

DISCURSO Y DECRETO: SPINOZA ALTHUSSER Y PÊCHEUX¹

WARREN MONTAG

Occidental College, Estados Unidos de América

Abstract

This essay examines the place of the concept of discourse in the genesis of Althusser's theory of the Ideological State Apparatuses. A reading of his "Three Notes on the Theory of the Discourses" suggests that the near disappearance of the term "discourse" from the ISAs essay represents the suppression rather than the resolution of the contradictions that mark the notion of the interpellation of the subject. By reading Althusser in the light of Spinoza's theory of the decree in the *Ethics* and of Pêcheux's notion of discourse, we are able to grasp the materiality of language in all its senses, but also to reformulate the lexicon of consciousness and interiority in materialist term. The conjunction of Spinoza, Althusser and Pêcheux allows us better to understand and transform through struggle what the latter called "the plague of subjection".

Keywords

<Ideology> <Discourse> <Decree>

Resumen

Este ensayo examina el rol del concepto de discurso en la génesis de la teoría de los Aparatos Ideológicos de Estado (AIE) de Althusser. Una lectura de sus "Tres notas sobre la teoría de los discursos" sugiere que la práctica desaparición del término "discurso" de ensayo sobre los AIE representa la supresión y no la resolución de las tensiones que afectan a la noción de la interpelación del sujeto. Al leer a Althusser a la luz de la teoría spinociana del decreto, desarrollada en la *Ética*, y de la noción de discurso de Pêcheux, nos tornamos capaces de aprehender la materialidad del lenguaje en todos sus aspectos, pero también de reformular el vocabulario de la conciencia y la interioridad de una manera materialista. La conjunción de Spinoza, Althusser

¹ Traducción de Enrique A. Rodríguez (UNLP), revisión técnica de Pedro Karczmarczyk.



y Pêcheux nos permite comprender mejor y transformar mediante la lucha lo que el último denominó “la peste de la sujeción”.

Palabras clave

<Ideología> <Discurso> <Decreto>

Althusser caracterizó al materialismo del encuentro como una “corriente subterránea de la filosofía” (*courant souterrain*), utilizando el tipo de representación topográfica de la que era crítico, pero que a su vez no podía evitar. Esta figura topográfica sugiere un movimiento o corriente por debajo de la superficie de la filosofía, una corriente cuya dirección puede ir en contra de la filosofía, *à-contre-courant*, pero disfrazada, fuera del campo de visión. Tales metáforas son probablemente inevitables en cualquier esfuerzo por dar cuenta del hecho de que ciertas filosofías y filósofos estuvieron obligados a vivir en segundo plano, a llevar existencias clandestinas, como si su supervivencia filosófica dependiera de no ser advertidos o leídos hasta que fuera seguro salir al claro. Pero tales esquemas topográficos pueden ser engañosos. De hecho, los filósofos a los que Althusser se refiere como perteneciendo a esta corriente (con la excepción parcial de Epicuro y Lucrecio cuyas obras permanecieron “bajo custodia” por siglos) estaban “escondidos a plena vista” como en “La carta robada” de Poe, escondidos en el sentido atribuido como obvio a sus obras, como si parafraseando al propio Althusser, no se los estuviera leyendo al ser leídos, no se los estuviera viendo al mirarlos. Si seguimos la corriente subterránea en su decurso, llegaremos a ver que no es subterránea en absoluto, que la oposición entre superficie y profundidad encubre la materialidad específica de la lectura y la escritura, incluso la del sentido y el sin sentido. En consecuencia, debemos aplicar el materialismo del encuentro a su propia existencia literal, las letras, las palabras, las enunciaciones en que esta noción existe entre otras nociones, sus sentidos vueltos legibles o ilegibles en la incesante disputa de fuerzas.

En ciertos casos, la mera ausencia de una palabra, dando por sentado que no todas las ausencias son iguales, puede producir efectos en una enunciación o en un texto. La palabra “ideología”, por ejemplo, la palabra a la que quizás más frecuentemente se asocia el nombre de Althusser, no aparece siquiera una vez en “La corriente subterránea”. Pero antes de que intentemos dar un sentido a esta ausencia, como si, por ejemplo, representara un rechazo del concepto por parte de Althusser, primero debemos dar cuenta de cómo abordar el desarrollo irregular y contradictorio de la noción de ideología en

Althusser. Las aproximaciones discontinuas a la ideología en el breve período que va desde “Marxismo y Humanismo” (1964), pasando por “Tres notas para una teoría de los discursos” (1966) hasta “Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado” (*IAIE* 1970) pueden aparecer como etapas del desarrollo de una apropiación progresiva de la materialidad de la ideología. Según esta concepción, la teoría de la ideología de Althusser estaría conducida por la superación de contradicciones en camino hacia el ensayo *IAIE*. Las visiones más tempranas de la ideología son convertidas, de esta manera, en anticipaciones, más débiles y menos coherentes de la concepción final. Esta concepción sin embargo, le quita a los esfuerzos previos a *IAIE* de teorizar sobre la ideología, todo el interés y la fuerza que le son propios, especialmente cuando entran en conflicto o simplemente complican las tesis del ensayo de 1970. Así aparece otra ausencia, no en la obra de Althusser, sino a su alrededor, en lo que ha sido escrito sobre ella: en los veinte años desde su publicación póstuma las “Tres notas” han sido usualmente subestimadas, más allá del hecho de que estén centradas en la ideología, el elemento más celebrado del trabajo de Althusser en el mundo angloparlante¹. En parte, este texto ha sido subestimado porque se deriva del esfuerzo de Althusser por desarrollar una teoría de los discursos como un modo de conceptualizar la ideología; “discurso” para la mayoría de los que leen a Althusser (en el mundo angloparlante) tiene en la actualidad un aire añejo, como si hubiera sobrevivido a su utilidad o nunca hubiera sido más que un indicador para otros conceptos más refinados. Pero quizás el momento en que un concepto que fuera antes ubicuo es relegado e ignorado, sea precisamente cuando se vuelve posible pensarlo de un modo nuevo.

En consecuencia, quiero esgrimir, contra la cronología, que la discusión del discurso y la ideología que tuvo lugar entre Althusser y un cierto número de colegas (Balibar, Macherrey, Badiou, Duroux, y, sobre todo, Pêcheux) en el período 1966-67 no solamente *no* fue superada por el ulterior texto de Althusser, sino que de hecho ofrece “soluciones” a algunos de sus problemas más difíciles y persistentes. Consecuentemente, el hecho de que Althusser abandonara con cierta premura este proyecto, no debe detenernos –o excusarnos– de leer las “Tres Notas”. Aún más, mientras que Althusser se apartó de esta línea de investigación, Pêcheux (cuyo nombre hoy es visto rara vez entre los estudios angloparlantes, ni siquiera en conjunción con el de Althusser) continuó desarrollándola de maneras que le confieren un interés considerable al trabajo producido a lo largo de ese intercambio. Como Pierre Macherrey ha notado, el trabajo de Pêcheux presenta dificultades significativas al lector y no sólo porque se desarrolla dentro de los elementos de la

lingüística y debe entonces enfrentarse a las contradicciones propias a las teorías de la sintaxis y la semántica, las cuales pueden, especialmente en este último caso, diferir radicalmente unas de otras en sus supuestos (Macherey, 2014). Un trabajo como *Les vérités de La Palice* muestra el grado en el que Pêcheux estaba dispuesto a desarrollar diferentes líneas de investigación bajo la hipótesis de que convergirían sin necesidad de forzar o tener que inventar esta convergencia, aunque la misma aún tuviera que ser descubierta. Leer sus textos hoy, sin embargo, es ver hasta dónde su obra, no a pesar de, sino debido a su teoriedad específica, constituye un diálogo vivo con Althusser, importante para nuestro propio tiempo, cuyo comienzo cabe localizar en la desestimada discusión acerca del discurso que tuvo lugar entre 1966 y 1967.

Quiero proponer la lectura de dos textos, las “Tres Notas” de Althusser (1966) y “Réflexions sur la situation théorique des sciences sociales et, spécialement, de la psychologie sociale”² de Pêcheux, que apareció en *Cahiers pour l'analyse* (también en 1966, bajo el seudónimo de Thomas Herbert), para explorar la hipótesis de que iluminan un elemento crítico pero poco analizado que atraviesa la discusión de la ideología que tuvo lugar alrededor de Althusser en los sesenta³. El elemento en consideración es precisamente el de una conexión esencial entre la ideología y el inconsciente, no sólo por las cualidades que comparten (tranhistoricidad, descentramiento del sujeto, transindividualidad, etc) sino también porque las mismas son impensables si no es en relación al lenguaje, no en la medida en que lo consideramos como un sistema formal (o sistema de sistemas) sino como discurso (el punto de no distinción entre sistema e historia que reside precisamente en las rajaduras y fisuras que abren al lenguaje hacia el exterior). La identificación de esta conexión fue la consecuencia de lo que Pêcheux llamó la triple alianza entre marxismo (althusseriano), psicoanálisis (lacaniano) y la lingüística. Pero el encuentro que produjeron los textos arriba mencionados no podría haber sucedido sin la presencia de cierta lectura de Spinoza, lectura que apareció alrededor de *Lire le Capital* (1965) y *Pour une théorie de la production littéraire* (1966) de Macherey. Como anunciara Althusser en el inicio de *Lire le Capital*, era ahora necesario desarrollar lo que Spinoza había presentado como un problema: el sentido del simple y demasiado obvio acto “de leer, y en consecuencia, de escribir”.

La importancia de Spinoza para el desarrollo de una teoría del discurso o de los discursos fue subrayada por Pêcheux, una década después, en 1977, cuando éste buscara diferenciar su propia noción de discurso de la desarrollada por Foucault en la *Arqueología del saber*. Para ello empleó los

capítulos 7 al 15 del *Tratado teológico político* como elemento de contraste. “Remontons de Foucault à Spinoza”⁴ el breve texto de una presentación que Pêcheux dio en México en 1977 y que fue publicada póstumamente, es menos relevante por su crítica a la noción de discurso de Foucault que por su concisa extracción de una teoría del discurso del análisis de la escritura y las formas discursivas del hebreo clásico de Spinoza (Cf. Pêcheux, 1990: 245-260). El empleo que hace Pêcheux del verbo “remonter” es en verdad notable, en tanto sugiere un retorno o “vuelta atrás” a la vez que un ascenso y por ello mismo “retroceso ascendente” [going back up] desde una posición inferior a una superior. Así Pêcheux ofreció una versión un tanto diferente de los famosos peregrinajes teóricos de la época: el retorno de Lacan a Freud, y por supuesto, el retorno de Althusser a Marx. Un retorno a Spinoza entonces implica un retroceso ascendente al punto de avanzada que ocupa este filósofo para ver lo que solamente puede verse desde allí. Continuar con el viaje de Pêcheux, sin embargo, requiere de una leve digresión a través de la *Ética*, donde las cuestiones del lenguaje y quizás del discurso no parecen ocupar el lugar relevante que sí ocupan en el *Tratado Teológico-Político*. Me refiero a uno de sus momentos más provocativos y productivos, menos obvio en su trato del discurso, sin duda alguna porque concierne a la misma producción de la obviedad, el momento en el que Spinoza explora el acto de habla proponiendo lo que yo llamaré una “teoría del decreto” (*decretum*) de aquello que nos *compele* a decir ciertas palabras en un orden determinado mientras que nos *permite* decir otras. Lo que es más importante aún, el decreto que determina lo que no podemos decir surge de un olvido (de palabras y frases) que es él mismo olvidado y vivido por el individuo como el acto de decretar por sí mismo lo que dice y lo que no. El pasaje en cuestión, el esolio a EIII, P2, nunca dejó de inspirar y fascinar a Althusser. La esencia de su teoría de la ideología se deriva de allí y también, de algún modo, lo central de los intentos de Althusser, Pêcheux y otros entre 1966 y 1967 de desarrollar una teoría del discurso.

Para comenzar a entender la relevancia de uno de los pasajes de Spinoza más elípticos y difíciles según Althusser y Pêcheux, o quizás simplemente para entenderlo a secas, debemos identificar uno de sus interlocutores principales: Cicerón, en especial el Cicerón de *De Finibus Bonorum et Malorum*, su examen crítico de las escuelas epicúrea y estoica. El epicureísmo fue para él el mayor de esos dos males, principalmente por dos razones: su rechazo de la causa final (y por ello de la idea de Providencia) y su insistencia en aunar la moralidad con el placer y el dolor del cuerpo. Estas preocupaciones hacen que el texto de Cicerón sea de sumo interés para Spinoza y su

proyecto en la *Ética*: es un resumen elocuente de las tesis que Spinoza espera demoler. Sin embargo, como todo texto, el de Cicerón posee contradicciones: que el filósofo romano intente valerosamente reducir las enseñanzas de Epicuro a una caricatura indefendible para poder refutarlas no le impide, en ese esfuerzo, mientras discurre a través de los elementos filosóficos a mano, encontrarse y presentar un discurso cuyo sentido y valor él mismo logra comunicar, aunque quizás no logre advertirlo.

En su ataque a las doctrinas de los epicúreos en el *De Finibus II*, sobre todo, a la noción de que el bien y el mal no son más que meros nombres de lo que nos causa placer corporal, o contrariamente, dolor corporal, Cicerón cita la última carta escrita por Epicuro, supuestamente en su lecho de muerte, a su discípulo Hermarco. En ella, Epicuro no sólo declara que está cerca de la muerte, sino además que está “sufriendo de una enfermedad en la vejiga y los intestinos de lo más severa” (De fin. II.96). Si ciertamente el dolor corporal es el *summum malum*, dice Cicerón, entonces la pena de Epicuro debe ser completa y sin pausa. Pero Epicuro niega tal cosa: su dolor, nos dice, es de hecho “contrarrestado (*compensabatur*) por el placer (*laetitita*) que obtengo del recuerdo de mis teorías y descubrimientos” (De fin. II.96) Pero las compensaciones al dolor y el sufrimiento que Epicuro describe no pueden ser “del mismo tipo” [equivalentes] según Cicerón, dado que las teorías y descubrimientos que recuerda Epicuro no tienen nada que ver con los placeres del cuerpo. Parece ser entonces que en su lecho de muerte, Epicuro admitió la existencia de un tipo de placer, y por ende de un bien, distinto e independiente del cuerpo y, a la vez, negó que el dolor corporal sea el mayor mal. En consecuencia, Cicerón concluye que Epicuro abandonó al mismo tiempo esta vida, la vida del cuerpo, y su propia doctrina del placer corporal entendido como el *summum bonum*.

Cicerón deja de lado la narración de la muerte de Epicuro para retomarla abruptamente unas pocas páginas más adelante (De Fin. II.104), como si hubiera olvidado momentáneamente el tema y de repente recordara algo que lo había evadido en su intento de revelar la discrepancia evidente entre la teoría epicúrea y su práctica. Cicerón recuerda lo que la carta a Hermarco afirma, o al menos implica, acerca de la memoria. ¿No ha reafirmado Epicuro simplemente el viejo proverbio “El hombre sabio no dejará las bendiciones pasadas borrarse de su memoria, y es su deber olvidar el infortunio (*bona praeterita non effluere sapienti, mala meminisse non oportere*)?” Si esto fuera así, si según el testimonio de Epicuro en su última carta, él podía contrarrestar o disminuir dolor físico de la mayor magnitud a través de un acto de voluntad a través del cual era capaz de recordar sus teorías y descubrimientos,

su verdad, pero también la aclamación que le acarreaban, entonces Epicuro estaría concediendo al individuo humano el poder, quizás el poder absoluto, *absolutum imperium*, de determinar lo que recuerda u olvida. Pero, Cicerón se pregunta: “¿está realmente en nuestro poder el determinar lo que recordamos (*in nostrane potestate est, quid meminerimus*)?” ¿No fue Temistocles quien, al tener la oportunidad de aprender el arte de la memoria, declaró que “preferiría aprender el arte del olvido, pues recuerdo lo que no quiero recordar y no puedo olvidar lo que quiero olvidar (*Nam meminere etiam quae nolo, oblivisci non possum quae volo*)”? No podemos explorar aquí las conexiones existentes entre esta sección del *De Finibus* y la célebre defensa que hace Cicerón de la *ars memoriae* en su *De oratoria*; nos alcanza con decir que su premisa de un arte del olvido en el texto recién citado destaca con claridad que el desafío de un arte de la memoria no consiste simplemente en recobrar lo que ha pasado a la inconsciencia (o evitar su desaparición) sino en establecer un orden sobre una gran masa de recuerdos singulares, como si el olvido voluntario de algunos de ellos fuera necesario para la concatenación racional de otros. Surge así un problema que ni Cicerón ni la mayoría de sus lectores modernos lograron advertir.

Si seguimos el orden de las ideas o, más precisamente, de enunciados, que emergen en este punto, nos encontraremos en el medio de la *Ética*, donde Spinoza ofrece una generosa cantidad de argumentos que pueden ser usados para formular una refutación de la superficial crítica que Cicerón hace de Epicuro. Desde el punto de vista de Spinoza, es posible ver *quasi per nebulam* en el *De finibus*, es decir, incluso de modo truncado y travestido, ideas de Epicuro que se vuelven inteligibles solamente en retrospectiva, como si Cicerón estuviera intentando cerrar preventivamente el camino que lleva de Epicuro a Spinoza. En efecto, la apropiación que hace Spinoza de Cicerón, de los argumentos epicúreos de Cicerón en contra de Epicuro, constituye un intento de desarrollar las alusiones a la memoria y el olvido hechas al pasar, en una teoría del decreto, la causa inmanente en la distribución de recuerdo y olvido, que no es sólo anterior a la voluntad individual sino que también determina las decisiones o decretos de un individuo a través del olvido de las causas. El esolío a EIII. P2 (“ni el cuerpo puede determinar el alma a pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo al movimiento o al reposo”)⁵ no sólo explora alguna de las consecuencias del argumento de Spinoza acerca de que sólo los cuerpos pueden determinar a los cuerpos a moverse o detenerse, sino que extiende la definición de “cuerpo”. Reconoce que el “prejuicio” según el cual el alma ejerce un “comando” (*imperium*) sobre el cuerpo y puede determinarlo a moverse o detenerse, a desarrollar tareas intrincadas

y, lo más importante, a hablar o mantenerse en silencio, es tan firme en su obviedad que únicamente con gran dificultad podría convencerse a los hombres de ponerlo en cuestión. Spinoza anticipa que mientras “ellos” reconocen que el alma no tiene comando sobre los sistemas circulatorio y respiratorio, concebir sin embargo que el cuerpo pinte un cuadro o construya un templo sin ser determinado por el alma les parece imposible. Siguiendo los ejemplos de Descartes sobre el cuerpo como una máquina que se mueve a sí misma, Spinoza debe apelar a fenómenos como el sonambulismo (haciendo referencia a la “impresionante” variedad de cosas que los sonámbulos pueden lograr estando inconscientes) para demostrar “lo que el cuerpo puede y no puede hacer sin ser determinado por el alma”.

Pero de todas las acciones que parecen confirmar este prejuicio, ninguna es tan “obvia” y por ende más difícil de cuestionar que la de hablar, y es en el seno de esta obviedad donde Spinoza sentará su posición. Ninguna acción podría aparecer en una relación más íntima con el pensamiento, es decir, espacial y temporalmente inmediata y carente de intermediarios, que el discurso. El discurso se presenta como una transcripción instantánea del pensamiento a un sistema convencional de sonidos y como tal sufre menos interferencia del cuerpo que otras acciones. Lo que es más aun, el alma está presente en sus palabras para garantizar su correspondencia con los pensamientos que expresa. ¿Quién podría convencerse de que él mismo no es el autor de su propio discurso y de que no determina las palabras que profiere? Para medir la fuerza del argumento de Spinoza, comencemos por notar la especificidad de su terminología en el escolio: cuando describe o “deletrea” la naturaleza específica de la habilidad del alma para determinar el movimiento o el reposo del cuerpo en sentido general, usa el término “*imperium*” (*mente quae imperium in corpus habet*), o “*nutus*” (*corpus ex solo mentis nutu jam moveri jam quiescere*) que significan, ambas, “mandato”. Cuando se refiere a la creencia de que está “en poder del alma que hablemos o que callemos”, emplea el término “*potestate*” (*in sola mentis potestate esse tam loqui quam tacere*), lo que podría significar “poder” en el sentido de autoridad legal, diferente del poder físico, y que por ende interpone, aunque de manera silenciosa, una connotación peyorativa. Finalmente, y de modo sorprendente, mientras se acerca a la conclusión del escolio, Spinoza se centra en la creencia de que el alma a través de un acto de voluntad causa el movimiento de la respiración, acompañado del movimiento de los labios y la lengua, que llamamos discurso. Para describir esta determinación del movimiento del cuerpo por el alma, Spinoza utiliza, salvo en una excepción, el término “*decretum*” (una decisión en sentido legal, cuya naturaleza requiere que tome la forma de

una enunciación basada en una asimetría tanto de derecho como de fuerza, cuya mejor traducción al castellano tal vez sea “decreto”) usualmente en la siguiente frase: *ex liberis mente decreto* o “de un libre decreto del alma”. La palabra “*decretum*” aparece 14 veces en el escolio y 13 de las 14 ocurrencias se concentran en las últimas diez oraciones —es decir, más de una vez por oración. ¿Cuál es el efecto de esta repetición?

En parte, le permite a Spinoza ofrecer el término al lector como instrumento de pensamiento, sacando provecho de la reversibilidad teórica del término, del hecho de que incluso en latín se reserva usualmente para juicios legales o proclamas. Si según el prejuicio el alma emite decretos al cuerpo, sugiere Spinoza que la experiencia muestra en contraste que el contenido de estos decretos “libres” está él mismo decretado. ¿Cómo puede una idea, tan opuesta a lo que casi todos los hombres creen, provenir de la experiencia? Es aquí, cerca del final del escolio, donde Spinoza evoca a Cicerón: no hay nada que podamos hacer por decreto del alma a menos que antes hayamos recordado exactamente aquello que esperamos decretar. En lugar de explicar esta oscura afirmación, Spinoza ofrece un ejemplo tomado de la vida cotidiana: “no podemos proferir una palabra a menos que la recordemos”. Un decreto, incluso el decreto que nos decretamos a nosotros mismos, en contraste con otras acciones del cuerpo, está compuesto de palabras que no se originan en nosotros y cuyos significados (pasados, presentes, o futuros), como dice Spinoza en el *TTP*, no podemos determinar y que de hecho podemos no comprender del todo. Proferir una palabra no es crear o inventar, sino más bien entrar en un mundo que se parece a una lluvia de átomos en el vacío más que a un sistema, en el cual se forman encadenamientos de palabras, que subsisten y luego estallan, privando de significado a las palabras, a los textos, y como sugiere el caso del hebreo, a idiomas enteros, volviéndolos marcas en una hoja de papel, o meros sonidos sin sentido. Pero incluso nuestro acceso a una provisión de palabras está determinado por causas más allá de nuestra comprensión o control: “no está en el poder del alma el recordar u olvidar nada”. Lo que “viene al alma” está decretado, es el efecto de un decreto dirigido a una comunidad de hablantes, de creyentes. Pero uno por uno, individualmente y desde dentro, de modo que cada uno lo reciba por separado.

En estas líneas, tanto el acto de recordar como de olvidar son privados de su carácter “subjetivo” y el problema que Spinoza identifica, lejos de ser el de la capacidad del alma para mover al cuerpo, es el de lo que se puede y no se puede decir, y en consecuencia, el de lo pensable y lo impensable. La presencia del ritual en todos los aspectos de la vida que Spinoza atribuye al estado hebreo en el *TTP* se aplica, sobre todo, al discurso, salvo que el

pueblo hebreo estuvo mandado (*commanded*) a recordar que los decretos que respetaba diariamente fueron decretados por Dios, y no por un hombre, ni siquiera Moisés, caso en el cual hubiesen sido considerados idolatría. Su conocimiento, tanto de los mandamientos como de su fuente, hizo de su obediencia un acto consciente incluso si, como Spinoza advierte, al obedecer a Dios de hecho se obedecían unos a otros. En el caso del *decreto* al cual se refiere Spinoza, la obediencia al decreto sobre lo que puede y no puede ser dicho, es garantizada a través del olvido del decreto que es experimentado como decisión libre del individuo.

Y el concepto de ritual es particularmente importante aquí, en tanto su poder no es simplemente negativo, la serie de prohibiciones que se vuelven hábito o costumbre. Por el contrario, hay palabras y secuencias de palabras que no pueden ser olvidadas, que no pueden no ser recordadas. Son las enunciaciones que no podemos evitar producir, y lo que es más, que no deseamos evitar. Lo que suponemos que es nuestro propio decreto, un decreto que nos hemos decretado a nosotros mismos decretar, es de hecho el decreto al que estamos sujetos en relación a lo que debe, puede y no puede ser dicho. El sujeto, entonces, en el sentido moderno, emerge solamente a través del olvido y la denegación de la sujeción que, dirigida a él, lo llama a existir. El libre decreto del alma es así un acto de sumisión a la liturgia del cuerpo, que es la base de la servidumbre humana: “las decisiones del alma no son otra cosa que los apetitos mismos, y varían según la diversa disposición del cuerpo” (*mentis decreta nihil sint praeter ipsos appetitus, quae propterea varia sunt pro varia corporis dispositione*). De aquí se sigue la contradicción irreductible que late en el corazón del tropos del sonámbulo que acecha las páginas de la *Ética*: él es tanto el esclavo que sueña que ha decretado su propia servidumbre y el individuo que, liberándose de disposiciones prescritas por el cuerpo, de las acciones que le es ordenado [*directed*] realizar y de las palabras que es constreñido [*constrained*] a pronunciar, puede olvidar el decreto de la sujeción. ¿Cómo sucede tal liberación? Como argumenta Pêcheux, todo ritual, en tanto debe ser realizado o representado, está a la merced de posibles “infelicidades”, pasos en falso, equívocos, resbalones y tropezones, desvíos en las expresiones del decreto que no sólo lo vuelven visible en la respuesta que suscitan, sino que como el vaivén del átomo de Lucrecio, se vuelven la causa de algo nuevo: *il n’y a cause que de ce qui cloche* [“No hay causa sino de lo que cojea”]⁶. Y cuando los desvíos del ritual coinciden en su movimiento, nace un mundo: el mundo de la resistencia.

Este breve raconto del intento spinoziano de dismantelar el prejuicio según el cual el alma es (o puede o debe) ser guía del cuerpo, alcanzará

para mostrar el modo en que Althusser encaró tanto los problemas mencionados explícitamente en el texto y aquellos que surgen de sus elisiones y silencios, y los puntos en que, incluso cuando las palabras continuaran, sus argumentos fueron abandonados. El intento althusseriano de pensar con Spinoza puede ser visto claramente en las “Tres Notas”, como también en el ensayo *IAIE* (y también en toda la sección de *Sur la reproduction* titulada “Sobre la ideología”). Lo que es más, está claro que las “Tres Notas”, escritas como contribución a la discusión del concepto de discurso, sirvieron como una suerte de experimento, cuyo resultado fue la idea de la interpelación ideológica, la “tesis central” de *IAIE*. No puede decirse lo mismo del término discurso, el cual aparece solo 12 veces en el texto antes mencionado. Un pasaje en particular nos ayudará a “remonter” tanto a Spinoza y a las mismas “Tres Notas” de Althusser.

Diremos pues, considerando sólo un sujeto (un individuo), que la existencia de las ideas de su creencia es material, en tanto esas ideas son actos materiales insertos en prácticas materiales, reguladas por rituales materiales definidos, a su vez, por el aparato ideológico material del que proceden las ideas de ese sujeto. Naturalmente los cuatro adjetivos “materiales” inscritos en nuestra proposición deben ser afectados por modalidades diferentes, ya que la materialidad de un desplazamiento para ir a misa, del acto de arrodillarse, de un ademán para persignarse o para indicar mea culpa, de una frase, de una oración, de un acto de contrición, de una penitencia, de una mirada, de un apretón de manos, de un discurso verbal externo o de un discurso verbal “interno” (la conciencia), no son una sola y misma materialidad. Dejamos en suspenso la teoría de la diferencia de las modalidades de la materialidad (Althusser, 1988: 50).

La proximidad teórica de este pasaje con el escolio EIII P2 es ciertamente sorprendente. Su supuesto central es que “las decisiones del alma no son otra cosa que los apetitos mismos, y varían según la diversa disposición del cuerpo” y que la disposición del cuerpo está determinada por rituales, entre los cuales la misa católica es el ejemplo más claro. No hay nada espiritual que buscar en esta escena. Incluso la fe del creyente individual es material, en tanto “sus ideas son sus acciones materiales” ellas mismas “insertas en prácticas materiales gobernadas por rituales materiales”. Invocando las diferentes “modalidades” de la materialidad, Althusser es llevado por la secuencia de acciones requeridas en la participación de la misa, a referirse al discurso. La creencia del creyente, su fe o su fidelidad, existen en los movimientos

del cuerpo al ir a misa, al arrodillarse, hacer la señal de la cruz, golpearse el pecho tres veces en el preciso momento que profiere las palabras “mea culpa, mea culpa, mea máxima culpa”. Aquí, la modalidad es la de un discurso verbal externo, en este caso, un discurso muy específico, cuyas palabras y secuencia son prescriptas, y que ocupa un lugar entre otras acciones materiales, en un ritual que requiere que cada individuo lo represente.

Lo que Althusser llama discurso verbal externo, sin embargo, es seguido en su lista por lo que llama “discurso verbal “interno” [entre comillas] (conciencia)”. Su uso de la puntuación, familiar para sus lectores, sirve como una especie de taquigrafía. El término “interno”, diferente a “externo” en la frase anterior, que Althusser no pone entre comillas, no debe por ello tomarse literalmente, en su sentido espacial, como si el mundo fuera divisible en lo interior y lo exterior, lo subjetivo y lo objetivo. La puntuación de Althusser meramente enfatiza lo que la repetición del “discurso verbal” ya sugiere: que lo que es tomado como lo interior es de hecho la continuación de lo exterior, como si hubiera tomado prestada de Lacan la idea de que, siguiendo el discurso silente del pensamiento, se llega a la superficie que se supone debe ser su reverso. La referencia de Althusser a la “conciencia” (palabra que declarará “desaparecida” una página después), puesta entre paréntesis, nos obliga a traducirla igual que tradujimos “interno” en el lenguaje de la pura exterioridad. De aquí en adelante “conciencia” puede ser entendido como la continuación de una superficie externa que no posee interior o parte de abajo. Así, en la idea de reflexividad contenida en la noción de conciencia de Locke como un desdoblamiento que permite “la percepción de lo que sucede en la propia alma de un hombre” (Locke, 1992: II.1.2)⁷, el adjetivo “propia” marca al alma esencialmente como un espacio interno separado irreductiblemente de todo otro espacio interno y la percepción de lo que allí sucede, esto es, la conciencia, corresponde a esa alma, a ese sí mismo, a esa persona y a ninguna otra. La noción de discurso, social y transindividual por su naturaleza, excluye la idea de un interior, de un pensamiento, creencia o fe, como productos de la actividad autónoma de un alma “propia”, la persona legal cuya separación del resto sirve para garantizar su libertad —el mismo prejuicio que Spinoza denunciaba. Discurso, entonces, contra la conciencia, contra la interioridad, contra todas las formas de idealismo. Podemos entonces enunciar el problema: ¿Cómo se constituyen los individuos como sujetos y cuál es la función del discurso en este proceso?

El hecho de que la teoría de Althusser se proponga en las “Tres Notas para una teoría de los discursos” no como una teoría del discurso en singular, sino como una teoría de los “discursos”, es significativo. Mientras se refiere

a cuatro tipos de discursos, el discurso del inconsciente, el discurso ideológico, el discurso estético y el discurso científico, nada sugiere en el texto que estos sean los únicos discursos posibles o actuales (al modo de los cuatro discursos de Lacan en *L'envers de psychanalyse*). Pero un problema subsiste: ¿qué nos permite hablar de un discurso de la ciencia y de un discurso del inconsciente a la vez, como lo hace Althusser, como si fueran modos de una sustancia única? La respuesta, por supuesto, yace en lo que es común a ambos y al mismo elemento en el que existen: el lenguaje (con lo cual me refiero a lo que se entiende a través del término francés "*langue*"). De hecho, a cierta altura del texto, cuando habla de "la estructura de estos discursos diferentes" y de "la naturaleza de los significantes específicos que conforman los elementos de cada una de estas estructuras", el primer discurso de una lista de cinco, en lugar de los cuatro ya mencionados, no es otro que la "*langue*": "Los significantes de la lengua son los morfemas (la materia: los fonemas)"⁸ (Althusser, 1996: 117 [Trad.: 133]). En un sentido, el término *langue* generalmente denota el sistema, el sistema de tres sistemas (fonológico, morfológico y sintáctico) que constituye los cimientos (o la base) para las *langues* particulares. Así, mientras el discurso científico bien puede existir prescindiendo del discurso estético y viceversa, ningún discurso, en tanto sea expresando en una *langue*, podría existir excepto sobre la base de la *langue* (entendida como el sistema de sistemas necesariamente puestos en marcha en la enunciación de incluso la más simple emisión) que la "genera". ¿Cómo puede el origen del discurso como tal ser él mismo un discurso, uno entre muchos, sin poner en riesgo el mismo esquema explicativo que le da a la *langue* prioridad sobre el resto?

Este problema es advertido por Althusser, pero sólo como una nota al margen del manuscrito:

*La función de la lengua no está en el mismo plano ¡ya que no hay función de la lengua!, sino del discurso al que proporciona, ya sea significantes o elementos (segmentos) constitutivos (como primer estrato) de significantes (Ibid.)*⁹.

Althusser aquí parece suscribir a la representación topográfica de la *langue*, las *langues*, y el discurso como una jerarquía de niveles (planos) tales que la *langue* constituye el elemento, pero se mantiene por fuera, del discurso en relación al cual no tiene una función (explicativa). Este modelo es en algunos aspectos esenciales similar al esquema estructura-superestructura, incluyendo la necesidad (que también surge posteriormente) de defender la

autonomía “relativa” de los “pisos superiores” de la estructura. Pero la disconformidad de Althusser con estos modelos y sobre todo con la noción de causalidad emanativa que implican, lo lleva de vuelta a la idea de una causalidad estructural y al concepto de la causa inmanente o ausente que había comenzado a desarrollar en *Lire le Capital*. Su adenda concluye con una afirmación general y sorprendente, pero que nos permite captar el sentido de su noción sobre la *langue* como un discurso: “No hay pues, en este sentido, *funciones* de la lengua, ya que la lengua *no existe*: sólo existen discursos” (Ibíd. nota)¹⁰. Esta nota captura de manera clara y sucinta el movimiento o los movimientos propios del pensamiento althusseriano, la lucha por librarse de las fuerzas dominantes en la filosofía, su cuidado por evitar las trampas y cebos siempre presentes en el camino del incauto, los trucos y desvíos que más a menudo triunfan, pero que gracias a su conciencia y aceptación de la necesidad de pensar a través de la lucha, Althusser logra, en algunos casos evitar de una manera notable. Y en esta batalla, batalla de resistencia, de supervivencia, la supervivencia de una línea de pensamiento es una gran victoria. La conclusión de la adenda no solamente no se sigue de la explicación topográfica que la precede, sino que la vuelve inútil. No puede haber ninguna topografía en la cual la *langue* pueda ocupar la planta baja, porque “la *langue* no existe” (Ibíd. nota). Más aun, porque no existe, la idea de un discurso en general, de un discurso de los discursos, desaparece. Si la *langue*, sin embargo, no está presente “en persona”, es porque ha desaparecido en sus efectos, dispersa no sólo en el discurso, sino en la pluralidad irreductible de los discursos. Se ha vuelto, como Pêcheux y Gadet lo pondrán más de una década después, “la *langue introuvable*”¹¹. La lingüística, cuyo objeto es precisamente la lengua en singular y en persona, es según Althusser, “incapaz por sí misma de producir una teoría de los diferentes discursos, y esta imposibilidad es encubierta por la afirmación de que puede producir esta teoría bajo el pretexto de proveer una teoría del discurso- pero ninguna teoría del discurso puede ponerse en lugar de, reemplazar o deducir de sí misma una teoría de los discursos” (Ibíd.: 136 [Trad.:157]). Lo que es más, la imposibilidad de pensar, no la unidad del discurso sino su diversidad, va unida a la existencia de la lengua como discurso. La lengua puede ser pensada como un discurso en un doble sentido: es la causa que no puede existir por fuera de sus efectos, en este caso los discursos, pero también porque la lengua, desparramada entre los discursos, estos mismos engarzados en la existencia material de ideologías sujetas a la temporalidad subjetiva y aleatoria de la historia, no puede nunca ser simplemente un sistema gobernado por reglas cuya expansión siga un modelo jurídico de consistencia basado en una secuencia

de precedentes (incluso si se funda en la neurobiología). Como Pêcheux y Gadet argumentarían más tarde, en algún sentido completando o al menos extendiendo el análisis althusseriano, si este sistema es entendido como un “orden propio a la lengua, inmanente en la estructura de sus efectos” (la tradición que va desde Port Royal a Hjelmslev y Chomsky), o como un orden derivado de la acumulación de decisiones y por lo tanto impuesto desde fuera (sociolingüística), una construcción artificial al servicio del orden político, es decir, si la base del modelo es racional o empírica, sólo puede existir a través de una represión sistemática de lo que Gadet y Pêcheux más tarde llaman, siguiendo a Jean-Claude Milner, lo “real de la lengua”: las fisuras (*failles*), huecos y contradicciones que ponen a este orden en contra de sí mismo en una producción perpetua de equívocos (Pêcheux y Gadet, 1981: 51). Existe “en toda lengua un segmento” que puede ser “él mismo y otro a la vez a través de la homofonía, la homonimia, la metáfora, el deslizamiento del lapsus y el juego de palabras, y los dobles significados (*double entente*) de sus efectos discursivos” (Ibid.). Así, el proceso de producción de efectos discursivos es simultánea y necesariamente una producción de efectos secundarios. Es este hecho el que hace de la existencia histórica de los discursos algo más que la realización de posibilidades lógicas, es decir, para usar la frase que nos es familiar, un proceso sin sujeto o fine(s).

Las reflexiones de Pêcheux sobre la lengua y el discurso citadas aquí pueden y deben ser consideradas como el efecto diferido no solamente de las “Tres Notas” de Althusser, sino de toda la discusión cuya marca lleva. Así Pêcheux nos recuerda la centralidad del psicoanálisis y su concepto fundamental, el inconsciente, para esta discusión, incluso si el objetivo de Althusser es el desarrollo de una teoría de la ideología. Fue precisamente el intento de Althusser de desplazar el concepto de conciencia del centro de todo esfuerzo de desarrollo de una teoría de la ideología, lo que lo llevó hacia el campo en el cual esta lucha estaba siendo librada de modo más intransigente: el trabajo de Lacan sobre el psicoanálisis.

El rechazo de toda noción de interioridad y sobre todo, cualquier identificación del ego con la conciencia, la voluntad o la subjetividad, fue posible a través del “giro lingüístico” lacaniano el cual lo habilitó a abandonar estas nociones en pos de una lógica del significante. Desde entonces, el inconsciente no fue mucho más que un término arcaico, preservado como monumento a una era heroica del psicoanálisis, el equivalente teórico a “Charing Cross” en la anécdota de Freud, una cruz levantada por la orden de Eduardo I a la memoria de su *chère reine*, pero cuyo propósito conmemorativo, hace tiempo olvidado, permanece desconocido a los londinenses contemporáneos¹². Sin

embargo, Althusser consideró que la historia del psicoanálisis estaba marcada por el retorno persistente de una filosofía de la conciencia que traduce los conceptos psicoanalíticos en el argot del sujeto de las necesidades o de la alienación, como si la cura consistiera en un proceso de restauración del yo individual [*individual's own self*] a través del recuerdo, el ejercicio de la voluntad (el “yo”) en alianza con el analista que refuerza su resolución de apropiarse de los “instintos” socialmente censurados, en el primer caso, y su yo alienado en el segundo. En la medida en que las ideas de Lacan sobre el inconsciente como discurso del Otro funcionan en un sentido de una exclusión de la posibilidad de una distinción interno/externo y, en consecuencia, de todo recurso a la conciencia como algo previo al discurso, el hecho de que el discurso sea atribuido al Otro, no puede sino sugerir que este Otro funciona como un sujeto que sería al mismo tiempo la causa y el propietario de este discurso. El uso lacaniano del “sujeto del inconsciente” incluso si no está referido al Otro, le pareció a Althusser que constituía un retorno de lo reprimido en el modo de su negación.

La cuestión del sujeto es el centro de las “Tres Notas”, un centro no sólo en conflicto consigo mismo, sino que, en su misma división, se mueve en direcciones diferentes. Althusser comienza definiendo el discurso en parte como el arreglo de significantes según las reglas o leyes propias de cada uno de los cuatro tipos de discursos (inconsciente, estético, científico, e ideológico). Pero lo que realmente marca un discurso como discurso y permite a Althusser producir una teoría de sus diferencias es que cada uno a su modo produce su propio sujeto. El sujeto correspondiente al discurso de la ciencia es un sujeto ausente, un sujeto que ha siempre ya desaparecido. Ciertamente, la ausencia del sujeto es precisamente lo que lo distingue de la ideología, en la cual se convertiría si el sujeto apareciera en escena. El sujeto del discurso estético siempre aparece en la forma de “personas interpuestas” (siempre en plural). El discurso del inconsciente se diferencia del resto en tanto el significante que funciona como sujeto es siempre un “sustituto” o “lugarteniente” de un sujeto que nunca está presente en persona, pero sí representado por sus emisarios. Sólo el discurso ideológico produce una forma subjetiva que requiere a su *Träger* (soporte/portador) individual presente en persona. Al cabo de las “Tres Notas”, Althusser rechazará la explicación de los sujetos propios de cada uno de los cuatro discursos, para postular que sólo existe sujeto en el discurso ideológico: desde que escribiera la primera nota, nos dice, “me parece que no podemos servirnos de la noción del sujeto de manera unívoca, ni siquiera como indicio para cada uno de los discursos. En mi opinión la noción de sujeto compete cada vez más sólo al discurso ideológico,

del que es constitutivo. No creo que se pueda hablar del sujeto de la ciencia” o del “sujeto del inconsciente”, sin un juego de palabras y sin acarrear grandes equívocos teóricos” (Althusser, 1996: 141 [Trad.:164]).

El efecto de esta conclusión es permitirle a Althusser comprender la forma subjetiva de la ideología no como la posición pre-existente propia a cada discurso, abierta y esperando a ser llenada, en el esquema cuasi formalista de los cuatro discursos que ya había trazado, sino como un proceso de sujeción/subjetivación y por ende como un lugar de batalla y disputa. Desviándose de su propia versión del modelo lingüístico, Althusser propone un nuevo concepto: la interpelación. “La ideología interpela al individuo al constituirlo como sujeto” (un sujeto ideológico y por ende sujeto de su discurso). Resta mucho por decir acerca del verbo “interpelar”, de su sentido y función en general y también dentro del texto de Althusser. Aquí me referiré, solamente a sus sentidos y asociaciones más relevantes. En latín y en francés, dentro del lenguaje legal y político “interpelar” denota el acto (usualmente una interrupción, inesperada y por lo general no deseada) por la cual la persona interpelada es apartada de un grupo y “llamada a responder” por ella misma y sus acciones. La interpelación también es entendida hoy como una versión del recurso retórico del apóstrofe, en el cual quien habla se refiere directamente a una persona ausente o a su personificación como si estuviera presente (como en “Mi Dios, mi Dios, ¿por qué me has abandonado?”) En las “Tres notas”, la ideología o más propiamente el discurso ideológico, separa a cada individuo del resto y en el mismo movimiento llama al individuo a responder por sí mismo, proveyendo en el proceso las “*raisons*” o los argumentos que, una vez articulados, confirman el estatus de sujeto y agente del individuo.

El sujeto convocado estrictamente hablando, está ausente hasta que el llamado lo hace presente. En este sentido, el discurso ideológico interpela al individuo al “imputarle” agencia designándolo como causa incausada de su discurso y de sus acciones por las cuales adquiere toda la responsabilidad: estas son precisamente las características definitorias del sujeto. Pero este discurso simultáneamente lo provee de las “*raisons-de-sujet*” [razones de sujeto], de los significantes y enunciaciones cuya materialidad permite producir el efecto sujeto, el repliegue del discurso sobre sí mismo para producir un “interior” que es, en realidad, la continuación/extensión del “exterior”.

Pero no podemos dejar de ver las resistencias que le impidieron a Althusser enfrentar y superar las dudas e inconsistencias en su argumento y por ende desarrollar su teoría de los discursos. He escrito en otra parte sobre el momento en que, cerca del final de su texto, como en un intento de minimizar o negar lo que ha escrito, Althusser se retira de la noción de la materia-

lidad de los discursos al sostener que estos no son prácticas. Las prácticas producen efectos que transforman lo real, mientras que los discursos sólo producen tales efectos en tanto estos efectos pasan a través de una práctica o prácticas, las cuales median entre el discurso y la realidad, único medio de contacto. Pero este no es el único punto en el que Althusser se aparta de las conclusiones a las que lleva su propio argumento.

La ideología no sólo y simplemente interpela a los individuos como sujetos, autores y responsables de sus hechos. También, nos dice, los “recluta” y “requisa” como *Träger* (soporte/portador), por ende como soportes de la base económica de toda formación social. El frecuente uso de Althusser de estos vocablos como sinónimos subraya la contradicción existente. Ambos son términos militares (aunque “requisar” tiene un rango léxico más limitado que “reclutar”) denotando el acto a través del cual el ejército repone sus filas o incrementa su cantidad de soldados. Cuando Althusser argumenta que la base económica de toda formación social “requiere” [requires] de los individuos que llenen las posiciones necesarias para su funcionamiento, usa el término “requisición” (*requisition*). El verbo “requisar” en francés y en inglés significa un mandato (*command*) que no contempla el consenso del individuo cuya propiedad o persona está siendo expropiada, ni tolera negativa alguna: todos son requeridos a acatar el mandato cuando son “llamados”. Mientras que los medios de expropiación pueden variar, la idea de la requisa asume la posibilidad de resistencia a la pérdida por parte del propietario, y por ende lleva consigo la amenaza de fuerza. En contraste, la ideología que surge de la base precisamente para asegurar su reproducción —y Althusser escribe aquí en una clave funcionalista que con una facilidad excesiva reemplaza la teoría para la que suponía debía ser un sustituto meramente temporario— “recluta” (*recruits*) a los individuos con los que cumplirá con la orden de requisa proveniente de la base. “Reclutar” presupone típicamente el consenso del individuo convencido de “enrolarse”, “inscribirse” o unirse al ejército, a una compañía, organización, etc. Ciertamente, nos dice Althusser, quizás en respuesta a la idea de Pêcheux sobre el mandato (*command*) social que examinaremos en un momento, “la ideología no es un mandato” ni un “simple y puro requerimiento”, “...la ideología no es un simple mandamiento (que de nuevo sería una forma de “no quiero saberlo”); este reconocimiento no es una violencia cruda “*violence nue*” (la violencia cruda no existe) no es una exhortación pura y simple, sino una empresa de convicción/ persuasión...” (Ibíd.:118) [Trad.:134]). Si la ideología interpela al individuo al constituirlo como sujeto que cumple con la demanda de la base económica, el sujeto que constituye está provisto de una garantía de que es efectivamente un sujeto

(agente y autor separado de todo otro agente y autor) dueño de su discurso y de sus acciones y por ende responsable de sus consecuencias: su identidad. Así, son tratados como idénticos a sí mismos y a ningún otro, y por ende se vuelven identificables. Althusser agregó la siguiente alegoría al margen del texto: cuando la policía detiene (interpela) a un individuo en la calle, la primera orden es inevitablemente que el individuo compruebe su identidad, prueba cuya única forma legítima es la “identificación” que ellos mismos le proveerán (Ibíd.: 121 nota [Trad.:138 n]).

Pero esta garantía tiene una función tanto interna como externa; al verificar la identidad del sujeto interpelado, requiere tanto como permite al sujeto individual “reconocerse” a sí mismo como sujeto, es decir, no simplemente ser, actuar y sentir como un sujeto, sino saber que lo es y saber que lo sabe: esta es precisamente la definición de conciencia de Locke. El mero acto de reconocerse (re-conocerse, re-conocer, recordar) requiere más que la simple garantía externa de la identidad: Althusser sostiene que el sujeto debe duplicarse en el modo de un otro omnipotente y omnisciente que sabe lo que no puede saber sobre sí mismo, incluyendo todo lo que ha olvidado, y ante el cual puede dar cuenta. Es ante este tribunal interno que la ideología debe presentar su caso: para ganar, la ideología debe usar la “persuasión” para “convencer/condenar”¹³ al sujeto a cumplir con los requerimientos de la base económica. Althusser ha olvidado la tarea de conceptualizar la materialidad de los discursos que le permitiría escapar a la trampa de una interioridad subjetiva. Si esta fuera la conclusión de su desarrollo, Althusser habría producido paradójicamente una teoría del sujeto interpelado cuya interpelación otorgaría al sujeto la libertad de rechazar la demanda de la base económica –si ese sujeto no encuentra argumentos “persuasivos”– y por ende el poder de decretar si él (su cuerpo) estará o no a disposición de la base económica que lo requisa.

Pero por fortuna, esto no sucede: Althusser sale de este impasse a través del poder del concepto de inconsciente desarrollado por Lacan, sobre todo en *Los Cuatro conceptos fundamentales*¹⁴. Es la noción del discurso del inconsciente, no del sujeto del inconsciente, sino precisamente el hueco o agujero que la interpelación “induce” (como si fuera una amnesia inducida) en el mismo sujeto que produce. No debemos olvidar que la “imputación”, la atribución legal de libre arbitrio y personalidad a un cuerpo cuyas palabras y acciones se mantienen tan oscuras que la mera existencia de responsabilidad legal depende de que el individuo sea tratado “como si” fuera libre y por tanto responsable de “sus propias” acciones, posee una doble materialidad: por un lado la obcecada resistencia del cuerpo a la interpretación y por el

otro la cínica materialidad de un discurso sin referente, un discurso que no representa el estado interno del individuo acusado sino que lo compensa por su falta irreductible al proveerlo de forma protésica con la cualidad que la ley demanda. La facultad de la conciencia, la percepción de la percepción y el pensamiento del pensamiento, la garantía de que lo que pensamos es realmente lo que pensamos, surgió del concepto de “conciencia” el cual ya implicaba no solamente una facultad moral, sino una habilidad única del individuo de “supervisar” (*super-videre* o monitorear) no sólo acciones, sino también pensamientos y pasiones. Es posible sacar de las ideas iniciales de Althusser acerca de las formas subjetivas propias a cada uno de los cuatro discursos, que posteriormente rechazó, la idea de que la interpelación es para él el efecto combinado del discurso ideológico y el discurso del inconsciente: “la interpelación de individuos humanos como *sujetos ideológicos* produce un efecto específico en ellos, el *efecto inconsciente* que permite a los individuos asumir la función de *sujetos ideológicos*” (Ibíd.:121-122 [Trad.:139]). Si suprimimos aquí la ocurrencia funcionalista tardía (de la cual Althusser negará que sea funcionalista una página más adelante) y evitamos asignarle al inconsciente un rol en la producción de la subjetividad imputada/interpelada, podríamos decir que el inconsciente es un efecto necesario de la discursividad realizado en el acto de la interpelación, de la materialidad discursiva que es sólo uno de los modos de la materia puesta en movimiento en esta compleja operación. Lejos de surgir para cumplir con una necesidad social, el inconsciente inducido por la interpelación es la reproducción de lo imposible propio del “sujeto del discurso”, la imposibilidad de su coincidencia consigo mismo, de estar presente para sí mismo para ser conocido mediante un acto de *con-scientia*, el pensamiento acerca de lo que piensa y siente. Así, la interpelación postula un sujeto cuya habilidad para apropiarse de sí mismo está garantizada por el postulado que lo acompaña: el de un Sujeto absoluto, Sujeto de todo conocimiento el cual, porque no olvida nada, demanda que se le de cuenta de todo. Al mismo tiempo y en el mismo gesto, los actos discursivos por los cuales esto se logra producen como efecto secundario un abismo o agujero donde el sujeto consciente debe descubrirse sin poder hacerlo. Como si la interpelación añadiera subjetividad a un cuerpo, pero sólo al costo de una sustracción que la priva de aquello que le es propio.

El ensayo de Pêcheux, aparecido seis meses antes de que Althusser empezara a escribir las “Tres Notas”, quizás, como he sugerido, en parte como una respuesta al texto de aquél, propone una salida a algunos de los impasses que Althusser encuentra en las “Tres Notas”. Lo hace sin abandonar el concepto de discurso, como Althusser hace en el ensayo *IAIE*, para

evitar los problemas que engendró en las “Tres Notas”, por medio del establecimiento de la materialidad que le es propia, una materialidad a la que el mismo concepto de lenguaje (en sentido amplio) trabaja para desconocer. El punto de partida de Pêcheux es idéntico al de Althusser: la reproducción de una formación social (aunque Pêcheux insistirá, casi desde el momento en que apareció *IAIE* en *La Pensée*, con la fórmula “reproducción/transformación” como medida preventiva contra el funcionalismo). Sin embargo, a diferencia de Althusser, incluso en su texto temprano, Pêcheux no querrá usar argumentos funcionalistas como una especie de atajo o sostén *faute de mieux*, sino que rechazará considerar al funcionalismo como un enemigo secundario con el cual podrían establecerse alianzas tácticas seguras. Su percepción de la amenaza funcionalista, especialmente en la coyuntura teórica del período anterior a 1968, no sólo lo lleva a rectificar algunas de las formulaciones althusserianas, sino que también lo empuja a teorizar el desorden específico de la *langue* y el discurso desde los primeros momentos de su carrera (frente a la fuerza casi irresistible del formalismo de las emergentes teorías lingüísticas). La ideología, nos dice al principio de su ensayo, no es producida por la causa final de la reproducción social, sino que primero aparece como “*sous-produit*” (sub-producto) de lo que llama “práctica técnica”, una práctica que aplica “instrumentos y las formas del trabajo humano implicadas por ellas” sobre una “materia prima” dada, para obtener ciertos productos (Pêcheux, 1971: 203). Esta práctica exhibe lo que Pêcheux llama “una estructura teleológica externa”: busca “llenar una necesidad, una carencia, una demanda “que viene desde afuera. “La ley de la respuesta técnica a una demanda social es constitutiva de la práctica técnica” (Ibíd.) Pero no debemos dejarnos engañar aquí por el término “constitutiva”, porque la ideología técnica “pertenece al mismo proceso” que la práctica técnica y es por eso coextensiva a ella, los mismos medios a través de los cuales la práctica técnica “responde” a la demanda social abren la posibilidad, siempre presente, de que el subproducto sea más potente que el producto, de que el efecto secundario neutralice el efecto buscado, y de que una respuesta dada a la demanda social pueda representar una cierta interferencia que reprima o desplace a otra respuesta, en consecuencia.

Incluso cuando Pêcheux se refiere a la práctica política y su relación a un modo de producción dado, evita con cautela la noción de que una base económica produce los medios de su propia reproducción, como si fuera un sujeto deliberador (colectivo) actuando con un fin. En su lugar, se refiere a la “causa inmanente” (Ibíd.) que vuelve inteligible la unidad conflictual o disruptiva de fuerzas desiguales que constituyen todo modo de producción y lo

remite no a la ley de una teleología interna, sino a un movimiento aleatorio de encuentro y lucha.

La práctica política trabaja sobre “relaciones sociales”, pero lo hace en respuesta a la “demanda social” que “emana” de ellas. “Demanda”, más allá de que las ciencias sociales lo intenten negar, es antes que nada una palabra, y como tal pertenece a un campo discursivo que determina sus posibles sinónimos, y por ello su sentido. Incluso en este texto temprano, Pêcheux trata al sentido como un tema de (re)formulación y parafraseo basado en una cadena finita de sustituciones posibles. Aquí, propondrá un sinónimo para demanda que, corriendo el riesgo de volverse ilegible, juega con la visibilidad de una raíz compartida (la palabra latina *mando*) para descubrir la determinación ideológica de lo que puede y no puede ser substituido por “demanda”. Así, la práctica política busca

transformar las relaciones sociales reformulando la demanda social (demanda y también exigencia [commande] en el doble sentido que en lo sucesivo daremos al término) mediante un discurso. Al decir esto no pretendemos reducir la política al discurso; suponemos que toda decisión, toda “medida” en el sentido político se ubica en la práctica política como una frase se ubica en el discurso (Ibíd.: 208).

Es este un pasaje denso y elíptico que sugiere un número de líneas de investigación, algunas ligadas directamente al análisis de Pêcheux sobre el uso del término “decreto” en Spinoza en el escolio a EIII, P2, y que propone ideas y conceptos que Pêcheux desarrollará en otros textos, sobre todo en *Les vérités de La Palice* (1975). Su intervención crucial aquí, que constituye un giro en la discusión sobre el discurso, es su insistencia en que toda decisión política, cada medida adoptada, incluyendo las medidas extremas que la guerra y la revolución implican, esto es, incluso el uso de la fuerza misma, debe siempre también, para ser efectiva, tomar la forma de una proposición (*une phrase*) conectada a otras proposiciones en un discurso. Toda “decisión” política (el *decreto* de Spinoza) existe en una forma material que es física y discursiva a la vez, sin que una modalidad pueda ser reducida o causada por la otra: ambas están determinadas en su unidad cosustancial por una causalidad inmanente.

Pero el pasaje también presenta un problema: ¿cómo dar cuenta de la “reformulación” que, sin explicación alguna, nos lleva desde “demanda” a “mandato/exigencia” {*demand-command*} tratando ambas palabras, al menos

en el contexto implicado por “demanda social” como sinónimos? En inglés, ambas son especímenes de alocución que indican no sólo el deseo del hablante de que el receptor realice cierta acción, sino también la idea de que el hablante tiene el poder de obligar a su realización. En francés, sin embargo, el sentido “ordinario” del término “demande”, es requerir algo de alguien que tiene la habilidad o la posibilidad de otorgar lo que se le pide (un trabajo, la mano de alguien en matrimonio, etc.) En ambas lenguas, no obstante, demanda funciona también como un vocablo cuasi-técnico que puede no ser más que un homónimo de “demand” en inglés o en francés: como en la ley de la oferta y demanda (*la loi de l’offre et de la demande*). Pero la conexión que Pêcheux hace de los dos términos produce otros efectos: nos recuerda que la demanda en este sentido no es una pregunta, un requerimiento o siquiera, como en inglés, una orden, o una expresión de necesidad. No es tampoco un acto ilocucionario o un acto de habla: cuando los productores son descritos como “respondiendo” a señales del mercado que indican un alza o una caída de la demanda, su respuesta es, desde el punto de vista estadístico, automática e instantánea, como si “demanda” fuera sinónimo de “estímulo”; el “factor subjetivo”, al punto de no ser más que la transparencia de la demanda para sí misma, es epifenoménico, nada más que un poco de insignificante estática en la corriente de la información. De hecho, usualmente se dice que “el mercado responde a la demanda”, antes que los consumidores o los productores, los cuales salvo en casos excepcionales, funcionan como el *Träger* del mandato del mercado. Este mandato se concibe como natural y fijo, y lo que es más, una coincidencia perfecta entre lo que debería ser y lo que es. Si una psicología puede surgir de este esquema, sin duda no se deduce de los individuos o de un grupo. Más bien, es una psicología “imputada” a individuos o a grupos después de los hechos, descendiendo desde el mercado como totalidad a los individuos hipotéticamente (o metodológicamente) derivados y que son sus funciones.

Quizás podamos ver ahora por qué Pêcheux une la demanda en este sentido al mandato {*demmand-command*}: no sólo ambos términos tienen su origen en el verbo latino, *mando*, (que significa ordenar a alguien algo) sino que su raíz histórica común está a la vista en la materialidad gráfica de las propias palabras. Este hecho es un síntoma, una huella del trabajo de “reformulación/parfraseo” que ha forzado una separación entre los términos que es crítica, acaso necesaria, para la existencia de lo que hoy llamamos neo-liberalismo, el cual debe negar su propia existencia de “economía planificada” [*command economy*], sintagma empleado exclusivamente para referir a aquellos otros sistemas económicos y sociales “no-libres”. Parfrasear la

demanda social como mandato social (quizás a riesgo de perder inteligibilidad) es mostrar que los significados son impuestos por una necesidad que es a la vez interna y externa al discurso. Generalmente, como Pêcheux explicó en un texto posterior, las enunciaciones producidas por el sujeto hablante son “desplazamientos al interior de lo formulable” determinados por una formación discursiva dada, esta misma determinada por un exterior que, justamente porque las determina, “permanece estrictamente informulable”. El exterior informulable está, no obstante, presente en el discurso como la barrera que limita lo que puede ser dicho y pensado y que a través de ese hecho se vuelve impensable. Tanto por lo que hace como por lo que dice, Pêcheux muestra que si es posible hablar de una ilusión aquí, ésta no se ubica en la conciencia o en la subjetividad, antes del uso del lenguaje, sino en el discurso mismo, en la relación entre sus elementos, palabras y frases. Particularmente las relaciones de sustituibilidad que son por lo general impuestas a los individuos sin que lo sepan o consientan.

¿Cómo puede entonces una “reformulación/parafraseo” escapar a los sentidos impuestos por la formación discursiva en la que una palabra es enunciada o producida? La respuesta, por supuesto, se encuentra en el hecho de que las formaciones discursivas son ellas mismas campos de batalla, de batallas por el sentido y contra la sujeción. El discurso, como la fortuna según es teorizada por Maquiavelo, trae lo bueno junto a lo malo y en su variabilidad presenta ciertas aberturas para la intervención que puede derrocar un cierto régimen discursivo. Si “el sentido de una palabra, proposición, no existe en sí mismo” sino que es constituido por el discurso, es decir, lo que Pêcheux posteriormente llamaría formación discursiva, a través de “las relaciones de sustitución, paráfrasis, sinonimia, etc., que operan entre los elementos lingüísticos”, es precisamente en esta dislocación que el exterior ideológico está presente dentro del discurso, el efecto del equilibrio de fuerzas en las grandes batallas que al mismo tiempo recubren al discurso y son recubiertas por el discurso. De este modo, las relaciones discursivas y los procesos discursivos están sujetos a períodos alternantes de estabilidad, en los cuales las relaciones entre los elementos se mantienen en su lugar, y a períodos de inestabilidad, que permiten nuevas formulaciones y por ende el surgimiento de nuevos significados. Incluso en este último caso, no obstante, la práctica política puede reformular la “demanda social” para darle existencia discursiva e ideológica en un modo claramente apologético: la demanda social no es simplemente una demanda de lo que es socialmente “necesario” (cuyo significado es una de las cuestiones más importantes de la lucha de clases) sino también una demanda de lo que debería ser, de lo que es racio-

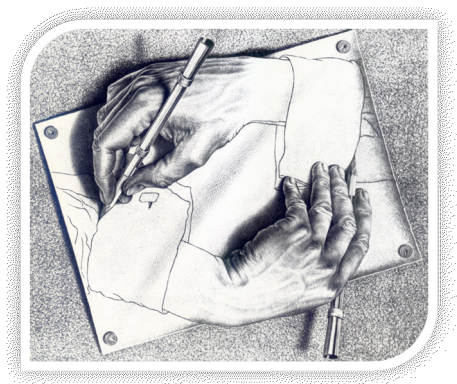
nal y justo. Pero el propio análisis de Pêcheux es una “reformulación” de la demanda (social) posible por una abertura que no sólo le permitió darle un nuevo significado, sino que al hacerlo volvió legible y audible la orden cuyo mandato/demanda ejecuta.

Leer la forma discursiva, las palabras y frases que dan a la demanda su realidad discursiva, es para Pêcheux, reformularla como mandato (*command*), inscribiéndola de esa manera, en una escena de disciplina y castigo: uno no puede ignorar un mandato con impunidad. Alguna vez Freud destacó que sus pacientes obsesivos no conocían el vocabulario de sus propias ideas obsesivas; [en un sentido semejante, quienes obedecen el mandato social no conocen su vocabulario preciso], es decir, aquello que son mandatados (*commanded*) a realizar, e incluso mientras lo realizan, el mandato no se presenta como un acto de fuerza física e ilocucionaria: se expresa más bien en frases como “todo el mundo sabe que...” o “como cualquiera puede ver”. El acto discursivo de hacer visible la existencia discursiva de una demanda social cuasi-natural como una demanda social, y por lo tanto como una decisión, como un decreto, no restringe en sus efectos al discurso más de lo que lo hace el propio mandato, el cual sólo puede ser producido en un contexto institucional de fuerzas desiguales. Formular el mandato como tal, traducirlo a él mismo, es desobedecer una de sus órdenes más importantes: es en consecuencia tanto causa como efecto de un cambio en relaciones de poder.

Para mostrar lo que está en juego en la reformulación de la demanda como mandato, Pêcheux apunta a la experiencia histórica: la práctica política de las organizaciones revolucionarias, incluso cuando fueron parte de un movimiento masivo, no lograron su objetivo de transformar la sociedad, y en su lugar se valieron de medidas que, más allá de las apariencias y las intenciones, mantuvieron la desigualdad y la explotación bajo el velo del cambio. Ellas han tomado como naturalezas lo que en realidad son decisiones expresadas en la forma de mandatos (*commands*). ¿Cómo ha pasado esto? Han ‘olvidado’ la (existencia del) mandato (*command*) cuyo contenido experimentan como natural o racional (“todos saben que...”), y cuya fuerza y forma ellos son mandatados por el vocabulario del propio mandato (*command*) a atribuir a un decreto que se origina en su agencia.

Pêcheux describió su trabajo como definido por “el enlace de la cuestión de la constitución del sentido a la constitución del sujeto”, una unión “ubicada en el centro mismo de la tesis de la interpelación”. Citando a Althusser, Pêcheux nota que ambas cuestiones son concebidas como “obvias” (evidente), es decir, inmediatamente visibles y ante nuestros ojos, “en el camino”

(Latin: ob-via), inevitable: 1) toda palabra tiene un sentido, noción basada en el hecho igualmente evidente de “la transparencia del lenguaje” (Pêcheux, 1975: 105) y 2) todos nosotros, tú como yo, somos sujetos morales libres. Entonces, se vuelve necesario dar cuenta del efecto de la obviedad de lo obvio, pero también de sus causas, los medios por los cuales se produce y es puesto en su lugar, o repetido, en torno a ciertas palabras y frases. Vemos esto no sólo en las restricciones de la sinonimia sino también en construcciones tales como las oraciones subordinadas adjetivas en las cuales, especialmente en el discurso social, económico y político, los efectos del mandato (*command*) son más visibles y por ende están más expuestos a ser contaminados por la ironía: “los EEUU, la nación más amorosa y pacífica del planeta, envió más tropas a Iraq ayer” o “X, una organización terrorista bien conocida, se encuentra operando impunemente y debe ser eliminada”. Para Pêcheux, lo obvio es una consecuencia de lo que posiblemente sea su propia “tesis central” sobre la primacía del olvido. Las palabras y las frases están “siempre ya” dotadas de un sentido o relacionadas a un objeto, precisamente como el individuo es “siempre ya” un sujeto separado de otros sujetos y único responsable de sus propias elecciones: en el campo de lo “siempre ya”, los procesos causales son oscurecidos por el efecto de obviedad que ellos mismo producen. Pêcheux propone una imagen de esta fantasía teórica: las “Drawing hands” de Escher, allí dos manos sin cuerpo son capturadas en el proceso de ilustrarse a ellas mismas entre sí.



El olvido en este sentido, sin embargo, debe ser entendido como algo enteramente no-subjetivo y en consecuencia inherente al discurso mismo. “No significa la pérdida de algo que se sabía, como cuando uno habla de pérdida de la memoria, sino del ocultamiento de la causa del sujeto dentro de su propio efecto” (Pêcheux, 1975: 114n). Olvidar en este sentido no es

una pérdida en absoluto, ciertamente no una negación de la memoria; es un movimiento, quizás una pulsación, completamente dentro del discurso, de sinonimia y sustitución, de lo que puede y no puede decirse y pensarse, sobre todo respecto de uno mismo como cosa pensante. Se encuentra dentro del mandato, el decreto del cual el individuo emerge como sujeto (y la historia del significado del término “sujeto” tiene mucha relevancia aquí, la inversión de su significado, el cambio de referente: de denotar a alguien sujeto a la voluntad de otro a denotar a aquél que es agente y autor de una acción), como aquel cuya autonomía y libertad son los efectos del decreto con el que él mismo decretará libremente su habla y su acción, de la que es causal y moral/legalmente responsable. Es en este movimiento, como Spinoza lo había notado ya, donde existen tanto la memoria discursiva y el olvido discursivo, y por ende la materialidad discursiva. Estos procesos no son funciones de un sistema(s) formal(es), ni se basan en la psicología de un sujeto que ‘usa’ el lenguaje, bien o mal. Para comprender el trabajo del olvido, Pêcheux remite directamente a Spinoza (entre otros) y retoma el argumento a partir de donde el escolio a EIII, P2 termina.

Todas las filosofías de la conciencia y del sujeto (lo que equivale casi a decir toda la filosofía, salvo algunos disidentes como Spinoza, Marx, Nietzsche y Freud) encuentran aquí su “function ideological”, que es la de reprimir en el sujeto la realización-irrealizable de la exigencia (Pêcheux, 1971: 211).

El sujeto es o deviene interpelado como sujeto como respuesta a un mandato de olvidar el mandato que el sujeto sin embargo obedece. El mandato o decreto no existe antes de sus efectos, ni puede existir sin ellos: es lo que está presente en el discurso en la forma del olvido de lo que nunca ha estado presente para el mismo discurso, en tanto y en cuanto no podría ser el discurso que es si no encarnara este olvido, y al mismo tiempo, es las palabras, frases y paráfrasis que no podemos evitar proferir, como si estuviéramos repitiendo las palabras de una liturgia o catecismo que una vez aprendimos pero que hemos olvidado hace tiempo, y que ahora nos es impuesto como lo obvio. Es aquí, como Pêcheux sugiere siguiendo a Althusser, que la ideología y el inconsciente se encuentran: en un olvido más profundo que cualquier memoria, porque la memoria no es más que el olvido del olvido, el volverse ausente de la ausencia que nos permite ser sustitutos de nosotros mismos, la desaparición de todo hueco dentro de la densidad de un discurso sin espacios en blanco, la escritura sin márgenes que cubre toda la página,

el murmullo continuo de voces que no cesan. Ellos existen en el ser cautivo del sujeto hablante a la obviedad de lo que no puede ser olvidado o de lo que estamos determinados a olvidar que olvidamos. Si la ideología, en la forma concreta de una formación ideológica específica, descansa sobre un “olvido primario u originario” –como la *Urverdrängung* freudiana– la ideología “libera” al sujeto del recuerdo del mandato que determina lo que puede y debe decir, un mandato cuyo significado es siempre una pluralidad de significados unidos conjuntamente para producir un efecto que, puesto que no tiene un origen en nadie, se aplica a todos. El olvido del mandato/decreto produce al individuo sujetado cuya sujeción toma la forma de la imputación de subjetividad: está sujeto a la condición de ser un sujeto, o más precisamente, el sujeto de la imputación que llega a reconocer que su culpa se deriva de esta libertad original de poder haber pensado, hablado y actuado de otra manera.

En la discusión precedente, los nombres de Spinoza, Althusser y Pêcheux han dejado de referir a individuos en particular o a corpus separados, y en su lugar han indicado puntos de dispersión en un espacio teórico conectado que no podría existir si alguno de estos puntos no estuvieran contenidos en él. Los tres intentaron recuperar para la explicación de la sujeción como proceso corpóreo, la materialidad del discurso, del decreto, del mandato, no como una representación de lo real, sino como parte de ella, necesaria a su poder y a los efectos que produce. Pero junto con tales intentos apareció la preocupación de que la precisión de la noción no fuera otra cosa que un engranaje más en la máquina de la sujeción reproduciéndose a sí misma. Todos tropezaron en este punto, de manera similar, acaso temerosos de estar soñando con los ojos abiertos, para citar la última frase del esolio a EIII, P2 que Althusser evocaba con frecuencia. Sus últimos trabajos, manuscritos inconclusos en el caso de Althusser y Spinoza, el *Tractatus político* y *La corriente subterránea del materialismo del encuentro*, estuvieron marcados sobre todo por una apropiación del concepto de fortuna de Maquiavelo (él mismo profundamente influenciado por Lucrecio) con el fin de resistir a las filosofías del orden y el sistema que servían para garantizar la persistencia de la sujeción. Quedó reservado a Michel Pêcheux en su último texto, *Discurso: ¿estructura o evento?*, escrito unos meses antes de su muerte, el volverse sobre el flujo de palabras y frases, a la homofonía, al sentido que escapa del sinsentido, al equívoco que parte a todo sentido en dos, al evento que en un instante permite a lo impronunciable ser dicho y a las enunciaciones prescritas, ser olvidadas. Hizo esto no para entregarse a un caos que simplemente sería el reverso de un orden infalible, sino para diagramar las unidades finitas y las formas provisionales que la existencia práctica del discurso suscita, y a los

impases y aberturas que produce tanto para el pensamiento como para la acción. Abrió un camino entre la maleza y, aunque esta volvió a crecer detrás de él, dejó las huellas que hemos intentado seguir.

Notas

¹ Hay algunas excepciones: Pascale Gillot (2009) *Althusser et la psychanalyse*. Paris: Presses Universitaires de France y Warren.

² Herbert, Thomas (1971) "Reflexiones sobre la situación teórica de las ciencias sociales, y de la psicología social en particular", en *El proceso ideológico*, Selección preparada por Eliseo Verón, Editorial Tiempo Contemporáneo, p. 202 [También puede consultarse la versión original en francés online en el sitio de *Cahiers pour l'analyse* en el siguiente link: <http://cahiers.kingston.ac.uk/vol02/cpa2.6.herbert.html> N. del T.]

³ Althusser, Louis (1993) "Trois notes sur la théorie des discours", *Écrits sur la psychanalyse*. Paris: Stock/IMEC, pp. 111-170 [N. del T.].

⁴ "Remontémonos de Foucault a Spinoza", el texto salió por primera vez en castellano, trad. de Miguel Rodríguez, en *El discurso político*, México, Nueva Imagen, 1980. Se trata de una recopilación de trabajos del seminario internacional "El discurso político. Teoría y análisis" Realizado en México D.F. Entre el 7 y el 11 de noviembre de 1977 [N. del T.].

⁵ Para un análisis completo del párrafo al que se refiere Montag, se recomienda consultar la edición de la *Ética* citada en la bibliografía.

⁶ Se trata de una expresión de Lacan que Pêcheux recogió como título para un apéndice a la versión inglesa de "Les verités de La Palice". Cita de Lacan: "(...) En suma, sólo hay causa de lo que cojea. Pues bien, en ese punto que intento hacerles atinar por aproximación se sitúa el inconsciente freudiano, en ese punto donde, entre la causa y lo que ella afecta, está siempre lo que cojea. Lo que importa no es que el inconsciente determine la neurosis; respecto a esto Freud recurre gustoso al gesto pílatico de lavarse las manos. Uno de estos días descubrirán quizá algo, determinantes humorales, por ejemplo, da lo mismo: a Freud esto le tiene sin cuidado. Y es que el inconsciente nos muestra la hiancia por donde la neurosis empalma con un real; real que puede muy bien, por su parte, no estar determinado". Lacan, Jacques (1997) *El Seminario, Libro 11, "Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis"*. Buenos Aires: Paidós, p. 30 [N. del T.].

⁷ Cf. Balibar, Etienne (2013) *Identity and Difference: John Locke and the Invention of Consciousness*. London: Verso [N. del T.].

⁸ "les signifiants de la langue sont les morphèmes (matière: les phonèmes) (Althusser, 1993:133).

⁹ "la fonction de la langue n'est sur le meme plan= puisque pas de fonction de la langue! mais du discours auquel elle fournit soit des signifiants, soit des elements (segments) constitutifs (comme 1er étage) de signifiants" (Althusser, 1993:133).

¹⁰ "Il n'y a donc pas, en ce sens, de fonctions de la langue, car la langue n'existe pas: seuls existent des discours" (Althusser, 1993).

¹¹ Ver Pêcheux Michel y Gadet, Françoise (1981) "La Langue Introuvable". Paris: Maspero. Hay trad. castellana: "La lengua de nunca acabar", México, FCE, 1984, trad. de Beatriz Job.

¹² La anécdota referida por Montag se encuentra en la primera de las "Cinco conferencias sobre Psicoanálisis" (1910 [1909]) de Sigmund Freud en la que desarrolla la idea

de que “las pacientes histéricas sufren de reminiscencias”, sus síntomas son símbolos de eventos traumáticos vividos en el pasado. El monumento de Charing Cross funciona como analogía de símbolo para pensar el síntoma: el símbolo, el monumento, se erige en memoria de alguien, o de algún evento (en el caso referido, a la memoria de la reina Eleanor), para el londinense actual ya no tiene ninguna relevancia, la reina ha sido olvidada, o reemplazada en su corazón por la reina de turno. El síntoma entonces, aparecería en conmemoración del evento traumático reprimido-olvidado [N. del T.].

¹³ El vocablo “convict” en inglés, empleado como verbo, se utiliza para referir el acto a través del cual se encuentra culpable a un acusado, generalmente en un juicio. Pero no olvidemos que para “condenar” a alguien por alguna falta, es necesario además convencer (“convince” en inglés) al magistrado ofreciendo pruebas. En efecto, la palabra *convictus* en latín deriva de *convincere* [N. del T.].

¹⁴ Lacan, Jacques (1987) *Seminario 11*, “Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis”, Buenos Aires: Paidós.

Referencias

Althusser, Louis (1988) “Ideología y aparatos ideológicos de estado”, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*, Buenos Aires: Nueva visión.

----- (1993) “Trois notes sur la théorie des discours,” *Écrits sur la psychanalyse*. Paris: Stock/IMEC [Traducción al castellano: “Tres notas sobre la teoría de los discursos” en *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*, México D.F: Siglo XXI editores, 1996].

Cicero, (1914) *On Ends*, Translated by H. Rackham, Loeb Classical Library 40. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Locke, John (1992) *Ensayo Sobre el Entendimiento Humano*, México: Fondo de Cultura Económica.

Macherey, Pierre (2014) “Lengua, discurso, ideología, sujeto, sentido: de Thomas Herbert à Michel Pêcheux”, *Décalages. An Althusser Studies Journal*, Vol. 1, Iss. 4.

Pêcheux, Michel (1971) Herbert, Thomas (pseudónimo) “Reflexiones sobre la situación teórica de las ciencias sociales, y de la psicología social en particular”, *El proceso ideológico*, Selección preparada por Eliseo Verón, Editorial Tiempo Contemporáneo,

----- (1990) “Remontons de Foucault à Spinoza”, *L'inquietude du discours*, Ed. Denise Maldidier, Paris: Editions du Cendré.

----- y Gadet, Françoise (1981) *La Langue Introuvable*, Paris: Maspero.

----- (1975) *Les vérités de La Palice*, Paris: Maspero.

Spinoza, Baruch (1984) *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. introd. y notas de Vidal Peña, Buenos Aires: Orbis.

WARREN MONTAG

montag@oxy.edu.ar

“Brown Family Professor of Literature” en el Occidental College, en Los Ángeles. Publicó recientemente *Althusser and his Contemporaries* (Duke UP, 2013). Su último libro, junto a Mike Hill, es *The Other Adam Smith*, Stanford UP, 2014. Montag es también editor de *Décalages*, una revista sobre Althusser y su círculo y responsable de la traducción de Etienne Balibar *Identity and Difference: John Locke and the Invention of Consciousness* (Verso, 2013).

