en los que parecen fundirse con la misma.

Reparemos en dos momentos en los que los textos de Marx abordan esta cuestión de las formas históricas de existencia de la individualidad. En las “Formas que preceden a la producción capitalista”, ésta es la preocupación prominente. De hecho Marx busca allí establecer que la aparición de los individuos como meros trabajadores, sin otro atributo (“en esta desnudez” dice Marx) es un resultado del proceso histórico. El argumento de Marx en este texto nos permite volver sobre lo que dijimos más arriba acerca de que puede haber *separación* (autonomía relativa), pero no *independencia* ontológica entre las formas de individualidad y el modo de producción en cuanto tal. La vinculación entre ambos términos puede ser la de una unidad más próxima, en el caso de comunidades primitivas como las descritas por Marx, donde la actividad vital toma la forma de una actividad conjunta, es decir, la apropiación de la naturaleza toma la forma de un proceso laboral realizado por los individuos en conjunto. Sin embargo, incluso en estas formaciones sociales interviene la división del trabajo, lo que Marx registra al aludir a la división “natural” del trabajo entre los sexos, lo que supone la producción de formas de individualidad diferenciales. Pero también puede haber una separación mayor entre la comunidad y las formas de individualidad que le corresponden, lo que no independiza a los términos relacionados. Marx se ocupa de establecer que antes de esta forma de aparición de los individuos en el capitalismo, antes del “trabajador libre”, el individuo apareció en la historia, en un abanico amplio de formaciones sociales precedentes, para sí mismo, como propietario, como “señor de las condiciones de su realidad” (Marx 2007: 433) y en relación con otros individuos, como copropietario, en tanto miembros de la entidad comunitaria. La tierra aparece aquí como el laboratorio general de la actividad a la que la especie humana está compelida para subsistir: el trabajo. La tierra, como dirá luego en *El capital*, es tanto el objeto de trabajo como el medio de trabajo *en general* (Marx 1988: 217), mientras que en las *Formen* señala que la

naturaleza es: “la condición inorgánica de la existencia humana” (Marx 2007: 449). Pero, y aquí aparece el punto que nos interesa, los individuos humanos no llevan a la especie dentro de sí, como un ingrediente, como una esencia inscrita en su individualidad. Al contrario, sólo ejercen su actividad específica socialmente, o dicho en otros términos, la comunidad es la condición de la apropiación de la naturaleza. En cuanto tal, Marx señalará en las *Formen* que la comunidad es un supuesto natural de la apropiación y uso de la tierra. Lo que nos importa destacar es que la colectividad tribal, o la horda, son “supuestos naturales o divinos” (2007: 434), en la medida en que, por una parte, no se trata de un resultado de la historia, y por la otra, en el sentido de que la colectividad es una condición eterna de la historia. Los albores de la historia de la humanidad nos muestran a comunidades nómades que producen la formas de existencia de la individualidad que le corresponden en la medida en que sólo preservan a los individuos que se mantienen unidos a la misma, donde el exilio de la comunidad representa la supresión de la individualidad, es decir, la desaparición física, la muerte.

Si bien Marx reconoce que estas condiciones se modifican, es claro en cuanto a que estas variaciones deben considerarse variantes de un invariante fundamental:

El objetivo de todas estas entidades comunitarias es su conservación, es decir, la reproducción como propietarios de los individuos que la componen, es decir, su reproducción en el mismo modo de existencia, el cual constituye al mismo tiempo, el comportamiento de los hombres entre sí y por consiguiente constituye la comunidad misma (Marx 2007: 454)³

Poco después Marx nos presenta el concepto de modo de producción como la unidad de la forma de organización tribal y de las formas de propiedad:

la unidad originaria entre una forma determinada de

3 Lo que Marx designa como propiedad aquí corresponde a lo que Balibar denominaba “apropiación real”, es decir, apropiación por el trabajo de las condiciones objetivas, naturales o ya elaboradas por el trabajo, en vista a la producción de valores de uso (Ver Balibar 2008: 440). Al respecto Marx sostiene: “la propiedad, en tanto es sólo el comportamiento consciente -y puesto para el individuo para la entidad comunitaria y proclamado y garantizado como ley- con las condiciones de producción como con condiciones *suyas* y en tanto la existencia del productor aparece como una existencia objetiva, dentro de las condiciones *a él pertenecientes*, sólo se objetiviza en la producción misma.” Marx 2007: 454; ver también: 34.

organización comunal (tribal) y la correspondiente propiedad sobre la naturaleza o comportamiento para con las condiciones objetivas de la producción como con una existencia natural, como con la existencia objetiva del individuo mediada por la comunidad -esta unidad que, por un lado aparece como la particular forma de propiedad- tiene su realidad viviente en un modo determinado de la producción misma, un modo que aparece como comportamiento de los individuos entre sí cuanto como comportamiento activo determinado de ellos con la naturaleza inorgánica, modo de trabajo determinado (el cual es siempre familiar, a menudo trabajo comunitario). (Marx 2007: 456)

Para nuestros intereses actuales tenemos suficiente con esto. Podríamos decir, entonces, con Marx, que “El hombre sólo se aísla a través del proceso histórico” (Marx 2007: 457), o con lo que sería una traducción un poco distinta, aunque más gráfica, que: “El hombre sólo se individualiza en el proceso histórico” [*“Der Mensch vereinzelt sich erst durch den historischen Prozeß”*].

En consecuencia, si bien las formas históricas de la individualidad se separan de la comunidad que es su supuesto efectivo, y luego vemos emerger formas históricas de existencia de la individualidad que no están directamente involucradas en la producción material (división entre trabajo intelectual y trabajo manual), ello no implica que las mismas se hagan *independientes* de la producción material de la vida. Por el contrario, un extremo y otro están unidos por un hilo, más o menos visible, el de la ideología en tanto condición material de la reproducción de las relaciones de producción.

Consideremos ahora otro momento de los textos de Marx, esta vez en *El capital*, tomo I, Capítulo V, donde analiza las características eternas de la existencia humana, en tanto que metabolismo con la naturaleza. Nos interesa este texto, porque en el mismo se hacen unas observaciones cruciales respecto al problema del que nos ocuparemos luego, el de la ideología, a través de una observación sobre la conciencia. En cuanto tal, independientemente de su forma social, el trabajo es producción de objetos que sirven para satisfacer necesidades de diferentes tipos, es decir de valores de uso (ver Marx 1988: 216). El enfoque es diametralmente distinto al de las *Formen*, donde la colectividad aparecía como una condición eterna de esta

regulación del metabolismo. No es, sin embargo, como veremos, un abordaje contradictorio con el de las *Formen*, ya que Marx insiste en que se trata de investigar el proceso haciendo abstracción de las formas sociales que asume, de investigar el proceso de trabajo en general.

Marx indica: “concebimos al trabajo bajo una forma en la cual pertenece exclusivamente al hombre” (1988: 216) e inmediatamente pasa a explicar en qué radica lo específico del trabajo humano: “...lo que distingue ventajosamente al peor maestro albañil de la mejor abeja es que el primero ha modelado la celdilla en su cabeza antes de construirla en la cera” (1988: 216), es decir, lo que distingue al trabajo humano de otras formas de actividad animal es el carácter *consciente, orientado a fin* de la actividad humana.

Ello anima una caracterización de máxima generalidad del proceso de trabajo, que Marx hace al indicar que “Los elementos simples del proceso laboral son la *actividad orientada a un fin* -o sea el *trabajo mismo*- su *objeto* y sus *medios*.” (1988: 216). Un poco más adelante indica lo siguiente:

“El proceso de trabajo, tal como lo hemos presentado en sus elementos simples y *abstractos*, es una actividad orientada a un fin, el de la producción de valores de uso, apropiación de lo natural para las necesidades humanas, condición general del metabolismo entre el hombre y la naturaleza, eterna condición natural de la vida humana y por tanto independiente de toda forma de esa vida, y común, por el contrario, a todas las formas de sociedad. No entendimos necesario presentar al trabajador en relación con los demás trabajadores.” (1988: 223).

Nos parece que es crucial entendernos en relación a este punto. En efecto, una interpretación descuidada de estos fragmentos podría dar la impresión de que el proceso de trabajo es un elemento con el que se edifican las diferentes formaciones sociales. La actividad orientada a fin sería algo así como un ladrillo para la construcción de lo social. Una tesis así sería, por ejemplo, la del individualismo metodológico, que ve en los comportamientos intencionales de los individuos el punto de partida y de llegada de la explicación social.⁴ Sin embargo, esta interpretación se saltaría el hecho de que el proceso laboral así descrito es caracterizado como “abstracto”. Por

4 Véanse las lecturas analíticas de Marx, por ejemplo Elster 1991.

abstracto entenderemos aquello que puede investigarse de manera separada pero que sin embargo no tiene existencia en tanto tal, como un objeto real independiente del pensamiento, sino sólo como un objeto pensado.⁵ A lo abstracto-pensado se opone lo concreto-real, que sin embargo se presenta como una multiplicidad caótica de características. Por medio de lo abstracto-pensado es posible aprehender lo concreto y conocerlo como unidad de múltiples determinaciones (ver Marx 2007: 20 y ss.). Para afirmar ahora lo que demostraremos a continuación, la *independencia* de la actividad orientada a fin es su *interdependencia* o su *dependencia en relación con cualquier formación social*, es decir, su carácter de efecto invariante de toda formación social.

El propio texto nos da una indicación preciosa acerca del carácter abstracto del proceso laboral en general. En efecto, en varias ocasiones el proceso de trabajo es caracterizado como un proceso cuyas *condiciones de existencia* están más allá de sí mismo, cuyas condiciones de existencia lo desbordan. Así Marx señala: “Los productos, por consiguiente, no son sólo resultado, sino a la vez *condición* del proceso de trabajo.” (Marx 1988: 220). Un poco más adelante, al distinguir el consumo individual y el consumo productivo, Marx señala: “...si bien los productos existentes no son sólo *resultado*, sino también *condiciones de existencia* para el proceso de trabajo, por otra parte, el que se los arroje en este proceso y por ende su contacto con el trabajo vivo, es *el único medio para conservar y realizar como trabajos dichos valores de uso pretérito.*” (Marx 1988: 222).

Este punto relativo a las “condiciones de existencia” del proceso laboral es el flanco donde la ausencia de referencia a otros trabajadores en la caracterización del proceso de trabajo hace sentir sus efectos. De hecho, entre estas condiciones de existencia deben contarse, cuando menos, otros procesos laborales. Lo que nos

5 Un ejemplo de otro orden puede ayudarnos a pensar esta cuestión. Wittgenstein insiste en el *Tractatus* en que “El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas”, sin embargo, para poder pensar la forma lógica común al mundo y la proposición es necesario remitirnos a la noción de objeto y a la noción correlativa de espacio lógico. Un objeto sólo existe en un estado de cosas (*Sachverhalten*) que es, en rigor, una concatenación de objetos. Los objetos sólo existen, entonces, en concatenación con otros objetos. Pero la posibilidad de esta concatenación no es algo contingente, sino algo que viene dado con el objeto, la posibilidad de combinarse con otros objetos para formar estados de cosas es la forma del objeto, lo que, a fin de cuentas no es sino otra manera de decir que el objeto sólo puede existir en concatenación con otros objetos, pero no con cualquier otro objeto. “La cosa es independiente en la medida en que puede existir en todos los posibles estados de cosas” (Wittgenstein 1997 2.0122) “Si puedo representarme al objeto en la trama del estado de cosas no puede representármelo fuera de la *posibilidad* de esa trama” (1997 2.0121)

interesa señalar es que esto hace imposible pensar una construcción del todo social a partir de procesos laborales aislados, ya que cada proceso laboral supone otros procesos laborales como su propia condición de existencia. La conclusión que se impone, entonces, es que estos procesos laborales no pueden estar dados por sí mismos, como concretos existentes en cuanto tales, puesto que sus condiciones de existencia son exteriores a ellos. Se desvanece entonces la ilusión de hacer, a partir de la referencia a la actividad orientada a fin, una toma de posición a favor de una posición del tipo del individualismo metodológico. Lo que precisamos, por el contrario, es pensar la unidad de los procesos laborales con sus condiciones de existencia, que son externas a los mismos.

¿Qué implica esta investigación del proceso de trabajo con independencia de la comunidad? Ya hemos dado consideraciones lógicas y evidencia textual de que ello no implica considerar como sustantivos, es decir dotados de una existencia independiente, a los procesos laborales que sólo en un segundo momento vendrían a reunirse con la de otros procesos de trabajo igualmente sustanciales. Sin embargo, esta consideración negativa no explica la estrategia de Marx. Lo que habilita esta estrategia se verá mejor si consideramos las razones por las cuales la misma es sólo aparentemente contradictoria con la adoptada en las *Formen*. Se trata de que cualquier forma de sociedad está constitutivamente forzada a producir, es decir, no puede no producir, individuos que estén en condiciones de apropiarse de la naturaleza. Entre las formulaciones de un texto y otro media una diferencia de énfasis. En las *Formen* se insistía en que la formación social estaba forzada a producir individuos acordes a los modos particulares que adoptaban las formas de individualidad en la misma. En el análisis del proceso de trabajo en general Marx nos proporciona un análisis detallado del efecto invariante a nivel de las formas de individualidad que corresponden a cualquier modo de producción. Los elementos que componen ese invariante, a su vez, nos permiten pensar las variaciones en las formas de existencia histórica de la sociedad. El proceso de trabajo sólo gana una consideración independiente (abstracta) en la medida en que se lo considera como interdependiente, es decir, dependiente de *cualquier* forma de sociedad. El proceso de trabajo puede ser considerado en general sólo en la medida en que es autónomo en relación a los modos de producción particulares, es un efecto necesario de cualquiera de ellos. El vínculo entre las formas de la

individualidad y las formas de la sociedad no se relaja por estas consideraciones, al contrario, se torna más preciso y comienza a tornarse inteligible.

De hecho, en *El capital* Marx, luego de las observaciones sobre el proceso de trabajo en general, pasa a analizar la forma capitalista del proceso laboral, indicando que la misma no afecta al proceso de trabajo en general: actividad orientada a fin, realizada con medios de trabajo dados, sobre un objeto de trabajo, para la producción de valores de uso (1988: 224). Marx señala entonces que el proceso de trabajo capitalista, es decir el proceso de trabajo en tanto consumo por parte del capitalista de la fuerza de trabajo, se caracteriza por dos procesos: a) que el obrero trabaja *bajo el control* del capitalista por una parte; y b) que el producto es *propiedad* del capitalista. (ver 1988: 224; ver también Balibar 2008: 440)

Atendiendo a que la forma capitalista se orienta a la producción de mercancías, que poseen el aspecto dual de valor de uso y valor, Marx nos indica que esta dualidad se refleja en el proceso de producción como unidad del proceso laboral y del proceso de formación del valor (ver 1988: 226). Si el exterior propio del proceso laboral son otros procesos laborales, el proceso de formación del valor es un poco más complejo. En efecto, el capitalista “No sólo quiere producir un *valor de uso*, sino una *mercancía*; no sólo un *valor de uso* sino un *valor*, y no sólo un valor, sino además *plusvalor*” (1988: 226). Estas condiciones imponen que el proceso laboral pase a estar dominado por el cálculo del tiempo de trabajo socialmente necesario. En otros términos, en el proceso de formación del valor el proceso laboral sólo cuenta como tiempo de trabajo (Marx 1988: 237). Ello requiere que el proceso laboral se realice en *condiciones normales*. Ello supone naturalmente el carácter normal de los medios de producción (materia prima e instrumentos), pero también el carácter normal de la fuerza de trabajo. Al respecto Marx realiza una observación enormemente reveladora:

El carácter normal de los factores objetivos del trabajo, sin embargo, no depende del obrero, sino del capitalista. Otra condición es el *carácter normal de la fuerza misma de trabajo*. Esta ha de poseer el nivel medio de destreza, capacidad y prontitud prevaleciente en el ramo en el que se la emplea. Pero en el mercado laboral nuestro capitalista compró fuerza de trabajo de calidad normal. Dicha fuerza habrá de emplearse en

el nivel medio acostumbrado de esfuerzo, con el grado de intensidad socialmente usual. El capitalista vela escrupulosamente por ello, así como por qué no se desperdicie tiempo alguno sin trabajar. Ha comprado fuerza de trabajo por determinado lapso. Insiste en tener lo suyo, no quiere que se lo robe. Por último -y para ello este señor tiene su propio *code pénal*- no debe ocurrir ningún consumo inadecuado de materia prima y medios de trabajo, porque el material de los medios de trabajo desperdiciados representan cantidades de trabajo objetivado gastado de manera superflua y que por consiguiente no cuentan ni entran en el producto de la formación del valor. (Marx 1988: 237-38)

El fragmento nos parece revelador en dos sentidos. Por un lado Marx insiste en que el carácter normal de los medios de producción, en cuanto factores objetivos, no depende del obrero, sino del capitalista que los adquiere. Esto hace esperable que, por contraste, el carácter normal de los factores subjetivos del proceso laboral, la propia fuerza de trabajo, sí dependa del obrero mismo, en la medida en que es él mismo quien pone en acción la fuerza de trabajo. Sin embargo, el texto coloca lo central del carácter normal de la fuerza de trabajo en el propio capitalista (“...el capitalista vela escrupulosamente...”; “...este señor tiene su propio *code pénal*...”). Dos consecuencias se siguen, al menos, de estas observaciones. Por un lado, del fragmento se desprende una imbricación, una articulación, entre la práctica económica y la práctica política, en la medida en que las prácticas de control de la fuerza de trabajo son aquello que hace que el proceso laboral se transforme en proceso de formación del valor. Por otra parte, estas observaciones también nos permiten comenzar a entrever la manera en la que el carácter de actividad orientada a fin de la actividad del trabajador directo está sometida a unas condiciones exteriores a sí misma, lo que disipa la ilusión de que se trate de un rasgo intrínseco, de modo tal que, si fuéramos a utilizar la jerga nietzscheana, podríamos hablar, tal vez del *pudenda origo* del carácter consciente y libre, orientado a un fin, de la actividad humana (ver Legrand 2006).

No hemos indicado más que unos trazos gruesos que contextualizan el enraizamiento de la tesis de que las relaciones sociales no son relaciones intersubjetivas. Vale insistir entonces en que concebir las relaciones sociales como relaciones intersubjetivas es

un obstáculo crucial que debe superarse para desarrollar una comprensión científica de la historia: de serlo, la sociedad se revelaría como un espacio neutro en el que se ubicarían las personas y las cosas, que sólo en un segundo momento, en virtud de la irrupción del conflicto en ese paisaje idílico, se dividirían en clases. Por el contrario, la tesis de que las relaciones sociales no son relaciones intersubjetivas es una con la tesis de que la lucha de clases tiene prioridad, incluso sobre las clases y las posiciones de clase, que sólo se constituyen como efectos de esta lucha.

III.

El concepto de las formas de existencia histórica de la individualidad nos ha servido como un operador de lectura importante de la obra de Marx. Intentemos situar este concepto en su relación con otros en la producción althusseriana. Por un lado, decíamos, que el concepto de formas históricas de la individualidad se opone al concepto ideológico de individuo humano libre, como una condición necesaria para afirmar la especificidad de la causalidad histórica. No deseamos abundar en este punto, puesto que nos llevaría muy lejos, pero una analogía bastará para nuestros propósitos actuales. Canguilhem estudió la constitución de la biología como disciplina científica destacando la posición conceptual que tuvo en ella el vitalismo, determinante en la constitución del objeto de la biología como una forma específica de causalidad, vinculada a la totalidad del organismo. Ello determinó que la relación de la biología con la física no sea de apuntalamiento (tal fue la posición de la electrodinámica en relación a la mecánica donde también se libró una disputa entre vitalismo y mecanicismo, con un resultado opuesto), sino una relación que, en su propio terreno, es de subordinación de la física a la biología (Canguilhem 2009, ver también Pêcheux y Fichant 1975). De manera análoga, el descubrimiento de un tipo específico de causalidad por Marx propicia pensar en una relación semejante de subordinación de la causalidad biológica en relación a la causalidad histórica. El concepto de las formas de existencia histórica de la individualidad es clave en este proyecto, como queda claro en las observaciones con las que Althusser rescata el “gran descubrimiento” de Lacan, que “el devenir humano, el ‘pase de lo biológico a lo cultural’, es en verdad el efecto de la acción de lo cultural sobre lo

biológico” (Althusser 2014: 80), lo que implica que no hay un tránsito desde el individuo biológico hacia lo cultural o histórico, porque la causalidad dominante en este nivel se opera desde lo histórico a lo biológico: la cultura “captura” a los cachorros humanos y les asigna su lugar en su seno. Este descubrimiento se aloja en la problemática abierta por Marx al vincular las formas históricas de la individualidad y los distintos modos de producción.

El concepto de las formas de existencia de la individualidad es entonces un concepto clave en la producción de Althusser, el mismo es un operador crucial para pensar las condiciones ideológicas de la reproducción de las relaciones sociales de producción, que según pudimos apreciar en nuestro acercamiento a *Grundrisse* y a *El capital*, guardan grados diversos de distancia en relación al proceso de la producción material, en lo que radica su autonomía relativa. El concepto de las formas de la individualidad es, entonces, un elemento crucial para pensar la intervención de la ideología en la construcción de la función de soporte de las relaciones de producción.

Al estar enmarcado en las condiciones ideológicas de la reproducción de las relaciones de producción, el concepto de las formas de la individualidad sufre las repercusiones de los avatares de la conceptualización de la noción de ideología. Como lo ha demostrado Warren Montag, Althusser no desarrolla los principios de una teoría materialista de la ideología hasta “Ideología y aparatos ideológicos de estado”. En efecto, en formulaciones anteriores, como la de “Marxismo y humanismo”, la ideología parece todavía tensionada por cierto idealismo de las ideas que, aunque jaqueado, marginalizado o eludido por distintas fórmulas de cierre o invisibilización operantes en dichos textos, no deja de estar presente en los mismos, irradiando sus efectos. Sólo con “Ideología y aparatos ideológicos de estado” Althusser logra producir las condiciones que hacen posible una hegemonía materialista en el concepto de ideología (Montag 2013: 103 y ss.). En efecto, en este texto, las evidencias fundantes del idealismo, en particular la tesis de que el pensamiento es esencialmente “mi pensamiento”, es decir, la tesis de que todo pensamiento sería personal, son subvertidas y llegan a ser pensadas como efectos de la práctica social. En particular la noción de interpelación de los individuos como sujetos rompe con una concepción idealista que opondría fuerza y consenso, conservando la ideología de una eficacia propia de las ideas y con ella el dualismo entre cuerpo y espíritu. En una declaración crucial para el proyecto de

Pêcheux, Althusser señalaba:

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 (Althusser 1988: 53)

Esta declaración designa un problema sin proveer una solución detallada. Sin embargo, la reconceptualización de la ideología por Althusser contenía una orientación acerca del abordaje de este problema bajo la forma de una transformación de los elementos con los que el mismo se plantea. En efecto, la expresión “formas de existencia histórica de la individualidad” cae en desuso poco después de la publicación de este artículo. El concepto de las formas de la existencia histórica de la individualidad se presta, debido al énfasis colocado en la individualidad, a su explotación idealista, ya sea jurídicista o biologicista. En cambio, el concepto de ideología centrado en los individuos interpelados como sujetos empuja a pensar una teoría materialista del sujeto, es decir, una teoría no subjetivista de la subjetividad. Como lo indica Pêcheux, el desacople entre “individuo” / “sujeto” en la tesis de la ideología como interpelación elude “presuponer la existencia del sujeto sobre el cual se operaría la operación de interpelación -no se dice ‘el sujeto es interpelado por la Ideología’” (Pêcheux 1975: 138). Lo que en realidad designa la tesis según la cual “la Ideología interpela a los individuos como sujetos” es que “el ‘no-sujeto’ es interpelado-constituido en sujeto por la ideología. La paradoja consiste en que la interpelación tiene, por así decir, un efecto retroactivo que hace que todo individuo sea ‘siempre ya sujeto’” (Pêcheux 1975: 139) Pêcheux denomina “efecto Münchshausen” a las evidencias de este efecto retroactivo por el cual los sujetos se piensan como causas de sí mismos, cerrando cualquier posibilidad de pensar la constitución de la subjetividad.

En virtud de la transformación mayúscula que implica la tesis de la interpelación ideológica, la terminología se transforma. El espacio que ocupaban las formas de existencia histórica de la individualidad pasa a ocuparlo la “forma-sujeto”. En una nota de *Réponse a John Lewis*, Althusser introduce esta expresión indicando: “Todo individuo humano, es decir social, no puede ser agente de una

práctica más que si revista la forma de sujeto. La forma-sujeto es en efecto la forma de existencia histórica de todo individuo agente de prácticas sociales: puesto que las relaciones sociales de producción y de reproducción comprenden necesariamente, como parte *integrante*, lo que Lenin llama ‘*las relaciones sociales [jurídico-] ideológicas*’, que para funcionar imponen a todo individuo agente la forma de *sujeto*.” (Althusser 1973: 93, ver Pêcheux 1975: 148 n.).

La otra transformación terminológica de importancia la propone el propio Pêcheux al hablar de las formaciones ideológicas y de las formaciones discursivas como una de las condiciones de la *reproducción/transformación* de las relaciones de producción (Pêcheux 1975: 127).⁶

En el trabajo de Pecheux encontramos ambos aspectos conjugados. En efecto, Pêcheux elabora los rudimentos de una teoría no subjetivista de la subjetividad por medio de una conceptualización de la forma sujeto de discurso.

Pierre Macherey sostuvo, en un escrito temprano, que toda ciencia es ciencia de una ideología (ver Macherey 2011, ver también Herbert 1968), es decir, que una ciencia existe como un trabajo de elaboración conceptual realizado sobre determinada ideología teórica. La clave de esta fórmula radica en comprender que la ideología no es mera ilusión, sino el lugar donde la necesidad real se hace sentir, bien que bajo la forma de una evidencia que la oculta. Lo que esto implica es que bajo la forma de las evidencias ideológicas y de la forma-sujeto con la que esas evidencias hacen sistema la necesidad es padecida ciegamente. Sin embargo, con el conocimiento científico, la necesidad ciega de lo real no es pensada por un sujeto, un imposible sujeto de la ciencia (un sujeto no ideológico), sino que llega a ser pensada por medio de un trabajo que se realiza *en y sobre* la forma-sujeto. Como diría Pêcheux, el proceso sin sujeto del conocimiento científico nunca adopta la forma estabilizada de un “discurso científico”. La necesidad real se hace presente como un trabajo, en rigor infinito, sobre la forma sujeto del discurso de una ideología teórica.

Veamos entonces de qué se trata el trabajo de Pêcheux, es decir, sobre qué ideología teórica opera. En *Les Vérités de La Palice*, Pêcheux retorna dos veces sobre la cita de Althusser sobre las evidencias del lenguaje como evidencias ideológicas (ver Pêcheux 1975: 30, 137). Más aún, su programa de trabajo parece haber estado

6 La otra condición son las determinaciones económicas realizadas en el interior de producción económica.

definido desde sus primeros trabajos de 1966 y 1968 aparecidos bajo el pseudónimo Thomas Herbert, dónde se analizaba la manera en que las ciencias humanas funcionaron en la primera mitad del siglo XX como un obstáculo para el desarrollo del materialismo histórico y para el desarrollo de una teoría general de las ideologías que conjugue los resultados del marxismo, la lingüística y el psicoanálisis. Las ciencias humanas, al constituirse como discursos de un tipo impuro, en parte técnicas de adaptación de los individuos a las ideologías y en parte ideologías teóricas, disputaron con el marxismo, tanto políticamente, produciendo técnicas de adaptación social, como a nivel teórico, dotándose de un barniz de cientificidad mediante el uso recurrente de técnicas y mediciones, sin desarrollar empero el trabajo de elaboración conceptual que caracteriza a la constitución de una ciencia por medio de una ruptura epistemológica. El examen de los presupuestos teóricos de las ciencias humanas nos provee, entonces, una teoría ideológica de las ideologías organizada básicamente sobre dos ejes. Por un lado, un eje centrado en la concepción del hombre como un animal ecológico que organiza su medio “etiquetándolo” en función de sus necesidades y tensiones vitales, como si hubiera una relación natural entre el organismo humano y su entorno, de la que el lenguaje sería una manifestación. Se trata de una ideología de la relación hombre-mundo que postula una génesis de lo simbólico a partir de lo biológico, como un tránsito progresivo dominado por el concepto biológico de necesidad. Por otro lado, las ciencias sociales operan con una ideología teórica de las relaciones hombre-hombre donde éste aparece como un animal social, es decir, como “el *animal* dotado de lenguaje que se controla a sí mismo por medio del lenguaje” (1968: 80) Enfatizamos aquí *animal*, porque pone de manifiesto la profunda sintonía que une a las dos formas que toman las presuposiciones de la ideología teórica de las ciencias humanas, y también porque pone de manifiesto algunas de las dificultades de la noción de individuo (el organismo biológico, en tanto que no es divisible, es una de las figuras paradigmáticas de la individualidad) como línea de inclinación que lleva a generar una zona permeable a la ideología, aunque la expresión aparezca en un sintagma complejo como el de las “formas históricas de existencia de la individualidad”.

En otros términos, lo que las ideologías teóricas de las ciencias humanas y sociales ocultan, bajo un conjunto de evidencias es la dimensión del orden significante tal como ha sido estudiada por Lacan: que es la relación significante-significante (relación

horizontal, metafórica) la que funda el efecto de realidad, la relación significante-significado (literalidad), lo que abre la brecha para poder pensar la manera en la que el significante puede intervenir en la construcción del efecto de sociedad, ya que “si el hombre es pensado como el animal que se comunica con sus semejantes, no se comprenderá porqué las disimetrías, las desemejanzas entre los agentes del sistema de producción, se aseguran a través de la forma general del discurso” (1968: 81). En otros términos, si se entiende al efecto de sociedad como el resultado de la comunicación intersubjetiva, resulta imposible enunciar la causalidad que produce las funciones sociales del lenguaje.

Ahora bien, el trabajo realizado por Pêcheux con el pseudónimo Thomas Herbert tiene a nuestro entender un valor muy destacable. Por un lado, discierne en la obra de Lacan un elemento de ruptura para abordar los problemas ideológicos que suscita la intervención del lenguaje en los procesos ideológicos. En este sentido, continúa el trabajo que puede leerse en textos de Althusser como “Freud y Lacan” o en las lecciones sobre “Psicoanálisis y ciencias humanas”. Pero no se trata de la mera importación de conceptos de otra disciplina, los mismos están sometidos a una transformación al colocarlos en el seno de una interrogación que les es ajena: ¿cómo contribuye el discurso, produciendo evidencias, a la reproducción-transformación de las relaciones de producción?⁷ Esta es la pregunta a partir de la cual la relación entre inconsciente e ideología, recuperada a propósito del reconocimiento de Freud de que el inconsciente es eterno, al mismo título que es eterna la ideología (Althusser 1988: 42; ver también Herbert 1968 y Pêcheux 1975: 239), puede comenzar a ser pensada.

Al mismo tiempo, la pregunta es todavía abstracta en relación a los mecanismos por medio de los cuales los efectos de conocimiento ideológico son producidos. Sin esta precisión, las afirmaciones acerca de la causalidad que produce las funciones sociales del lenguaje no deja de ser una indicación valiosa. La tarea de un análisis articulado de este mecanismo es acometida en *Les Vérités de La Palice*.

Les Vérités de La Palice es de principio a fin una toma de posición frente a la semántica. La semántica contemporánea aparece

7 Los párrafos finales de “Freud y Lacan” de Althusser son un ejemplo incipiente de esta estrategia de articulación entre marxismo y psicoanálisis. Por nuestra parte, hemos creído que el trabajo del segundo Wittgenstein se presta a una articulación provechosa con el materialismo histórico, ver Karczmarczyk 2013.

en la intersección entre la lingüística y la lógica, es decir, en un contexto que hace presumir que se trata de una disciplina científica. Sin embargo, el menor examen de el campo de la semántica, de su problemática, revela que la misma está atravesada por un conjunto de evidencias que provienen de la filosofía, arrastrando un conjunto de problemas relacionados con el problema de la universalidad del lenguaje, el problema de un lenguaje ideal y de la relación entre determinación (nominalización) y explicación (predicación), que son abordados en términos que remiten a una problemática filosófica con fuertes vínculos con los problemas abordados en la teoría del conocimiento y la ontología (esencia-fenómeno, sustancia-accidente). En esta medida, la semántica es el nudo de la lingüística y la lógica, en el sentido de constituir el eslabón más evidente, pero también su punto más débil. La semántica, debido a sus fuertes vínculos con la tradición filosófica, es el lugar en el que la lingüística se relaciona, de una manera a la vez próxima y distante, es decir, como un obstáculo epistemológico, con el materialismo histórico que rompe con dicha tradición, o más precisamente con una teoría materialista de las condiciones ideológicas de la reproducción de las relaciones de producción.

La semántica es el efecto de un encargo social que la lingüística recibe sin poder responder al mismo en términos científicos, porque el encargo localiza su objeto en un territorio que está más allá de los conceptos que le permitieron constituirse como disciplina científica, provocando una suerte de retorno a la prehistoria de la lingüística, una vuelta a aquello de lo que ésta tuvo que separarse para constituirse como ciencia: “un retorno a la oposición lógica/retórica y existencia de la lengua/uso de la lengua” (Yturbe 1976: 251), de allí la reaparición de la filosofía del lenguaje (semántica filosófica) “que trata de solucionar la dicotomía lengua/habla como oposición entre teoría del conocimiento y retórica” (Yturbe 1976: 252).⁸

En particular, Pêcheux logra mostrar, por una parte, que la semántica enmascara la diferencia entre ciencia e ideología, proporcionando o reforzando las evidencias con las que la teoría del conocimiento y las distintas epistemologías o filosofías de la ciencia ligadas a ella simulan la diferencia entre ciencia e ideología reproduciendo esta distinción en el interior de la ideología. Para la teoría del conocimiento el conocimiento implica el desplazamiento

8 La semántica guarda con la lingüística una relación análoga a la que las ideologías teóricas vinculadas a la biología guardan con los conceptos científicos de esta disciplina. Ver Fichant y Pêcheux 1975: 43.

desde la posición de sujeto individual, histórico y contingente, a la posición de sujeto universal, universal y necesario, que sería la posición del sujeto del conocimiento científico. Por otra parte, en un movimiento solidario con el anterior, la semántica enmascara el registro de lo político como una dimensión constitutiva de lo social (la lucha de clases), para relegarlo al dominio de las formas con las que la burguesía piensa la práctica política: la fantasía de una *administración* de la política, la política como técnica, por una parte, y por la otra, la política como producción de convicción, es decir, política como una forma de manejo hábil, de maniobra, la política como retórica.

Pêcheux encuentra en la semántica un conjunto de evidencias que configuran una ideología teórica semejante a la descubierta en los presupuestos de las ciencias humanas. Las evidencias de la semántica atraviesan los distintas tendencias de la lingüística contemporánea (formalismo, lingüística histórica y teoría de la enunciación) e incluso llegan a ejercer su influencia en el interior del marxismo (ver la crítica de Pêcheux a Schaff en 1975: 15-16; 27). Pêcheux designa a las evidencias de la semántica del siguiente modo: “...las *palabras* comunican un *sentido*, (...) [hay que] distinguir entre *personas* y *cosas*, entre *subjetividad* y *objetividad*, entre lo *emocional* y lo *cognitivo*” (1975: 27, ver también 15-16 y 227). Como él mismo lo señala, la semántica está dominada por una problemática filosófica: la del subjetivismo moderno. Dicha problemática produce los términos ‘subjetivo’ y ‘objetivo’ como términos irreconciliables, mediante posiciones alternativas que remiten la una a la otra de manera circular. Las posiciones del subjetivismo moderno se recuestan sobre uno de los polos de la dupla objetivo-subjetivo, así, el realismo metafísico, de corte racionalista, acaba produciendo una teoría universal de las ideas y los objetos, recostándose sobre el lado objetivo, lógico (la certeza objetiva), mientras que su antagonista, el idealismo empirista, se recuesta sobre la certeza subjetiva, sobre el polo subjetivo y retórico, para proponer un procedimiento “administrativo” de la certeza subjetiva para construir al mundo como un efecto de su modo de representación. La oposición entre Frege y Russell es ilustrativa de este dilema.

En un caso tanto como el otro, la posibilidad de un discurso sobre la historia, las masas o la clase trabajadora queda bloqueado, es reducido al dominio de la ficción, es decir, relegado entre los efectos retóricos del lenguaje. Si bien los efectos ideológicos de la semántica

pueden diferenciarse en epistemológicos y políticos, es importante tener en cuenta que se trata sólo de manera meramente analítica, porque, en rigor, ambos efectos están intrínsecamente entrelazados. La semántica se orienta a ocultar la diferencia entre el efecto de desconocimiento ideológico y el conocimiento científico y a producir una noción de lo político en sintonía con la práctica política burguesa, según lo comentamos más arriba.

Como Pêcheux lo muestra a propósito de Frege, al haber definido su posición realista como la negación de un subjetivismo abstracto, el pensador alemán obtuvo como resultado una teoría universal de las ideas y los objetos, presentando a esta ontología como una condición necesaria del sentido y la referencia de los nombres y los enunciados. Dicho en otros términos, la posición fregeana, en virtud de definirse por oposición a una posición ideológica, una variante del subjetivismo solipsista que reducía la objetividad del mundo a un acto arbitrario de fe, y a causa de desconsiderar las ciencias históricamente constituidas o en vías de constitución que trabajan sobre las evidencias que le conciernen, se ve arrastrada a realizar un tratamiento homogéneo de todos los seres (incluida la moral y las instituciones sociales) y también a un tratamiento homogéneo de la necesidad (analogando las leyes científicas y las leyes jurídicas). La semántica, que lidia de manera persistente con los fenómenos de la intensionalidad de las expresiones, es decir, fenómenos del orden de la inestabilidad referencial y de la indeterminación del sentido, se propone resolver estos problemas en términos de una teoría de la referencia y del sentido en el marco de un universo pensado como un conjunto de actos, hechos u objetos, desconociendo la diferencia entre conocimiento científico e ideología, es decir, proponiendo una solución que se aplicaría de manera homogénea a las ciencias constituidas y a la práctica jurídica, el lenguaje ordinario, etc.

Examinemos la cuestión con un poco más de detalle: los problemas de la semántica (inestabilidad referencial e indeterminación del sentido) se presentan, por un lado, en relación a ciertas construcciones nominales, como “El que murió en la cruz para salvar el mundo”, que aparentemente seleccionan un individuo y sólo uno, y que parecen por ello entrañar la existencia de su referente. Por otra parte, Frege reconoce que, por ejemplo, las expresiones condicionales expresan usualmente, además de los pensamientos contenidos en el antecedente y en el consecuente, otros pensamientos

que condicionan la sustitución *salva veritate* de una proposición por otra en el marco de las mismas. Por ejemplo, un enunciado condicional como “Napoleón que reconoció el peligro que amenazaba su flanco derecho, condujo él mismo a sus guardias contra la posición enemiga” (ver Pêcheux 1975: 100) expresa dos pensamientos. Sin embargo, Frege reconoce que usualmente este enunciado está asociado a otros pensamientos, por ejemplo, que el reconocimiento del peligro fue la razón de Napoleón para conducir a sus guardias contra la posición enemiga. Este pensamiento asociado debería incluirse entonces en el sentido de la proposición. Sin embargo, si la asociación fuera otra, si se creyera que Napoleón tomó la decisión de antemano, el pensamiento anterior no formaría parte de la proposición y la misma expresaría una mera correlación. Un condicional podría entenderse, entonces, como una correlación contingente (extensionalmente) o bien expresando una relación necesaria (intensionalmente). Frege se inclinará, en último término por la interpretación contingente de los condicionales, para lo cual se ve forzado a caracterizar estas asociaciones de pensamientos como un “fastidioso hábito” propio del lenguaje natural, de naturaleza psicológica, considerándolo como una dificultad que no se presentaría en un lenguaje lógico estricto, donde a cada nombre le correspondería un objeto. En virtud de esta solución, Frege considera que expresiones *prima facie* referenciales, como “voluntad del pueblo”, en la medida en que no pueden construirse como un agregado a partir de entidades de base (individuos) son por ello “ficciones”, objetos de apreciación subjetiva, lo que las deja, en rigor, fuera del dominio de la semántica, colocándolas en el campo de la retórica, de los efectos que las expresiones con sentido referencial tienen sobre los hablantes. Desechado en un lenguaje lógico perfecto el “fastidioso hábito” de los hablantes de las lenguas naturales (asociar pensamientos cuya consideración parece modificar el sentido de las expresiones o suponer la existencia del referente frente a ciertas construcciones gramaticales), Frege se atiene a la exigencia de que el sentido de las expresiones debe estar completamente determinado.

La reflexión de Frege se inserta en una tradición de la reflexión semántica, que ya desde los lógicos de la escuela de Port Royal, en el siglo XVII, distinguían entre comprensión y extensión de un término, es decir, entre lo que un término da a pensar, lo que configura su incidencia sobre el pensamiento, y el recorte que el mismo realiza en

la realidad, la restricción que realiza en el plano del ser, para determinar así su ámbito de aplicación. La reflexión fregueana es importante porque toma partido en contra del empirismo psicologista, para el que no hay pensamiento posible que no sea “mi pensamiento”, que no sea personal, lo que le permite a Pêcheux hablar de “el materialismo de Frege”. Sin embargo, Frege realiza su toma de partido dentro de unos límites muy estrictos, lo que permite sostener que la oposición de Frege al empirismo psicologista es interior a la problemática en la que se desenvuelve esta posición. Frege se enfrenta a los desajustes del funcionamiento de los nombres propios en un lenguaje natural, problema que designa como presuposición de existencia. La presuposición de existencia asociada al nombre propio ocurre en el momento en el que el lenguaje parece funcionar de manera vertical, entablando una relación con el ser (relación nombre-cosa, relación significante-significado). La relación entre el lenguaje y el ser ha sido pensada en el ámbito de la semántica en términos de determinación o restricción: “El hombre que canta” *determina* o *restringe* las entidades alcanzadas por la expresión. Sin embargo, el nombre propio no tiene ninguna determinación que se le aplique (ver Pêcheux 1975: 89) debido a que el nombre propio surge (debe pensarse) como resultado la operación de determinación llevada al límite. La agramaticalidad de una expresión como “El Pedro que está pelado...” es la condición absoluta para que Pedro sea un nombre propio. Esta condición es confirmada por las reflexiones que hacen lugar a la misma, como aquellas inspiradas en Leibniz, ya que estas se ven obligadas a intervenir en la ontología (mundos posibles) para poder convertir a esta expresión en un enunciado explicativo, que nos indica de qué individuo hablamos y en cuál mundo posible se halla situado. La exclusión de la determinación es la condición para que el nombre propio designe a un particular entero, en su integridad, sin que puedan distinguirse géneros y especies en el interior del mismo. En virtud de ello, los lógicos de Port Royal creían que las proposiciones singulares, como “Luis XVII ha tomado La Rochelle” debían aproximarse más a las proposiciones universales que a las particulares, porque en ellas “el sujeto, al ser singular, es tomado necesariamente en toda su extensión, lo que constituye la esencia de una proposición universal en contraste con la particular” (Arnauld et Nicole, *Logique ou l’art de penser*, citado por Pêcheux 1975: 91n.). El nombre propio parece aprehender en su totalidad el objeto que designa, de allí la presuposición de existencia, el efecto de

lo preconstruido que hace que parezca que con la designación viene incluido el objeto.

Sin embargo, la exclusión de la posibilidad de formar una determinativa restrictiva que se aplique a un nombre propio, hace forzoso que haya nombres comunes. La designación por un nombre propio implica que lo mismo pueda ser designado por medio de una paráfrasis, por ejemplo: Berlín es “La ciudad capital de Alemania” (El N que VN) o bien “La capital de Alemania” (El VN).

Puesto que los nombres funcionan en correlación con paráfrasis, en términos de pronombres o de pronombres demostrativos (“Esa ciudad es la capital de Alemania”; “Esta es la capital de Alemania”), el proceso discursivo articula de manera sistemática una serie de expresiones que hace que el pronombre demostrativo aparezca como el primer nombre propio, o incluso como el único nombre genuino (Russell), cuyo centro sería una expresión como “Yo veo esto”, que por una serie de articulaciones pondría en serie continua un movimiento que va desde lo concreto a los abstracto, de la situación a las propiedades, de la representación al concepto, por medio de la identificación del sujeto con sus alter egos (“Si estuviera donde tú estás vería...”, “Esto de lo que tú me has dicho que...”; “Esto de lo que se dice/se sabe que...”). Este movimiento de lo concreto a lo abstracto, de la situación a las propiedades, propio de la ideología, que la semántica no hace más que replicar, encuentra su fundamento en la primera persona, de manera que la unicidad del objeto depende de la identificación del sujeto para sí mismo. “Yo veo esto”, donde “esto” es “lo que ve el que habla”, sería entonces la tautología sobre la que reposa la identificación perceptiva e inteligible del objeto: “El que habla ve lo que se ve, en el momento en el que habla, desde la perspectiva del que habla”. Esta tautología es la garantía, a todas luces circular, que la semántica ofrece para su ontología básica, la evidencia ideológica fundante, que presenta la relación hombre-mundo en términos de personas y cosas, cuya función de obstáculo epistemológico ya hemos examinado.

El mismo mecanismo gramatical que produce determinación, produce indeterminación, asociada al funcionamiento conceptual del lenguaje. “El que descubrió la órbita elíptica de los planetas...” comparte la forma sintáctica con “El que reconoció la órbita elíptica...” (El N que VN). La indeterminación produce el vaciamiento del objeto una función. Frege, al ocuparse de este fenómeno, lo entendió en términos de la generalidad de una ley, considerando que

hay un funcionamiento de las hipótesis y el condicional que valdría de manera semejante en cualquier dominio, del mismo modo en el dominio jurídico, en el cotidiano y en el dominio científico (ver Pêcheux 1975: 96 y 97). Habría, en consecuencia en la base de todo pensamiento, una forma general, “Todo lo que es A es B”, por ejemplo, “El hielo, flota en el agua”. Esta inferencia estaría sostenida por la evocación lateral del un pensamiento: “El hielo tiene un peso específico menor al del agua” que articula las proposiciones que componen el enunciado condicional, que a su vez podría articularse y sostenerse por medio de la evocación de otro pensamiento lateral: “Los objetos de un peso específico menor al de un medio líquido, flotan en el mismo”.

En otros términos, Frege se vió forzado a entender las oraciones condicionales o hipotéticas según el modelo de un condicional material, es decir, en términos de lo que puede elucidarse extensionalmente, eliminando cualquier “interferencia subjetiva” y atendiendo sólo al polo de los objetos. De esta manera, pudo relegar la inestabilidad referencial al carácter de un efecto de superficie que no se registra en el fondo del asunto. En buena medida, lo empuja a ello una concepción ideológica de la subjetividad con la que no quiere comprometerse (la del empirismo psicologista), aunque para eludir este compromiso se ve arrojado a desarrollar una concepción universal de la objetividad y de la necesidad, independiente de las disciplinas científicas, más general todavía que éstas, a las que serviría de fundamento. Frege no puede ver en los fenómenos de la intensionalidad e inestabilidad referencial con los que se topa el índice de una forma de necesidad novedosa. Al contrario, tiende a pensarlos como un accidente no sistemático, tomando como modelo para todo el dominio del lenguaje a la relativa independización de los contextos y estabilización de la referencia propia de los procesos discursivos de la ciencia, como si fueran la regla que cabe encontrar en el fondo de otros procesos discursivos (jurídicos, de la vida cotidiana), cuando en realidad son casos excepcionales.

Por el contrario Pêcheux toma el camino de reconocer que la dependencia del sentido en relación a la asociación entre expresiones es la norma y no la excepción, o en otros términos, de hacer de lo que en el marco de la representación fregueano aparecía como una *excepción*, la *regla* de un orden *diferente*: a dicho orden lo denomina *proceso discursivo*.⁹ Ahora bien, convertir en regla lo que en el marco

9 Según Pêcheux el proceso discursivo es: “el sistema de las relaciones de sustitución, paráfrasis,

del pensamiento fregueano constituye una excepción exige realizar una operación que no sólo transforma los conceptos fregueanos, el cuerno objetivista del dilema, sino también el cuerno subjetivista: exige transformar la problemática. El concepto de discurso, concebido como el dominio en el cual la asociación de las expresiones es el mecanismo mediante el cual se constituye el sentido, implica otorgar un valor constitutivo a las metáforas y metonimias, o en otros términos, implica reconocerle una eficacia material a lo imaginario. Lo imaginario aparece entonces, no como lo ilusorio que contrasta con lo real, en el modo en el que contrastaban los términos asociados a la retórica en la problemática del subjetivismo moderno (lo psicológico o lo poético como figuras de lo irreal), sino como una dimensión de lo real dotada de eficacia material. Dicho en otros términos, se requiere avanzar en el sentido de una teoría materialista, es decir, no-subjetivista, de la subjetividad. Sólo enfrentando una concepción idealista de la ideología, que la entiende a) como asunto de ideas y b) como teniendo su fuente o causa en los sujetos (y no a los sujetos como efectos de la ideología) (ver Pêcheux 1975: 118) podremos reconocer las condiciones ideológicas de la reproducción transformación de las condiciones ideológicas de la reproducción de las relaciones de producción en su carácter material y contradictorio, es decir, comprender que los Aparatos Ideológicos de Estado (AIE) son tanto el lugar como el medio de realización de la dominación de la ideología dominante. Esto implica que las clases no tienen ideología antes de la lucha, puesto que tal cosa nos volvería a remitir a lo social como espacio neutro en el que en un momento posterior adviene la lucha. Por el contrario, las clases configuran su ideología mediante su toma de posición en la propia lucha. La dominación de la ideología dominante no se ejerce mediante la irradiación de un contenido, lo que haría de los AIE un instrumento para la propagación de una visión de clase previamente existente, sino que, podríamos decir, se ejerce de manera conflictiva, por el hecho de que las divisiones de la ideología en distintas regiones sean tales o cuáles (lo que implica “objetos” ideológicos diversos, que incluyen sus modos de uso y constituyen prácticas de clase) con relaciones de subordinación y contradicción entre las mismas. Una teoría materialista de la ideología que incluya una teoría materialista de la subjetividad es la única vía que permite comprender que la dominación de la ideología

sinónimias, etc, que funcionan entre los elementos lingüísticos -los “significantes”- en una formación discursiva dada.” (1975: 146).

dominante se ejerce de manera contradictoria, no mediante una imposible supresión de la lucha de clases en su ámbito (como viene sugerido si pensamos la diferencia entre Aparatos Represivos de Estado y aparatos ideológicos de estado en términos de la distinción idealista entre fuerza y consenso, ver Montag 2013), sino imponiéndose en la lucha ideológica, es decir, inclinando la distribución de la relación imaginaria a su favor, orientándola a la reproducción de las relaciones de producción. Este es el sentido en el cual la lucha de clases es la historia en su materialidad y en su objetividad, no algo que viene después, en un segundo momento. La materia prima de la ciencia de la historia, del materialismo histórico, es una ideología teórica de las relaciones sociales, esto es, esta materia prima no es una objetividad neutra, sino un elemento central de la reproducción de dichas relaciones sociales, una manifestación de la necesidad de lo real bajo la forma de la necesidad ciega. Esta ideología teórica es ya, aunque lo sea bajo la forma de la denegación, una toma de posición política que domina, subordina, relega otras tomas de posición contrapuestas. En este sentido, la ciencia de la historia no puede existir sin una toma de posición a favor de la objetividad científica que es intextricable de una toma de posición política.

El objeto de la lucha de clases es, entonces, la propia división de la ideología en regiones (en los distintos AIE) y las relaciones de desigualdad y subordinación entre los mismos (ver Pêcheux 1975: 132). La lucha política de clases no es un proceso secundario (subjetivo, ilusorio, en el sentido de irreal, inesencial) que tomaría a la sociedad como su terreno, sino que, por el contrario, es un proceso objetivo, en el sentido de ser un proceso constitutivo ineliminable (lo que no significa que sea el único) de una formación económico social.

En este punto preciso las observaciones de Pêcheux hacen jugar conjuntamente el trabajo de Althusser sobre la ideología como interpelación de los individuos en sujetos con los rudimentos de una teoría del discurso que habilitó la transformación conceptual de la problemática en la que se inscribía la ideología teórica fregueana. La constitución del sentido y la del sujeto coinciden en la figura clave de la interpelación.

En la interpelación ideológica hay un círculo: el hecho de que los no sujetos (individuos) son llamados a existir como sujetos en un proceso que tiene como consecuencia retroactiva la constitución de un sujeto que se piensa como principio de sí mismo. En particular, los

efectos retroactivos se manifiestan en dos direcciones; por un lado, la de la evidencia de la anterioridad y exterioridad del objeto del discurso mediante el efecto de lo preconstruido, asociado a la determinación que forma el nombre propio y los particulares egocéntricos (yo-aquí-ahora) y bajo la forma del “efecto de sostén”, que produce la evidencia de la anterioridad y la independencia del sentido en relación al discurso, fenómeno asociado al fenómeno de la explicación-articulación de enunciados.

Pêcheux intenta mostrar que el efecto de lo preconstruido constituye al sujeto en su relación con “la realidad” (lo que le es dado a ver, sentir o experimentar), mientras que la articulación constituye al sujeto en su relación con el sentido. En un artículo apenas anterior a *Les Verités de La Palice*, Pêcheux había distinguido entre dos formas de olvido que remiten a la distinción entre lo preconsciente (olvido n° 2) y lo inconsciente (olvido n° 1) (Pêcheux y Fuchs 1978). La forma sujeto de discurso oculta el olvido n° 1, propiamente inconsciente, que tiene por objeto la red de reformulaciones parafrásticas en las que se constituyen las asimetrías en la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones de existencia en tanto sujetos, es decir, con las relaciones de producción. Pero lo característico de la forma sujeto del discurso no es sólo este desconocimiento, que cabría llamar constitutivo, sino el hecho de ocultar esta dimensión por medio del imaginario lingüístico, es decir, por medio de las evidencias lexicales y las reformulaciones y paráfrasis que las mismas habilitan (Berlín = La capital de Alemania) bajo la apariencia de un simple efecto de las propiedades lexicales (la evidencia de que una palabra posee un sentido que se puede explicar, de la que hablaba Althusser).¹⁰

En una serie de observaciones luminosas, Pêcheux establece que los efectos de sentido no pueden derivarse de la base lingüística, es decir, de la lengua, sino que se derivan de los procesos discursivos

10 Si bien la identificación imaginaria del sujeto remite a la zona de olvido n° 2, de carácter preconsciente, a la que ya hemos hecho referencia, la interpelación ideológica no se reduce a la identificación imaginaria, de la misma manera en que lo preconsciente se encuentra afectado por lo inconsciente, en tanto que lo inconsciente afecta a las representaciones preconscientes, la zona de olvido n° 2 está afectada por la zona de olvido n° 1. La presentación puede hacer pensar en dos zonas autónomas una frente a la otra, sin embargo, de acuerdo a nuestro autor: “lo preconsciente caracteriza a la retomada (reprise) de una representación verbal por el proceso primario (inconsciente) dando como resultado la formación de una nueva representación que aparece conscientemente ligada a la primera, aunque su articulación real con aquella permanezca inconsciente” (Pêcheux 1975: 161). Es decir, la discursividad restituye el vínculo entre las dos representaciones verbales en cuestión, ubicándolas en la misma formación discursiva (donde una puede remitir a la otra por paráfrasis o por metonimia). Ver el final de esta sección.

que se desarrollan a partir de esta base. De esta manera, el elemento dominante del pensamiento pasa a estar colocado en el exterior del pensamiento, que es la forma que la tesis materialista de la primacía del ser sobre el pensamiento toma en la teoría del discurso. El sentido está determinado por el interdiscurso, o más precisamente, está determinado por alguna región del interdiscurso.¹¹

La influencia de Lacan vuelve a hacerse sentir en este terreno. Pêcheux retoma la fórmula de Lacan: “el significante es lo que representa al sujeto para otro significante” (Pêcheux 1975: 241). Junto a la misma, Pêcheux construye otra fórmula, análoga, “el sentido es siempre una palabra, una expresión o una proposición para alguna otra palabra, otra expresión o proposición” (Pêcheux 1975: 241-42), con la que busca indicar la metáfora es constitutiva del sentido, aunque sólo en la medida en que la misma no esté predeterminada por las propiedades de la lengua, esto es, en que se reconozca a la articulación efectiva una eficacia que rebasa las virtualidades de la lengua. El sentido no existe más que en las relaciones de metáfora (sustitución, paráfrasis, etc.) de una formación discursiva.

A partir de la fórmula pecheuxiana podemos leer la fórmula lacaniana “un significante representa al sujeto *para* otro significante” destacando el “para” donde se concentran las dificultades de esta expresión teórica y el desacople entre una fórmula y otra. En la fórmula pecheuxiana “para” puede leerse como un partitivo (de cada, para cada). En este sentido, la fórmula lacaniana puede verse como una consecuencia de la otra fórmula, porque en la primera, la metaforicidad constitutiva del sentido, viene a indicar que el sentido existe con independencia de un sujeto que lo represente, que la relación horizontal entre significante y significado tiene primacía sobre la relación vertical (significante-significado) que en última instancia es ilusoria (el sentido de una palabra es... otra palabra). Entonces la literalidad, el funcionamiento del signo como representación, es desplazada como terreno primitivo de lo simbólico y se la pasa a comprender en tanto efecto. Con la metaforicidad se desplaza no sólo al signo, sino al sujeto como dador de sentido, desplazando a la concepción ideológica del sujeto de necesidad que construye su entorno nombrándolo. Esto genera un espacio de

11 Dice Pêcheux: “Podemos llamar interdiscurso al “todo complejo con dominante” de las formaciones discursivas, precisando que él mismo está sometido a la ley de desigualdad-contradicción-subordinación que como hemos dicho caracteriza al complejo de las formaciones ideológicas” (1975: 146).

intersección entre ambas fórmulas, como lo reconoce Pêcheux al comentar la fórmula de Lacan: “esto entraña que el significante no representa nada para el sujeto, sino que opera sobre el sujeto fuera de toda captación” (Pêcheux 1975: 243) Pêcheux nos remite entonces a una cita de los *Escritos* de Lacan, de “La instancia de la letra...”¹² donde Lacan evidencia la dependencia del sujeto en relación al discurso, en virtud del “nombre propio” que designa al sujeto sin representarlo. El tema del nombre propio ha sido abordado por los lógicos tradicionalmente bajo la forma de la convención, que supone la anterioridad del objeto, y más recientemente, bajo la forma de la designación rígida, donde el nombre propio designaría el mismo objeto en todo mundo posible, porque el único rasgo de ese objeto, su único rasgo “esencial” es tener ese nombre: un caso claro del efecto de lo preconstruido, la antecendencia del objeto como efecto de la causa que lo produce.

Pêcheux indica entonces que la imposición del nombre propio es la forma más clara del efecto de lo preconstruido: “que representa la modalidad discursiva del desajuste (*décalage*) por el cual el individuo es interpelado como sujeto de su discurso (aquellos por lo cual él dice: “Yo, Fulano de tal”) como siendo “siempre-ya” sujeto, es decir, la modalidad discursiva bajo la cual él es producido como causa de sí, con su mundo, sus objetos y sus sujetos, en la evidencia de su sentido.” (Pêcheux 1975: 243).

El mecanismo de lo preconstruido asociado al nombre propio produce necesariamente, además del efecto de anterioridad y exterioridad del sujeto en relación a su discurso, la identificación del sujeto con la formación discursiva en la que se produce la interpelación. La correlación yo/tú acarrea que la identificación imaginaria, que está a la base del yo (*moi*), produzca forzosamente la coincidencia, aunque siempre inacabada, “del sujeto consigo mismo a través de la relación con otros sujetos que son para él otros tantos alter egos, [y] la identificación con los rasgos del objeto en la representación que el sujeto posee del mismo...” (1975: p. 244). La evidencia imaginaria, por la cual “yo soy el único que puede decir yo al hablar de mí mismo” (Pêcheux 1975: 192), contemporánea de la identificación de la cosa, que desemboca en la concepción de un sujeto centro y fuente del sentido se hunde en el absurdo cuando se

12 “...el sujeto, si puede parecer siervo del lenguaje, lo es más aún de un discurso en el movimiento universal del cual su lugar está ya inscrito en el momento de su nacimiento, aunque sólo fuese bajo la forma de su nombre propio” (Lacan 2008: 463, ver Pêcheux 1975: 243)

pretende, con Russell, que el nombre de un hombre es cualquiera que él manifieste el deseo de recibir (ver Pêcheux 1975: 92). Por el contrario el nombre propio, identificado administrativamente, por referencia a la filiación (legítima o natural), revela su carácter inalienable por el hecho de que “cualquier cambio sea materia de discusión legal” (1975: 92).

La interpelación ideológica tiene que ver con la producción de las evidencias del sentido y el sujeto, con lo imaginario del yo (*moi*) aunque, debido a su vínculo con el nombre propio, no se reduce a este ámbito. La identificación imaginaria depende de la cuestión de la *identidad*, que posibilita tanto la imputación como la responsabilidad, y de esa manera se reencuentra con lo simbólico del nombre propio y de la ley, ya que “la interpelación es a la vez ideológica y jurídica” es decir que ella se efectúa en la “intersección de los aparatos ideológicos y represivos del Estado” (Pêcheux 1975: 245, ver 92).

Conclusión

Hemos realizado un recorrido extenso que nos llevó desde las formas de existencia histórica de la individualidad enclavadas en la intersección entre la práctica técnica y la práctica política en un modo de producción, hemos buscado sus raíces en el pensamiento de Marx, y nos hemos topado con algunas que ofrecía la expresión “individualidad” para una conceptualización materialista de la ideología, en lo que reconocimos su desplazamiento a favor del concepto de la “forma-sujeto”. A continuación hemos intentado reconstruir algunos movimientos de Pêcheux, orientados a la constitución de una teoría materialista de la forma-sujeto del discurso. Hemos destacado que una teoría materialista del discurso cuestiona las consecuencias más reproductivistas que suelen sacarse de la concepción althusseriana de la ideología, en la medida en que dicha versión depende de un supuesto que dicha concepción socava: que la ideología actuaría como la propagación de un contenido, produciendo un consenso en relación al mismo. En efecto, esta concepción depende de una tesis de la anterioridad del sujeto en relación a la interpelación ideológica dejada fuera de juego en la concepción materialista. En consecuencia hemos indicado el carácter

intrínsecamente contradictorio de la dominación ideológica, como dominación ejercida en los aparatos ideológicos. Por lo demás, hemos tratado de abonar con argumentos la tesis materialista acerca de la primacía de la lucha de clases sobre las clases por medio del examen de la operación que Pêcheux realiza sobre la semántica filosófica.

Por último, como una forma de no concluir, querríamos indicar que las reflexiones aquí realizadas nos parecen inscribirse en una problemática, la de una recuperación de la noción de la determinación en última instancia por la economía y la manera en la que esta coloca en la posición de dominante a una práctica articulada en el todo complejo de lo social que no esté atravesada por los malentendidos y equívocos con los que usualmente estuvo implicada esta tesis. Por ejemplo, Gregory Elliot, al comentar la tesis de Balibar según la cual el predominio de la práctica económica en el capitalismo se debe explicar en función de la coincidencia en el tiempo y el espacio del proceso de trabajo y el de producción de la plusvalía, recupera como el mayor problema de esta concepción la crítica presentada por Glucksmann según la cual esta explicación valdría sólo para la particularidad del capitalismo, adoleciendo de un “comparativismo indeterminado”, ya que no permitiría pensar cómo la determinación económica coloca en posición de dominante a otras prácticas en sistemas donde no se da esta coincidencia (ver Elliot 2006: 146). Por nuestra parte, creemos que el examen de los problemas de las formas de existencia de la individualidad y de la forma sujeto son un eje favorecido para plantear el problema de la determinación en última instancia por la economía que soluciona el problema de un comparativismo indeterminado. En cada modo de producción se producen las formas de individualidad que le son propias, como un efecto de la manera en que se articulan la práctica técnica y la práctica política en el interior del mismo. En el feudalismo, por ejemplo, la práctica política ocupa el lugar de dominante porque las formas de la producción material propias de este modo de producción no están en condiciones de producir por sí mismas las formas de individualidad requeridas por el mismo, hay una autonomía relativa de las formas de individualidad en relación a la manera en que se desarrolla el proceso de trabajo, podríamos decir. En el capitalismo, en cambio, el propio proceso de producción material es dominante porque el mismo cuenta con amplios recursos para producir las formas de individualidad que corresponden a la reproducción de este modo de producción: un salario equivalente a

los bienes necesarios para la subsistencia y la disponibilidad de un ejército industrial de reserva son factores dominantes en la constitución del “trabajador libre” forzado a presentarse cada mañana en la fábrica, como una de las forma-sujeto dominantes en este modo de producción. Estas formas de individualidad se articulan, como hemos visto, con otras prácticas y aparatos ideológicos de estado. Si esta hipótesis resulta viable, el trabajo de Michel Pêcheux debería entenderse más en el sentido de una oportunidad para el recomienzo del materialismo histórico, que, como ocurre a veces, para su rebasamiento.

Referencias:

- Althusser, L. (1973) *Réponse à John Lewis*, Paris, Maspero.
- Althusser, Louis (2005) *Pour Marx*, Paris, La découverte, prefacio de E. Balibar.
- Althusser, L. (2014) *Psicoanálisis y ciencias humanas. Dos conferencias (1963-64)*. Buenos Aires, Nueva visión, trad. de P. Betesh.
- Althusser, L. E. Balibar, R. Establet, P. Macherey y J. Rancière, y (2008) *Lire le Capital*, París, Quadrige, Presses Universitaires de France.
- Althusser, L. y E. Balibar (2010) *Para leer El capital*, México, siglo

- XXI, trad. de M. Harnecker.
- Balibar, É. (2008) “Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique” en Althusser *et alli* (2008).
- Balibar, É. (2004) “¡Vuelve a callarte Althusser!” en su *Escritos por Althusser*, Buenos Aires, Nueva visión, trad. de H. Cardoso.
- Barth, H. (1951) *Verdad e ideología*, México, Fondo de cultura económica, trad. de E. Imaz.
- Bloor, D. (1996) “Idealism and The Sociology of Knowledge” en *Social Studies of Science*, vol. 26, n° 4, pp. 839-856.
- Canguilhem, G. (2009) “El todo y la parte en el pensamiento biológico” en su *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias*, Buenos Aires, Amorrortu, trad. de H. Pons.
- Cavazzini, A. (2011) “La pratique de Althusser: d’un marxisme a l’autre” en Maniglier, P. (ed.) *Le moment philosophique des années 1960 en France*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Elliot, G. (2006) *Althusser. The Detour of Theory*, Leiden-Boston, Brill.
- Elster, J. *Una introducción a Karl Marx*, Madrid, Siglo XXI, trad. de M. García.
- Fichant M. y Pêcheux, M. (1975) *Sobre la historia de las ciencias*, Buenos Aires, Siglo XXI, trad. de D. Karsz Esquibel.
- Gregolin, M. (2007) *Foucault e Pêcheux na analise do discurso*, Sao Carlos, Claraluz.
- Herbert, Th. (1966) “Réflexions sur la situation théorique des sciences sociales et spécialement de la psychologie sociale” *Cahiers pour l’analyse*, n° 2, pp. 137-165.
- Herbert, Th. (1966) “Remarques pour une théorie générale des idéologies” *Cahiers pour l’analyse*, n° 9, pp. 74-92.
- Hernández, S. y R. Terriles (2014) “Algunas reflexiones sobre la concepción del sujeto y la epistemología en el Análisis del Discurso de Michel Pêcheux” en *Décálogos. An Althusser Studies Journal*, vol. 4.
- Karczmarczyk, P. (2010) “Las condiciones y la naturaleza del discurso crítico: el debate entre hermenéutica y teoría crítica” en *Discusiones filosóficas*, Universidad de Caldas, Manizales, Año 11, n° 16, pp. 99-147.
- Karczmarczyk, P. “Althusser and Wittgenstein: Ideology and Therapeutic Analysis of Language”. *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society*, 25: 4, pp. 534-548.
- Lecourt, D. (1984), *El orden y los juegos*, Buenos Aires, ed. De la Flor, trad de J. Ardiles Gray y M. Mizraji.

- Lecourt, D. (2010) *Para una crítica de la epistemología*, Siglo XXI, trad de M. Rojzman
- Legrand, S. “El marxismo olvidado de Foucault” en Marx y Foucault, Buenos Aires, Nueva visión, trad de H. Cardoso.
- Macherey, P. (2011) “La filosofía de la ciencia de Georges Canguilhem: epistemología e historia de las ciencias” en su: *de Macherey a Foucault: la fuerza de las normas*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Macherey, P. (2014) “Lengua, discurso, ideología, sujeto, sentido: de Thomas Herbert a Michel Pêcheux” onceava y doceava lecciones de Pierre Macherey en su curso “Ideología: la palabra, la idea, la cosa”. Disponible en: <http://philolarge.hypotheses.org/category/seminaire>. Una versión al castellano puede consultarse en este número de *Décalages. An Althusser Studies Journal*.
- Maldidier, D. (2003) *A inquietação do discurso. (Re)ler Michel Pêcheux hoje*. Campinas: Pontes, Trad. E. P. Orlandi.
- Marín, Juan Carlos (1987) *La silla en la cabeza. Michel Foucault en una polémica sobre el poder y el saber*, Buenos Aires, Nueva América.
- Markarian, V. (2004) “De la lógica revolucionaria a las razones humanitarias: La izquierda uruguaya en el exilio y las redes transnacionales de derechos humanos (1972-1976)” Cuadernos del CLAEH No. 89, Montevideo, Centro Latinoamericano de Economía Humana, diciembre 2004.
- Marx, K. (2007) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (Grundrisse), tomo I, México, Siglo XXI, trad. de P. Scaron.
- Marx, K. (1988) *El capital. Crítica de la economía política*. Libro primero. El proceso de producción del capital, tomo I, vol. 1, México, Siglo XXI, trad. P. Scaron.
- Montag, W. (2003) *Althusser*, Palgrave.
- Montag, W. (2013) *Althusser and His Contemporaries. Philosophy's Perpetual War*, Durham and London, Duke University Press.
- Pêcheux, M. (1975) *Les Vérités de La Palice*, Paris, Maspero.
- Pêcheux, M. y Ch. Fuchs (1978) “Actualizaciones y perspectivas a propósito del análisis automático del discurso (1975)” en su *Hacia el análisis automático del discurso*, Madrid, Gredos, 1978, trad. de M. Alvar Ezquerro.
- Searle, J. (1997) *La construcción de la realidad social*, Barcelona,

Paidós, trad de A. Domenech.

Wittgenstein, L. (1997) *Tractatus Logico-philosophicus*, Barcelona, Altaya, trad. de I. Reguera y J. Muñoz.

Yturbe, Corina (1976) “*Les Vérités de La Palice*, por Michel Pêcheux. Maspero, París, 1975, 278 pp.” en *Dianoia*, México, vol. 22, n° 22, pp. 251-256.