

6-1-2015

Lengua, discurso, ideología, sujeto, sentido: de Thomas Herbert a Michel Pêcheux

Pierre Macherey

Recommended Citation

Macherey, Pierre (2014) "Lengua, discurso, ideología, sujeto, sentido: de Thomas Herbert a Michel Pêcheux," *Décalages*: Vol. 1: Iss. 4.

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 editor of OxyScholar. For more information, please contact cdla@oxy.edu.

Lengua, discurso, ideología, sujeto, sentido: de Thomas Herbert a Michel Pêcheux^{1 2}

Pierre Macherey

Traducción de Pedro Karczmarczyk

Primera parte 17 de enero de 2007

“Los fríos espacios de la semántica ocultan un sujeto ardiente”
(M. Pêcheux, *Les vérités de La Palice*, p. 27)

Thomas Herbert y Michel Pêcheux son la misma persona que, de 1966 a 1983, ha publicado, al comienzo bajo el primer nombre, que es un seudónimo, luego bajo su verdadero nombre, y muy a menudo en colaboración con otros --pues tenía un sentido extremadamente agudo del trabajo colectivo y era un animador excepcional de equipos de investigación-- de numerosos escritos que giran en torno a los problemas del lenguaje, obteniendo como resultado la apertura de un nuevo dominio de estudios, la teoría del discurso, que hoy en día es aún trabajada por investigadores que conservan la fuerte inspiración heurística que tiene en él su fuente. No es fácil caracterizar su trayectoria, puesto que, desafiando las ortodoxias reinantes, ha jugado en serio la carta de la transdisciplinariedad, manteniendo constantemente intercambios con especialistas de distintos horizontes, con los cuales llegó a establecer una profunda relación de complicidad, en medio de un clima de discusión permanente, que alimentaba su reflexión personal, al mismo tiempo que, por ser él mismo un incansable creador de ideas, relanzaba la reflexión en direcciones novedosas. Michel Pêcheux, que era investigador en el

¹ Traducción de Pedro Karczmarczyk (UNLP-CONICET, Argentina). Agradezco la ayuda brindada por Silvia Hernández para zanjar no pocas dificultades en la traducción del texto, como así también ayuda prestada por Agustín Palmieri y Ricardo Comasco para la localización de las citas y la traducción de los términos técnicos de Lacan. Naturalmente, la responsabilidad por los errores que persisten es exclusivamente mía.

² La presente conferencia fue pronunciada el 17 de enero de 2007 como la onceava lección de Pierre Macherey en su curso “Ideología: la palabra, la idea, la cosa” llevado a cabo en el marco del grupo de estudios “Savoirs, Textes, Langage” animado por el propio Macherey. La versión original puede consultarse en: <http://stl.recherche.univ-lille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/macherey20062007/macherey17012007.html> ; el curso completo como así también otros cursos y actividades del grupo, puede verse en el blog “La philosophie au sens large”: <http://philolarge.hypotheses.org/category/seminaire>

CNRS, le dió a la palabra “investigación”, y a la referencia dinámica que sostiene su significación, su sentido más genuino, lo que lo ha llevado, para poder ir siempre más lejos en la exploración del campo que él había elaborado y del que no ha cesado nunca de desplazar sus límites, a volver insistentemente sobre sus propios avances teóricos y sus hipótesis de partida, para revisarlos, y en consecuencia cuestionarlos, e incluso rechazarlos, con una vigilancia crítica ineludible, como si estuviera poseído por el impulso de una marcha prospectiva, lo que permitiría incluso hablar de una extenuante fuga hacia adelante, que sólo el fin de su vida pudo interrumpir: arrojado a la aventura de la teoría, --y sin poder ver la teoría de otra manera que como una aventura--, era alguien que en todos los sentidos de la expresión, quemaba las etapas, en la necesidad de hacer un hueco, eliminando, con una radicalidad que vista desde hoy resulta asombrosa, las marcas de sus producciones anteriores, como por ejemplo los primeros escritos aparecidos con la firma de Thomas Herbert, que él descalificó sin contemplaciones sosteniendo posteriormente que contenían “errores idealistas”, aunque, sin embargo, releídos a la distancia, se revelan como portadores de una capacidad de estimular típica de la gran época del “estructuralismo” y del clima de agitación intelectual que lo caracterizó, con sus altos y sus bajos, tan contrastante con la atmósfera de calma achatada, o incluso de grave depresión, que reina en la actualidad.

Los escritos de Michel Pêcheux, y en particular las dos obras centrales que son *Analyse automatique du discours* (Dunod, 1969)³ y *Les vérités de La Palice, Linguistique, Sémantique, Philosophie* (éd. Maspéro, collection Théorie, 1975)⁴, no son de lectura fácil, en razón de la mezcla de géneros que practican de manera sistemática, asumiendo deliberadamente el riesgo de desbordarse, de provocar una ebullición del pensamiento que pueda

³ Hay traducción castellana *Hacia el análisis automático del discurso*, Madrid, Gredos, 1978, trad. de Manuel Alvar Ezquerro. Esta obra incluye también el largo artículo “Actualizaciones y perspectiva a propósito del análisis del discurso” escrito por Pêcheux en colaboración con Catherine Fuchs y publicado originalmente en *Langages*, nº 37, 1975.

⁴ Lamentablemente no hay traducción castellana de esta obra, con excepción a un fragmento publicado en Zizek, S. (ed.) *Ideología: un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 2005 pp. 157-168, con el título “El mecanismo del reconocimiento ideológico”, trad. de Mariana Podetti; el fragmento corresponde extractos de las pp. 127-142 de la edición original. Hemos consultado, al traducir los fragmentos de esta obra, la excelente traducción al portugués realizada por Eni Pulcinelli Orlandi, Lourenço Chacon Jurado Filho, Manoel Luiz Gonçalves Corêa y Silvana Mabel Serrani, aparecida como *Semântica e discurso Uma crítica à afirmação do óbvio*, Campinas, Unicamp, 2010.

mover los límites, para “hacer que las cosas se muevan”, para retomar una fórmula tan usual en la boca y en la pluma de Althusser, de quien, durante mucho tiempo Michel Pêcheux no dejó de reclamarse, en particular al retomar por su cuenta la tesis de la interpelación ideológica del sujeto para esclarecer bajo su luz los problemas del discurso que constituyeron el objeto principal de su trabajo. Se puede tener una buena idea del conjunto de esta trayectoria y de sus desacoples internos consultando el largo texto de la presentación *(Re)lire Michel Pêcheux aujourd’hui*, que Denise Maldidier ha ubicado al comienzo de la recolección de textos titulada *L’inquiétude du discours, textes de Michel Pêcheux*, que publicó en 1990 en las Editions des Cendres, un texto exhaustivo y de una ejemplar lucidez que concluye con las siguientes consideraciones:

La construcción teórica, de la que *Les vérités de La Palice* representan el punto más alto, ha llevado al límite la reflexión sobre la materialidad del sentido. Buscando pensar, en la lengua [*langue*], los mecanismos de la sujeción [*asujettissement*] ideológica, le infringió una herida decisiva al sujeto amo de su discurso. La radicalidad de su posición creó una fisura irreversible. De ahí, su dificultad para hacerse entender. Era sin duda necesario que la teoría fuese construida para que su deconstrucción produjese iluminaciones y cuestionamiento. El trayecto de Michel Pêcheux ha corrido algo de su lugar. De una punta a la otra, lo que Pêcheux ha teorizado con el nombre de “discurso” es la evocación de algunas ideas tan simples como insoportables: el sujeto no es la fuente de su sentido; el sentido se forma en la historia por medio del trabajo de la memoria, la recuperación incesante de lo ya dicho; el sentido puede ser acorralado, pero siempre se escapa. Es gracias a Michel Pêcheux que en el campo francés, el *discurso* no se confunde con su evidencia empírica; representa una forma de resistencia intelectual a la tentación pragmática. Esta idea sigue operando en ciertas investigaciones sobre el discurso. Más allá de la lingüística, ha permitido abrir nuevas vías en historia, en sociología, en psicología, en cualquier parte en la que se tenga que tratar con textos, donde se produzca el encuentro de la lengua [*langue*] y el sujeto. (Maldidier, D. *L’inquiétude du discours, textes de Michel Pêcheux*, Editions des Cendres, 1990, p. 89)

El defecto de Pêcheux, si se lo puede llamar así, no fue la carencia de ideas, sino el haber tenido demasiadas, el haber estado siempre un paso por delante de sí mismo y de los otros, lo que explica también el carácter extremadamente polémico de su trayectoria que, desde su debut hasta el fin, ha combatido simultáneamente en dos frentes, luchando contra dos tentaciones inversas y complementarias, el formalismo y el subjetivismo o psicologismo. De ahí la tensión que, sin relajarse jamás, lo anima de una punta a la otra, sosteniendo la ambición de poner todo en cuestión, incluyendo sus propios logros, para emprender la reconstrucción del campo de ruinas que se había arreglado para fabricar, como si estuviera poseído por una intención destructiva por una suerte de instinto de muerte, que es quizá, en el plano personal, el rasgo que más lo asemeja a Althusser.

Puesto que en el marco de un estudio acotado es imposible retomar la totalidad del recorrido extremadamente rico de Michel Pêcheux, con los avances y retrocesos que le otorgan el aspecto de conjunto y destacan el movimiento teórico que constituye la impronta teórica propia de nuestro autor, habrá que contentarse con detenerse sobre dos puntos precisos, para intentar reflexionar sobre su articulación: la teoría de las dos formas de la ideología presentada por Thomas Herbert, y el establecimiento de la noción de discurso en *Las vérités de La Palice*, sobre bases tomadas simultáneamente de la filosofía, la lingüística, la teoría de las formaciones sociales (en la que se recuperaba la noción de ideología) y el psicoanálisis.

Thomas Herbert, el nombre de guerra que Michel Pêcheux escogió para firmar sus primeras intervenciones en el dominio de la teoría, es el autor de dos textos que aparecieron en los *Cahiers pour l'analyse*, órgano que publicaba los trabajos del Círculo de epistemología de la École normale supérieure, cuyo consejo de reacción incluía a A. Grosrichard, J. A. Miller, J.C. Milner et F. Regnault, a los que se les sumó pronto A. Badiou. “Reflexiones sobre la situación histórica de las ciencias sociales y especialmente de la psicología social” apareció en el número 2, de marzo-abril de 1966, que tenía por título general “¿Qué es la psicología?”, organizado en torno a la republicación de una conferencia pronunciada bajo ese título diez años antes por G. Canguilhem; y “Notas para una teoría general de las ideologías”⁵ salió en el número 9, del verano de 1968,

⁵ Estos textos de Pêcheux Herbert han recibido dos versiones en español. Una versión de Marta Carliski y Noelia Bastard, para los artículos de 1966 y 1968 respectivamente, apareció en Verón, Eliseo

que llevaba por título general “Genealogía de las ciencias” y que se abría con la “Respuesta al círculo de epistemología”, donde Foucault se concentraba en las tesis que desarrollaría en *La arqueología del saber*. Ambos textos desarrollan una reflexión general en torno al problema de la ideología, de los cuales se desprende fundamentalmente la idea de que es posible distinguir dos formas de ideología. Se trataba de una idea de un inmenso interés, en la medida en que ella aporta el comienzo de una respuesta a la objeción frecuentemente levantada contra la noción de ideología, a la que se le ha reprochado usualmente su “masividad” y su carácter de “cuarto de trastos”. Thomas Herbert propuso algunas hipótesis que permitían articular teóricamente la noción de ideología y diferenciar las modalidades de su funcionamiento, revelando el complejo rol que ésta juega en el interior de una formación social, lo que justifica que estas hipótesis puedan tomarse en cuenta hoy.

Al haber establecido de esta manera las bases de una teoría general, no de la ideología, sino de las ideologías, donde el plural de esta formulación revelaba el problema que la teoría general debía solucionar. Si uno se coloca en un punto de vista pragmático, se ve confrontado con la pluralidad de las formas que toma la ideología, a saber: ideología religiosa, jurídica, moral, artística, política, incluso filosófica o científica, es decir, se ve confrontado con la diversidad de los contenidos a los que se les aplica un tratamiento ideológico; y se sabe que Marx, cuando renegó a mediados del siglo XIX las condiciones de la explotación de esta noción, se permitió realizar la transposición, peligrosa desde el inicio mismo, de resultados que habían sido obtenidos en el marco del análisis de la ideología religiosa cuyo modelo había producido Feuerbach, sobre otros terrenos, primero el de la política, luego en la economía, lo que suponía implícitamente que la ideología interviene transversalmente a sus manifestaciones particulares. ¿Qué es lo que permite reunir modalidades de explotación ideológica de la realidad diferentes como el derecho, la moral, el arte, la religión, etc., bajo un mismo concepto de ideología, presuponiendo que la ideología es de la misma naturaleza y conserva una misma forma cuando se aplica contenidos tan distintos? Para responder a esta cuestión, Thomas Herbert propuso en su primer texto rearticular la noción de ideología con la

(ed.) *El proceso ideológico*, Buenos Aires, Tiempo contemporáneo, 1971. La otra versión apareció en Herbert, Th. y Miller J. A. *Ciencias sociales: ideología y conocimiento*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1974 trad. de Oscar Landi y Hugo Acevedo. Las traducciones de las citas de estos artículos son nuestras, aunque en nota al pie damos las referencias a las traducciones castellanas.

de práctica, lo que fue la condición para distinguir dos formas de ideología: las ideologías no caen del cielo ya “hechas y derechas”, sino que se desarrollan en continuidad con las prácticas sociales preexistentes, cuyos efectos recuperan para reconfigurarlos en su propio ámbito. Ahora bien, estas prácticas, de las que las formas ideológicas retoman su contenido, son fundamentalmente de dos órdenes: prácticas técnicas o prácticas políticas. De esta distinción se sigue otra, entre lo que Thomas Herbert llama las ideologías de tipo ‘A’, ubicadas en la prolongación de prácticas técnicas, y las ideologías de tipo ‘B’, ubicadas en la prolongación de las prácticas políticas. Desde su punto de vista, el primer objetivo de una teoría general de las ideologías debería ser pensar la diferencia entre estas dos clases de ideología, para comprender la manera en que ellas intervienen complementaria y/o concurrentemente en la reproducción de una formación social dada:

Los contenidos ideológicos existen en continuidad con las prácticas técnica y política: el secreto que rodea a la ideología, y que nos proponemos examinar, está relacionado entonces con las prácticas en sí mismas, en su desarrollo propio y en sus relaciones recíprocas. (*Cahiers pour l'analyse*, 2^o édition des volumes 1 et 2, p. 146)⁶

Por prácticas técnicas, es necesario entender la transformación de materias primas naturales por el trabajo humano que se apoya sobre el uso de instrumentos, ya sea la mano, la herramienta o la máquina: estas prácticas tienen que ver, en el sentido propio, con los objetos, incluso si estos objetos no son dados, sino producidos para satisfacer las necesidades, idea que Thomas Herbert desarrolla afirmando, en la senda de Aristóteles, que:

la técnica tiene una estructura teleológica externa: ella viene a satisfacer una necesidad, una falta, una demanda que se define al margen de la técnica misma. (p. 147)⁷

La intervención de las prácticas técnicas se inscribe entonces en una estructura externa, lo que hace que ellas sean respuestas a demandas sociales determinadas, en función de las cuales incitan a lo

6

Ver p. 202, ed. Tiempo contemporáneo; p. 49, ed. siglo XXI.

7

Ver p. 203, ed. Tiempo contemporáneo; p. 50 ed. Siglo XXI.

real al responder a las cuestiones que ellas les plantean, efectuando una “realización de lo real”, entendiendo por tal el recorte [*découpage*] de objetos pertinentes para establecer esta relación demanda-respuesta. Ahora bien, simultáneamente con el establecimiento de esta relación, emergen ideologías de un tipo particular:

La observación que hicimos al comienzo, esto es, que la práctica técnica y la ideología técnica se encuentran en continuidad (pertenecen al mismo proceso), parece ciertamente verificarse: en efecto, hemos constatado que la necesidad de responder a una demanda social inducía a cada práctica técnica a plantear sus propias cuestiones a lo real para realizar su propio real como un sistema coherente relativamente autónomo; basta entonces que, *en ciertas circunstancias*, la demanda de la práctica social sea “reprimida” [*refoulée*] para que la práctica ideológica con base técnica pueda liberarse; la “realización de lo real” puede entonces funcionar libremente, como una transformación ideológica de lo “real” encontrado por la práctica técnica, suministrando una medida de ese real primitivo, gracias a un discurso que lo reduce a su imagen ideológica. (p. 150)⁸

La ideología tal como se presenta en la senda de una práctica técnica resulta del hecho de que la respuesta aportada por la técnica ha sido aislada de la demanda social a la que corresponde, y ha sido transformada en objeto de un discurso autónomo donde existe en “estado libre”, como expresión directa y global de la realidad, sin tener en cuenta las condiciones restrictivas de la “realización de lo real” en las que descansa cualquier práctica técnica, lo que acarrea que afirmaciones que presentan un carácter parcial adquieran un alcance global. Thomas Herbert toma a la alquimia como ejemplo de este tipo de producción ideológica:

La práctica técnica de transformación de los elementos naturales tenía por función responder a demandas tales como la destilación, (de perfumes y alcoholes), las mezclas y las decantaciones (las emulsiones colorantes) y la fusión de los metales. La realización de lo “real” químico era efectivamente operada por los practicantes y en torno de las operaciones técnicas de transformación se formó

⁸ Ver p. 206, ed. Tiempo contemporáneo; p. 53-4, ed. Siglo XXI.

espontáneamente un corpus de reglas operatorias transmitidas de una generación a la otra, cuyo contenido ideológico se organiza. Ahora bien, ocurrió que las condiciones impuestas por la práctica social a esta transmisión, autorizando y exigiendo secreto, desarrollaron dos tipos de discurso superpuestos, aislados uno de otro: mientras que el primero tenía como meta la transmisión (en lenguaje técnico “ordinario”) de los procedimientos corrientes de la tintura, de la destilación, etc., el segundo se “despegaba” de la demanda, articulando las operaciones que venimos de mencionar en una Historia genética de los Elementos y de sus compuestos, para convertirse en una ciencia secreta de lo Real químico, expresado en símbolos criptográficos. Esta “ciencia” no era, en verdad, más que una ideología técnica en estado libre: ella pasaba a ser inesencial en relación con la práctica social, planeando como una nube sobre lo real y las transformaciones que lo afectan: los verdaderos alquimistas sabían que sólo la Tierra tiene la capacidad de realizar la Gran obra y que el hombre debe esperar pacientemente, moderando su osadía. Incluso cuando pretendía actuar, la Alquimia se colocaba en realidad en el *punto de vista interpretativo* que “dice lo real”, el punto que “siempre-ya-ahí” habla para decir lo que es, como si fuera lo real mismo quien hablara. Ciertamente, la simbólica de la Gran Obra pudo alimentar algunas ideologías políticas --lo que como veremos no tiene nada de asombroso-- pero ella no era intrínsecamente necesaria para la práctica política, en el interior del todo social: mientras que un monarca *podía* tener un alquimista en su corte, él *debía* tener juristas y sacerdotes en la misma. (p. 150)⁹

Una ideología técnica se apoya, entonces, en los procedimientos materiales de producción que ella misma rechaza en un segundo momento para proponer, en su lugar, una interpretación global de lo real que se supone que vale por sí misma, “como si lo real mismo hablara”, con una voz desmaterializada. Suspendida la relación que la unía al comienzo a las prácticas efectivas de las que resulta esta expresión, esta clase de ideología procede a una teorización general de la experiencia que evacúa progresivamente la posibilidad de un control de la experiencia sobre la teoría, condición para que ella pueda expandirse de manera ilimitada a partir de su propio plan.

La producción ideológica que se desarrolla sobre la base de las prácticas políticas es de una naturaleza completamente distinta: en

⁹ Ver p. 206, ed. Tiempo contemporáneo; p. 206-07, p. 54-55, ed. Siglo XXI.

vez de existir en estado libre, en la modalidad de una interpretación de la realidad, ella existe en estado de constreñimiento [*à l'état contraint*], limitada por las condiciones de una intercomunicación permanente entre los agentes sociales, lo que la obliga a adaptarse a exigencias siempre renovadas en el contexto del régimen de opinión, que funciona en un ciclo cerrado, desconectado de cualquier exigencia de transformación de la realidad material, respondiendo a otra clase de demanda social. En efecto, el objeto de las prácticas políticas, aquello sobre lo que estas ideologías actúan para transformarlas, son las relaciones sociales entre los hombres y no las cosas que pertenecen a una realidad exterior sobre la que se puede lanzar una mirada teórica distanciada. En estas condiciones, la relación demanda-respuesta, que estructura toda práctica, reviste una forma original, en la medida en que las posiciones impartidas a los términos de esta relación son, en el caso de las prácticas políticas, permanentemente reversibles, lo que elimina el carácter de una estructura teleológica externa: si la práctica política responde a una demanda social, lo hace reelaborando una demanda social previa que constituye, si se puede decir así, su materia prima, de donde surge un círculo, en el cual todos los puntos aparecen a la vez como demandas y como respuestas a una demanda, de manera que es imposible distinguir objetivamente los planos sobre los que se ubican las preguntas y las respuestas. Entonces, la ideología ya no se coloca como una prolongación de la práctica a la que ella provee una interpretación, sino que interviene mezclándose con esta práctica, que llega a ser, en el sentido pleno de la expresión, una práctica interpretativa, que tiene en el discurso su instrumento privilegiado, es decir, el elemento que le da forma a la interpretación: actuar en política es dar una nueva interpretación de aquello que ya está allí, e intentar hacer pasar esta interpretación como un hecho, lo que no tiene nada que ver con los procedimientos característicos de la ideología técnica. Las prácticas políticas se pegan en efecto de tal modo a su objeto que no pueden tomar ninguna distancia en relación al mismo:

¿Qué decimos, sino que las prácticas que, en distintos niveles, *sólo pueden funcionar produciendo la respuesta a su propia demanda* [*demande*] (...), que, en consecuencia, están por naturaleza en el estado libre que caracteriza a la ideología, se sitúan a una distancia nula de la práctica política que ellas alimentan y que no se sostendría

sin ellas? En la medida en que es por ellas que se formula el ordenamiento [*commande*] social dentro de la práctica política, se comprende que estas ideologías no tengan en modo alguno el carácter fluctuante inesencial de una *nube*, como aquellas que habíamos encontrado en la práctica técnica, sino la necesidad esencialmente adherente del *cemento* que mantiene al todo en su lugar: por ello, los juristas y los canónigos son necesarios y los alquimistas no existen más que contingentemente en el mismo todo complejo dado. En la práctica política, la ideología es el poder [*puissanse*] que trabaja. (p. 153)¹⁰

Mientras que la ideología teórica se aleja siempre un poco más de la base objetiva sobre la que se apoya al comienzo, la ideología política es ella misma su propio objeto, que ella misma constituye transformándolo, en el curso de un proceso interminable que la remite sin cesar a sí misma, de lo que resulta que ella sea una práctica de sí, en el interior de un campo que ella secreta enteramente retrabajando las producciones anteriores, sin relación con una exterioridad real. En estas condiciones, la ideología no es ya el efecto de la derivación de una práctica anclada en un dominio objetivo de realidades materiales, sino que es esa práctica misma en la que ella se encuentra involucrada de cabo a rabo, y de la que, por lo tanto, no puede separarse. En el primer caso, se trata de un discurso sobre las cosas, en el segundo de un discurso sobre el discurso, del cual la referencia a una realidad objetiva ha sido completamente borrada.

Las dos metáforas -la de la nube y la del cemento- utilizadas por Thomas Herbert para hacer comprensible lo que distingue las dos formas de la ideología, abandonando así la tentativa de diferenciación realizada sólo en base al contenido, son elocuentes. La ideología nube, que se sitúa a distancia y se vuelca a la profecía, ha roto los vínculos con la realidad material de la que ella ha tomado su contenido, lo que le permite teorizar libremente, a voluntad, sin riesgo de verse expuesta a una desmentida exterior, aunque sin renunciar a evocar un real fantaseado, que ella ha recreado por medio de su propio lenguaje. La ideología-cemento, que por el contrario se vuelca a la proximidad, puesto que ella está estrechamente unida a la materia que transforma, y que comunica, se sitúa en el mismo plano que la realidad con la que ella se confronta, desarrollándose bajo la forma de una práctica que fabrica ella misma su propio otro, un otro del que, al

¹⁰

Ver p. 209, ed. Tiempo contemporáneo; p. p. 57-58, ed. Siglo XXI.

mismo tiempo, no se puede separar, y sobre el que tiene un punto de vista directamente práctico, lo que evita un retiro teórico, o al menos anula sus efectos. Esta distinción puede hacer pensar en aquella otra instalada por Benveniste entre dos modos de enunciación, el relato [*recit*], narración distanciada, y el discurso, palabra [*parole*] implicada (cf. *Problèmes de linguistique générale*, capítulo. 19)¹¹: el primero toma la forma de una declaración impersonal, donde “los eventos parecen contarse por sí mismos”, independientemente de toda relación con un narrador, lo que es indudablemente una ficción, mientras que el segundo implica un ir y venir permanente entre el contenido enunciado y lo que le da a la enunciación su fuente, su “sujeto”, en todos los sentidos de la palabra. La ideología técnica, que se podría llamar ideología teórica, sería un relato, que se desarrolla al margen o en un plano que está por encima del dominio de la realidad con el que se relaciona; mientras que la ideología política, que se podría llamar también ideología práctica, no abandona nunca la necesidad, asumida consciente o inconscientemente, de intervenir sobre su “real”, que ella se ha apropiado completamente, lo que la disculpa de reconocerle ningún carácter de exterioridad o de heterogeneidad, y le confiere el aspecto de “involucrado” [*engagé*] rechazado en la otra forma de ideología, que por el contrario se presenta como separada. Es por esto que la primera forma de ideología es, como se lo ha dicho, “libre”, mientras que la segunda es “necesaria” [*contrainte*] en la medida en que ella es remitida constantemente a las condiciones de la demanda para la que ella formula las respuestas al verbalizarlas, respuestas que son ellas mismas demandas que llaman por nuevas respuestas, y así hasta el infinito.

Según Thomas Herbert --y es para llegar a esta conclusión que él ha propuesto la distinción entre dos formas ideológicas-- las ciencias sociales, y probablemente las ciencias humanas en general, se constituyen sobre el fondo de estas ideologías necesarias [*idéologies contraintes*], intrincadas en las prácticas sociales a cuyas evoluciones se adaptan, y a las que les llenan los agujeros, mientras que los conocimientos que se refieren al mundo material se desarrollan sobre el fondo de ideologías libres, lo que lleva a plantear el problema de la ruptura epistemológica de manera muy diferente en uno y otro caso, como él lo explica en el segundo de los textos publicados en los *Cahiers pour l'Analyse*, donde se precisa:

¹¹ Hay trad. castellana, *Problemas de lingüística general I*, Siglo XXI, 2010, trad. de Juan Almela.

la distinción entre las ideologías de tipo A, a propósito de las que se ejerce una resistencia local (una ideología intenta hacerse pasar por una ciencia, produciendo sus efectos y recogiendo sus beneficios), y las ideologías de tipo B, en las que la resistencia está estructuralmente ligada a la estructura de la sociedad como tal, en donde ellas juegan el papel de cemento (*Cahiers pour l'Analyse* 9, diffusion Seuil, été 1968, p. 75)¹²

Dicho aún en otros términos, las ideologías de tipo 'A', ideologías teóricas, reelaboran a su manera un material que se ubica en el plano de las propias fuerzas productivas, mientras que las ideologías de tipo 'B', ideologías prácticas, tienen por campo de aplicación las relaciones sociales de producción, lo que implica un cambio radical:

La ideología, en tanto se refiere al proceso de producción, aparece como el proceso original por el que los conceptos operatorios técnicos, teniendo su función primera en el proceso de trabajo, son separados de su secuencia operatoria y re combinados en un discurso original (...) El otro lado del proceso, a saber, las *relaciones sociales de producción*, permiten asignar a la ideología la función de un mecanismo que produce y conserva las diferencias necesarias para el funcionamiento de las relaciones sociales de producción en las sociedades de clase y, ante todo, la "diferencia" fundamental: trabajador/no trabajador. Se puede decir que la ideología tiene por función hacer reconocer a los agentes de la producción su lugar en el interior de ésta. (p. 77)¹³

A lo que hay que agregar que, en la realidad, estas dos formas no funcionan nunca de manera independiente la una respecto a la otra, sino en el marco de complejos ideológicos en el interior de los cuales una u otra forma ocupa la posición dominante, en una dosis sometida a una permanente renegociación, en un contexto en el que nunca se presentan ni la teoría pura ni la pura práctica, sino mezclas teórico-prácticas, tensionadas entre estos dos polos, entre los cuales ellas realizan un equilibrio más o menos estable o precario.

¹² Ver p. 226, ed. Tiempo contemporáneo; p. 80, ed. Siglo XXI.

¹³ Ver p. 228, ed. Tiempo contemporáneo; p. 83, ed. Siglo XXI.

Para restituir esta tensión, Thomas Herbert introdujo una nueva distinción, entre lo que denomina forma empírica de la ideología y su forma especulativa:

El efecto de conocimiento ideológico A remite a la *forma empirista* de la ideología, cuyo núcleo central es la producción de un ajuste entre una “significación” y la “realidad” que le corresponde (...) El efecto de conocimiento ideológico B remite a las formas especulativo-fraseológicas, cuyo núcleo central es la coherencia de las relaciones sociales de producción sobre el modelo de un discurso articulado que detenta transparentemente la ley de ajuste de los sujetos entre sí. (...) (p. 78)¹⁴

Si retomamos las definiciones de la forma empírica y de la forma especulativa que acaban de darse, constatamos una propiedad estructural de la mayor importancia, a saber, que la forma empírica concierne a una relación entre una significación y una realidad, mientras que la forma especulativa concierne a la articulación de significaciones entre ellas, bajo la forma general del discurso. Para usar términos importados de la lingüística, diremos que la forma empírica de la ideología pone en juego una función semántica, -coincidencia del significante con el significado-, en tanto que su forma especulativa pone en juego una función sintáctica –la conexión de los significantes entre sí. » (p. 78-79)¹⁵

Un poco más abajo, para precisar el modelo retomado de la lingüística, del que se sirve para caracterizar la oposición entre las dos formas de ideología, Thomas Herbert indica que la primera forma, que se desarrolla en referencia a una realidad exterior a la que debe ajustarse, o al menos presentarse como si lo hiciera, procediendo a una sustitución de un significado por un significante, es de tipo metafórico, mientras que la segunda, que lleva en sí su real, y lo desarrolla en una relación intrínseca, sin apartarse jamás del plano en el que ella produce sus efectos por medio de la conexión de significantes entre sí, es, en virtud de este rasgo autorreferencial, de tipo metonímico: la primera se sirve del lenguaje para señalar, mientras que la segunda lo hace para realizar operaciones de carácter institucional y social. Esto tiene por consecuencia que las operaciones del tipo ‘A’ eliminan la cuestión del sujeto, en la medida en que ellas

¹⁴ Ver p. 230, ed. Tiempo contemporáneo; p. 84-5, ed. Siglo XXI.

¹⁵ Ver p. 231, ed. Tiempo contemporáneo; p. 86 ed. Siglo XXI.

se dan por finalidad manifiesta sostener un discurso objetivo sobre la realidad, mientras que las ideologías de tipo ‘B’ son compelidas necesariamente a realizar una posición de sujeto, dicho de otra manera, cumplen centralmente la función social de asimilación e integración:

Si aplicamos a la cuestión que nos ocupa un enunciado que J. Lacan formula con fines (parcialmente) diferentes --a saber: “El significante representa al sujeto para otro significante”-- podremos discernir que la cadena sintáctica de los significantes asigna al sujeto su lugar identificándolo con un cierto punto en la cadena (el significante, en el cual él se representa), y que este mecanismo de la identificación diferencial no es otra cosa que “el efecto de sociedad” cuyas disimetrías encuentran aquí su causa. Propondremos el término metonimia, con las connotaciones que recibe en la investigación epistemológica actual (conexión del significante con el significado) para designar el efecto por el cual los sujetos son tomados en la organización sintáctica significativa, que le da su estatus al sujeto, en el sentido jurídico del término, es decir, como soporte de derechos y deberes en los que se opera la identificación. Se ve que el proceso metonímico puede dar cuenta simultáneamente de la colocación [*mise en place*] de los individuos en la estructura sintáctica y del *olvido de esta colocación* por el mecanismo de identificación del sujeto con el conjunto de la estructura, permitiendo la reproducción de ésta. (p. 82-83)¹⁶

En el momento en que Thomas Herbert publicaba “Para una teoría general de la ideología” del que extrajimos estas líneas, el artículo de Althusser sobre “Ideología y aparatos ideológicos de estado”, con su exposición de la teoría de la sujeción ideológica [*assujettissement idéologique*], que constituirá una referencia esencial para las investigaciones de Michel Pêcheux, no había sido aún publicado: sin embargo, la hipótesis de la distinción entre las dos formas de la ideología se orientaba ya en este sentido, sobre bases tomadas a la vez de la teoría de las formaciones sociales, el psicoanálisis y la lingüística.

Después de la presentación sumaria de los resultados a los que arribaron las investigaciones de Thomas Herbert, que lo condujeron a interpretar estos resultados con la ayuda de categorías tomadas de la

¹⁶ Ver p. 235, ed. Tiempo contemporáneo; p. 91, ed. Siglo XXI.

lingüística, nos interesa presentar la trayectoria de Michel Pêcheux en *Les vérités de La Palice*, obra publicada en 1975, quien toma como punto de partida problemas originados en la lingüística, lo que lo va a conducir a centrar sus investigaciones teóricas sobre un objeto particular, el discurso, ubicado en los márgenes o los bordes del dominio conquistado por la lingüística, en la medida en que, a partir de la ruptura saussureana, esta disciplina ha adquirido el estatus de ciencia. Michel Pêcheux nunca puso en cuestión esta ruptura, de la cual sólo se ha sentido autorizado a negociar, a su manera, las consecuencias. Saussure hizo de la lingüística una ciencia al asignarle por objeto de estudio a la lengua, como sistema invariante de signos, que dispone formalmente de su propia necesidad, independientemente de las diversas condiciones de su utilización en lo que comúnmente se llama lenguaje, que se sirve de la lengua para comunicar. Ahora bien, la lengua, considerada en sí misma, no comunica, o mejor, no se define por la función de la comunicación de la clase que la filosofía tradicionalmente asigna al lenguaje, y es precisamente porque ella puede considerarse formalmente en tanto tal, independientemente del proceso de comunicación, es decir, independientemente de la referencia a un contenido que le da su objeto a la comunicación, que ella se convirtió en el objeto de un estudio riguroso. El precio que hay que pagar para constituir a la lingüística como disciplina científica, disociándola de una filosofía del lenguaje, era muy elevado, en la medida en que tuvo que relegar a un segundo plano, tornándolo al mismo tiempo problemático, todo los asuntos relativos al sentido, dejándolos a cargo de una disciplina anexa, la semántica, a propósito de la que desde el principio se ha planteado la cuestión acerca de si ella pertenece o no a la lingüística, si pertenece a su campo o si es exterior al mismo, lo implicaría hacerla dependiente de otro abordaje, por ejemplo del abordaje lógico-filosófico. De donde se sigue la pregunta: ¿dónde ubicar las investigaciones de la semántica en el espacio intermedio de la lengua, estudiada por la lingüística, y el lenguaje, estudiado por la lógica y la filosofía? El propósito de Michel Pêcheux ha sido asignar a estas investigaciones un estrato diferente que el de la lengua y del lenguaje, el del discurso, con modalidades propias de funcionamiento, que ponen en juego un determinismo histórico social cuyos efectos se cruzan o interfieren con aquellos producidos por los mecanismos de la lengua y los juegos del lenguaje, modalidades productoras de efectos de sentido constatables y analizables. Es sobre la base de los

procesos discursivos así especificados que se puede finalmente repensar la ideología, productora de el efecto sujeto, en la medida en que se articula con los mecanismos del discurso, productores del efecto de sentido. Se establece así la cadena lengua-discurso-ideología-sujeto-sentido, que constituye el ámbito en el que Michel Pêcheux emplaza el problema de la ideología, para sustraerla del primado del análisis del contenido, generalmente utilizado para caracterizar su naturaleza, para dar prioridad a los problemas de forma, lo que estaba ya en Thomas Herbert. En otros términos, se trata de comprender que el contenido no tiene la exclusividad de la materialidad, sino que hay también una cierta materialidad de la forma, lo que puede considerarse como uno de los principales logros que pueden retenerse de la trayectoria estructuralista.

La táctica utilizada por Michel Pêcheux, que adoraba caminar por senderos estrechos y que no tenía temor de los riesgos, consistió en apoyarse en los problemas lingüísticos, caracterizados por ciertas particularidades gramaticales de la lengua, que desbordan la de la esfera lingüística, para llegar a reencontrar la región donde opera la forma discurso, de la que depende el funcionamiento de la ideología, sobre bases formales, como se acaba de decir. Esto es lo que justifica que *Les vérités de La Palice* comience abruptamente, con un capítulo consagrado a las construcciones de frases donde intervienen las subordinadas relativas, bajo las dos formas que pueden tomar las relativas según sean explicativas o determinativas. En la frase, “Dios, que es todopoderoso, es bueno”, la relativa “que es todopoderoso”, juega un rol explicativo puesto que pertenece a la definición de Dios ser todopoderoso; mientras que en la frase “César, que ha cruzado el Rubicón, lo ha hecho por iniciativa propia”, la relativa “que ha cruzado el Rubicón” es determinativa, en la medida en que se puede concebir que César hubiera podido tomar una decisión contraria, o al menos, si se tiene en cuenta la definición tradicional de la voluntad, según la cual es la facultad de afirmar o de negar, sin estar definitivamente ligada a una u otra de estas opciones contrarias. Los gramáticos, como los autores de la *Grammaire de Port-Royal*, hacen corrientemente esta distinción entre relativas explicativas y relativas determinativas, a la que se le puede atribuir, en consecuencia, el estatus de un hecho de la lengua. Pero si uno se ubica en otro nivel que aquel de la lengua propiamente dicha, esta distinción se enmaraña, y el mensaje transmitido por las frases citadas como ejemplo deja de ser evidente: para un filósofo como Leibniz, la

relativa “que ha cruzado el Rubicón”, relacionada con César, no es determinativa sino explicativa, en el medida en que, según Leibniz, pertenece al concepto de César tomar una tal iniciativa, de manera análoga a cómo pertenece al concepto de Dios ser todopoderoso; o más exactamente ella es tan determinativa que es explicativa, puesto que, efectivamente, si es en virtud de la necesidad racional de su concepto que define su posición en el mejor de los mundos posibles y hace de él “el” César que es, y no cualquier otro César que habría actuado de manera diferente, César debía inevitablemente tomar la decisión de atravesar el Rubicón y no la decisión inversa, sigue siendo cierto que él ha tomado esta decisión en virtud de su libre voluntad, y no habiendo sido constreñido por una causa exterior a su propia naturaleza, como por ejemplo una providencia milagrosa que habría dirigido sus actos detrás del telón manipulándolo a su voluntad, lo que tiene por consecuencia que se deje abierta hasta el final la posibilidad de que él no cruce el Rubicón, decisión que en virtud de su plena y completa iniciativa él no ha tomado. Tomemos otro ejemplo: en los *Pensées* de Pascal, se puede leer la frase: “¡Qué vanidad la pintura que atrae la admiración por la semejanza con las cosas de las que uno no admira el original!” (éd. Lafuma, 40), a propósito de la que uno se podría preguntar si la proposición subordinada “que atrae la admiración por la semejanza con las cosas de las que uno no admira el original” tiene un valor explicativo o determinativo, lo que cambia completamente el sentido de la frase: puesto que, si este valor es explicativo, ella significa que la pintura es vana en cuanto tal, *porque ella* atrae la admiración por la semejanza de las cosas de las que no se admira los originales; mientras que, si es determinativa, significa que la pintura es vana *cuando* atrae la atención de esta manera, y sólo en este caso, lo que deja abierta la puerta a otra concepción de la pintura, que, en lugar de condenarla en bloque, abre la perspectiva de un arte sometido a un control, en realidad a una censura, a la que se le asigna la misión de verificar que el arte haga un buen uso de su capacidad ilusionista, aplicándola a temas “buenos”, temas elevados, dignos en sí mismos de admiración, y no a los temas que ella recalifica abusivamente, de lo que la pintura de género produce una ilustración desoladora. Se notará que la edición de Brunschvicg de los *Pensées* transcribe la frase de Pascal del siguiente modo: “¡Qué vanidad la pintura, que atrae la admiración por la semejanza con las cosas de las que uno no admira el original!” (fragmento 134), la introducción de la coma indica, entonces, que la

relativa tiene un valor explicativo y no determinativo, lo cual, gracias a esta precisión gráfica suplementaria, soluciona en principio la ambigüedad. La gramática transformacional de Harris, que toma por objeto de análisis a las formaciones parafrásticas del lenguaje, pone en evidencia fenómenos comparables: las dos frases “Juan ama a María” y “María es amada por Juan” dicen formalmente lo mismo, es impensable que una de las afirmaciones pudiera ser declarada verdadera y falsa la otra, lo que no es el caso de las dos frases “Juan ama a María” y “María es amada por Juan”, pues es fácilmente concebible, el caso no tendría nada de raro, que Juan pueda amar a María sin ser amado a su vez; y sin embargo, diciendo lo mismo, no significan lo mismo, al menos no exactamente, puesto que su comparación hace evidente el carácter disimétrico de la relación amorosa, según se la considere yendo de Juan a María, como lo hace la construcción activa, o de María hacia Juan, como lo hace la construcción pasiva, lo que, en cierto modo, cambia todo, o al menos plantea la cuestión de saber si el amor consiste ante todo, es decir esencialmente, en amar o en ser amado, problema que ha preocupado bastante a Platón. La lección de todo esto es que las construcciones gramaticales, cuando se las examina en relación a los efectos que acarrearán, remiten a consideraciones que son de otro orden, como por ejemplo la concepción de la relación entre la libertad divina y la libertad humana, el programa de una política artística que somete a las producciones artísticas a una exigencia, obligándolas a tratar, sin otra opción, temas convenientes, o aún la manera en que se concibe la relación amorosa en tanto que relación entre dos seres a los que esta relación coloca, uno en una posición activa y el otro en una relación pasiva, lo que tiene por consecuencia diferenciar netamente sus modos de comportarse, consideraciones para las que no se ve cómo la gramática podría ofrecer un fundamento sólido. De donde se puede concluir que, al menos en los casos evocados por estos ejemplos, el funcionamiento de la lengua, que sólo depende de las reglas mecánicas y dispone de una neutralidad sólo aparente, está parasitado por determinaciones que son exteriores a ella y cuyo lugar de origen hay que determinar.

Un saussureano de obediencia estricta intervendría en esta discusión sosteniendo que las ambigüedades del sentido que acabamos de evocar no tienen que ver con la lengua propiamente dicha, sino que remiten a aquello que ha debido extirparse del lenguaje para que el lenguaje pueda someterse a un tratamiento

objetivo, a saber, el habla [*parole*] de un sujeto, que sigue siendo dueño de interpretar de una manera u otra un enunciado rigurosamente construido, posibilidad que no concierne en modo alguno a la competencia del lingüista. Para saber con certeza si las relativas “que ha cruzado el Rubicón” o “que atrae la admiración por la semejanza con las cosas de las que uno no admira los originales” tienen un valor explicativo o determinativo, un problema que la lingüística permite plantear, pero no resolver, sería necesario poder preguntarles a Leibniz o a Pascal en persona, los únicos que estarían en condiciones de precisar lo que las frases en las que aparecen estas construcciones quieren decir exactamente, lo que, al mismo tiempo parece ser, si no una distinción tajante, sí al menos un desacople [*décalage*] entre lo que dicen y lo que quieren decir, como en el caso de las formulaciones parafrásticas estudiadas por Harris. Este es justamente el significado de la distinción saussureana entre lengua y habla, de la que depende en última instancia la constitución de la lengua como objeto científico: la lengua, impersonal por principio, presenta formas invariantes sometidas a regularidades directamente repetibles, sin discusión posible; mientras que el habla [*parole*], que presenta un carácter personal, introduce en el uso de la lengua [*langue*] un margen de variación que no puede controlarse objetivamente, en la medida en que ella depende de la intervención de los sujetos hablantes, eventualmente presa de las emociones, lo que da lugar a fenómenos relevantes para una perspectiva diferente que la gramatical, como por ejemplo la perspectiva que provee la retórica. Ésta es la razón por la que la lingüística no puede considerar el desacople [*décalage*] entre decir y querer decir, a riesgo de perder su carácter sistemático, su necesidad objetiva.

Entonces ¿qué hacer con esta desacople [*décalage*] del que la lingüística, para asegurarse de cualquier intrusión extranjera, no quiere saber nada?, ¿cómo aprehenderlo? ¿Se lo puede convertir en el objeto de un estudio completamente independiente? Uno podría dirigirse al lógico para esto, quien estaría en condiciones de develar el enigma que acaba de presentarse y que el lingüista ha escogido deliberadamente ignorar. Esto es lo que hace Michel Pêcheux en el capítulo siguiente de *Las Vérités de La Palice*, donde él se apoya en las consideraciones desarrolladas por Frege sobre sentido y denotación a partir del siguiente ejemplo: “Aquel que descubrió la forma elíptica de las órbitas planetarias ha muerto en la miseria”. El sentido de esta frase es aparentemente claro, aunque ella pueda leerse

en distintos niveles: como una simple constatación de hecho o bien como la denuncia de un escándalo de derecho, lo que hace que detrás de la frase pronunciada, resuene en sordina esta otra frase: “¡Cuando se hace un descubrimiento científico tan importante como el de la órbita elíptica de los planetas, cuyas consecuencias involucran a la humanidad entera, uno no debería morir en la miseria!”, enunciado connotado por una fuerte ideología moral que tiene sus fundamentos en un lugar distinto que en la gramática o en la lógica. Pero lo que llama la atención de Frege es un problema diferente, vinculado con el sujeto “aquel” con el que está construida la frase que tomamos con ejemplo, problema a propósito del que Frege desarrolla una reflexión que podría bien relacionarse con aquella que Foucault consagra a un cuadro de Magritte, el pintor que ha construido la mayor parte de sus obras en torno a paradojas lógicas: se trata de un célebre cuadro que lleva inscrita la frase “esto no es una pipa”, planteando la cuestión extremadamente problemática de saber a qué se refiere el “esto” de esta frase, ¿a la misma frase, al cuadro en conjunto, del cual ella es uno de sus elementos, a la imagen de la pipa visible en la parte superior, o al objeto pipa representado por esta imagen y al que se le niega tener una realidad independiente de su representación? De la misma manera, leyendo la frase analizada por Frege, uno está inclinado a preguntarse cuál es el “aquel” que constituye el sujeto gramatical, y que uno debe estar en condiciones de identificar para que el sentido de la frase sea verdaderamente completo y sea susceptible de ser validado. Seguramente, la respuesta sería inmediatamente: este “aquel” es Kepler, quien ha efectivamente hecho el descubrimiento en cuestión y quien, como lo relatan sus biógrafos, también ha muerto en la miseria; en tal caso la construcción relativa en “que” tiene manifiestamente un valor determinativo, puesto que Kepler habría muy bien podido, en mundos distintos al mejor del los mundos posibles de Leibniz, no descubrir la órbita elíptica de los planetas, como también podría morir en la miseria. Pero, y es aquí que las cosas se complican, es igualmente concebible un mundo en el que no hubiera existido ningún Kepler, ningún hombre con ese nombre, ya haya o no descubierto la forma elíptica de curva recorrida por los planteas, haya o no muerto en la miseria. Ahora bien, en una situación como esa, la frase estudiada seguiría teniendo un sentido, al menos cierta clase de sentido, aún si éste no tuviera ningún asidero en la realidad, al faltarle un referente con el que relacionarse, lo que haría que

estuviera en cierto modo desprovista de sentido, teniendo sin embargo uno, que con todo no es uno, al menos no del todo. Michel Pêcheux prosigue esta discusión introduciendo otro ejemplo, formalmente comparable al precedente:

Habría que declarar absurda y desprovista de sentido a una frase como: “El que salvó al mundo muriendo en la cruz no ha existido jamás”, con la que el discurso del ateísmo militante niega, en la “proposición completa” la existencia de aquello mismo que presupone existente en la subordinada? No es más bien necesario considerar que hay una *separación, distancia o desacople en la frase, entre lo que es pensado antes, en otra parte o independientemente y lo que está contenido en la afirmación global de la frase?* (*Les vérités de La Palice*, p. 88)

Naturalmente, para que la frase sea menos vacilante, en cuanto a su sentido al menos, si no en cuanto a la construcción gramatical, sería posible precisar: “aquel del que se dice que salvó al mundo yendo a la cruz no ha existido jamás”; no quedaría por ello menos demostrada la posibilidad de construir una frase de la que el sujeto, que constituye el pivote, no existe, lo que, si uno lo piensa, es crucial, puesto que el “aquel” de la frase, habiendo dejado de corresponder a alguna cosa o a alguien, no designa nada, por lo cual está impedido en los hechos para cumplir su función de demostrativo, en la medida en que la fórmula “aquel que no es” está en rigor desprovista de sentido.

El abismo abierto entre el sentido y la denotación, entre el sentido global del enunciado y el sujeto personal, existente en la actualidad o en un momento pasado, con el cual es indispensable poder correlacionarlo para que quiera decir algo realmente, es tal que en ciertos casos uno se ve llevado a no poder escoger entre asignarle una significación a una frase o sólo ver en ella un simple absurdo, lo que pone directamente de manifiesto el hecho de que la lengua hace lugar, al lado de los nombres comunes que se refieren a las abstracciones a las que siempre es posible asignarles una realidad en el pensamiento, a los nombres propios, que sólo obtienen algún valor del poder de ser referidos a los soportes que existen concretamente fuera del pensamiento, a menos que se forme la hipótesis de un mundo que no tendría otra realidad que el pensamiento, un mundo lógico de cabo a rabo, como el mundo inteligible de Platón, en el cual la distinción entre sentido y denotación no tendría lugar, hipótesis o

utopía que verosímilmente está en el trasfondo de la labor del lógico: este querría poder clarificarlo todo y se desespera al no poder hacerlo. Y en el fondo, esta discusión no deja de relacionarse con aquella otra que ha sido planteada a propósito de la paradoja de Epimenides: en el enunciado “Yo miento”, ¿quién es exactamente el “yo” que da el sujeto al enunciado?, ¿es el que enuncia la frase, el que al mismo tiempo torna dudoso su valor afirmativo? De manera más general, ¿qué se hace cuando se dice “yo”? ¿cuál es la naturaleza y los fundamentos de la identificación que se realiza con esta frase? La cuestión del sentido, como puede verse aquí, está directamente articulada con la del sujeto, lo que nos conduce a interrogarnos sobre la naturaleza de su relación.

El problema planteado al comienzo permanece intacto y es lo que Michel Pêcheux propone retomar a la luz de la noción de discurso. Como lo hemos visto, el lingüista saussuriano propone una dicotomía tajante entre la impersonalidad de la lengua y el carácter personal del habla, al que le imputa las variaciones de sentido que se registran en el curso de la práctica comunicativa del lenguaje, lo que depende, no de la lógica propia de la lengua, sino de las relaciones entre los individuos entre sí: y esta dicotomía remite en última instancia a criterios filosóficos, como es el caso de la oposición entre necesidad y contingencia, análisis y síntesis, esencia y existencia, distinciones sin las que la discusión gramatical a propósito de las construcciones relativas explicativas o determinativas no podría tener lugar, lo que prueba que el lingüista, a su pesar, en lo que él dice, es aún en ciertos aspectos más filósofo que sabio. Ahora bien, estas dicotomías filosóficas, de las que Platón hizo el instrumento privilegiado del análisis dialéctico de la realidad, sólo tiene valor y cumplen cabalmente su rol cuando la posibilidad de terceros términos que vengán a alterar la simetría está descartada, lo que al mismo tiempo, si esta posibilidad es aceptada, prohíbe proceder con razonamientos binarios, que operan por pares de opuestos, de los que Hegel diría que dependen de una lógica negativa de la esencia y que no acceden aún a la lógica especulativa del concepto. De donde se desprende esta pregunta: entre lo personal del habla y lo impersonal de la lengua [*langue*] ¿no es posible interponer una tercera entidad, que no sería ni universal ni individual, y que se clasificaría en aquello a lo que Michel Pêcheux propone abordar con la denominación “discurso”? ¡Atención! De lo que aquí se trata no es de añadir a las categorías del “yo” [*je*] soporte del habla y del “uno” [*on*], plano

neutralizado de vacilaciones de la lengua, una tercera categoría, que sería aquella de un “nosotros” [*nous*] colectivo, que constituiría él mismo otro sujeto, otra persona, la sociedad “en persona”, que se colocaría en la fuente de todo lo que se dice y se puede decir y que sería el verdadero enunciador, lo que vendría a desplazar el ámbito de aplicación del habla, considerándola un habla colectiva, a la que se bautizaría como “discurso” y no sólo como habla individual, dejando intacto el principio fundamental, que consiste en el hecho de que sea el habla de un sujeto. En efecto, el beneficio que Michel Pêcheux espera al introducir la noción de discurso, que viene a perturbar el encuentro cara a cara entre lengua y habla con el que se conforma el lingüista filósofo, es precisamente hacer lugar, por su intermedio, a la posibilidad de un discurso sin sujeto, de un discurso del cual, la iniciativa y la responsabilidad no se pueden imputar a un sujeto, sino al que le corresponden, al contrario, la iniciativa y la responsabilidad, lo que hace que estas nociones pierdan su sentido propio, de imputar lo que sea a un sujeto, y antes que nada, de proceder a una identificación del sujeto en el espacio instaurado por la puesta en marcha de un dispositivo que condiciona la producción del efecto sujeto, en el sentido en que Althusser teoriza la interpelación ideológica del individuo como sujeto.

Segunda parte, 24 de enero de 2007¹⁷

Como lo hemos visto, el lingüista saussuriano propone una dicotomía tajante entre la impersonalidad de la lengua y el carácter personal del habla, al que le imputa las variaciones de sentido que se registran en el curso de la práctica comunicativa del lenguaje, lo que depende, no de la lógica propia de la lengua, sino de las relaciones entre los individuos entre sí: y esta dicotomía remite en última instancia a criterios filosóficos, como es el caso de la oposición entre necesidad y contingencia, análisis y síntesis, esencia y existencia, distinciones sin las que la discusión gramatical a propósito de las construcciones relativas explicativas o determinativas no podría tener

¹⁷ La presente conferencia fue pronunciada el 24 de enero de 2007 como la doceava lección de Pierre Macherey en el marco de su curso “Ideología: la palabra, la idea, la cosa”. La versión original puede consultarse en: <http://stl.recherche.univ-lille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/macherey20062007/macherey24012007.html>; el curso completo puede verse en: <http://philolarge.hypotheses.org/category/seminaire>

lugar, lo que prueba que el lingüista, a su pesar, en lo que él dice, es aún en ciertos aspectos más filósofo que sabio. Ahora bien, estas dicotomías filosóficas, de las que Platón hizo el instrumento privilegiado del análisis dialéctico de la realidad, sólo tiene valor y cumplen cabalmente su rol cuando la posibilidad de terceros términos que vengán a alterar la simetría está descartada, lo que al mismo tiempo, si esta posibilidad es aceptada, prohíbe proceder con razonamientos binarios, que operan por pares de opuestos, de los que Hegel diría que dependen de una lógica negativa de la esencia y que no acceden aún a la lógica especulativa del concepto. De donde se desprende esta pregunta: entre lo personal del habla y lo impersonal de la lengua [*langue*] ¿no es posible interponer una tercera entidad, que no sería ni universal ni individual, y que se clasificaría en aquello a lo que Michel Pêcheux propone abordar con la denominación “discurso”? ¡Atención! De lo que aquí se trata no es de añadir a las categorías del “yo” [*je*] soporte del habla y del “uno” [*on*], plano neutralizado de vacilaciones de la lengua, una tercera categoría, que sería aquella de un “nosotros” [*nous*] colectivo, que constituiría él mismo otro sujeto, otra persona, la sociedad “en persona”, que se colocaría en la fuente de todo lo que se dice y se puede decir y que sería el verdadero enunciador, lo que vendría a desplazar el ámbito de aplicación del habla, considerándola un habla colectiva, a la que se bautizaría como “discurso” y no sólo como habla individual, dejando intacto el principio fundamental, que consiste en el hecho de que sea el habla de un sujeto. En efecto, el beneficio que Michel Pêcheux espera al introducir la noción de discurso, que viene a perturbar el encuentro cara a cara entre lengua y habla con el que se conforma el lingüista filósofo, es precisamente hacer lugar, por su intermedio, a la posibilidad de un discurso sin sujeto, de un discurso del cual, la iniciativa y la responsabilidad no se pueden imputar a un sujeto, sino al que le corresponden, al contrario, la iniciativa y la responsabilidad, lo que hace que estas nociones pierdan su sentido propio, de imputar lo que sea a un sujeto, y antes que nada, de proceder a una identificación del sujeto en el espacio instaurado por la puesta en marcha de un dispositivo que condiciona la producción del efecto sujeto, en el sentido en que Althusser teoriza la interpelación ideológica del individuo como sujeto.

¿En qué consiste exactamente el dispositivo que se despliega bajo esta forma del “discurso”? Es necesario comprender que Michel Pêcheux, cuyas investigaciones se solapan con las que

conducían en el mismo momento lingüistas como Dubois o Culioli, utiliza el término “discurso” disociándolo de su uso ordinario, donde evoca una composición de enunciados, como en el caso del “discurso” que pronuncia un orador, con significado próximo al de la palabra “texto”. Para Pêcheux un discurso no se asemeja a un texto, sino que es más bien lo que está por detrás de un texto e incluso de un simple enunciado, y que, al mismo tiempo que lo torna posible, explica que sea el portador de ambigüedades de sentido del tipo de aquellas que se han evocado antes a propósito de frases en las que intervienen construcciones de subordinadas relativas, y que, como se lo ha mostrado, dicen a menudo un poco más o un poco menos de lo que parecen decir, lo que dificulta elucidar definitivamente la significación. Dicho de otra manera, debajo de todo enunciado de la lengua, habría no *un discurso* que sería este enunciado bajo una forma diferente, sino, lo que es completamente diferente, *el discurso*: por tal entendemos un cierto régimen de discurso, al interior del cual ocurre este enunciado, al lado de los otros que este mismo régimen de discurso es susceptible de acoger, y eventualmente en concurrencia con ellos; esto explica que “el discurso”, que constituye una red compleja, en la cual los puntos son los nudos de tensión o de relajamiento, no sea reducible a tal o cual forma particular de enunciación que implicaría un sentido que le estaría adosado de manera definitiva.

Desde este punto de vista, Michel Pêcheux, el autor de las *Vérités de La Palice* parece próximo de Foucault, quien, prácticamente en el mismo momento, le ha conferido a la noción de discurso un alcance considerable, teorizado en *L'archéologie du savoir* (aparecido en 1969)¹⁸ con la ayuda del concepto de “formación discursiva”, a saber, un dispositivo anónimo y sin sujeto, que constituye “la instancia del acontecimiento enunciativo” (*L'archéologie du savoir*, p. 41),¹⁹ cuyas regularidades configuran rupturas, en la medida en que ellas no se dejan reconducir a las totalidades o a las comunidades [*communautés*] antropológicas o culturales del tipo de las visiones del mundo o de las mentalidades, concepto que permite, entre otras cosas, responder al interrogante: “¿cómo es que ha aparecido tal enunciado y ningún otro en su lugar?” (id., p. 39),²⁰ una cuestión definitivamente inaccesible para el

¹⁸ Hay traducción castellana Michel Foucault *La arqueología del saber*, México, siglo XXI, 1995, trad. de Aurelio Garzón del Camino.

¹⁹ Trad. cast. p. 46.

²⁰ Trad. cast. p. 44.

lingüista. Como Foucault, Michel Pêcheux le atribuye a la forma de discurso, en tanto que puede ser analizada por sí misma, una dimensión de historicidad que la distingue de la intemporalidad de la lengua [*langue*] como es estudiada por los lingüistas. Esta historicidad está ligada al hecho de que el discurso se presenta ligado a un “corpus” determinado, o, para retomar el término usado por Foucault, a un “archivo”, que obtiene su unidad, no sólo de su contenido, sino de sus condiciones formales de posibilidad. Lo que lo separa sin embargo de Foucault, es la articulación que Pêcheux establece entre discurso e ideología; ésta lo conduce a destacar que los enunciados en una lengua [*des énoncés en langue*], al mismo tiempo que son sostenidos por un régimen de discurso que los vincula entre sí, son producidos y producen efectos de sentido sobre el fondo de conflictos que en última instancia son conflictos ideológicos, los que constituyen el horizonte obligado de la toma de palabra [*prise de parole*], cuya verdadera iniciativa no remite al sujeto que habla, sino al régimen del discurso que la sostiene. Es por ello que lo que interesa a Michel Pêcheux en la forma discurso, es menos su capacidad unificadora que su irregularidad y su opacidad, que hacen de la misma, antes que nada, un campo de debate, bajo el horizonte de una lucha de clases, donde se plantean alternativas en condiciones tales que hacen difícil, a veces, zanjarlas, un aspecto de la historicidad de la forma discurso que ha interesado poco a Foucault, extremadamente desconfiado, como nietzscheano que era, respecto a las nociones de contradicción y de conflicto y de la automática referencia a la negatividad que ellas implican.

La cuestión que se plantea Michel Pêcheux, marxista althusseriano antes que foucaulteano de pura cepa, es saber de qué manera la forma discurso, en tanto que forma, afecta la lucha de clases y es afectada por ella, cuestión que desborda ampliamente el campo de la arqueología, posición que resume enunciando esta tesis radical:

Diremos que las contradicciones ideológicas que se desarrollan a través de la unidad de la lengua se constituyen por las relaciones contradictorias que se dan necesariamente entre lo que hemos llamado “procesos discursivos”, en la medida en que están inscriptos en relaciones ideológicas de clase. (*Les vérités de La Palice*, p. 84)

Dicho de otra manera, para comprender cómo la lengua produce en verdad efectos de sentido, es necesario remontarse hasta el régimen de discurso que condiciona la producción de estos efectos de sentido, y para comprender cómo el discurso llega a cumplir eficazmente esta función, es necesario remontarse hasta los procesos discursivos en la medida en que estos indican un determinismo histórico social independiente del sistema de la lengua, lo que no impide que ellos tengan a este sistema como base de su desarrollo:

El sentido de una palabra, de una expresión, de una proposición, no existe “en sí mismo” (es decir en su relación transparente con la literalidad del significante), sino que está determinada por las posiciones ideológicas que se ponen en juego en el proceso socio-histórico donde las palabras, expresiones y proposiciones son producidas (es decir, reproducidas).” (*Les Vérités de La Palice*, p. 144)

Habiéndose establecido esto, se desprende que el recorrido de Michel Pêcheux, aún si no se limita a eso, es en primer lugar arqueológico en el sentido de Foucault, en la medida en que Pêcheux va a buscar, detrás de los fenómenos o eventos enunciativos, lo que opera por debajo de los mismos y corrompe la neutralidad aparente de la lengua, otorgándoles un relieve y una profundidad de las que los instrumentos de análisis utilizados por los lingüistas no pueden dar cuenta, lo que conduce a los lingüistas a no tenerlos en cuenta, llevándolos a aislar mediante la abstracción construcciones lingüísticas indiferentes y neutras, sometidas a unas reglas de organización que, sin embargo, son incapaces de registrar la opacidad de su significación, opacidad cuyas causas deben buscarse en otro nivel.

Para caracterizar el nivel donde la producción del efecto de sentido se prepara y donde, en todos los sentidos de la palabra, es prevenida o pre-venida [*prévenue ou pré-venue*], Michel Pêcheux se vale del concepto a primera vista enigmático de lo “pre-construido”, término que extrae lo esencial de su alcance del prefijo “pre-” con el cual se forma. En el último pasaje citado de *Vérités de La Palice*, se hacía referencia a las “posiciones ideológicas que se ponen en juego en el proceso socio-histórico donde las palabras, expresiones y proposiciones son producidas (es decir, reproducidas)”. En esta formulación es necesario otorgar una importancia peculiar a la

precisión final “producidas (es decir reproducidas)”. Nos preguntamos cómo los efectos de sentido pueden engendrarse sobre las bases que provee la lengua: ahora bien, la respuesta a esta cuestión radica en el hecho de que ellos son, más que producidos, en condiciones que falta aún precisar, reproducidos, es decir, reiterados, sobre la base de una producción anterior, que es también ella una cadena repetitiva. Lo que esto significa es que un enunciado no puede comprenderse sólo a partir de lo que dice, sino en referencia a lo que, en él, remite a un orden de lo ya dicho, es decir, de una tradición o presuposición de sentido que se prolonga en él, permaneciendo en segundo plano en relación con lo que el enunciado dice literalmente: de esta manera algo se dice en el enunciado que va más allá de lo que dice, por un procedimiento de desborde, eventualmente desestabilizador, que es la fuente de la aparición del efecto de sentido. Por “formación discursiva” se entenderá entonces lo que determina lo que puede y debe decirse en una coyuntura histórica y/o social dada, en relación con un ya-dicho que representa las condiciones de todo lo que se enuncia en una lengua. Para no considerar más que un ejemplo elemental, el enunciado “La tierra gira” no tendría ninguna significación si no estuviera adosado a la tradición de pensamiento que inaugura la revolución copernicana, que lo ha cambiado todo en la tierra y en el cielo, sin producir sin embargo efectos directos sobre el funcionamiento de la lengua, aunque es cierto que la ha afectado en el nivel de los usos, al introducir la figura de un “ya-dicho” que rompe con el “ya-dicho” ptolemaico. Copérnico no ha tenido necesidad de crear una nueva lengua para decir lo que el sistema anterior prohibía decir, aunque esto no significa que, en la misma lengua, uno pueda decir indiferentemente, en el plano del discurso, una cosa y su contrario.

Se puede en consecuencia señalar que no hay sentido primero o sentido desnudo, tal que no se refiriera a presupuestos discursivos, en relación con los cuales se presenta en perspectiva, de manera sesgada, lo que lo sustrae a un abordaje frontal: en el orden del sentido, no hay un comienzo absoluto, sino sólo recomienzos. Michel Pêcheux parece suscribir aquí a las tesis avanzadas en un contexto completamente diferente por Gadamer: el efecto de sentido no puede aparecer más que sobre el fondo de una tradición, a la cual prolonga. Lo que lo distingue de Gadamer es que se niega a hipostasiar esta tradición, fijándola en una figura mítica, la de La Tradición, que descansa sobre una ficción unificadora: la tradición crea la continuidad, pero ella

misma no está sometida a una lógica de la continuidad, en la medida en que ella opera en el marco del conflicto de las tradiciones, por lo que el pre-construido no está jamás completamente construido, de manera tal que no sería ya posible deconstruirlo para construirlo nuevamente. Dicho de otra manera, siempre se puede cambiar de tradición, de lo cual la revolución copernicana es el testimonio ejemplar. Habiendo comprendido esto, es necesario renunciar a asignarle ingenuamente un valor retrospectivo a lo que se piensa bajo la categoría de tradición, pero es necesario dejar abierta la posibilidad de atribuirle un alcance prospectivo: se habla usualmente de el peso de la tradición, lo que conduce a interpretarla como un factor de retraso o de inmovilismo, desconociendo el hecho de que ella puede tener dentro suyo el sentido del progreso, o de una reproducción innovadora, sin reducirse a una repetición idéntica de lo mismo. El sentido, hemos dicho, aparece siempre en perspectiva, es decir, que no se presenta flotando libremente, ingrátido en un espacio vacío y sin polaridades: pero ésta puesta en perspectiva no se efectúa en un cuadro congelado, ella se mueve, está en constante remodelación; las líneas de fuerza que ella hace emerger son siempre renegociables, en la medida en que son el objeto de luchas que ninguna instancia exterior a las mismas puede zanjar. El sentido jamás es producido, es decir reproducido, de una vez por todas, bajo una forma fija, y susceptible por eso de ser identificada de una manera segura, sin discusión, como pretende hacerlo el proyecto hermenéutico en su forma tradicional. El movimiento del sentido, su inestabilidad constitutiva es lo que pone de manifiesto su relación con la formación discursiva, sobre el fondo de la cual se manifiesta, sin que ella constituya, hablando propiamente, un fundamento del sentido.

En un artículo firmado conjuntamente por Claudine Haroche, Paul Henry y Michel Pêcheux, publicado en 1971 en el n° 24 de la revista *Langages* bajo el título “La sémantica y el corte saussuriano: lengua, lenguaje, discurso” se formuló de esta manera el programa de una “semántica discursiva”:

Una semántica susceptible de describir científicamente tanto una formación discursiva como las condiciones del pasaje de una formación a otra, no puede restringirse a una semántica lexical (o gramatical), sino que su objeto debe ser fundamentalmente la explicación de los procesos que rigen el agenciamiento [*agencement*] de los términos en una secuencia discursiva, en función de las

condiciones en las que esta secuencia fue producida: llamaremos “semántica discursiva” al análisis científico del proceso característico de una formación discursiva, este análisis tiene en cuenta el lazo que liga el discurso con los procesos donde el discurso es producido (a las posiciones a las que debe ser referido) (en *L'inquiétude du discours*, textes de M. Pêcheux édités par D. Malidier, éd. des cendres, 1990, p. 149)²¹

Una formación discursiva, ordenada en la posición de un preconstruido o de un ya-dicho, es entonces lo que da cuenta de que la producción del sentido no quede librada a la creatividad arbitraria de un sujeto libre, que estaría en todo momento en condiciones de hacer tabla rasa y de retomar el proceso enunciativo del sentido en su punto cero, sino que determina o condiciona, independientemente de las reglas de construcción de los enunciados tal como ellas son fijadas en el sistema de la lengua, la forma de lo que “puede y debe ser dicho”, sub-entendido [*sous-entendu*] para que se le pueda asignar, en un contexto histórico dado, un sentido identificable.

Es necesario ahora que nos planteemos cómo, en el cuadro de esta semántica discursiva, la cuestión de la ideología recibe un nuevo abordaje, lo que requiere que nos ocupemos de los dos problemas que atañen a la utilización de la noción de discurso: el del inconsciente y el del sujeto.

Comencemos por tomar en consideración el problema del inconsciente, que conduce a preguntarse por la relación de la lingüística con el psicoanálisis. En la manera en que Michel Pêcheux, un lector particularmente atento de Lacan, explota la tesis de lo preconstruido, es decir, como hemos visto, de algo que opera bajo la lengua y que desvía o informa, literalmente previene sus efectos de sentido, hay algo que puede hacer pensar en el extraño concepto de “lalengua” [*lalangue*], en una sola palabra, concepto distinguido por este artificio gráfico de aquel otro de la lengua, en dos palabras, que opera en otro nivel. En la sesión del 26 de junio de 1973, que cierra el volumen XX, *Encore*, de la publicación oficial del Seminario (éd. du Seuil, 1975), este concepto, cuyo nombre se ha forjado forzando el uso normal de la lengua, es decir, arriesgándose a decir algo que no puede decirse, es justificado así por Lacan:

²¹ El texto está disponible en: [/web/revues/home/prescript/article/lgge_0458-726x_1971_num_6_24_2608](http://web.revues/home/prescript/article/lgge_0458-726x_1971_num_6_24_2608)

Si dije que el lenguaje es aquello como lo cual el inconsciente está estructurado, es de seguro porque el lenguaje en primer lugar no existe. El lenguaje es lo que procura saber respecto de la función de lalengua.

Es cierto que así lo aborda el propio discurso científico, aunque no hay que olvidar que le es difícil realizarlo plenamente porque desconoce el inconsciente. El inconsciente es testimonio de un saber en tanto que en gran parte escapa al ser que habla. Este ser permite dar cuenta de hasta dónde llegan los efectos de lalengua por el hecho de que presenta toda suerte de afectos que permanecen enigmáticos. Estos afectos son el resultado de la presencia de lalengua en tanto que articula cosas de saber que van mucho más allá de lo que el ser que habla soporta de saber enunciado.

El lenguaje sin duda está hecho de lalengua. Es una elucubración de saber sobre lalengua. Pero el inconsciente es un saber, una habilidad, un *savoir-faire* con lalengua. Y lo que se sabe hacer con lalengua rebasa en mucho aquello de que puede darse cuenta en nombre del lenguaje. Lalengua nos afecta primero a todos por los efectos que encierra y que son afectos. Si se puede decir que el inconsciente está estructurado como un lenguaje es por el hecho mismo de que los efectos de lalengua, ya allí como saber, van mucho más allá de todo lo que el ser que habla es capaz de enunciar”

Es en esto que el inconsciente, en tanto le doy aquí el soporte de su desciframiento, no puede estructurarse sino como un lenguaje, un lenguaje siempre hipotético respecto a lo que lo sostiene, a saber, lalengua. (*Encore*, p. 126-127)²²

Al leer estas líneas se comprende que Lacan ha tenido que recurrir a la noción de “lalengua” para responder a las objeciones que le habían hecho, incluyendo algunas realizadas por personas próximas a su posición, a la controvertida tesis según la cual “el inconsciente está estructurado como un lenguaje”, de la que, en una primera lectura, parece desprenderse la idea de una gramática del inconsciente, permitiendo someter las operaciones de éste a reglas estrictas, y en el límite, a mecanizarlas. Al señalar que “el inconsciente es un saber, un saber hacer con el lenguaje”, y que, si no puede sino estructurarse como un lenguaje, es bajo la condición de precisar que se trata de “un lenguaje siempre hipotético en relación

²² N. del T. Citamos según la traducción catellana: Jacques Lacan *Seminario 20. Aun*, Buenos Aires, Paidós, 1981, p. 167-68.

con aquello que lo sostiene, a saber, la lengua”, Lacan resuelve esta dificultad postulando la posibilidad de un desborde permanente de los hechos del lenguaje imputables al ser que habla [*l'être parlant*] por la presencia diferida y en segundo plano de “la lengua” o de la lengua, que está “ya allí como saber”, y cuyos “efectos van más allá de lo que el ser que habla es capaz de enunciar”. Ahora bien, lo que caracteriza al “saber hacer con la lengua” propio del inconsciente, y que lo distingue de lo que el lenguaje nos hace saber de manera inevitablemente parcial, es que consiste en un juego, no con las representaciones, del tipo de aquella que vehiculiza el lenguaje consciente, sino con los afectos: la “lengua” remite a una forma de expresión afectiva inmediata, que, sin reducirse a ella, sostiene el hecho de hablar en una lengua [*parler en langue*], forma con la que el inconsciente tiene que ver directamente, en la medida en que el mismo trabaja, no sobre representaciones, sino sobre los afectos; como lo había visto Freud, el inconsciente, no es otra conciencia, no piensa, y por esta razón puede permitirse ignorar los principios lógicos, como por ejemplo el principio de contradicción. Dicho de otra manera, la referencia a esta lengua originaria es lo que, en un momento determinado, que coincide casi exactamente con aquel en que Michel Pêcheux publicó *Les vérités de La Palice*, le permitió a Lacan desmarcarse de la posición estructuralista pura y dura que se le había imputado una decena de años antes, en una época donde la tendencia era afirmar, sin más matices, que “todo es lenguaje”: todo, ¿y por qué no el inconsciente? A lo que Lacan responde: no, el inconsciente no es un lenguaje, incluso si está “estructurado como” un lenguaje, es decir, si el lenguaje es lo que “da al saber su estructura”, saber con el que, sin embargo, el inconsciente no se confunde, en la medida en que tiene esencialmente relación, no con el lenguaje en tanto que tal, sino con lo que lo sostiene, a saber la lengua, esa capa afectiva primera a la que sólo accede el análisis a través de los sueños y los lapsus y que, no siendo ella misma una lengua, condiciona el hecho de hablar una lengua. De donde se sigue que “el inconsciente es el testimonio de un saber que en gran medida escapa al ser parlante”, en el doble sentido del verbo “escapar”, que es desconocido para él y que su dominio se le escapa: es saber del inconsciente es “saber hacer con la lengua” (la expresión “saber hacer”, con la dimensión pragmática que implica, manifiestamente no ha sido escogida al azar), y su aprehensión se escurre si uno se atiene al plano estricto de lenguaje y de las formaciones enunciativas que le

son propias. Concretamente esto significa que es necesario detener a los lingüistas, que pretendían apropiarse del conocimiento del inconsciente, mientras que este por la relación fundamental que mantiene con la lengua, en una sola palabra, desborda su dominio de investigación. En efecto, dejarles el campo libre sería retornar al el punto de vista del sujeto consciente.

Hay un especialista en lingüística que ha entendido el llamado de Lacan: es J. C. Milner autor de *El amor de la lengua*, publicado en 1978 en éditions du Seuil en la serie dirigida por Lacan “Connexions du Champ freudien”, libro compuesto de exposiciones realizadas en 1974 en el marco del departamento de psicoanálisis de la universidad de Vincennes y que ya habían sido publicadas en la revista *Ornicar*: el objetivo de estas exposiciones era reexaminar “la lingüística en tanto que ella es afectada por la posibilidad del psicoanálisis” (p. 25) posibilidad que viene a inquietar profundamente las certidumbres establecidas. La idea desarrollada por Milner es, en líneas generales, la siguiente: los lingüistas, ya sean de obediencia saussureana o chomskiana, estructuralistas o generativistas, investigan el orden de la lengua, lo que presupone que ellos le atribuyen las propiedades de la consistencia y de la isotopía lo que torna calculables las operaciones de la lengua; ellos son así conducidos a saltarse metódicamente el caos que burbujea bajo la superficie de este orden, y que de tanto en tanto irrumpe destrozando las formas establecidas, testimoniando así la presencia de un desorden fundamental ligado a la constitución originaria de lo que Lacan denomina, con un acrónimo destinado a designar lo innombrable, el “parlêtre”,²³ es decir, la llegada a la existencia, en y por el lenguaje, del sujeto hablante, que, antes de asimilar las reglas de la lengua, nace en el elemento primordial de “lalengua”, donde permanece, lo quiera o no, lo sepa o no, definitivamente inmerso. En consecuencia, es necesario descartar dos tentaciones inversas: la tentación hermenéutica que consiste en buscar identificar en la lalengua o a través de ella la presencia de otro

²³ N. del T.: Dejaremos esta expresión sin traducir por las dificultades que acarrea. El neologismo “parlêtre” condensa ‘parler’ (hablar, en infinitivo en francés), o ‘parle’ (verbo conjugado), y hasta tal vez ‘parleur’ (hablador), y ‘être’ (ser, como sustantivo o como verbo en infinitivo). Incluso se ha sugerido que además de esta contiene otra posibilidad: “Este neologismo creado por Jacques Lacan está formado por la raíz del verbo *parler* y *être*, en su doble función potencial de sustantivo y verbo: es una lograda condensación. Sin embargo, este condensado puede funcionar, en el nivel fonemático, como *par l’être*, recuperando todo el valor de la preposición de acusativo: per (a través de). Por lo tanto, si opera por sobreimpresión, deberíamos leer: ser por (a través de) el lenguaje” Nicolás Rosa “La operación llamada lengua”, *Punto de vista*, 1980, año 3, n° 9, p. 25n. Aproximaciones a su traducción podrían ser “ser hablante”, “hablanteser”, “ser parlante”, e incluso “hablaser” o “hablanser”.

orden, orden oculto que sería la clave en el plano de la lengua del orden asumido en la conciencia y que constituiría el sentido último; y la tentación formalista que consiste en no ver en este orden asumido conscientemente y teorizado por los lingüistas, más que una construcción superficial y fáctica, una pura forma que vendría arbitrariamente a recubrir un contenido al que ella conduciría a hacerle la cruz definitivamente, por el rodeo de una desustancialización de la actividad parlante del sujeto del que depende la construcción lingüística del objeto “lengua”. La confrontación de la lingüística y el psicoanálisis obliga a pensar simultáneamente el orden y el desorden, el sentido y el sinsentido, no uno contra otro, o separadamente. Pensar simultáneamente el orden y el desorden es a la vez pensar el orden en el desorden y el desorden en el orden o, en otros términos, comprender que la articulación de la lengua, en dos palabras, con *lalengua*, en una palabra, es necesaria, y no algo accidental. La *lalengua* no es para la lengua un exterior que la limita, sino que le es consustancial, en la medida en que es el principio de su materialidad propia, término que, sin embargo, no forma parte del vocabulario de Milner. La *lalengua* no es otro lenguaje para hablar, además de aquel de la lengua: pero hablando en este lenguaje, ella obliga a escucharla de otra manera, lo que hace precisamente el psicoanálisis al prestar atención a la manera en la que la voces de lo otro se mezclan con las de lo mismo, presentándose una y otra, en el límite, como indiscernibles. Debido a que todo comienza por el *parlêtre*, lo que se puede decir y lo que no se puede decir, lo posible y lo imposible, lo mensurable y lo sin medida no existen uno aparte del otro: ellos no sólo cohabitan, sino que se sostienen recíprocamente, lo que acarrea como consecuencia que el lingüista no tenga razón contra el psicoanalista, ni el psicoanalista contra el lingüista, sino que ellos tengan razón juntos, aunque no digan lo mismo acerca de este orden de realidad situado en el cruce de *lalengua*, en una sola palabra, y de la lengua, con dos palabras. Resulta que las variaciones que aparecen en el plano del uso de la lengua y que introducen en sus formaciones una dimensión de incertidumbre, no son el resultado de la intervención de un sujeto consciente, libre de servirse a su gusto de este instrumento, sino que, más profundamente, se explican por el lazo indestructible que une a la lengua como forma y a la base en última instancia afectiva que le provee el *parlêtre*, lo que torna imposible su completa neutralización.

Aunque estas especulaciones en torno al tema de *lalengua* no

tienen ningún lugar en la noción de discurso, ellas no podrían sino interesar a Michel Pêcheux, en la medida en que ponen de manifiesto la presencia-ausencia del inconsciente en todo lo que se enuncia en la lengua, y perturba las evidencias, es decir suspende las diversas figuras de la normatividad a las que uno se ajusta para hablar, como se dice, “normalmente”. En realidad, el hecho de hablar no tiene nada de normal, en el sentido de una sumisión a las normas que no sería problemática, es decir, que no sería el objeto de una lucha, lucha irresoluble de la dan testimonio todas las anomalías que jalonan el decurso del lenguaje ordinario. Si existe lo que Foucault llama “orden del discurso”, que le imprime a lo que se dice una chance de que le sea reconocido un sentido o sentido en un momento dado, es porque este orden comporta una lógica, una lógica que en realidad es profundamente ilógica, como lo es la del inconsciente, ignorada por los gramáticos y los lógicos. ¿Es necesario concluir que lo que Michel Pêcheux busca entender bajo la categoría de discurso es idéntico a lo que la tradición psicoanalítica iniciada por Lacan designa con la denominación de “lalalengua”? No exactamente, por la siguiente razón: *lalangue*, en la medida en que tiene directamente que ver con el *parlêtre*, compete a lo primordial y a lo originario, lo que hace de ella aún una figura del comienzo absoluto, o de una naturalidad cuya sustancia no está trabajada por una historia. Ahora bien, lo que Michel Pêcheux ha intentado circunscribir en los pliegues de lo que se enuncia en una lengua [*en langue*], son las marcas de un inconsciente histórico, que en consecuencia no interviene, al menos no en primer lugar, en el plano de la existencia individual o de lo que los lacanianos llaman el “sujeto”, del que lo menos que se puede decir es que está solo en su *parlêtre*, bajo cuyo horizonte permanece siempre confinado. De hecho, hay en Lacan, respondiendo a Foucault, el esbozo de una teoría del discurso que permite identificar cuatro formas fundamentales del discurso, el del Amo, el discurso de la Universidad, el discurso de la Histórica, el discurso del Analista, lo que conduce a restablecer una especie de lazo social entre los *parlêtres*. Por su parte, del hecho de que el discurso se reparta entre estas diferentes posiciones, resulta que éste constituye un campo de debate, es decir, que es el lugar de tensiones que no tienen un resultado garantizado de antemano. Pero ¿qué asegura que el intercambio entre estas cuatro formas del discurso tenga un carácter intemporal, y esté dado para siempre, como parece indicarlo el psicoanalista? Es por esta razón por la que Michel Pêcheux, aunque

haya buscado esclarecer la pregunta por el discurso que él mismo había planteado por el lado del psicoanálisis, no se atiene a lo que allí se considera establecido, en el marco de lo que sigue siendo, más allá de lo que se diga, una teoría de la naturaleza humana eterna y de sus restricciones inmutables.

El segundo problema implicado por el desarrollo de una semántica discursiva, el problema del sujeto, nos va a aproximar a la temática de la ideología, que no podía intervenir directamente en el cuadro de una distinción de “lalengua”. ¿Qué aporte trae aparejada la revolución saussureana sobre la cuestión del sujeto? Se lo ha expulsado del orden de la lengua para hacer de él el lugar central a partir del que se distribuyen las variaciones que introduce el habla viviente, postulando que es al sujeto al que le corresponde decidir cómo utilizar la lengua, con un margen de arbitrariedad que lo convierte en un sujeto libre. En otras palabras, se ha realizado un desplazamiento del sujeto, pero ello no ha modificado en nada su caracterización como principio originario, que dispone de una facultad de tomar la iniciativa que le pertenece propiamente, y en consecuencia es capaz de comenzar absolutamente una acción de la que tiene la responsabilidad plena y total. La referencia al discurso permite ir más lejos, de hecho, en una dirección completamente diferente: permite en efecto poner en cuestión esta referencia a un sujeto-fuente, punto de partida de una acción, por ejemplo de una acción lingüística que dependería sólo de él. En efecto, si se puede hablar de un sujeto del discurso, es según Michel Pêcheux, en un sentido muy distinto que aquel en el que el lingüista saussureano habla del sujeto del habla [*parole*]: el sujeto del discurso no es el sujeto que posee el discurso como algo que depende de él, sino al revés, es el sujeto que el discurso posee, en la medida en que éste proyecta de antemano la figura de éste, prefigurándolo literalmente, presentando las condiciones de su producción-reproducción, exactamente de la misma manera, y se podría decir también, en el mismo momento, en el que emerge la producción-reproducción del efecto de sentido. En otros términos, sentido y sujeto son engendrados simultáneamente sobre las bases que provee una formación discursiva determinada, bases que son simultáneamente materiales y formales. Así, la noción de discurso se ubica en el corazón de lo que Michel Pêcheux denomina “una teoría (no subjetivista) de la subjetividad” (*Les Vérités de La Palice*, p. 120).

Llegado a este punto de su razonamiento, Michel Pêcheux vuelve a un pasaje que contiene las hipótesis que adelantó en 1968 Thomas Herbert en “Notas para una teoría general de las ideologías”, donde destaca:

Los elementos materialistas que se pueden extraer hoy, a saber:

1/ la concepción del proceso de la *metáfora* como proceso socio-histórico que sirve de fundamento a la “donación” [*donation*] de objetos para los sujetos, y no como una simple manera de hablar que se desarrollaría en un segundo momento, sobre base en un sentido primero, no metafórico, para el que el objeto sería un dato “natural”, literalmente *pre-social* y *pre-histórico*;

2/ la distinción de las dos figuras articuladas del *sujeto ideológico*, bajo la forma, por un lado, de la *identificación-unificación del sujeto consigo mismo* (el “yo veo lo que veo” de la “garantía empírica”) y de la *identificación del sujeto con el universal*, por la otra, por medio del otro en tanto que discurso reflejado, que produce la “garantía especulativa”, (“cada uno sabe que...”, “es claro que...”, etc.), lo que introduce la idea de la *simulación especulativa del conocimiento científico por la ideología*;

3/ finalmente, y sobre todo, el esbozo (incierto e incompleto) de una teoría no subjetivista de la subjetividad, que designa los procesos de “imposición-disimulación” que constituyen al sujeto “colocándolo en su lugar” (le “mettant en place”) (significando para él *lo que él es*) y disimulando simultáneamente esta “colocación” [*mise en place*] (esta *sujeción* [*assujetissement*]) por la ilusión de autonomía constitutiva del sujeto, de manera que el sujeto “marcha solo”, de acuerdo a la expresión de Louis Althusser, quien en “Ideología y Aparatos ideológicos de Estado”, en verdad ha *puesto los fundamentos reales* de una teoría no subjetivista del sujeto, en los términos de una teoría de las condiciones ideológicas de la reproducción/transformación de las relaciones de producción: la relación entre *inconsciente* (en el sentido freudiano) e *ideología* (en el sentido marxista) (...) comienza así a aclararse (...) debido a la tesis fundamental de acuerdo a la cual “la ideología interpela a los individuos como sujetos”. (*Les vérités de La Palice*, p. 121-122)

El primer punto retoma de una manera concentrada lo que Thomas Herbert había propuesto a propósito de las ideologías forjadas en la estela de las prácticas técnicas, que instalan

progresivamente las condiciones de “la donación de objetos para los sujetos”, suprimiendo con este movimiento la representación del objeto como un dato natural, que existiría previamente a su inclusión en el marco provisto por un sistema de conocimiento. En otros términos, lo que se puede conocer de un objeto no es algo que se extraiga del objeto, en el sentido de que la realidad del mismo precedería al conocimiento que tiene un sujeto; sino que el conocimiento y su objeto, o más precisamente el conocimiento en tanto que es conocimiento de este objeto y no de otro, son engendrados simultáneamente en un contexto determinado social e históricamente. Esto significa que el carácter “metafórico” adosado al conocimiento, a saber, la representación de éste como conocimiento de alguna cosa con la que se relaciona como con algo exterior y existente independientemente del pensamiento, no tiene nada de natural o espontáneo: sólo hay objetividad en tanto ésta es producida y reproducida en un cierto contexto semántico, donde adquiere contornos definidos, en condiciones que hacen al mismo tiempo posible su recuperación por el conocimiento, en tanto que objetividad cognoscible por su forma, no sólo por su contenido; es necesario, en consecuencia, renunciar a la mitología del objeto puro, del objeto desnudo, que se ofrecería totalmente a la empresa del conocimiento, es decir, a su reapropiación por un sujeto de pensamiento que sería él mismo un sujeto puro, un sujeto desnudo, capaz de conducir libremente una operación de conocimiento que, realizada con la mayor atención y buena voluntad, lograría adaptarse casi completamente a las condiciones dadas en el objeto. Allí surge el problema ante el que se detuvo Thomas Herbert: ¿qué es lo que explica que el efecto de realidad engendrado en el marco del proceso de conocimiento, que permite asignar al conocimiento así producido el estatuto de conocimiento objetivo, sea “ideológico”, lo que en la perspectiva que venimos de presentar excluye que sea natural y encuentre sus garantías en la materialidad inmediata de su contenido? ¿Es necesario entonces atribuirle los caracteres de la artificialidad y de la facticidad, y en consecuencia rechazar reconocerle una necesidad? En la noción de discurso presentada por Michel Pêcheux encontramos el comienzo de una respuesta para esta pregunta: ella permite sostener que sólo en el marco de un régimen de discurso histórica y socialmente dado, que en modo alguno es una manera de hablar gratuita, toma forma, y forma necesaria, esta dimensión metafórica del conocimiento en función de la cual ella se

relaciona a un contenido objetivo del que ella no es sólo un reflejo indiferente y neutro. Se abre de esta manera el campo de investigación para una sociología del conocimiento que tome por herramientas de análisis el concepto de formación discursiva, a propósito del cual habría que preguntarse en qué medida se aleja o se aproxima al concepto kuhniano de “paradigma”.

El segundo punto concierne al sujeto de conocimiento en tanto que él es tomado en la alternativa que opone, por un lado, al yo [*moi*] empírico, enraizado en la particularidad de su posición personal y que extrae de este enraizamiento las garantías de éxito de sus intervenciones en el campo de la realidad y las certidumbres añejas a esas intervenciones, y por el otro, al sujeto racional, que encuentra en lo más profundo de sí mismo las condiciones de un acceso a lo universal y que en el mismo movimiento se afirma como sujeto de la verdad, que no habla sólo a título personal, sino que lo hace con una voz impersonal y que en esta impersonalidad encuentra la garantía de su objetividad. Ahora bien, esto constituye, de acuerdo a los términos empleados por el Michel Pêcheux que lee o relea a Thomas Herbert: “las dos figuras articuladas del sujeto ideológico”. Aquí hay un problema, al que, nuevamente, se enfrentó Thomas Herbert: ¿qué es lo que hace que estas dos figuras, en lugar de ser independientes una de la otra, se correspondan y se articulen en la estructura propia del sujeto ideológico, que es a la vez, de manera concurrente, yo [*moi*] empírico y sujeto racional? Esta articulación ¿es natural, en el sentido de ser una determinación inmutable y eterna de la existencia humana? ¿O bien el hecho de que el sujeto, en tanto que sujeto ideológico, no sea un sujeto simple sino un sujeto doble [*double*], y acaso un sujeto desdoblado [*dedoublé*], y en consecuencia escindido [*clivé*], se explica, como la donación del objeto por la que acabamos de preguntarnos, por el conjunto de determinaciones histórico sociales ligadas a la constitución de una formación discursiva determinada? --interrogación que también encontramos en el centro del recorrido de Foucault cuando en *Las palabras y las cosas* se compromete con la tarea de una arqueología de las ciencias humanas que lo llevó a poner de manifiesto el doblete empírico-transcendental que es lo mismo de lo que habla aquí Michel Pêcheux. Sea cual fuere la respuesta a esta pregunta, lo cierto es que este sujeto dividido [*divisé*], situado en el cruce de dos caminos, uno que mira hacia el lado de la particularidad y el otro hacia la universalidad racional, es el “sujeto ideológico”, por lo que entendemos el sujeto

capturado por la ideología o expuesto a serlo: es el sujeto que aprehende la realidad en la manera que la ideología se lo prescribe, entre experiencia y racionalidad, de acuerdo a una relación cuyo equilibrio debe renegociar permanentemente, por medio de figuras más o menos estables, tironeadas entre los polos de la convicción subjetiva y de la verdad objetiva. Este sujeto ideológico, digámoslo al pasar, se parece mucho a la conciencia cuya odisea Hegel ha reconstruido en la *Fenomenología del espíritu*, la que, ella también, está atrapada en una alternativa entre subjetividad y objetividad que no logra resolver.

¿Pero de dónde viene este sujeto ideológico? En la medida en que no es un ser natural ya dado completamente, ni un átomo aislado y autosuficiente, sino que sólo existe en una situación y dependiendo de las condiciones que ésta impone, ¿cómo es “constituido” [*mis en place*]? Esta pregunta evoca un tercer punto, que esboza una teoría de la sujeción [*assujettissement*], es decir de la constitución del individuo como sujeto. La tercera parte de las *Vérités de La Palice* está consagrada enteramente a este tema, desarrollándolo según las bases que proveen las dos tesis enunciadas por Althusser en su artículo de 1970 sobre “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”:

1. No hay práctica sino por y bajo una ideología
2. No hay ideología sino por el sujeto y para los sujetos”²⁴

“No hay práctica sino por y bajo una ideología”: en todas las modalidades de su intervención en la realidad, la actividad humana está informada por la ideología, en la medida en que se efectúa siempre en un contexto y con una orientación, determinada en última instancia por una relación de fuerzas que atraviesa las manifestaciones y hace inevitable su recuperación por un régimen de discurso apropiado a este contexto. “No hay ideología sino por el sujeto y para los sujetos”: para que la ideología incorporada en un régimen de discurso produzca sobre la actividad humana este efecto de información [*information*] y orientación, es necesario que se ejerza una posición de sujeto, que según Althusser resulta de que “la ideología interpela a los individuos como sujetos”. Esto significa que

²⁴ Althusser, *Positions*, éd. Sociales, 1976, p. 109, cité dans *Les vérités de La Palice*, p. 133. Citamos según la traducción castellana: *Ideología y aparatos ideológicos de estado*. Freud y Lacan, Buenos Aires, Nueva visión, p. 51.

el sujeto no está ya totalmente dado sino que sólo se presenta, o existe, respondiendo a una interpelación que tiene su fuente en la ideología, es decir, en un cierto sistema de representaciones que disponen, en su propio nivel, de una realidad no menguada, y que, según la definición que da Althusser, tiene por contenido “La relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia”: esta relación es imaginaria y no real o frontal, porque se desarrolla en perspectiva, en las condiciones fijadas por la situación social e histórica del individuo, con la cual, en el ámbito de un régimen de discurso dado, se relacionan todas sus representaciones, incluidas aquellas que tienen por objeto la realidad exterior. Es en virtud de que ellas entrañan una relación imaginaria con sus condiciones reales de existencia, relación imaginaria que, sin tener en cuanto tal nada de imaginario, les representa la ideología, que los individuos se reconocen y se hacen reconocer como sujetos, es decir, se identifican de manera irrefutable, lo que hace aparecer su existencia en tanto que sujetos como una evidencia sustraída a toda posibilidad de duda, como lo expresa la interjección: “¡Soy yo!” [*C’est moi!*”], cuya simplicidad bíblica recubre un mecanismo extraordinariamente complejo cuyo funcionamiento, por otra parte, puede ser perturbado en cualquier momento. Ser sujeto, es venir a ocupar un lugar para el que uno está, en el sentido fuerte de la expresión, llamado, lo que también tiene por consecuencia que uno es digno de ser llamado, de tener un nombre que sea el propio, al que uno responde, en referencia a la posición única que uno está autorizado a mantener en un espacio que es cualquier cosa menos neutro, en la medida en que está organizado para poder albergar tales posiciones de sujeto, a la espera de los individuos que vendrán efectivamente a llenarlos, cuya llegada se prevé de esta manera. Concretamente esto significa que no se nace sujeto, sino que se deviene tal, al precio de un proceso dificultoso de formación que pone en juego una multiplicidad de parámetros que se ajustan de manera más o menos precaria, propagando o limitando las posibilidades de desvíos y averías. Lo que lleva a caracterizar este proceso de formación como “ideológico” es que, al mismo tiempo que produce los efectos que dependen de él, en primer lugar la posición de sujeto, disimula su naturaleza de proceso y, absorbiéndose en su resultado, hace aparecer a éste como un comienzo o un punto de partida, como si fuera un dato independiente, una naturaleza primera o algo que estaba ya allí, cuya realidad se ofrece a una aprehensión inmediata,

directa, sustraída en cuanto tal a toda tentativa de puesta en duda. Aquí se anuda una cierta relación entre ideología e inconsciente: la ideología le da sustento a la formación de representaciones en la conciencia, y ante todo a la representación de sí como sujeto, pero lo hace de manera que las condiciones reales de esta formación son rechazadas fuera de la conciencia y, de esta manera, son incluso forcluidas.

En *Les vérités de La Palice*, Michel Pêcheux retoma, sin discutir las, las tesis formuladas por Althusser, que presentan la dificultad, como él lo explicará más tarde, -esta será también la objeción principal planteada por Judith Butler en *La vie psychique du pouvoir*²⁵ a la teoría althusseriana de la constitución del sujeto -, de no tener suficientemente en cuenta los fallos del mecanismo de la interpelación, es decir, los márgenes de la resistencia y de la indecisión que abre el juego de sus reglas, márgenes que hacen que el sujeto constituido en y por la ideología no esté sin embargo sometido, atado de pies y manos, sino que conserva, por poco que sea, la capacidad de discutir y de poner en cuestión, solo o junto con otros, la posición se le ha asignado en el interior del espacio ideológico, para transgredir las normas al aplicarlas, a través de una repetición innovadora, creadora de diferencias y de brechas de la clase de aquellas evocadas por de Certeau con el concepto de la “invención de lo cotidiano”. Pero lo que le interesa a Michel Pêcheux por el momento es la ampliación que la teoría de la interpelación aporta a su concepción del discurso, en la medida en que permite comprender que las preguntas acerca de la constitución del sentido y la de la constitución del sujeto se plantean juntas, siendo las dos caras de una sola y la misma pregunta. La interpelación que le “significa” al sujeto lo que él es, quién es él, y en la misma operación lo pone en posición de dar cuenta de la manera más o menos conforme en la que ocupa la posición que le ha sido asignada, es también lo que constituye la fuente de toda significación, tal como se produce en el marco que ofrece el orden del discurso, bajo las condiciones fijadas a éste por una relación ideológica determinada, que constituye el marco en el cual hay posición de sujeto y asignación de sentido. El sujeto que es llevado a declarar “¡Soy yo!” [*C’est moi!*], no fuera de todo contexto sino en un contexto que no depende de él solo, es el mismo que es llevado a decir “¡Yo hablo!” [*Je parle!*], figurándose que es el amo del

²⁵ Hay Trad castellana: Butler, Judith *Los mecanismos psíquicos del poder. Teorías de la sujeción*, Valencia, Univ. De Valencia, 2001, trad. de Jacqueline. Cruz.

sentido de sus palabras, mientras que él es, según cierto punto de vista, su sirviente ciego, aunque más no sea porque, como cualquiera, se ve forzado a recurrir a la palabra “Yo” para afirmarse y hacerse reconocer, es decir, para designar su identidad consigo mismo. Ahora bien, esta palabra “yo”, que él querría ser el único en poseer, pertenece de hecho a todo el mundo, y no es otra cosa que el punto ciego por el cual él encaja, se insinúa, o se desliza, en el orden global del discurso donde están previstos o preconstruidos todos los efectos de significación recabados por su conciencia en tanto que sujeto hablante. Una formación discursiva, entonces, es a la vez apeladora, considerada desde el lado del sujeto, y significante, vista desde el costado del sentido, es decir, de la calificación de los contenidos del lenguaje, calificación que no se efectúa de manera neutra o automática, en la medida en que ella involucra también a la constitución del sujeto en cuanto tal.

Al mismo tiempo, la tesis de la interpelación se encuentra precisada. ¿Quién interpela al individuo en sujeto? No es ciertamente otro sujeto, que intervendría en el marco propio de un espacio de diálogo, donde se desarrollarían, de sujeto a sujeto, los intercambios intersubjetivos. Según Althusser, la interpelación requiere de la intervención de aparatos ideológicos de estado, como la escuela, la iglesia, la armada, el sindicato, la prensa o los medios en general, etc. Tal como ellos funcionan en el marco de una formación social determinada, donde constituyen el ámbito en el interior del cual los individuos son llamados a devenir los sujetos que son, con las marcas y las calificaciones que hacen de ellos sujetos en sentido estricto, capaces de responder por sus palabras y por sus actos, así como también de dar un sentido a las palabras que emplean, o que empleadas por otros ellos entienden. Esta interpretación tiene por meta despersonalizar el proceso de la interpelación, imputando la causa a mecanismos cuya regulación depende, en última instancia, por intermedio del Estado, de relaciones de fuerza que son relaciones de clases, relaciones sociales y no simplemente relaciones de individuo a individuo. Pero ¿cómo los aparatos ideológicos de estado constituidos de esta manera, como instrumentos de la interpelación, se ordenan para cumplir esta misión? ¿qué voces utilizan ellos para apostrofar a los individuos, para incitarlos a venir a ocupar la posición de sujeto a la que son llamados? La operación de la interpelación sería muda, es decir liberada a los automatismos que operan silenciosamente en la sombra, lo que les permite disimular su

intervención y borrar el carácter abusivo, incluso fraudulento, de aquellos. Entre dos hipótesis extremas, la de la voz que habla de manera vivaz y la del mecanismo o del aparato, que opera de manera ciega, la referencia al discurso introduce una especie de término medio: el discurso es un protocolo o un dispositivo del lenguaje que no tiene necesidad de expresarse por medio de una voz que hablara en voz alta, inteligiblemente, en nombre tal vez de una instancia superior como la razón; sino que se parece mucho más a una página pre-escrita, y acaso tachada, en la superficie de cual se recogen las marcas identificadoras. Lo que hace posible el proceso de interpelación, es la presencia de una grilla de esta clase cuya trama compleja asigna y distribuye los lugares, moviliza posibilidades de elección, susceptibles de ser renegociadas bajo la condición de que no se aparten del marco así fijado.

Esto confirma que la ideología tiene una relación esencial con el discurso, en la medida en que éste le ofrece, como forma, su base material al proceso por el cual son producidos el efecto-sujeto y el efecto de sentido, que son correlativos uno a otro:

Podemos resumir lo que precede diciendo que debajo de la evidencia según la que “yo soy yo” (con mi nombre, mi familia, mis recuerdos, mis “ideas”, mis intenciones y mis compromisos), está el proceso de la interpelación que *produce* al sujeto en el lugar dejado vacío: “aquel que...”, es decir X, el *quídam* que *se encontrará allí*; y esto bajo diversas formas, impuestas por las “relaciones sociales jurídico-ideológicas”. El futuro anterior de la ley jurídica: “aquel que hubiera causado un daño...” (y la ley encuentra *siempre* a alguien que se pone bajo sus fauces, una “singularidad” a la que aplicarle su “universalidad”) produce al sujeto bajo la forma del *sujeto de derecho*. En cuanto al sujeto ideológico que lo redobla, es interpelado-constituido en la evidencia de la constatación que transmite y enmascara la “norma” identificadora: “un soldado francés no recula” significa de hecho que “si *tú* eres un *verdadero* soldado francés, que lo eres, tú no *puedes/debes* recular”. A través del hábito y el uso es entonces la ideología la que designa *lo que es y lo que debe ser*, a veces por medio de “brechas” lingüísticamente marcadas entre la constatación y la norma, y que funcionan como un dispositivo de “reingreso del juego”. Es ella la que produce las evidencias por las que “todo el mundo sabe” lo que es un soldado, un obrero, un patrón, una fábrica, una huelga, etc., evidencias que hacen que una palabra o un

enunciado “quieran decir lo que dicen realmente” y que enmascaran, así, bajo la transparencia del lenguaje, lo que llamaremos *el carácter material del sentido* de las palabras y de los enunciados. (*Les vérités de La Palice*, p. 143-144, trad. Portuguesa, p. 145-46)

El discurso es así una máquina que fabrica formalmente la evidencia, disimulando completamente que la evidencia se fabrica según las normas y las exigencias que definen un estado de hecho, es decir, un estado social dado, con sus relaciones ideológicas, sus capas de sentido, sus *topoi*, sus convenciones y sus usos, así como también las tomas de posición particulares, a las cuales los sujetos son convocados en tanto que sujetos, es decir, como los sujetos que, habiendo respondido al llamado de la ideología, ellos son, o se supone que son. Sin embargo esta manera de ver tiene sus inconvenientes, puesto que incita a considerar los mecanismos de la producción del efecto de sentido y del efecto sujeto de manera reificada, como si funcionaran en un ciclo cerrado, en el cuadro definido de una vez por todas por la forma discurso, en consecuencia, con un carácter de necesidad que congela las manifestaciones. Para responder a esta objeción Michel Pêcheux introduce, para afinar su concepción del discurso, dos nociones, la de interdiscurso y la de intradiscurso. El interdiscurso es la organización compleja con dominante, luego potencialmente conflictiva, que hace que allí donde se habla haya obligatoriamente una relación de fuerzas, generadora de tensiones y de ambigüedades de sentido y, eventualmente, de desvíos en las conductas, estas tensiones y ambigüedades son totalmente ignoradas en el nivel del intradiscurso, donde no operan más que las reglas de la lengua, de una manera que no se ve afectada por la contradicción, separando netamente entre lo que es correcto y lo que no lo es, tanto en relación a lo que hay que decir como a lo que hay que hacer, ajustándose uno al otro automáticamente.

Volvamos sobre un ejemplo que ya hemos utilizado: desde el punto de vista del intradiscurso es indiferente decir que “Juan ama a María” o “María es amada por Juan”, los dos enunciados son literalmente sustituibles uno por el otro, que, sin posibilidad de discusión, dicen lo mismo, lo que explica su equivalencia; y sin embargo, como lo hemos señalado, no es lo mismo presentar la relación amorosa de liga a Juan con María, en la dirección que va de Juan a María, como lo hace la formulación que utiliza la forma activa del verbo amar, que presentar la misma relación en el sentido

recíproco, utilizando esta vez la forma pasiva “ser amado”, diferencia que concierne al interdiscurso. “María es amada por Juan”: puede querer decir que ella se deja amar por Juan, sin tener nada que decir, en tanto que mujer y objeto de amor, luego hecha para ser amada y no para amar, lo que queda como prerrogativa del así llamado sexo fuerte; puede querer decir también que ella permanece completamente indiferente a este amor, que como se suele decir, “no es correspondido”, lo que hace que Juan esté solo en su amor hacia María, que es un amor desgraciado, en camino tal vez de convertirse en odio; se pueden todavía dar a entender muchas otras cosas, como por ejemplo, la oportunidad que representa para María haber sido escogida como objeto de los sentimientos amorosos de Juan, o aún la fatalidad que hace de ella el objeto no consentido de este amor que la incomoda, y todas las interpretaciones suplementarias que vienen a sobredeterminar el hecho objetivo de que entre Juan y María pasa algo que es acaso unidireccional, como lo sugiere el hecho de que el enunciado “María ama a Juan” no aparezca en la serie de sus interpretaciones, sino seguido de un signo de interrogación, en el marco de una secuencia más compleja como: “Sí, Juan ama a María, pero ¿María ama a Juan?” Lo que dice el intradiscurso es claro y neto y no se presta a discusión mientras que lo que dice el interdiscurso está, por el contrario, plagado de puntos suspensivos, de espacios en blanco donde otras afirmaciones o suposiciones pueden venir a colocarse. El intradiscurso sigue la lógica de la lengua y no recurre a otra cosa para hacerse entender, de manera tal que no acarrea ningún excedente, ningún residuo de sentido; sin embargo las cosas son muy distintas con el interdiscurso, que obedece a una lógica muy diferente, dejando lugar a los conflictos de interpretación, o a los *quiproquos*, que pueden ocasionalmente degenerar en enfrentamientos reales: estos conflictos de interpretación tienen su fuente, en el caso de la figura analizada, en una cierta concepción del amor, dando lugar a los conflictos incluso crueles que acabamos de evocar, y que no tendrían razón de ser en un contexto diferente, donde el discurso respecto de la relación amorosa, visto desde el lado del interdiscurso, se presentaría de otro modo y sugeriría otras opciones, concretamente combinadas con conductas diferentes. Amar no es, después de todo, un fenómeno puramente natural, que se reproduciría automáticamente siempre con las mismas formas, sino que depende de un determinismo histórico social, que carga al verbo amar con valores heterogéneos, sujetos a evolución, cuya forma no puede

estabilizarse definitivamente. Por ejemplo, en el contexto propio de un sistema monogámico, la fórmula “Juan ama a María” permite entender que el hecho de que también se pueda enunciar “Juan ama (también) a Marta” amenace con causar problemas, en un sistema de preconstruido donde lo normal es amar a una sola persona a la vez, mientras que en otro contexto, donde se admite la poligamia, e incluso ésta constituye la regla, un amor distribuido entre muchas personas no tiene nada de sorprendente o de ilícito, lo que lleva a pensar que, en una figura como esa, el verbo amar podría no tener el mismo sentido, o no del todo. “Juan ama a María” esta fórmula que aparentemente lo dice todo, como una constatación objetiva, no nos aclara nada sobre la naturaleza del amor que Juan le dedica a María, dejando también en la sombra los sentimientos que María pudiera dirigirle a Juan en el marco de esta relación dual donde ella está, aunque nada se diga explícitamente al respecto, íntimamente concernida. El interdiscurso es entonces lo que hace que haya siempre un poco más o un poco menos que lo que se dice en la forma artificialmente estabilizada del intradiscurso. O aún, el intradiscurso es lo que hace que un enunciado, una simple frase por ejemplo, pueda ser tomada fuera de contexto, mientras que desde el punto de vista del interdiscurso un enunciado, sea simple o complejo, no tiene sentido más que en su contexto, donde se convierte en objeto de discusión en la medida en que su sentido se presta a la interpretación.

Ahora bien, el discurso se desarrolla a la vez por medio del intradiscurso y del interdiscurso, de acuerdo a una relación polarizada donde, en cada caso, uno de los dos polos detenta la posición dominante, de manera que no hay no hay ningún enunciado en la lengua que pertenezca puramente al interdiscurso o sólo al intradiscurso, es decir, que no haga intervenir estas dos formas conjuntamente, dotándolas de sus influencias respectivas. Aún en las proposiciones lógicas aparentemente neutras, como “el todo es más grande que las partes” o “una cosa no puede ser a la vez ella misma y su contrario”, para las cuales alcanzan las reglas de la lengua para fijar su significación extra ideológica, puesto que ellas deben valer, por definición, tanto para la sociedad monárquica como para la sociedad burguesa, lo que implica que ninguna revolución puede cambiar nada en ellas, son acosadas, en el plano de su uso, con preguntas que provienen del orden o del desorden del interdiscurso: puesto que, a propósito de estos enunciados, siempre se puede preguntar a quien le interesa formularlos, ponerlos sobre el tapete,

con qué fines, por ejemplo en el marco de una demostración científica, de una decisión jurídica, de una amonestación moral o de una campaña política, que obedece a normas que no son las mismas, y donde la prueba opera en diferentes formas y con distintos alcances; es legítimo preguntarse si, en la boca de un demócrata o en la de un fascista, una proposición como “el todo es mayor que las partes” significa realmente lo mismo. E, inversamente, las proposiciones más cargadas ideológicamente, como “¡Abajo los patrones!” o “¡Muerte a los judíos!” deben, para llevar y producir sus efectos devastadores, tener una base en el intradiscurso, sin lo cual la víctima del discurso antisemita no comprendería la agresión de la que es objeto y sería incapaz de tomarla en cuenta, y el empleador no se enteraría de las amenazas que se le dirigen, y de las cuales no mediría su alcance, lo que sin duda no ocurre, incluso si en el caso de las dos fórmulas evocadas, ellas son apreciadas de manera diferente según uno se encuentre en la posición del emisor o del receptor del mensaje impetuoso que ellas transmiten. El problema es entonces, en cada caso, saber lo que corresponde, en cada acto de enunciación, al intradiscurso o al interdiscurso. Se puede admitir que la ciencia busca hablar una lengua que participe menos del interdiscurso y que se relaciona al máximo con el intradiscurso --Thomas Herbert habría dicho que, en este caso, se está tratando con las ideologías de tipo A, cuyo funcionamiento es metafórico-- mientras que la política tiene necesidad, para hacerse entender, de dejar tanto espacio libre como sea posible al interdiscurso, eventualmente disimulándolo como intradiscurso, es decir, confiriéndole visos de rigor y neutralidad, apariencias que les toca descifrar a los receptores de los mensajes --en el ámbito propio de lo que Thomas Herbert habría denominado ideologías de tipo B, cuyo funcionamiento es metonímico.

Hemos dado de esta manera una primera aproximación a las trayectorias que condujo desde las investigaciones de Thomas Herbert a las de Michel Pêcheux, quien le ha dado bases nuevas a la reflexión en torno al tema de la ideología, cruzando, con una inteligencia digna de mención, referencias tomadas de la filosofía, de la lógica, de la lingüística, del psicoanálisis, y de la teoría de las formaciones sociales inspirada en el marxismo. Sin dudas, el tono vehemente y tumultuoso, a veces perentorio, con el cual son comunicados los resultados de estas investigaciones en constante remodelación en los textos donde se ha conservado su testimonio, tono que caracterizó a una época de gran creatividad teórica, ha en parte envejecido. Uno se

ve llevado hoy a recoger, con la mayor de las prudencias, las adquisiciones, distinguiendo entre lo que parece razonable y lo que se debe a una inventiva llevada al límite máximo del riesgo y la aventura, cosa que el propio Michel Pêcheux no ha, por otra parte, dejado de hacer por sí mismo, volviendo sobre sus pasos incesantemente, rectificando la trayectoria y moviendo sus huellas. Pero sería imperdonable ignorar hoy que ha planteado nuevos problemas, de un interés indiscutible. ¡Es necesario releer a Thomas Herbert y Michel Pêcheux!