

Pedro D. Karczmarczyk
UNLP–IdIHCS–CONICET

La cuestión del sujeto entre Wittgenstein y Althusser¹ The problem of the Subject between Wittgenstein and Althusser

Resumen

El presente trabajo confronta el abordaje de la cuestión del sujeto en Louis Althusser y Ludwig Wittgenstein. La comparación se produce porque el tratamiento del lenguaje de la filosofía del segundo Wittgenstein es particularmente apropiado para abordar la intervención del discurso en el proceso por el cual la ideología interpela a los individuos como sujetos, según Althusser. El descentramiento del sujeto obliga a repensar la dimensión de la agencia, y con ella, la de la política. Tanto Wittgenstein como Althusser desembocan en una encrucijada: negación teórica de la noción de sujeto y reconocimiento de la existencia paradójica de la misma en la práctica. Ello implica deconstruir el par “determinismo–libertad” sobre el que se asienta la pregunta por la agencia. Sobre el final retomamos el trabajo de Michel Pêcheux sobre los efectos retroactivos del discurso, lo que implica (en concordancia con Wittgenstein) un replanteo del vocabulario de la determinación, prominente en los escritos althusserianos.

Palabras clave: Sujeto; Ideología; Juegos de lenguaje; Discurso.

Abstract

The present paper compares Ludwig Wittgenstein's and Louis Althusser's approach to the problem of subject. This comparison is motivated by the fact that second Wittgenstein's approach to language is particularly appropriate to think of the intervention of discourse in the process of ideological interpellation which, according to Althusser, constitutes individuals as subjects. The decentering of the involved subject requires rethinking the dimension of agency and, consequently, of politics. Both, Wittgenstein and Althusser, end in a crossroads: they refuse theoretical prominence to the notion of the subject, but at the same time they recognise the practical priority of this notion, which gives it a sort of paradoxical existence. This implies deconstructing the pair “determinism–liberty” where the priority of agency is located. We end with the work of Michel Pêcheux on the retroactive effects of discourse, that entail (in agreement with Wittgenstein) rethinking the vocabulary of determination, prominent in Althusserian writings.

Keywords: Ideology; Subject; Language games; Discourse.

Debería decirse “se piensa” así como se dice “se nubla”. Decir cogito es demasiado cuando se lo traduce por “yo pienso”.

Georg Christoph Lichtenberg.

En el presente trabajo nos proponemos confrontar el abordaje que la cuestión del sujeto ha recibido en pensadores tan distintos como Althusser y Wittgenstein a lo largo de sus obras. Dicha cuestión

constituye un eje central en la obra de estos pensadores. El punto crucial que motiva esta comparación es que el tratamiento del lenguaje que se desprende de la filosofía del segundo Wittgenstein es particularmente apropiado para abordar

1 Una versión previa del presente trabajo fue presentado en las “II Jornadas: Marxismo y psicoanálisis. “Espectros de Althusser: Diálogos y debates en torno a un campo problemático”, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, 29 de noviembre al 1° de diciembre de 2011.

la intervención del discurso en el proceso por el cual la ideología interpela a los individuos como sujetos, es decir, según Althusser, hace que los agentes del proceso de producción reconozcan su lugar en las relaciones de producción. El descentramiento del sujeto no ha dejado de suscitar objeciones e inquietudes acerca de la manera en que debe pensarse a partir del mismo la dimensión de la agencia y con ella la de la política. Al respecto consideraremos la manera en la que el tratamiento de la cuestión del sujeto desemboca, en ambos casos, en una encrucijada conformada por la negación teórica de la noción de sujeto (de acuerdo a determinada concepción de su funcionamiento) y el reconocimiento de que la misma tiene su existencia en la práctica de una manera paradójica. Si bien ello puede considerarse como evidencia de la deconstrucción del par de categorías “determinismo-libertad” sobre el que se asienta cierta manera de formular la pregunta por la agencia, retomaremos algunos desarrollos interiores al althusserismo, en particular en la teoría materialista del discurso de Michel Pêcheux, donde la cuestión ha sido planteada en términos de las propias categorías teóricas y de los énfasis tácticos con los que fueron presentadas. Intentaremos extraer sobre el final algunas consecuencias epistemológicas sobre este punto reflexionando sobre los efectos que la noción de discursividad (en particular debido a la noción de efectos retroactivos, de una causalidad que va del futuro hacia el pasado) produce sobre el vocabulario de la determinación, prominente en los escritos althusserianos.

Althusser y la noción de sujeto

En el caso de Althusser y el althusserismo la cuestión del sujeto está presente desde el inicio de su producción teórica, en la medida en que la misma representa una de las piezas fundamentales con las que Althusser realizaba la operación de lectura que distinguía y diferenciaba entre “el joven Marx” y “Marx maduro”, ideológico y humanista el primero, científico el segundo. En efecto, Althusser entiende que en los textos juveniles Marx rompe con su pasado filosófico de una manera tan sólo nominal. El joven Marx realizaría una transformación que cambia las denominaciones, conservando sin

embargo los lugares y “objetos” a los que estas denominaciones van dirigidas. Puesto que objetos y lugares son tributarios de un horizonte de preguntas y clases de soluciones aceptables a las mismas (utilizaremos aquí esta definición aproximada de la noción de “problemática”), Althusser fuerza a reconocer que los textos del joven Marx se ubican en el mismo terreno en el que se movían los textos de Hegel y Feuerbach.

La oposición de un Marx científico a uno humanista, significa básicamente que hubo un cambio de problemática (de los supuestos sobre los que se erige un discurso), de manera que ‘científico’ sería entonces Marx sólo cuando, al hacer la crítica de sus antecesores (Hegel y Feuerbach), puede acceder a nuevas preguntas y no se limita a oponerse a ellos en el interior de su marco conceptual. De ahí que Althusser rechace la metáfora de la “inversión” para dar cuenta de la relación de Marx con Hegel. ‘Científico’ es pensado aquí en términos de una diferencia establecida en relación a algo dado, la ideología, que se manifiesta como una problemática. Se trata de un discurso que está en condiciones de pensar su relación con la problemática con la que rompe y de cuestionarse a sí mismo (de realizar “reestructuraciones”, que son como rupturas en el interior de su campo discursivo, véase al respecto Balibar, L. 1995). Para decirlo con una metáfora, la ideología es una rueda de bicicleta perfectamente ajustada, de manera que siempre “hace el mismo recorrido”, aunque pase por distintos lugares, mientras la ciencia es un discurso que tiene “juego” en su eje, es decir, que hace un recorrido siempre diferente.

La lectura de Althusser intenta mostrar que, en determinado momento, luego de haber escrito los *Manuscritos* de 1844, Marx pudo romper, a través del planteo de sus preguntas y de las soluciones a las mismas, incluso si sólo tentativas, con una problemática que Althusser llama “humanista”. El humanismo marxista consiste en la idea de que “el hombre” sería por esencia dueño autónomo de su destino, aunque en el desarrollo de la historia ha perdido el control sobre sí mismo que por derecho propio le corresponde (debido a que el “trabajo muerto” domina al “trabajo vivo”), de manera que el comunismo operaría la recuperación del destino en las propias manos del hombre.

Para Althusser estos textos de Marx no desarrollan una perspectiva “marxista”, sino que retraducen la problemática feuerbachiana, y hegeliana en última instancia, con otros términos. La operación fundamental que realiza la filosofía de Feuerbach es una inversión de la ideología religiosa, para la que Dios es la realidad esencial. En cambio Feuerbach intenta mostrar que la vida religiosa no tiene un movimiento propio, sino tan solo subsidiario, debido a que es una producción humana. Sin embargo ocurre algo peculiar con esta producción, ya que los productores desconocen su efectividad en la producción de las “entidades” religiosas, de manera que acaban hipostasiándolas, enfrentándose a las mismas como si se tratara de algo ajeno por completo, de realidades dotadas de existencia independiente, de las que dependerían los asuntos humanos. Feuerbach insiste en que es el Hombre, y no Dios, quien es activo. Su filosofía adquiere así la forma de una “inversión” de la ideología religiosa, y es justamente en virtud de esta operación que el Hombre acaba siendo la realidad esencial, es decir que el hombre juega en la filosofía feuerbachiana el mismo rol que Dios en la ideología religiosa. Ahora bien, cuando el joven Marx critica a Feuerbach, cuestiona que vea la alienación como un fenómeno religioso, cuando en realidad la alienación religiosa responde a una alienación más fundamental que tiene lugar a nivel de la vida productiva (“[La religión] es la realización fantástica de la esencia humana, porque la esencia humana carece de verdadera realidad” sostenía Marx en la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. 1965, 9). Sin embargo, podemos apreciar que en esta crítica se conserva la misma problemática: el hombre que no se reconoce en Dios (=hombre objetivado) es reemplazado por el hombre que no se reconoce en sus obras, en su producción material (=hom-

bre objetivado). La alienación, a fin de cuentas, sólo es posible si es posible la desalienación, por tanto, para cualquier discurso sobre la alienación, el hombre libre dueño autónomo de sus actos debe estar postulado desde el comienzo. Esto significa que el “hombre” estaría en el origen, y que su desgarramiento, necesario pero remediable, daría lugar a la historia entendida como un proceso en el que se operaría teleológicamente el “retorno al origen” en un nivel más alto: la unidad *natural* del hombre con sus condiciones de producción se realizaría con el comunismo en términos de unidad *histórica* del hombre y la naturaleza.

El discurso de Marx se hace científico, según Althusser, cuando elabora el concepto de “modo de producción”, que implica la ruptura con el *homo oeconomicus*, el sujeto de necesidades, que funcionaba como una suerte de *cogito* económico en la economía política clásica y que todavía es la base de mucho pensamiento social². Como vemos, la crítica de Althusser a las lecturas humanistas de Marx apunta a que el problema no es cambiar los nombres manteniendo los roles, abandonar “el nombre de Dios” conservando no obstante su función. Una verdadera transformación o ruptura, requisito para la constitución de una ciencia, debe cambiar unos y otros (nombres y roles): transformar, diría Althusser, la problemática. El “hombre” no es una realidad esencial, sobre esto la VI tesis sobre Feuerbach da tela para cortar: “La esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales”; la producción teórica posterior de Marx es para Althusser una conceptualización de esas relaciones sociales (Véase Kars, S. 1970, 174 y ss.)³.

Consideremos ahora un fragmento que condensa los movimientos conceptuales que hemos reseñado:

- 2 Sobre este punto puede verse Montag, W. 1995, especialmente nota 5, y Montag, W. 2003, 3-4. Por otra parte, esta ruptura es análoga a la de Freud con el *homo psychologicus* (ver Gillot, P. 2010)
- 3 No sería inútil encuadrar en esta crítica al humanismo la propuesta epistemológica de Althusser, la que puede ser concebida como una crítica al logocentrismo, cuyo vínculo con el humanismo es claro desde la “Carta sobre el humanismo” de Heidegger. Para la crítica de Althusser al logocentrismo (en terminología althusseriana: “concepción empirista del conocimiento”), véase Althusser, “De *El capital* a la filosofía de Marx” en Althusser 2010. Ello permitiría desarrollar la crítica a la noción de sujeto a partir de la crítica a la tesis de la naturaleza subjetiva del pensamiento y el concepto, que remite a la otra función dominante en la conceptualización clásica del sujeto: el sujeto como cosa, como entidad. Véase un desarrollo de este punto en Karczmarczyk, P. 2012 y en Romé, N. 2012.

Los verdaderos “sujetos” (en el sentido de sujetos constituyentes del proceso) no son, por lo tanto, estos ocupantes ni sus funcionarios, no son, contrariamente a todas las apariencias, a las “evidencias”: de lo “dado” de la antropología ingenua, los “individuos concretos”, los “hombres reales”, sino *la definición y la distribución de estos lugares y de estas funciones. Los verdaderos “sujetos” son estos definidores y esos distribuidores: las relaciones de producción* (y las relaciones sociales, políticas e ideológicas) (Althusser, L. 2010, 194).

El fragmento es instructivo para clarificar la naturaleza de la categoría de sujeto que está siendo rechazada. Se trata de la categoría de sujeto como “fundamento”, como origen y fin de un proceso. Si consideramos la serie que va del fundamento como *espíritu absoluto*, su sustitución por el *hombre creador* de la religión, a su sustitución por el *hombre productor* que se aliena y desconoce en su producto, comprendemos que las relaciones de producción no son una nueva traducción del fundamento, sino un descentramiento de esta noción. En efecto, las relaciones de producción muestran que los hombres concretos (“los productores”), lejos de ser el fundamento de la producción, sólo producen ocupando lugares y funciones, personificando categorías constituidas de antemano. Esta puntualización, al colocar la “agencia” en un conjunto de relaciones, tiene el valor de un contrasentido categorial (la agencia remite a una entidad), pero se trata de un contrasentido deliberado que da la oportunidad de hacer una aclaración:

Pero como son “relaciones”, no se deberían pensar en la categoría de *sujeto*. Si por ventura se tiene la ocurrencia de querer reducir estas relaciones de producción a relaciones entre los hombres, es decir, a “relaciones humanas” se deformaría el pensamiento de Marx que demuestra con la mayor profundidad –con la condición de aplicar una lectura verdaderamente crítica a algunas de sus escasas fórmulas ambiguas– que las *relaciones* de producción (al igual que las relaciones sociales

políticas e ideológicas) son irreductibles a toda intersubjetividad antropológica, ya que no combinan agentes y objetos sino en una estructura específica de distribución de relaciones, de lugares y de funciones, ocupados y “conducidos” por objetos y agentes de la producción (Althusser, L. 2010, 194-195).

El contrasentido categorial deliberado –la agencia de la relación– busca destacar la ausencia de sujeto en las relaciones de producción, es decir, la necesidad de pensarlas bajo otro marco categorial⁴. Siguiendo el pulso de estas observaciones, resulta revelador que, luego de las mismas, Althusser indique: “Pensar el concepto de producción es pensar el concepto de la unidad de sus condiciones: el modo de producción. Pensar el modo de producción es pensar no solamente las condiciones materiales, sino también las condiciones sociales de la producción” (2010, 195). Esta observación tiene importantes consecuencias a la hora de concebir la naturaleza de la unidad del modo de producción, la que, según vimos, es presentada como diversa en relación al tipo de unificación que se realiza bajo la noción de sujeto –y su pariente filosófico del fundamento–. La cuestión de la unidad del modo de producción remite a las reflexiones de *Pour Marx* sobre la naturaleza de la dialéctica materialista y el estatus de la contradicción en la misma. Lo esencial en una dialéctica materialista es que abandona el estatus de fundamento o centro con el que la dialéctica idealista (incluido bajo este rótulo mucho de lo que se presentó como “dialéctica marxista” o “materialismo dialéctico”) abordaba la relación entre contradicción y totalidad. En una perspectiva materialista ya no se puede pensar una contradicción que domina una totalidad de manera homogénea (el economismo “marxista” sería así el “reflejo invertido” del dominio hegeliano del todo por la Idea). En su lugar, una perspectiva materialista echa mano de la noción de sobredeterminación, con lo que indica que la “contradicción principal” existe a través de las contradicciones secundarias (la estructura económica existe a través de la superestructura) que son sus condiciones de existencia.

4 Más tarde Althusser profundizará la noción de “proceso sin sujeto ni fin”. Ver Althusser, L. 1974, 73 y ss.

Ello lleva a pensar a la sociedad como un “todo complejo estructurado ya dado” (véase Althusser, L. 1985, 160 y ss.), es decir, sin origen ni fin, y en particular, permite pensar la materialidad de la superestructura, permite entender la ideología como una práctica material dotada de una eficacia propia. La ideología debería pensarse en el interior de una teoría general del significativo, dentro del cual se ubica la categoría de sujeto, como efecto (y no causa) del funcionamiento de la práctica ideológica (véase Althusser, L. 2010a). Ideología y sujeto están vinculados, entonces, a la reproducción de las relaciones sociales de producción.

Este movimiento, destinado a relevar el par fundamento–sujeto como ladrillos centrales en la concepción de lo social, fue fuente de importantes dificultades, centradas en la necesidad de pensar la relación entre el todo social y sus diferentes instancias con una matriz diferente a la provista por las nociones de fundamento y de sujeto. La noción de fundamento como marco ontológico ofrece como contrapartida la división del dominio óntico entre “fundamentado” (regulado, acorde a leyes, etc.; en términos metafísicos: “esencia”) y “carente de fundamento” (excepción, contingencia, etc.; en términos metafísicos: “accidente”). La noción de sujeto opera una división similar entre lo que en el desarrollo de un proceso obedece a los “propósitos” del sujeto y aquello que no encaja en dichos propósitos, que debe ser calificado como “accidental”, “contingente”, “eventual”, etc. De manera semejante a como Derrida se propuso desandar las oposiciones binarias y jerárquicamente organizadas de la tradición metafísica occidental, Althusser desarrolló una noción con la que buscó “deconstruir” las oposiciones metafísicas en las

que se apoyaban corrientes enteras de lectura del pensamiento del autor de *El capital*⁵. Esta noción recibió dos denominaciones, la de “causalidad estructural” y la de “sobredeterminación”.

En relación a la primera, Althusser indicaba en *Para leer El capital* que la causalidad estructural se encuentra frente a sus efectos en una relación doble, de presencia y de ausencia. De *presencia*, en la medida en que una combinación de elementos expone una estructura (en términos wittgensteinianos diríamos que la estructura “se muestra” en sus efectos, como en el *Tractatus* una proposición muestra su sentido y su forma lógica), pero haciendo la salvedad de que esta manera de darse la estructura no debe considerarse como un modo derivado, indirecto, fuera del cual tuviera la estructura o totalidad una presencia plena. La manifestación de la causalidad como presencia remite entonces a los efectos, en el sentido de que una estructura no puede ser hallada más que en ellos. *Ausencia* de la estructura en sus efectos, por otra parte, en la medida en que la eficacia de la estructura en las diferentes “instancias” (económica, jurídica política, ideológica, religiosa, etc.) no está dada como presencia inmediata, lo que la haría visible y registrable:

...no se trata de la captación *inmediata* de lo económico, no se trata del “dato” económico bruto, tampoco de la eficacia inmediata “dada” en tal o cual nivel. En todos estos casos la identificación de lo económico pasa por la *construcción de su concepto*, que supone, para ser construido, la definición de la existencia y de la articulación específicas de los diferentes niveles de la estructura del todo, tal como están

5 “Se poseía un modelo que permitía pensar la eficacia del todo sobre cada uno de sus elementos, pero esta categoría: esencia interior/fenómeno exterior, para ser aplicable en todo lugar y en todo instante a cada uno de los fenómenos dependientes de la totalidad en cuestión, suponía una cierta naturaleza del todo, precisamente la naturaleza de un todo “espiritual”, donde cada elemento es expresivo de la totalidad entera como *pars totalis*. En otros términos, se tenía en Leibniz y Hegel una categoría de la eficacia del todo sobre sus elementos o sobre sus partes, pero con la condición absoluta de que el todo no fuese una estructura.” (Althusser, L. 2010, 202). Compárese con la caracterización que hace Henry Staten de la apuesta conceptual de Derrida: “Los ejemplos de estructuras gramaticales o sintácticas que Derrida examina desarrollan, en consecuencia, en varias terminologías o léxicos, las consecuencias de la noción de un “exterior constitutivo”, de la no esencia o anti–esencia que viola los límites de la positividad por la cual se había pensado antes que un concepto debía ser preservado en su mismidad, pero de tal manera que esta violación llega a ser una condición para la afirmación de ese límite positivo” (Staten, H. 1984, 18).

necesariamente implicadas por la estructura del modo de producción considerado. (Althusser, L. 2010, 193)

El problema planteado por la eficacia del todo, o estructura, sobre sus elementos recibe en “Contradicción y sobredeterminación” un tratamiento en términos de “contradicción principal”, determinante en última instancia, y “contradicciones secundarias”, reconociendo que éstas intercambian en la estructura su papel. En otro texto que aborda esta cuestión, “Sobre la dialéctica materialista (de la desigualdad de los orígenes)”, Althusser sostiene: “Siempre hay, sin duda, una contradicción principal y contradicciones secundarias, pero cambian de papel en la estructura articulada dominante, que permanece estable” (1985, 175). En este texto Althusser permite entender que la articulación estructural debe pensarse como orden simbólico⁶, ya que lo que permite entender el cambio de papeles entre instancias es un mecanismo análogo a lo que el psicoanálisis conceptualizó como *desplazamiento*, y que Lacan repensó en términos de *metonimia*, mientras que lo que explica las transformaciones en la jerarquía de las dominantes es la “identidad de los contrarios en una unidad real” en su acción sobre el conjunto, lo que remite a la noción psicoanalítica de *condensación* (Althusser. 1985, 175), de la que Lacan ha argumentado que debe entenderse como *metáfora*.

La problematicidad de las nociones que acabamos de presentar no pasó inadvertida en el contexto inmediato de su recepción, en el que las mismas fueron fuente de intensas y profundas discusiones⁷. Por una parte, Alain Badiou en su trabajo “El (re)comienzo del materialismo dialéctico” reflexionó sobre la coherencia de la solución marxista de la “determinación en última instancia” por la economía. El problema se plantea (se hace acuciante) especialmente cuando la instancia económica no se halla en posición

de dominante, lo que supone un proceso de condensación, por el que, como señala François Wahl: “será necesario que todo lo que se *expone* en el proceso estructural *remita* a la acción de lo económico (que también es estructura) como a la de una ausencia que lo gobierna desde su lugar, sin mostrarse (sin que lo que se muestra de ella mida su acción verdadera): presente en el todo, la estructura misma depende de una ausencia, de una causa que falta en ella” (Wahl, F. 1975, 147). Ello supone, según Badiou, distinguir a lo económico como *instancia* de lo económico como *práctica*, es decir, entre lo económico tal como puede registrarse, como se da a la vista en cuanto *instancia*, y lo económico en tanto que determinante (como *práctica*), noción definida como sólo accesible a través de sus efectos. Lo económico como instancia no es más que el representante o lugarteniente (*lieu-tenant*) de lo económico como determinante estructural, que es una práctica siempre desnivelada e invisible. Cómo lo señala Wahl, una vez más, “la estructura, porque pertenece al orden de la representación, hace las veces, en la determinación de sus elementos en que ella se agota, de una determinación que no puede más que no estar aquí” (Wahl, F. 1975, 147-148). Retengamos el ingreso, así sea implícitamente, de un operador “sujeto” a través de la noción de representación.

Otro enfoque sobre el mismo problema lo propuso Jacques Alain Miller. Miller remite directamente el problema de la sobredeterminación a la cuestión del sujeto, a través de una especie de *reductio*, ya que argumenta que, si la “colocación de la experiencia” que realiza la estructura permitiera neutralizar al sujeto⁸, entonces la acción de la estructura debería pensarse como un proceso simple, en el que lo estructurado estuviera *implicado* en lo estructurante. Pero, prosigue Miller, la importancia crucial del psicoanálisis radica en haber mostrado que el proceso de constitución de las estructuras no tiene lugar a menos que una

6 Althusser sostiene que la determinación de la contradicción determinante en última instancia se ejerce “a través de desplazamientos, de permutaciones, de condensaciones” 1985, 177.

7 Es instructivo confrontar las versiones de esta discusión que brindan Emilio de Ípola 2007 y Francois Wahl 1975. Desde otra perspectiva Livingston aborda un conjunto de textos semejantes, coincidiendo con de Ípola en relación al carácter señero del texto de Levi-Straus, y con Wahl, en el sentido de que estos textos llevan más allá del estructuralismo en sentido estricto, ver Livingston, P. 2012: 65-84.

8 Lo que sería una lectura posible de la cita de *Lire le Capital* a propósito de “los verdaderos sujetos del proceso”, que reproducimos más arriba.

subjetividad ineliminable se sitúe en él. Frente a una reflexión que piensa a lo estructurante como positividad que actúa por sí misma (como fundamento, entonces), el psicoanálisis registra una distorsión introducida por el sujeto, por quien se añade un orden, el de lo imaginario, “en el que la virtualidad de lo estructurante se convierte en ausencia” (Miller, J. 2010, 10). De manera que lo estructurante va a ejercer su eficacia (la “acción de la estructura”, la “causalidad estructural”) a través de una “acción sostenida por una falta” (Ibid.). Lo imaginario ejerce una función de desconocimiento de las representaciones, las que “remiten” a la ausencia de lo estructurante, teniendo por función disimularla. La eficacia de la estructura opera justamente a través del lugar-teniente, en el dominio de lo estructurado, de la ausencia de lo estructurante.

Althusser no dejó de elaborar su posición en relación con esta discusión. En unos textos publicados póstumamente con el título de “Tres notas sobre la teoría de los discursos”, Althusser rechaza la noción de sujeto del inconsciente, a la que no acepta ni siquiera como sujeto escindido. Althusser rechaza como abusivo hablar del “sujeto del inconsciente” a propósito de la *Ich-Spaltung*, siempre que se entienda que el sujeto

del inconsciente sería algo diferente del sujeto ideológico (del *Ich*):

No hay sujeto *dividido, escindido*; hay algo totalmente diferente: al lado del *Ich* hay una “*Spaltung*”, es decir, precisamente, un precipicio, una carencia, una abertura. Este abismo no es un sujeto, pero es lo que se abre *al lado de un sujeto*, del *Ich*, que en efecto es sujeto. (...) Este “*Spaltung*” es este tipo de relación o articulación diferencial específico que vincula (en forma de un abismo, de una abertura) el discurso consciente con este elemento o más bien con esta categoría estructural del discurso ideológico que es el *Ich*. En suma, Lacan *instauraría el abismo o la falta de sujeto* en el concepto de división del sujeto. No hay “sujeto del inconsciente” aunque sólo pueda haber inconsciente por esa relación abisal con el *Ich* (sujeto de lo ideológico). La carencia de sujeto no puede ser llamada sujeto, aunque el sujeto (ideológico) esté implicado de un modo original, reflejado en el segundo tema freudiano *por* esa falta, que es todo menos un sujeto (Althusser, L. 1993, 141 y 142)⁹.

9 Véase el comentario de este fragmento por Emilio de Ípola en 2007, 121. Este autor ha señalado recientemente (2007), los orígenes levi-straussianos de la cuestión aquí discutida. De Ípola ha presentado su argumento como un desarrollo de los problemas abordados por Lévi-Strauss a los que aluden de manera explícita tanto la propuesta de Badiou como la de Miller. Este problema levi-straussiano es el de la “estructuralidad de la estructura”, bastante próximo al problema de la eficacia de la estructura o causalidad estructural. De Ípola ha señalado además un cierto borramiento u olvido de esta filiación, olvido que interpreta sintomáticamente: el ocultamiento de la filiación levi-straussiana se debería a la orientación hacia el análisis político que subyacía a la producción de categorías en el contexto del althusserismo, proyecto político que se desarrollaba en tensión con la tendencia estructural del pensamiento althusseriano y que en consecuencia quedaría obturado si estas categorías fueran plenamente estructuralistas, en la medida en que la paternidad levi-straussiana de estos enfoques motivados por la problemática de la sobredeterminación indicaría el *pedigree* estructuralista de los mismos. Importa señalar por ello que Wahl, en un texto de fines de los sesenta (1969), sin desconocer la vinculación de la cuestión con el pensamiento de Lévi-Strauss –cita el texto de Lévi-Strauss sobre Mauss en el que se basa de Ípola en relación con la pretensión de Derrida de que Lévi-Strauss introduce allí “de manera no expresa” el dominio del juego, como opuesto a la noción de estructura concebida “como un juego fundado, constituido desde una inmovilidad fundadora y una certeza tranquilizadora” (*L'Écriture et la différence*, p. 410, cit. por Wahl F. 1975, 207). Wahl, señala en cambio que “...las dos construcciones, de Badiou y de Miller (...) nos conducen a ese cruce de caminos en que, más allá de su campo propio, se encuentra en la actualidad suspendido el estructuralismo: entre una ciencia (y una metafísica) que realiza, pero quizá sin obligarnos a conmovérlas progresivamente, y la rearticulación de toda ciencia (más allá de la herencia metafísica) que ciertamente podría invocar con un gesto radical, pero seguramente sin una continuidad metódica en el proceso de la racionalidad” (1975, 150; véase también: 207, 216, 222). Dicho de otra manera, si leemos este texto (véase Lévi-Strauss C. 1979) con Wahl y con Derrida, del mismo, y de la filiación en relación al mismo del planteo althusseriano, se desprende más la trascendencia del estructuralismo que la filiación

Este es el contexto en el que aparecieron las reflexiones de Althusser sobre la relación entre ideología y sujeto en *Ideología y aparatos ideológicos de estado*. Allí vemos aparecer una reflexión sobre la reproducción de las condiciones de producción, problema que consiste en que toda formación debe reproducir las fuerzas productivas y ponerlas en funcionamiento bajo determinadas relaciones. Toda formación social debe, pues, reproducir las fuerzas productivas y las relaciones de producción existentes. Ya la reproducción de los medios de producción acarrea una serie de problemas, pero el punto en el que la cuestión se torna acuciante es en relación a la reproducción de la fuerza de trabajo. Evidentemente el salario dice algo acerca de la reproducción material de la fuerza de trabajo (aunque esta materialidad se encuentra ya atravesada por condiciones históricas y políticas, resultado de la lucha de clases). Sin embargo, hay un aspecto de la reproducción de la fuerza de trabajo que rebasa completamente la esfera de la reproducción material. La fuerza de trabajo debe ser reproducida como fuerza de trabajo útil, competente, por una parte, y políticamente dócil, por la otra. En este sentido, la reproducción de la fuerza de trabajo, que es condición de la

producción material (la práctica determinante en última instancia), se realiza fuera del proceso de producción, a través de la ideología. Lo que reencontramos así planteado es la relación del determinante en última instancia (la contradicción principal) con las otras instancias del todo complejo ya dado (sobredeterminado). Si la estructura asigna lugares y papeles a los individuos como sus *Träger*, la observación acerca de que las relaciones de producción no se reproducen meramente a cuenta de la producción material equivale al reconocimiento de que esta “asignación” de los individuos a papeles y lugares no es en absoluto un proceso directo, en particular debido a que la propia “práctica determinante en última instancia” no existe más que a través de condiciones externas a ella: la ideología, la superestructura (contradicciones secundarias). Vemos entonces que el planteo de este texto se encuentra de lleno en la problemática de la sobredeterminación¹⁰.

Althusser va a proponer entonces desglosar el concepto de Estado, como garante de la reproducción de las relaciones de producción existentes, en dos regiones, aparato represivo de estado y aparatos ideológicos de estado, regiones que funcionan con lógicas diferentes, uno básica-

estructuralista en el planteo de la causalidad estructural por los althusserianos. Sin abordar la problemática de la sobredeterminación, Livingston se expresa en un sentido semejante cuando entiende que el pensamiento estructuralista fue obligado a ir más allá de sus propios fundamentos precisamente al plantearse la necesidad de delimitar sus propios fundamentos teóricos, lo que lo colocó en el terreno de las paradojas que asolaron al desarrollo del pensamiento formal de fines del siglo XIX a comienzos del siglo XX, sólo que inaugurando un tratamiento diverso de las mismas, que Livingston denomina “paradójico-crítico”. Ver Livingston P. 2012, 65-84.

10 Es interesante constatar que en un texto dedicado a la relación entre Marx y Wittgenstein, y en particular a los aportes que los mismos pueden aportar a la metodología de las ciencias sociales (en el contexto norteamericano de la década de '70) David Rubinstein encontrara básicamente dos motivos en la confluencia de Wittgenstein y Marx para la renovación de los estudios sociales. Por un lado, una común concepción de los asuntos sociales, donde las cuestiones de hecho aparecen como conceptualmente relacionadas, donde las relaciones internas se consideran constitutivas de los hechos sociales, una de cuyas manifestaciones principales es socavar el intento de concebir la relación entre estructura y superestructura en términos de causalidad humana (la que supone la independencia lógica de los términos relacionados causalmente; ver Rubinstein 1979, 3, 39, 55, 56, 59, 60, 87). Por otra parte, Rubinstein encuentra cuestionado en las filosofías de Marx y, en especial, en la de Wittgenstein, el presupuesto compartido por objetivistas y subjetivistas (positivistas y hermeneutas), que manejan “un concepto de mente entendido como una entidad esencialmente privada, inaccesible a los métodos normales de la ciencia” (1979, 18) frente a lo que los pensadores reivindicados oponen “una concepción de la mente como una propiedad de la acción y del significado como un rasgo del contexto” (1979, 91). Más allá de sus limitaciones, propias de su contexto de producción, este estudio es interesante porque Rubinstein no resuelve el aporte de Wittgenstein en términos hermenéuticos, sino que intenta utilizarlo para desarrollar una concepción de la explicación social que trascienda la perspectiva de los actores, en contraste con la apropiación que hace Habermas, por ejemplo.

mente a través de la fuerza o represión y el otro principalmente a través de la ideología. Es esta distinción la que va a motivar el desarrollo de las tesis acerca de la ideología como representación de la relación imaginaria con las condiciones de existencia de parte de los individuos constituidos en esa relación como sujetos. Con ello Althusser apunta a la desaparición del término 'idea' como factor explicativo (como fundamento). La ideología no es la imposición de ideas sobre un sujeto que, preexistente a la práctica ideológica, estaría allí para absorberlas, sino que la práctica en el seno de los aparatos ideológicos es constitutiva precisamente de los individuos como sujetos, que a través de la interpelación ideológica y por medio de su efecto retroactivo (el sometimiento del individuo al orden de la Ley de la cultura adopta la forma paradójica de una anterioridad), se piensan a sí mismos como portadores de ideas y principios de acciones (en ello consiste la relación imaginaria con las condiciones de existencia que hace posible esa relación). Dicho de otra manera, los individuos se comportan como sujetos en virtud de que hay en funcionamiento un ritual ideológico básico o nuclear, el de la interpelación ideológica, el funcionamiento social de la categoría de sujeto, que "recluta" a los individuos reclamando de los mismos la experiencia de evidencia y necesidad en relación a determinados comportamientos¹¹. Es decir, los individuos se comportan como sujetos porque advienen a un complejo de prácticas ya dado, donde se encuentra en funcionamiento el ritual de la categoría de sujeto que reclama de los individuos una "entrega imaginaria" (reconocimiento) a formas de necesidad que operan como garantías de los requisitos impuestos por los rituales ideológicos, que al hacer esto *borran*, justamente, el papel constitutivo de los aparatos ideológicos en relación a las múltiples formas de subjetivación que los mismos efectúan. Al mismo tiempo, indica Althusser, la subjetivación ideológica implica la sujeción a ciertas esferas de actividad (así como la exclusión de otras). Ser constituido

como sujeto implica, entonces, por una parte, la experiencia de un conjunto de evidencias tras las cuales se invisibiliza la operación constitutiva de la categoría de sujeto, y ser sujetado a ciertas esferas de actividad, por la otra.

A la luz del examen que realizamos del planteo desatado por la noción de sobreterminación, resulta forzoso leer el planteo de *Ideología y aparatos ideológicos de estado* como la propuesta de la tesis de una complementariedad, de modo que la ausencia de determinación directa por la contradicción principal se complementa con la presencia de una determinación directa en el dominio de lo determinado, de la ideología (el efecto primordial de la interpelación ideológica es el de "aceptar libremente", como evidente, adecuada, etc., una exigencia social). Sólo que esta "determinación directa" por la ideología, la garantía ideológica, es de segundo grado, es decir, es más la apariencia de una determinación directa que una determinación directa, lo que no la priva de eficacia, aunque ciertamente sí de la eficacia que reclama para sí misma. Dicho de otra manera, la determinación ideológica no es completa, de ahí que la ideología práctica deba ser complementada y sostenida por ideologías teóricas que refuerzan las garantías interiores a las prácticas.

Recapitulando a modo de conclusión, podemos decir que la conceptualización de la ideología a partir de *Ideología y aparatos ideológicos de estado* está sometida a una paradoja que opera por medio de una fusión del plano ontológico y el plano epistemológico: las operaciones constitutivas del sujeto remiten a un desconocimiento de parte de éste (de su propia dependencia en relación a la práctica para su propia constitución como "sujeto autónomo"), desconocimiento que posee carácter práctico (es decir es positivo en el plano ontológico) y que es simultáneamente la satisfacción positiva de los requisitos impuestos para la constitución de los individuos como sujetos. Desconocimiento-reconocimiento-inserción práctica, entonces,

11 En *Sur la reproduction* un texto con forma de libro legado por Althusser como borrador, publicado póstumamente, encontramos un desarrollo más amplio del que Althusser extrajo el artículo sobre ideología y aparatos ideológicos de estado. Allí se indica, a propósito de la necesidad de dar cuenta de "la ideología en general", que la misma responde a la necesidad de explicar, fuera de toda concepción idealista de la eficacia de las ideas "cómo la ideología puede realizar el prodigio de "hacer marchar a las cosas" y a la gente, por sí solas" (Althusser L. 1995, 124).

constituyen una realidad inescindible¹², aunque susceptible de separación analítica. Dicho de otra manera, los individuos son constituidos como sujetos a través de prácticas en las que se insertan reconociendo, prácticamente, un conjunto de evidencias que operan simultáneamente un efecto de desconocimiento del rol constitutivo de la práctica. Ello hace del espacio de la subjetividad un terreno de evidencias, que operan para ella como garantías que la sujetan a formas de actividad específicas¹³. Sin embargo, puesto que el descentramiento del sujeto y las garantías implica reconocer que no existe “la práctica”, la *praxis* en general, sino prácticas diversas (ver Althusser, L. 2010, 64), con sus formas peculiares de garantía que no necesariamente armonizan entre sí, ello requiere de la intervención de una práctica de segundo grado, la ideología teórica, que busca unificar las prácticas bajo la forma de una garantía unitaria.

Wittgenstein y la noción de sujeto

En la presentación de nuestro trabajo indicamos que el punto crucial que motiva la comparación entre las perspectivas de Wittgenstein y de Althusser es que el tratamiento del lenguaje que se desprende de la filosofía del segundo Wittgenstein es particularmente apropiado para abordar la intervención del discurso en el proceso por el cual la ideología hace que los agentes del proceso de producción reconozcan su lugar en las relaciones de producción. Si bien Althusser no desarrolla una reflexión sistemática sobre el lenguaje, en un punto clave declara: “Como todas las evidencias, incluso aquellas por las cuales una palabra “designa una cosa” o “posee una significación” (incluyendo por lo tanto las evidencias de la transparencia del lenguaje) esta evidencia de que ustedes y yo somos sujetos –y el que esto no constituya un problema– es un

12 Pascale Gillot concluye su estudio *Althusser y el psicoanálisis* planteando un dilema del que, a su juicio, la concepción althusseriana de la ideología sería acreedora. La misma oscila, según Gillot, entre su adscripción al orden simbólico y su adscripción al orden imaginario. Esta oscilación tendría, de acuerdo a este autor, consecuencias gravosas para la teoría de la ideología de Althusser, debido a “la homología de estructura postulada entre ésta y el orden de lo inconsciente, en tanto constituye un orden, no imaginario, sino muy simbólico, dotado de una causalidad propia.” (Gillot, P. 2010, 122) Gillot está convencido de que esto constituye una “dificultad interna” del concepto althusseriano de ideología. La dificultad consistiría en que la interpelación ideológica ocurre “de golpe” (2010, 107), por una parte, como la experiencia súbita de una conversión, por ejemplo; mientras que, por otra parte, se reconoce que “la ideología siempre ya ha interpelado a los individuos en tanto sujetos” (2010, 107). Sin embargo, no llegamos a comprender cabalmente cuál es el dilema del que se trata, ya que creemos que esta tensión y oscilación está en condiciones de ofrecer una potencialidad específica del concepto de ideología. El dilema propuesto tendría sentido, a nuestro juicio, si orden simbólico y orden imaginario se concibieran como ámbitos diferentes, al modo de entidades separadas que guardan relaciones externas la una con la otra. Según entendemos la concepción de lo social como un todo complejo ya dado cierra esa posibilidad: no hay anterioridad o separación real. En cambio, si pensamos en esta distinción no como una distinción metafísica sino como una distinción analítica, la tensión señalada por Gillot ofrece no tanto un problema como una oportunidad. Creemos que allí radica la posibilidad de pensar la mutua imbricación entre ambos órdenes. Si bien es cierto que el orden imaginario no se sostiene sin el orden simbólico, si pensamos esta oscilación en términos de imbricación, podemos comenzar a disponer de la posibilidad de pensar la eficacia del orden simbólico (determinante) como teniendo lugar a través del orden de lo imaginario (determinado). La cuestión se juega, a nuestro juicio, en la posibilidad de distinguir entre la manifestación de la interpelación como una súbita conversión y la naturaleza de la estructura que la sostiene. Véanse más abajo las consideraciones de Pêcheux que interpretamos como negación a comprender la interpelación como un proceso ontogénico definido y concluido.

13 Es ilustrativo citar aquí a Michel Pêcheux: “Al decir que el EGO, es decir, lo imaginario en el sujeto (el lugar donde se constituye para el sujeto la relación imaginaria con la realidad) no puede reconocer su subordinación, su sujeción al *Otro* o al *Sujeto*, ya que esa subordinación se realiza precisamente en el sujeto *bajo la forma de la autonomía*, no estamos entonces apelando a ninguna “trascendencia” (un *Otro* o *Sujeto reales*); estamos simplemente retomando la designación que Lacan y Althusser –cada uno a su modo– dieran (adoptando deliberadamente las formas travestidas y fantasmagóricas de la subjetividad) del proceso natural y socio-histórico por el cual se constituye y reproduce el efecto sujeto como *interior* sin *exterior*” (Pêcheux, M. 1997, 163).

efecto ideológico, el efecto ideológico elemental” (Althusser, L. 1988, 53). Con ello sugiere que hay que pensar la intervención del lenguaje o el discurso en el mecanismo de la interpelación mediante el que se establecen y se conservan las asimetrías y diferencias entre los agentes en el sistema de producción. Paul Henry ha señalado a propósito de la coyuntura teórica en la que surgió la reflexión sobre el discurso de Michel Pêcheux algo que puede resultar revelador en relación con el uso que nos proponemos hacer de la reflexión wittgensteiniana. La intervención del lenguaje en la interpelación ideológica, sostiene Henry, “no ocurre de modo explícito, a través de una orden como “Colóquese allí, éste es su lugar en el sistema de producción”, es decir, por medio de una suerte de “comunicación”, eventualmente acompañada por alguna forma de coerción física o amenaza” (Henry, P. 2010, 25).

La exploración de las consecuencias de la posición althusseriana al nivel del lenguaje tendría por efecto, según Paul Henry, poner de manifiesto su distancia en relación al estructuralismo. La dificultad del estructuralismo francés, de Lévi-Straus por ejemplo, reside, según Henry, en que a pesar de su énfasis en el lenguaje no ha realizado una genuina apropiación de las categorías de la lingüística, limitándose a transferir meramente las herramientas que ofrecía esta disciplina, sin realizar una genuina reelaboración conceptual y operacional de sus conceptos. De este modo, el estructuralismo no pudo desprenderse del hábito, o la tentación, de “hacer de la naturaleza humana un principio explicativo” (Henry, P. 2010, 27) lo que dejó abierta la puerta a formas diversas de reduccionismo, que contaban como otras tantas formas de especificar a la naturaleza humana como principio explicativo¹⁴. Este es el punto que Henry encuentra cuestionado precisamente en la generación de pensadores que pueden agruparse bajo el rótulo de “anti-humanismo teórico”: “En el mismo momento en que la filosofía estructuralista era elaborada, personas como Lacan, pero también Althusser, Derrida o Foucault estaban rechazando –a partir de bases diversas– radicalmente esta concepción de sujeto y la concepción de “ciencias humanas” que se ahí encuadran” (Henry, P. 2010, 28; ver también Wahl, F. 1975).

En los pensadores antihumanistas teóricos que acabamos de mencionar hay un movimiento común consistente en hacer del lenguaje (el juego u orden del signo, del significante o del discurso) entendido como algo “siempre ya dado”, es decir, explícitamente caracterizado como carente de origen para evitar justamente el paso que lleva al sujeto como fuente o principio explicativo. Al contrario, el lenguaje así entendido (como “orden del signo siempre ya dado”), es exterior al hablante, siendo, precisamente, lo que define la(s) “posición(es) de sujeto” del hablante. En el caso, de Althusser, la dependencia del sujeto no es señalada directamente a propósito del lenguaje u “orden del signo” sino en relación a la ideología. Por ello, Henry indica que en la cita sobre el efecto ideológico elemental que reproducimos más arriba: “Althusser estableció un paralelo sin definir una conexión” (Henry, P. 2010, 36). Ahora bien, profundizar en este paralelo y hurgar la naturaleza de esta conexión supone enfrentar la concepción del lenguaje como instrumento de comunicación de significaciones que existirían previa e independientemente del lenguaje como un poderoso obstáculo epistemológico para el desarrollo de una teoría de la interpelación ideológica. Uno de los puntos más difíciles de esta concepción es indudablemente su compromiso con la noción de un sujeto como origen y fuente de las significaciones. Es en este marco que nos proponemos analizar algunos aspectos de la concepción del lenguaje de Wittgenstein, ya que la misma ataca de manera decidida, y a nuestro entender definitiva, la concepción de un sujeto como origen y fuente de las significaciones. Por ello precisamente nos ocuparemos del tratamiento que el filósofo austríaco otorga al yo.

Retomando ahora otros aspectos de nuestra presentación: si nuestro análisis de Althusser es correcto, en particular la caracterización de la operación de reconocimiento–desconocimiento como una fusión del plano ontológico y el epistemológico, que sólo serían distinguibles analíticamente, en ello encontramos una motivación para realizar una indagación en la filosofía de Wittgenstein, atendiendo a su tratamiento de la noción de sujeto, ya que en el Wittgenstein tardío

14 Henry remite aquí al n° 4 de *Chaiers pour l'analyse*, de 1966 conformado por contribuciones de Jacques Derrida y Jean Mosconi. Ver también Markus, G. 1986, 20 y ss.

de las *Investigaciones filosóficas* encontramos una “solución” al problema de la necesidad semántica que va en la dirección, profundizándola, que el tratamiento del concepto de ideología recibe en Althusser¹⁵.

Para comenzar nuestra presentación debemos mencionar que en el pensamiento maduro de Wittgenstein, en las *Investigaciones filosóficas*, encontramos una crítica sostenida a la noción de sujeto, en particular a la noción de sujeto entendido como fundamento u origen del discurso. En efecto, Wittgenstein comienza considerando las memorias que Agustín vuelca en las *Confesiones* acerca de su adquisición de la lengua materna, memorias en las que encuentra plasmada una figura filosófica, es decir, lo que en términos althusserianos se denominaría una problemática, sólo que aquí es concebida como un modelo rústico, susceptible de ser refinado de múltiples maneras. Dicha figura consiste, básicamente, en la postulación de un sujeto de discurso como origen del lenguaje. Ello lo confirma el propio Wittgenstein al comentar: “Agustín describe el aprendizaje del lenguaje humano como si el niño () ya tuviese un lenguaje, sólo que no ése. O también, como si el niño ya pudiese *pensar*, sólo que todavía no hablar.” (Wittgenstein L. 1999, § 32). A la ilusión de un sujeto del discurso como origen, Wittgenstein le opone las nociones de “juego de lenguaje” y de “forma de vida”, de las que destaca su naturaleza práctica: “Llamaré (...) juego de lenguaje al todo formado

por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido” (1999, § 7), e “...imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida” (1999, § 19). Finalmente, lo que es de particular interés en este trabajo, Wittgenstein indica que dichas nociones constituyen su horizonte irrebasable de análisis: “Lo que hay que aceptar, lo dado –podríamos decir– son *formas de vida*” (1999, p. 517) y “Nuestro error es buscar una explicación allí donde deberíamos ver los hechos como “protofenómenos”. Es decir, donde deberíamos decir: *éste es el juego de lenguaje que se está jugando.*” (1999, § 654).

El rechazo de la noción de sujeto de discurso enfrenta en las *Investigaciones filosóficas* una dificultad que, de acuerdo a nuestra lectura, acaba constituyendo un rasgo positivo de la elucidación gramatical wittgensteiniana. Wittgenstein comienza cuestionando la noción de sujeto de discurso que aparece claramente en las memorias de Agustín, para pronto constatar la inquebrantable capacidad de esta noción para regenerarse poco después de recibir embates que parecían definitivos. Es decir, Wittgenstein es plenamente consciente de que, al haber refutado algunas de las formas en las que el sujeto de discurso (entendido como un “interior sin exterior” que pretende funcionar como principio explicativo) se presenta, la dificultad está pronta a renacer a partir de los propios términos en los que se formula la refutación¹⁶. Por ello, el ataque a la noción de un sujeto de discurso fundante

15 Lecourt ha planteado una hipótesis de lectura de la filosofía de Wittgenstein que él denomina “supermaterialista”: “La concepción del materialismo como “primacía de la materia sobre el pensamiento” cae bajo la misma crítica wittgensteiniana de la filosofía tradicional, puesto que, aun entendido como tendencia, el materialismo así definido se presenta como una doctrina de unificación de diversas regiones en una sola y misma visión del mundo” (Lecourt, D. 1984, 235). Lo que distingue a la filosofía de Wittgenstein, de acuerdo a Lecourt, es que la misma no cede a la tentación de hacer pasar el ser gesto de rechazo de un orden como si fuera simultáneamente el descubrimiento de otro orden: “no se contenta con develar la negación [del carácter práctico y discursivo] en la que consiste [el discurso filosófico] para racionalizar el hecho en el interior de una teoría del desencubrimiento; practica en cambio la filosofía para producir el levantamiento efectivo de esta negación” (Ibid., 252).

16 Por ejemplo Wittgenstein señala: Se podría, pues, decir: “La definición ostensiva explica el uso –el significado– de la palabra cuando ya está claro qué papel debe jugar en general la palabra en el lenguaje. Así, cuando sé que otro me quiere explicar el nombre de un color, la explicación ostensiva “Esto se llama ‘sepia’” me ayudará a entender la palabra. –Y esto puede decirse si no se olvida que ahora se originan todo tipo de cuestiones en relación con las palabras “saber” o “estar claro.” (1999, § 30). Un poco después extrae una conclusión más general: “Y hacemos aquí lo que hacemos en miles de casos similares. Puesto que no podemos señalar una acción corporal que llamemos señalar la forma (en contraposición, por ejemplo, al color), decimos que corresponde a estas palabras una actividad *espiritual*. / Donde nuestro lenguaje hace presumir un cuerpo y no hay un cuerpo, allí, quisiéramos decir, hay un *espíritu*” (1999, § 36).

es realizado a través de un minucioso análisis del funcionamiento de la familia de nociones (términos) en las que un sujeto de discurso se esconde (nombrar, poner atención, comprender, conocer el rol de una palabra en un juego de lenguaje, ser guiado, seguir una regla, actuar determinado por una regla, tener la intención, tener una sensación, una emoción, etc.) clarificando su posición (su uso) en distintos juegos de lenguaje. No nos interesa desarrollar este punto en detalle ahora (véanse algunas indicaciones en Karczmarczyk, P. 2010 y 2011a), aunque deseamos señalar que la posición de Wittgenstein es contraria a cualquier propuesta de un fundamento para nuestras prácticas lingüísticas, incluso un fundamento social para las mismas. Nuestro filósofo básicamente argumenta, frente a cualquier candidato propuesto como fundamento (un estado mental, una disposición, e incluso estados sociales como la creencia compartida), que el mismo no es una *condición necesaria* ni tampoco una *condición suficiente* del fenómeno que pretende elucidar. Dicho de otra manera, argumenta que las condiciones constitutivas de estos fenómenos no pueden construirse en términos de condiciones de verdad (ver Kripke, S. 1989 y Kusch, M. 2006).

La elucidación “final” de Wittgenstein acaece, como varios intérpretes lo han señalado, en términos de la construcción retórica de su texto, dominado por la confrontación entre dos voces, una (“la voz de la corrección”) que socava las evidencias sobre las que se apoya la ilusión del sujeto de discurso fundante, las que funcionan para éste como garantías de su proceder, por un lado, y otra voz (“la de la tentación”), que se expresa ordinariamente en primera persona, para reafirmar las convicciones del sujeto de discurso (ver Fann, K. 1997, 127 y ss. y Cavell, S. 2002). En este nivel retórico, si se nos permite traducirlo al lenguaje de tesis filosóficas, el pensamiento de Wittgenstein exhibe una articulación entre la ontología básica de los juegos de lenguaje, donde incluye a la “voz de la tentación” que, aunque equivocada, constituye la satisfacción positiva de un requisito impuesto a los individuos para su constitución como sujetos de habla. Ello implica una articulación semejante a la que observamos en Althusser, entre “desconocimiento”, del rol constitutivo que poseen el juego de lenguaje y las atribuciones de otros en relación a la

significatividad de las expresiones, y de “reconocimiento”, realizado *no a pesar*, sino justamente *a través de*, el mencionado desconocimiento. El descentramiento del sujeto de discurso y la dependencia contextual de las garantías llevan a concebir al lenguaje como un concepto de “parecido de familia”, como un conjunto de juegos de lenguaje entre los que hay semejanzas y superposiciones parciales, pero no un elemento común presente en todos ellos.

El tema de la evidencia, con sus derivas de la garantía y del sujeto como origen del discurso, ha recibido una intensa elaboración en el pensamiento del Wittgenstein tardío, desde el tratamiento del problema de la vivencia del significado y otros asociados (visión/ceguera de aspectos, ceguera para los colores o los tonos, etc.) que remiten un registro temporal acotado –algo que resulta problemático visto desde el análisis principal del texto que rehúsa identificar los fenómenos de la comprensión con estados– abarcando toda una gama de lo que podríamos denominar “fenómenos de la subjetividad”, que desemboca en la elaboración de *Sobre la certeza*. Este trayecto, con sus vaivenes y oscuridades, habilita ensayar la hipótesis, junto con Dominique Lecourt (1984), de que el registro de la fragilidad de las certezas–garantías llevó a Wittgenstein a replantear su concepción de la filosofía, concebida como un engranaje separado del mecanismo en las *Investigaciones*, en favor del reconocimiento de las implicaciones prácticas, de la materialidad de la filosofía en tanto metadiscurso productor de supragarantías.

Sin cuestionar esta línea de la interpretación del pensamiento de Wittgenstein, nos parece importante remontarnos a la evolución de su tratamiento del problema del sujeto, para poder apreciar la productividad de una línea de su pensamiento que recibe abordajes diversos. El cuestionamiento de la noción de sujeto es un eje que recorre la filosofía de Wittgenstein desde el *Tractatus*. Su tratamiento de la cuestión del solipsismo en esta obra es de interés para nosotros, ya que allí aparece delineado un conjunto de preocupaciones y problemas cuya relevancia intentaremos destacar sobre el final del trabajo.

En el *Tractatus*, la renuncia a conceder entidad al sujeto arrastra a Wittgenstein hacia el solipsismo trascendental. La proposición clave

para este planteo es: “Que el mundo es *mi* mundo se muestra en que los límites *del* lenguaje (del solo lenguaje que yo entiendo [*der Sprache die allein ich verstehe*]) significan los límites de *mi* mundo.” (Wittgenstein. 2003, prop. 5.62). Esta proposición ha sido objeto de mucha disputa, en particular debido a su inicial traducción como “del lenguaje que sólo yo entiendo” (ver Wittgenstein. 1997, prop. 5.62), lo que llevó a hacer una lectura solipsista en el sentido clásico de la misma, girando en torno a la privacidad de los estados mentales, apoyándose en otras proposiciones como: “El mundo y la vida son una y la misma cosa” (5.621) y “Yo soy mi mundo. (El microcosmos)” (5.63). Sin embargo, esta lectura tiene el defecto de no aclarar de dónde proviene la privacidad esencial de cada representación personal del mundo.

La otra lectura de la cuestión del solipsismo no se deriva de una tesis acerca de la privacidad e intenta mostrar que “mi mundo” es el mundo que el lenguaje representa. Wittgenstein se acopla en su tratamiento del solipsismo a una transformación operada por Russell, al vincular este problema, tradicionalmente asociado con el de los límites del conocimiento, con el de los límites del lenguaje. De acuerdo con su principio de familiaridad (*acquaintance*) toda palabra significativa está en lugar de un objeto de la experiencia inmediata del sujeto. En consecuencia, sólo los datos de los sentidos de los que estoy consciente son reales y sólo es significativo el lenguaje que se refiere a los mismos. Russell intentaba evitar el solipsismo a través de una inferencia probable a la existencia de otras mentes. Wittgenstein rechazó esta aproximación en su aspecto epistemológico, incluido el sensualismo, pero conservó la asociación entre el solipsismo y los límites del lenguaje. Sin embargo, lejos de inscribir sus reflexiones en la corriente empirista, las fuentes de su pensamiento son las de la filosofía trascendental. Los antecedentes más importantes de su postura son: Kant, quien rechazó la doctrina cartesiana de una sustancia anímica, introduciendo en su lugar dos nociones, la de la “unidad sintética de la apercepción”, es decir, la tesis de que cualquier representación puede ir precedida por “yo pienso”; y la de un “yo nouménico” sujeto de la ley moral y de la voluntad libre; Schopenhauer, por su parte, elaboró la primera noción (unidad trascendental de

la apercepción) pretendiendo que el sujeto de conocimiento al que se le presentan las representaciones es meramente “un punto indivisible”, que no puede encontrarse en la experiencia, justamente en el modo en que el ojo ve todo, excepto a sí mismo. Sin embargo, este sujeto sería el “centro de toda existencia” y determinaría los límites del mundo, debido a que la idea de un mundo sin un sujeto de representación le parece a Schopenhauer una contradicción en los términos. Por otra parte, Schopenhauer reemplazó el yo noumenal por una voluntad cósmica superindividual, que subyace al mundo entendido como representación. De acuerdo a Schopenhauer, conozco mi cuerpo como una encarnación de esta voluntad porque soy directamente consciente de mis acciones. En ambos sentidos, cognición y voluntad, el *microcosmos* es idéntico al *macrocosmos*. Schopenhauer entiende mitigar el solipsismo al sostener que el sujeto de experiencia no es una sustancia mental y que todo es una manifestación de la voluntad superindividual. (véase Janik, A. y Toulmin, S. 1985, 189 y ss.)

Wittgenstein, a diferencia de Russell, rechaza la idea de un “sujeto pensante, representante” concebido como una entidad, el alma es a su juicio una parte del mundo (objeto de estudio de la psicología), pero no es un sujeto unitario. Por otra parte, como Kant y Schopenhauer, combina el rechazo del sujeto cartesiano con la presuposición de un sujeto metafísico, que entra en escena a través de la declaración “el mundo es *mi* mundo”. Este sujeto metafísico no es una parte del mundo, pero es sin embargo su centro, una presuposición de su existencia y su límite. La relación de lo que experimentamos, el campo de lo que cubre nuestra conciencia, con este sujeto, es análoga a la relación entre el campo visual y el ojo. Aunque el ojo no puede ser visto en el campo visual, es un rasgo necesario de todo lo que aparece en el mismo que sea visto por el ojo, claro que no necesariamente por el ojo físico, sino por el centro del campo visual, por la presuposición necesaria de la existencia del campo visual: el “ojo geométrico”. En consecuencia, aunque el sujeto de la experiencia no puede ser parte de la misma, es un rasgo lógico de ésta el que *me pertenece*. Entonces podemos decir que Wittgenstein *disuelve* el yo, pero no elimina la noción, sino que ofrece una nueva

concepción de la misma. El sujeto aparece ahora implicado por el hecho de que el lenguaje es *mi* lenguaje, porque los meros signos se tornan en símbolos a través del *mi* pensar el sentido de la proposición (Wittgenstein, L. 2003, prop. 3.11). El solipsismo trascendental es compatible con el realismo empírico, en la medida en que no afirma que “yo soy la única persona que existe”, ni rechaza las proposiciones acerca de la realidad externa o de las otras mentes.

Dicho de otra manera, el establecimiento de los límites del mundo, a través de la correlación mundo-lenguaje, supone un sujeto pensante que establece una *relación proyectiva* entre unas partes (el signo proposicional) y otras (estados de cosas) de la realidad. Pero ese sujeto no puede ser parte del mundo. En definitiva, lo que iguala al solipsismo y al realismo es la posición extramundana del sujeto. “Mi mundo” se limita a “el mundo que mi lenguaje representa” (recuérdese que “La lógica llena el mundo; los límites del mundo son también sus límites.” (prop. 5.61)), el que en principio está abierto a ser hablado por otros, sujetos a las mismas limitaciones. En consecuencia, Wittgenstein afirma:

Aquí se ve que el solipsismo, apurado hasta el final de forma estricta, coincide con el puro realismo. El yo del solipsismo se contrae hasta convertirse en un punto inextenso y queda [*permanece; es bleibt; remains*] la realidad coordinada con él. (Wittgenstein, L. 2003, prop. 5.64)

El que siempre pueda decirse de un hecho que ocurre, “yo lo experimento” muestra algo, para el solipsista, que solamente mis experiencias son reales. El realista comparte de algún modo el planteo del solipsista, aunque en cambio sostiene que el mundo externo es independiente, y lo postula como la *causa* de mis experiencias. Sin embargo, el punto crucial es que yo puedo tener experiencias, es decir puedo decir “Yo experimento...”, sólo de lo que puedo describir. No es que tengo experiencias primero, luego las describo y reconozco como un rasgo de estas experiencias que ocurren u ocurrieron en mí, en la esfera de mi yo. No, describo un hecho *P*, con la proposición *p* cuyo sentido está dado en su relación proyectiva con el mundo, y es un rasgo lógico necesario de *p* que yo pueda

decir *veo o experimento p*. Por ello las consecuencias de esto quedan encapsuladas, ya que los límites de lo que se puede describir son un asunto de la lógica, de lo que se puede y no se puede expresar.

La identificación entre realismo y solipsismo siguió ocupando a Wittgenstein durante su período de transición. La coincidencia entre solipsismo trascendental y realismo empírico se juega en buena medida en la posibilidad de hacer lugar a las proposiciones sobre estados mentales de otras personas. Sin embargo, una consecuencia peculiar de este planteo parece ser que una proposición como: “Él tiene dolor” describe la conducta de dolor de la que yo soy consciente (que experimento), mientras que “Yo tengo dolor” se refiere directamente (sin mediación del yo) a mi experiencia. La combinación entre realismo y solipsismo tomó un giro algo distinto en el período de transición de Wittgenstein, donde el problema del solipsismo, –estudiado a la luz, por ejemplo, del problema de la posibilidad de imaginar un dolor que ocurre en una entidad diferente que yo mismo–, es rechazado en virtud de premisas semejantes a las que sostienen la crítica humana del yo. Puesto que carezco de una idea del yo en mi propio caso, y por tanto de un concepto general que me contendría a mí y a otros yoes, tampoco tengo, en consecuencia, idea de una relación entre el yo y un estado mental. De allí que Wittgenstein se haya visto seducido, y atormentado, en el período de transición, por una combinación entre solipsismo y conductismo, expresada en la adopción de la notación lichtemberguiana (ver Wittgenstein, L. 1997a, § 58) según la cual las oraciones sobre estados mentales en primera persona (“Tengo dolor de muelas”) se transcriben por el neutro “hay dolor de muelas” y “estoy pensando” por “se está pensando” mientras que las atribuciones de sensaciones a otros dan lugar a enunciados como: “El cuerpo de A se conduce de manera semejante a cómo se conduce X cuando hace dolor” donde “X” es un nombre para lo que ordinariamente llamaríamos “mi cuerpo”. Esta disolución del solipsismo era, en verdad, muy costosa, ya que la malla conceptual que se tejía disgregaba el concepto de estado mental al punto de que “dolor” venía a significar siempre “dolor de X”, donde “X” = “el que habla”, es decir, “dolor” significaba siempre “mi dolor”.

La fusión de solipsismo y realismo sólo llegó a fracturarse cuando Wittgenstein logró reemplazar la pregunta “¿qué es el yo?”, para plantear la cuestión en términos de la función o los efectos que las atribuciones de estados mentales y de significado, desempeñan en nuestras vidas. Ello supuso la fusión entre el plano ontológico y epistemológico en la ontología básica de los juegos de lenguaje que comentamos al comienzo de esta sección. El rodeo, mínimo, que acabamos de hacer por el desarrollo del pensamiento de Wittgenstein sobre la cuestión del sujeto tiene el propósito de poner en primer plano un aspecto de su pensamiento muchas veces desatendido.

En trabajos anteriores suscribimos a la distinción entre un Wittgenstein “oficial” y uno “no oficial” que de manera convergente trazan Rush Rhees y Saul Kripke (ver nuestros 2010 y 2011a, ver también Torres, J. 2010). El Wittgenstein oficial es el de conclusiones como la ya claramente expresada en *Cuaderno azul* (1933): “pensar es operar con signos” (ver Wittgenstein, L. 1994, 33 y 43-44) y el de aforismos como “Un ‘proceso interno’ necesita criterios externos” (1999, § 580). El Wittgenstein tardío está inclinado, como indicamos, a cuestionar las propuestas de condiciones constituyentes del significado señalando que las mismas no alcanzan a ser suficientes para fundar o constituir lo que pretenden, y que las mismas no son siquiera necesarias. Puesto que las figuras examinadas con más detalle son las propuestas mentalistas, pudo parecer que Wittgenstein proponía un fundamento alternativo, un fundamento mundano, conductual y social. Frente a ello hay que indicar que Wittgenstein reemplaza el cuadro tradicional, en el cual se buscan las condiciones en el mundo que justifican las expresiones semánticas o mentalistas al hacerlas verdaderas, por un cuadro alternativo, en el cual se examinan las condiciones bajo las cuales la enunciación de ciertas formas verbales tiene *consecuencias*. El Wittgenstein no oficial, en cambio está preocupado por cuestiones como

la diferencia que introduciría en el uso del lenguaje que alguien no pudiera referir la experiencia del significado de una palabra ambigua a momentos y duraciones definidas, o como lo presenta el prologuista de los *Cuadernos* “¿o bien la percepción del significado cae fuera del uso del lenguaje?” (Rhees, R. 1994, 23). De acuerdo a Rhees, se trata de una cuestión clave, ya que mientras persista la ausencia de una respuesta taxativa a estas preguntas, “la gente seguirá pensando que tiene que haber algo parecido a una interpretación. Seguirá pensando que si (algo) es lenguaje, tiene que significar algo para *mí*.” (Rhees, R. 1994, 23).

Al tratar la cuestión del sujeto, la cuestión del yo, Wittgenstein realiza un movimiento en línea con lo que acabamos de comentar, indica que una forma verbal como “Tengo dolor” (“*Ich habe Schmerzen*”) no debe elucidarse en términos de una condición externa a la enunciación de esta forma verbal que la haría verdadera. Así en *Investigaciones filosóficas* § 404 indica que con esta expresión no hacemos referencia a una persona:

Quando digo “siento dolor”, no señalo alguna persona que siente ese dolor, puesto que en cierto sentido no sé en absoluto quién lo siente. Y esto se puede justificar. Pues sobre todo: de hecho, yo no dije que tal o cual persona siente dolor, sino “siento...” [*ich habe*]. Bien, con ello no nombro a ninguna persona. Como tampoco lo hago cuando me quejo de dolor. Aunque el otro infiere por los quejidos quién siente dolor (Wittgenstein, L. 1999, § 404)¹⁷.

Este párrafo nos ofrece algunos elementos para delinear el tratamiento wittgensteiniano del yo. “Yo siento dolor” es una expresión análoga a un quejido, de hecho, el examen de su aprendizaje por un individuo muestra que el mismo recorre la serie “expresión natural del dolor” (grito, llanto), “interjección” y finalmente “expresión ver-

17 Al deslindar el uso de yo de la nominación, Wittgenstein se está separando de la problemática tradicional. Para ésta, los nombres propios son referenciales y están asociados a criterios de identificación a los que se puede apelar para justificar su uso. Más aún, los nombres propios están expuestos a dos clases de error: la mala identificación (tomar una cosa por otra); y el fracaso en la identificación. La peculiaridad del uso de ‘yo’ es ser inmune a ambos tipos de error. La interpretación clásica es que hay un tipo de conocimiento (“acceso privilegiado a los estados mentales en primera persona”) que garantiza que no nos equivoquemos. Wittgenstein entiende, sin embargo, que esta inmunidad es un índice de que no son expresiones referenciales. Véase Bakhurst, D. 2001.

bal del dolor”, entre las cuales hay una diferencia en sus ropajes lingüísticos, pero una gramática análoga: todas son conductas de dolor (ver § 243). Ello es corroborado por la observación final: “el otro infiere por los quejidos quién siente dolor”; naturalmente, lo mismo se puede inferir a partir de la conducta de dolor que consiste en emitir la expresión “Tengo dolor”. La conducta de dolor, en este sentido amplio, proporciona criterios a través de los cuales se puede inferir o *saber* quién siente dolor: el comportamiento de alguien en la habitación (sus quejidos, sus gestos, sus declaraciones) me proporciona una base (una razón, justificación, o criterio) para saber *quién* siente dolor.

Por ello Wittgenstein se encarga de indicar que hay una asimetría entre las expresiones “Yo siento dolor” y “Él siente dolor” que, si bien pertenecen al mismo régimen por su gramática superficial, son profundamente heterogéneas en su uso (en su “gramática profunda”). Mientras que con la expresión “Él tiene dolor” identificamos a una persona y afirmamos algo acerca de la misma en base a criterios, la expresión “Yo siento dolor” no identifica a persona alguna y no es proferida en base a criterios. Esto último se clarifica a través de la analogía entre quejidos y expresiones de dolor en primera persona. Que éstos no se apoyan en la identificación de una persona, se muestra mediante un ejemplo que pone de manifiesto el carácter superfluo de la expresión “yo”, justamente a través de una conducta verbal de dolor que reniega del saber que presumiblemente sostendría el uso de la expresión “yo”, pero que, así y todo, tiene los mismos efectos: “Uno podría imaginarse que alguien se quejara: “Alguien siente dolor –¡no sé quién!”– por lo que acudiríamos en auxilio del que se está quejando.” (1999, § 407). La expresión quejosa permite identificar al sujeto doliente, ¡lo que no se vería afectado si el propio sujeto doliente no pudiera identificarse con certeza como portador del dolor!

Ahora bien, el ejemplo que acabamos de considerar ilustra el carácter superfluo de la expresión “yo”, sin embargo, habremos de reconocer que el ejemplo es bien extraño. De hecho, Wittgenstein indica a continuación:

“¡Pero no dudas de si eres tú o el otro quien siente dolor!” –La proposición “No sé

si soy yo o el otro quien siente dolor” sería un producto lógico, y uno de sus factores sería: “No sé si siento dolor o no” – y ésta no es una proposición con sentido (1999, § 408).

Esta es una cuestión interesante, porque nos permite introducirnos en la gramática de la noción del “yo”, lo que a mi juicio echa luz sobre lo que Althusser denomina “interpelación” y “funcionamiento de la categoría de sujeto” consideradas a nivel de la “ideología en general” (ver *supra* nota 11). Un poco antes en el texto de las *Investigaciones*, en §§ 246 y 247, Wittgenstein había considerado las oraciones: “Sólo yo puedo saber realmente si siento dolor” y “Sólo tú puedes saber si tuviste la intención” indicando que las mismas tienen un uso en nuestros juegos de lenguaje como *proposiciones gramaticales*, es decir, proposiciones que explican el uso de estas expresiones. Las oraciones en cuestión podrían utilizarse para explicarle a alguien el significado de la palabra “dolor” o de la palabra “intención”, y aquí lo importante es comprender que no lo estaríamos “informando” acerca de un hecho (qué es un dolor, qué es una intención), sino que lo estaríamos instruyendo en la manera en que usamos las expresiones. La aparición de “saber” en el contexto de una oración gramatical, tan desconcertante desde un punto de vista filosófico, es clarificada por Wittgenstein: “quiere decir aquí que la expresión de incertidumbre carece de sentido” (§ 247). En § 251 Wittgenstein indica que no podemos imaginarnos lo contrario de una proposición gramatical. Por ejemplo, no podemos imaginar lo contrario de “Toda vara tiene longitud” y ello es así, no porque con ella ingresemos en el terreno de los hechos necesarios, que no podrían ser de otra manera, sino porque las varas son la clase de cosas (paradigmas, herramientas de los juegos de lenguaje) que utilizamos para explicar el significado de “longitud”. Un poco antes Wittgenstein había indicado: “Hay una cosa de la que no puede decirse ni que es de 1 metro de longitud ni que no es de 1 metro de longitud, y es el metro patrón de París. –Pero con ello, naturalmente, no le he adscrito ninguna propiedad maravillosa, sino sólo he señalado su peculiar papel en el juego de medir con la vara métrica.” (1999, § 50). Lo contrario de una proposición gramatical no se puede imaginar (o lo

que es lo mismo: una proposición gramatical no se puede negar) no porque sean la representación de un hecho necesario súper rígido¹⁸, sino debido a que son “convenciones” de fondo, más allá de las justificaciones.

Consideremos este punto, ¿qué es para una convención estar más allá de las justificaciones? Retomando el ejemplo de § 407, podríamos decir que, si bien la capacidad para identificar al sujeto doliente, la realización de enunciados con “dolor” en tercera persona, no se vería impedida por la dificultad de parte del emisor para identificar al doliente, habría, sin embargo, consecuencias para quien la profiriera. En § 288 Wittgenstein indica: “si alguien dijese “No sé si es un dolor lo que tengo o es algo distinto”, pensaríamos algo así como que no sabe lo que significa la palabra castellana “dolor” y se lo explicaríamos.” (ver también § 85 sobre la conexión entre falta de duda (*certeza*) y seguir una regla).

De acuerdo a Wittgenstein, las expresiones se enseñan mediante instrucción, a partir de un conjunto de reacciones primitivas que son parte integrante de nuestra forma de vida. El carácter primitivo de las reacciones se culturiza por la instrucción (que opera el reemplazo de las conductas de dolor, de los modos de manifestación y de las circunstancias, por ejemplo) pero no se modifica en cuanto tal¹⁹, en particular porque, a partir de la enseñanza de nuevas conductas de dolor, dicho carácter primitivo queda sostenido por una estructura simbólica, es decir, por el juego de lenguaje en el que se insertan²⁰. Utilizar sin criterios algunas expresiones, en continuidad con el carácter primitivo de las reacciones primarias que conforman nuestra forma de vida, no es, para el juego de lenguaje, un defecto, sino algo operado y estimulado por el mismo: “Usar una palabra sin justificación (*Rechtfertigung*) no quiere decir usarla injustamente (*Unrecht*)” (Wittgenstein, L. 1999, §289). Así, por ejemplo, la expresión “No sé si soy yo u otro quien siente

dolor” no es un enunciado falso. De tratarse de un enunciado falso, tendríamos que reconocer como verdadero al enunciado “Sé quién siente dolor (al decir “siento dolor””, y entonces deberíamos poder preguntar por las razones (criterios, justificaciones) de este saber. Antes bien, se trata de un enunciado que *carece de sentido*, porque las expresiones seguras, esas que al hablante “se le escapan”, son un paradigma con el que se entrelaza el uso del término “yo”, de manera que, como en los otros casos que consideramos, no cabe imaginar lo contrario.

En cierto modo, la conexión conceptual entre la seguridad práctica y el uso de las expresiones realizada en proposiciones gramaticales por medio de la expresión “saber” es correcta aunque inexacta. Es como si se dijera que se puede sacar un tornillo con un cuchillo, y entonces alguien pensase que se puede cortar el tornillo con el cuchillo. De manera análoga: “Sé que soy yo quien siente dolor” no muestra un hecho, sino un rasgo del uso de las expresiones, donde “saber” indica: no se puede dudar, porque a quien duda si siente dolor no lo calificamos como sujeto, como “yo doliente”, este es el límite de la justificación. La gramática que se enseña con “sólo tú puedes saber si tienes dolor” no remite entonces a un fundamento (porque lo sabes, debido a un fundamento al que accedes en tu interioridad, no lo dudas), sino que una descripción más adecuada de su uso es: “porque no dudas al manifestar tus estados mentales, sabes que es el yo, si lo dudarás, ya no lo sabrías”.

Por otra parte, Wittgenstein parece encontrar en los propios juegos de lenguaje una explicación de recubrimiento de su lógica, bajo la forma del sujeto como origen. Ello nos parece particularmente claro en el estudio del uso de expresiones en pasado como “Yo quería entonces decir”, “me refería a...” y “significó para mí...”. Lo que es peculiar de estas expresiones es que las mismas parecen remitir a actos mentales puntuales que constituirían el querer decir, el referirse a, o el

18 En 1999, § 295, Wittgenstein vuelve esta idea: “los hechos de la filosofía son modismos ilustrados”.

19 “No identifico, ciertamente, mi sensación mediante criterios, sino que uso la misma expresión. Pero con ello no termina el juego de lenguaje, con ello comienza” (1999, § 290).

20 Aquí es pertinente realizar una precisión: en la medida en que la noción de forma de vida no se puede caracterizar en términos puramente biológicos, sino que guarda una relación interna con los juegos de lenguaje históricamente desarrollados (véase 1999, § 143 donde Wittgenstein indica a propósito de estas reacciones primitivas adjudicables a una forma de vida: “Y ya hay aquí una reacción normal y una anormal por parte del aprendiz.”).

tener significado para alguien. En el *Cuaderno azul* Wittgenstein da un ejemplo interesante del tipo de dificultad a que estas expresiones dan lugar. Allí sostiene:

Si alguien hubiese dicho “Napoleón fue coronado en 1804” y nosotros le preguntásemos: “¿Se refería usted a la persona que ganó la batalla de Austerlitz?”, él podría decir: “Sí, a él me refería.” Y el uso del imperfecto “refería” [*meant*] podría hacer que pareciera como si la idea de que Napoleón ganó la batalla de Austerlitz tuviese que haber estado presente en la mente del hombre cuando dijo que Napoleón fue coronado en 1804 (1994, 69).

Al presentar a este tipo de usos lingüísticos, Wittgenstein indica que son aquello que “hace que parezca que la conexión entre nuestro pensamiento (o la expresión de nuestro pensamiento) y la cosa sobre la cual pensamos tiene que haber subsistido *durante* el acto de pensar” (1994, 69). Al efecto retroactivo desatado por la seguridad con la que se produce la respuesta debe apelarse para comprender mejor la tendencia que llevó a Agustín a postular a un sujeto de discurso como origen del discurso²¹. Sin embargo, cuando observamos la gramática de estas expresiones más en detalle, podemos apreciar que este “saber”, constitutivo del yo, configura un fundamento, pero no para el yo, sino para otros, que pueden, a partir de las evidencias exhibidas en la práctica, atribuirle el carácter de sujeto de pensamiento.

Consideremos algunos ejemplos más:

“Antes te interrumpieron; ¿sabes todavía lo que querías decir?” – Si resulta que lo sé y lo digo, ¿significa esto que ya antes lo había pensado, sólo que no lo había dicho? No. A menos que tomes la seguridad con la que continuó la proposición interrumpida como criterio de que el pensamiento ya estaba listo entonces. (1999, § 633)

El ejemplo nos parece interesante, porque confronta dos construcciones de la gramática de

la expresión “el pensamiento ya estaba listo entonces”. En la primera se busca una condición en el mundo que opera como fundamento del saber lo que se quiere decir. En la segunda construcción de la gramática de esta expresión, aquella a la que Wittgenstein a todas luces suscribe, la falta de fundamentos (criterios) del hablante, manifestada en su seguridad, se convierte en “fundamento” para que otros puedan decir que el pensamiento ya estaba listo entonces.

Esta articulación nos parece aún más clara en el siguiente ejemplo:

“Sé exactamente lo que quería decir”.
Y, sin embargo, yo no lo había dicho. –Y, sin embargo, no lo leo en ningún otro proceso que haya tenido lugar entonces y del que me acuerde.

Y tampoco interpreto la situación de entonces y su prehistoria. Pues no reflexiono sobre ella y no la juzgo. (1999, § 637)

Es decir, la gramática de “Sé exactamente lo que quería decir” no tiene fundamentos en primera persona del singular, no se emite en base a “criterios”, pero su emisión, en ciertas circunstancias, es un fundamento, no para el hablante, sino para otros, que pueden decir: “sabe lo que quiere decir”, y que a través de este tipo de declaraciones, o de la omisión de su negación, sostienen al que habla en su condición de hablante.

Este punto ha sido clarificado por Kripke en su interpretación de Wittgenstein. En efecto, este autor ha mostrado que en la elucidación gramatical wittgensteiniana las atribuciones semánticas y de estados mentales funcionan como “ritos de pasaje”, a través de los cuáles alguien recibe un estatus social. Una situación pedagógica ilustra esta situación. Durante la enseñanza de la suma, una de las condiciones a las que el maestro atenderá para atribuir el enunciado “Juan suma” es la destreza de Juan al realizar cálculos, es decir, la seguridad práctica, la ausencia de dudas acerca de cómo continuar junto con la provisión de la respuesta adecuada. Por su parte, una vez recibido el estatus de poseedor del concepto, el individuo puede dar por buenas, por correctas, las respuestas que se *siente confiado* a dar, sin más justificación que

21 Véase el estudio del “efecto de lo preconstruido” en Pêcheux, M. 1997, 164.

esa, estando en esto sin embargo sujeto a la corrección por otros²².

Asimismo, cuando se trata de enunciados condicionales, Kripke indica que allí donde la concepción mentalista tradicional señala que “porque comprendemos el mismo concepto actuamos del mismo modo”, donde el énfasis está puesto en el antecedente del condicional (comprendemos), la elucidación terapéutica señala la primacía de la práctica, haciendo lugar a la prioridad de la aplicación. Los condicionales semánticos se elucidan, finalmente, bajo la forma de un condicional contrapuesto, de lo que sería un ejemplo: “si no responde 125 al problema 57+68, entonces no ha estado sumando”, o en una versión un poco más refinada: “si no actuamos del mismo modo (de manera reiterada) entonces no (decimos que) comprendimos el mismo concepto”. Lo que va entre paréntesis en esta fórmula intenta indicar que la misma no funciona de manera algorítmica, sino de manera aproximada (es *a menudo* suficiente que X no actúe como lo esperamos para que digamos que X no sigue la regla, etc.). Queda allí un espacio indeterminado, y por ello potencialmente de disputa.

Hagamos un balance de lo que hemos presentado. El nuevo marco en el que Wittgenstein coloca las elucidaciones gramaticales implica desarmar las dificultades relacionadas con la disgregación de los conceptos mentales que se entreveía en el *Tractatus* y que salía a plena luz en el período de transición. Lo que la terminología lichtembergiana introduce es el escepticismo acerca de que el yo sea una entidad que posee o en la que inhiere las sensaciones y estados mentales, y generalizando, la desconfianza general acerca de la idea de que una entidad posee una sensación. Por ello, la dificultad con la que se enfrenta el solipsismo no es la de no poder establecer que hay dolor en otras mentes, o que no lo hay en las piedras, sino un problema concerniente a la significatividad de las expresiones:

si se formulan enunciados como “hay dolor en el brazo de López” o “hay dolor en la piedra” esto parece querer decir que siento dolor en un cuerpo distinto que el mío (ver Kripke, S. 1989, 131).

El problema es que, mientras conservamos la elucidación del sentido de las proposiciones en términos de condiciones de verdad, da la impresión de que al decir “él tiene dolor” lo que quiero decir es que él tiene el mismo estado que hace verdadero “Tengo dolor” cuando lo profiero yo. Tengo, efectivamente, a partir de mi propio caso experiencia de lo que es que ‘haya un dolor’, pero no tengo idea de un yo que posea este dolor, ni tampoco, en consecuencia, de lo que sería que hubiera un dolor como éste, salvo que perteneciente a una mente distinta de la mía. De esto se seguiría la asignificatividad de las atribuciones de dolores a otros, las que podrían ser reemplazadas, sin pérdidas, por un enunciado conductista.

La respuesta a esta dificultad ya la hemos examinado, ya que de allí proviene el énfasis puesto en denegar el estatus de saber a las manifestaciones de estados mentales en primera persona: no aplico un predicado (‘dolor’) a un objeto entre otros llamado ‘yo mismo’. El nuevo cuadro propuesto en reemplazo del viejo marco representacionista estudia las condiciones bajo las cuales las emisiones pueden ser realizadas legítimamente, por una parte, y las circunstancias bajo las cuales ordinariamente poseen *efectos*. Con ello deja de ser fatal para la significatividad de estas expresiones la carencia de hechos correspondientes. En consecuencia, qué es lo que cuenta cómo aplicar la regla en nuevos casos de la misma manera, se determina por la práctica (ver Kripke, S. 1989, 136).

Con todo, en su interpretación, Kripke desarrolla un conjunto de observaciones interesantes a partir del siguiente fragmento de las *Investigaciones*:

22 El siguiente párrafo introduce claramente la dualidad de perspectivas: “Para que pueda parecerme que la regla ha producido todas sus consecuencias por anticipado, éstas tienen que ser para mí obvias. Tan obvias como es para mí llamar “azul” a este color. (Criterios de que esto sea para mí ‘obvio’).” (Wittgenstein, L. 1999, § 238). Para quien comprende una regla las consecuencias se siguen naturalmente de la misma. A su vez, al juzgar si otro comprende la regla, se ha de tener en cuenta de si las consecuencias de la regla se siguen también para él naturalmente, si posee seguridad práctica al extraer las consecuencias de la regla, es decir, al realizar los juicios de los que decimos que son consecuencia de la regla, de manera que la ausencia de duda, la seguridad práctica, junto con el acierto en las respuestas constituyen los “criterios de que algo es obvio para alguien”.

Al juego de lenguaje con las palabras “él tiene dolor” no pertenece sólo – se quisiera decir – la figura de la conducta, sino también la figura del dolor. O: no sólo el paradigma de la conducta, sino también el del dolor. –Decir “La figura del dolor interviene en el juego de lenguaje con la palabra ‘dolor’” es un malentendido. La imagen del dolor no es una figura y esta imagen tampoco es reemplazable en el juego de lenguaje por algo que llamaríamos una figura. – La imagen del dolor interviene perfectamente en cierto sentido en el juego de lenguaje; sólo que no como figura (Wittgenstein, L. 1999, § 300).

La interpretación de este párrafo es compleja. Si se comprende ‘figura’ como en el *Tractatus*, es decir como la representación de un hecho, este párrafo estaría haciendo alusión a la dificultad de ‘imaginar el dolor de otro de acuerdo con el modelo del mío’. Pero, ¿no puede entrar la imagen del dolor en el juego de lenguaje de modo distinto que como una figura? Kripke da una interpretación interesante, la imagen del dolor entra en la formación y en la calidad de la actitud hacia quien sufre:

puedo ponerme imaginativamente a *mí mismo* en lugar de quien sufre, y mi capacidad para hacerlo le da a mi actitud una calidad de la que carecería si no hubiera aprendido más que un conjunto de reglas acerca de cuándo atribuir dolor a otros y cómo ayudarlos. En verdad mi capacidad para hacer esto forma parte de mi capacidad para identificar algunas de las expresiones de estados psicológicos –me ayuda a identificar a éstos simplemente como expresiones de sufrimiento, no a través de una descripción fisicalista independiente de ellas (Kripke, S. 1989, 140).

Este es un paso interesante, puesto que, el fenómeno que hemos explorado y reconocido en la primera persona, su confianza infundada que se revela en su reverso de la tercera persona, como fundamento y criterio, parece exceder dichos límites para extenderse también a los ju-

cios sobre dolor realizados en tercera persona. A raíz de ello vemos cómo el aspecto “objetivo” de los conceptos mentales, de acuerdo al cual “Un ‘estado interno’ requiere criterios externos”, de lo que parece desprenderse que la atribución a otros del estado se realiza siguiendo reglas, se ve desafiado, en la medida en que el registro temporal de la experiencia interviene de algún modo, aunque no como constituyente o fundamento, en la conformación de una capacidad de seguir una regla. Lo interesante del caso es sobre todo su poder expansivo, que sugiere que la relación entre el Wittgenstein oficial y el no oficial debe considerarse como más íntima de lo que parece a primera vista. Es la correlación entre el aspecto objetivo del juego de lenguaje, sus criterios y reglas, y el aspecto subjetivo (al que cabría calificar, naturalmente, de sujetado, descentrado, o bien “jugado”), la que se revela como más íntima de lo que parecía en un primer examen.

Subjetividad y política

El descentramiento del sujeto implicado en las posiciones que venimos de reseñar no deja de suscitar cuestionamientos en relación a las consecuencias quietistas o reproductivistas que se siguen o parecen seguirse del mismo, especialmente debido a su rechazo de la idea de que los agentes sociales puedan trascender sus condiciones sociales conscientemente para determinar sus propias acciones²³. Una pregunta parece imponerse irremediamente: ¿qué hacer, políticamente hablando, si los hombres no son más que “soportes” de estructuras? De hecho, el movimiento de descentramiento del sujeto ha producido reacciones diversas en el campo de los estudios sociales, pero su impugnación con seguridad no está disociada del renacimiento del “individualismo metodológico” y de la teoría de la acción racional, según la cual las únicas explicaciones válidas serían aquellas provistas en términos de elecciones individuales conscientes (ver Montag, W. 2003, 4). Queremos presentar en esta sección algunas reflexiones sobre este punto, para lo que nos valdremos de algunos desarrollos realizados en el campo del althusserismo, en los que encontramos la ocasión para hacer un uso ulterior del pensamiento de Wittgenstein.

23 Véase la objeción de E. P. Thomson 1995 y la de John Lewis, abordada en Althusser, L. 1974.

En primer lugar, hay que indicar que, si bien la densa reflexión teórica que hemos reseñado las pone a nuestro juicio más allá de las mismas, estas objeciones no se deben exclusivamente a una mala lectura de los textos althusserianos, en particular de “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”. La publicación de *Sur la reproduction* en 1995, el texto del cual fue extractado el ensayo sobre la ideología, tiene un enorme interés, ya que, como indica Montag, “una comparación entre el texto publicado sobre los aparatos ideológicos de estado y las secciones correspondientes de *Sur la reproduction* muestran que Althusser quitó sistemáticamente las referencias a los aparatos ideológicos como lugares de lucha antes que como máquinas para la reproducción de las relaciones de producción y explotación. Él eligió así presentar una teoría funcionalista de la ideología por razones tácticas, demostrando la dificultad de la revolución frente a la materialidad de la ideología” (Montag, W. 2003, 156). Ello no implica eliminar la posibilidad de otras lecturas, en particular hemos intentado realizar una lectura de este texto a la luz de la noción de sobredeterminación, sino reconocer que ciertos énfasis presentes en los textos no han dejado de producir efectos, marcados por las opciones tácticas con las que fueron presentados.

En un texto redactado en 1978 y luego incluido como apéndice a la traducción inglesa de *Las Vérités de la Palice* en 1982 “Sólo hay causa de aquello que falla o el invierno político francés: comienzo de una rectificación” Michel Pêcheux reflexiona sobre la relación de su trabajo con el texto de Althusser sobre ideología. Allí Pêcheux indica con claridad la aporía en la que quedó entrampada la reflexión althusseriana por haber designado teóricamente la materialidad y la eficacia de la ideología, al haber puesto sobre el tapete lo que Pêcheux denomina “la peste del asujetamiento”. Las opciones que comentamos en el párrafo anterior, realizadas en el momento de extractar el artículo sobre la ideología y los aparatos ideológicos de estado, hablan explícitamente del carácter de intervención política de dicho texto, destinado a hacer visible, en el interior de las prácticas del movimiento obrero, la penetración que las evidencias de la ideología burguesa podían obtener, precisamente, así corre el argumento, por la evidencia que las torna impensables. Según Pêcheux, entonces, el

propio texto de Althusser, concediendo incluso los énfasis funcionalistas del mismo de acuerdo a la lectura de Montag, constituía en efecto una respuesta a la pregunta ¿qué hacer?, realizando la acción de designar teóricamente el asujetamiento. Sin embargo, la principal reacción frente a esta *intervención política* fue reducirla al carácter de una mera *intervención teórica*, lo que llevó a denunciar a Althusser como cómplice de lo que estaba descubriendo, es decir, nombrando y designando. Consecuentemente se intentó hacer del althusserismo: “un pensamiento del Orden y del Amo, que se instituye por una doble circunscripción: de la Historia, (enclaustrada en la reproducción) y del Sujeto (reducido al autómatas “que marcha sólo”)” (Pêcheux, M. 1997, 297).

El mismo Pêcheux sitúa su propia intervención en dicha coyuntura. *Les vérités de La Palice*, que apareció en 1975, pudo, apoyándose en algunas observaciones finales del artículo de Althusser sobre los aparatos ideológicos como sede o motivo de la lucha de clases, caracterizar a la lucha ideológica como un proceso de *reproducción-transformación* de las relaciones sociales (Pêcheux, M. 1997, 141 y ss.). Consecuentemente también, su apuesta teórica en esa obra estuvo ligada a la investigación del modo en el que el sujeto es producido:

como históricamente capaz –bajo ciertas condiciones esencialmente ligadas a la aparición de la teoría marxista-leninista– de volverse contra las causas que lo determinan, porque las aprende teóricamente, de buen o mal grado. Llegué así, hacia el final de *Las Vérités de La Palice* a delinear el fantasma de un extraño sujeto materialista que efectúa “la apropiación subjetiva de la política del proletariado”. (Pêcheux, M. 1997, 298).

Sin embargo, en el texto de 1978 que comentamos, Pêcheux realiza una autocrítica de su apuesta teórica anterior: reconoce la simetría de este sujeto paradójico de la práctica política del proletariado con el sujeto de la práctica política burguesa. La apuesta teórica giraba en torno a la *exterioridad* del marxismo-leninismo en relación a la práctica del proletariado, ya que este supuesto era aquello a lo que había que apelar para fundar la posibilidad de reencontrar

el absurdo debajo de la evidencia, y hacer así posible una pedagogía de la ruptura de las identificaciones imaginarias en las que se encuentra el sujeto. Pêcheux carga en su autocrítica contra este procedimiento, considerando que manifiesta una inclinación “típicamente platónica” desarrollada en la serie:

- 1) El mecanismo ideológico de interpelación-sujeción;
- 2) El borramiento (olvido) de cualquier trazo detectable de este mecanismo en el sujeto pleno que es producido en el mismo;
- 3) la rememoración teórica de tal mecanismo y de su apagamiento, en una especie de anamnesia de porte marxista-leninista de la cual resultaba la noción de “apropiación subjetiva” a título de efecto práctico. (Pêcheux, M. 1997, 299)

Al hacer el diagnóstico de su posición, Pêcheux cuestiona el idealismo del primado de la teoría sobre la práctica implícito en la opción por el pedagogismo y el teoricismo. Pero señala además un problema relacionado con la relación entre ego y sujeto en la teoría de la interpelación. Ya hemos visto tomar posición a Althusser al respecto en sus notas sobre la teoría del discurso. En este punto Pêcheux se distancia de su maestro, manifestando la necesidad de diferenciar teóricamente entre el yo y el sujeto, distinción oscurecida o directamente denegada en *Les vérités*. En consecuencia, al realizar el tratamiento de la forma sujeto muy pegada al tratamiento del yo (la “forma sujeto” de la ideología jurídica burguesa), el funcionalismo y reproductivismo explícitamente rechazados de la teoría althusseriana de la ideología, retornaban implícitamente bajo la forma de una “génesis del yo”, de un yo que corresponde a la figura de la ideología jurídica burguesa. Se acababa por ceder, indica Pêcheux, a las ilusiones del poder unificador de la conciencia constitutivas de ese yo que la teoría de la sujeción por la ideología había contribuido a cuestionar. Al respecto indica Pêcheux:

Así se evitó, con la mayor obstinación filosófica posible, el hecho de que el *non-sens* del inconsciente, en el que la interpe-

lación encuentra cómo engancharse, *nunca* es *enteramente* recubierto u obstruido por la evidencia del sujeto-centro-sentido que es su producto, porque el tiempo de la producción y del producto no son sucesivos, como para el mito platónico, sino que están inscriptos en la simultaneidad de una lucha, de una “presión” por la cual *non-sens* inconsciente no deja de regresar en el sujeto y en el sentido en el que pretende instalarse. (Pêcheux, M. 1997, 300)

No hay entonces un proceso definido de constitución del sujeto, una ontogénesis, luego de la cual los sujetos “marchan solos”, sino que hay más bien un proceso frágil marcado por una lucha u oscilación *continua*, en el marco de la cual se constituye la senda por donde los sujetos marchan, solos en apariencia.

El remedio propuesto proviene de profundizar la reflexión sobre la relación entre el sujeto, el sinsentido, el inconsciente, el yo y el sentido. La clave es distinguir el olvido (platónico) de la represión (*recalque*) psicoanalítica. En este sentido Pêcheux puntualiza que:

al platonismo le falta radicalmente el inconsciente, es decir, la causa que determina al sujeto exactamente donde el efecto de la interpelación lo captura. Lo que falta es esa causa, en la medida en que ella se manifiesta incesantemente de mil maneras (lapsus, acto fallido, etc.) en el propio sujeto, pues los rastros inconscientes del significante no son jamás “apagados” u “olvidados”, sino que trabajan, sin desplazarse (*sem se deslocar*), en la pulsación entre sentido/*non-sens* del sujeto dividido (Pêcheux, M. 1997, 300).

Ello implica reconocer, como lo hizo Pêcheux en *Les Vérités*, que el sentido surge del sinsentido por el movimiento carente de origen y finalidad del significante, o lo que es lo mismo, implica aceptar el primado de las sustituciones metafóricas sobre el sentido. Pero la autocrítica viene a señalar la necesidad de destacar el punto que había quedado oscurecido en esa obra: “que ese deslizamiento [del significante] no desaparece sin dejar rastros en el sujeto-ego de la forma ideológica, identificada con la evidencia del

sentido” (1997, 300). El sujeto no puede pensarse como uno, pues aunque usualmente, y no por azar sino por necesidad, se piense espontáneamente como fuente de sus actos y de sus palabras, emergen de tanto en tanto (retornan) para el propio sujeto, bajo las formas del sueño, del acto fallido, del lapsus o del chiste, algo venido de otra parte, que “habla” en esas ocasiones, un discurso del que el sujeto-ego no se reconoce como productor, sino que queda relegado como testigo de un proceso que ocurre en él.

En resumidas cuentas, la autocrítica de Pêcheux viene a decirnos que al reconocer conceptualmente el mecanismo productor de la ilusión de un sujeto pleno en el que nada falla, repensando la teoría de la ideología, a la que Pêcheux le añadió la comprensión del funcionamiento discursivo, hubo de pagar un costo: el de quedar cautiva de la ilusión de un ego-sujeto-pleno, a la que no pudo evitar tomar demasiado en serio.

Para paliar esta situación, Pêcheux se ve llevado a reconocer que no hay ritual (interpelación ideológica incluida) sin fallas:

Llevar hasta el fondo la captación de la interpelación ideológica como ritual implica reconocer que no hay ritual sin fallas; desfallecimiento y brechas, “una palabra por otra” es la definición de la metáfora, pero es también el punto en el que el ritual se astilla en el lapsus (y lo mínimo que se puede decir es que los ejemplos son abundantes, sea en la ceremonia religiosa, en el proceso jurídico, en la lección pedagógica o en el discurso político...) (Pêcheux, M. 1997, 300-301).

Las conclusiones que Pêcheux extrae de este planteo no son que el lapsus o el acto fallido

son las condiciones históricas de la constitución de las ideologías dominadas, como podría pensarse, sino que la ideología debe pensarse por referencia al registro de lo inconsciente, porque allí radica una posibilidad de revuelta o cambio. Las conclusiones que Pêcheux extrae son las siguientes:

Si, en la historia de la humanidad, la revuelta es contemporánea de la explotación del plustrabajo es porque la lucha de clases es el motor de dicha historia.

Y si, en otro plano, la revuelta es contemporánea del lenguaje, es porque su propia posibilidad se sustenta en la existencia de una división en el sujeto, inscrita en lo simbólico (Pêcheux, M. 1997, 302).

Estas conclusiones pueden considerarse como una vuelta de rosca más sobre el problema de la sobredeterminación. En efecto, si como sostenía Althusser, la lucha de clases es la forma de existencia histórica de la explotación del trabajo, lo que dejaba de lado cualquier posición mecanicista, por su parte Pêcheux está pensando en contrarrestar las consecuencias reproductivistas que se siguen de un abordaje conjunto del fenómeno del discurso y de la ideología. Pêcheux intenta pensar el “asujetamiento”, plenamente consciente de que este pensamiento es por sí mismo una intervención teórico-política, pero intenta tomar ciertos recaudos como para que esta intervención política no se convierta en su contrario²⁴.

En textos posteriores Pêcheux logra ajustar su diagnóstico y desarrollar algunas herramientas conceptuales más afinadas para la tarea de pensar la resistencia y la política²⁵. En su último texto, “Discourse, structure or event?” una con-

24 Es importante mencionar que Pêcheux critica a Foucault en este texto por ser portador de un “biologismo larvado” que se manifestaría por ejemplo en *Vigilar y castigar*, a pesar de los méritos que el propio Pêcheux le reconoce (en particular, rectificar la distinción entre “interpelación ideológica” y “violencia represiva”), lo que le impediría hacer una distinción coherente entre los procesos de sujeción de los individuos humanos y los procesos de domesticación animal (Pêcheux, M. 1997, 301-302). Lo que está en cuestión, claramente, es el problema de la resistencia al poder o a la ideología dominante. Para la relación de Pêcheux con Foucault véase Gregolin, M. 2007, esp. 153 y ss. donde la autora contextualiza y cuestiona la validez de estas críticas de Pêcheux. Las mencionamos, además, porque críticas similares podrían surgir de una lectura apresurada de Wittgenstein. Más allá de la validez de estas críticas, las mismas son sintomáticas de la preocupación teórica que impregna los trabajos de Pêcheux.

25 Pêcheux está claramente preocupado por el dilema al que se enfrenta la izquierda luego de la victoria de Mitterrand: desconocer el carácter equívoco del acontecimiento de la izquierda en el poder, por un lado, o negar el propio

tribución en un coloquio en la Universidad de Illinois en 1983, propone una distinción crucial entre dos espacios discursivos, el uno donde las proposiciones funcionan estabilizadas, de manera que los objetos discursivos presentes en este espacio son relativamente independientes a nuestro discurso acerca de las mismas y otro espacio donde nuestro discurso afecta la propia entidad de los objetos discursivos. Puesto en otros términos, se trata de objetos que no son materia de interpretación (de un espacio discursivo donde la interpretación está prohibida, puesto que se dispone de procedimientos decisivos, por sí o por no, para la presencia o la ausencia, la posesión o no de una propiedad) y de un espacio donde la interpretación se confunde con la sustancia misma de los objetos. Pêcheux realiza, a propósito de este punto, una toma de posición interesante, ya que plantea la cuestión de lo real para ambas formas discursivas²⁶. Por una parte despliega sus sospechas acerca de la “unidad de lo real” en el ámbito discursivo de los objetos estabilizados lógicamente, debido a la heterogeneidad de los ámbitos que recubre (ciencias duras –matemática y física–; técnicas materiales y técnicas de gestión administrativa de los individuos) aunque todos ellos compartan una cierta operacionalización de lo real en términos de la exclusión de la interpretación, proponiéndose apresar lo real como imposibilidad: “Lo real es lo imposible... que sea de otro modo” (Pêcheux, M. 2008, 29)²⁷.

Lo que está en juego en esta discusión es la naturaleza de lo real en la historia, o bien, visto desde otro ángulo, la cuestión de la cientificidad del marxismo, tal como se la había entendido, en el sentido de si es posible organizar el conocimiento de la historia como un espacio lógico coherente integrado en un montaje sistemático de conceptos ligados a prácticas experimentales modeladas por dichos conceptos²⁸. El planteo de la pregunta por un imposible específico de la historia permite volver sobre los desdoblamientos de la lectura que marcan la historia del marxismo, para ver en ellos no tanto un problema relacionado con la apropiación de instrumentos pre-teóricos –lo que lleva a esperar que la teoría desarrolle sus propios instrumentos–, sino un “aplazamiento cuasi sistemático de la experiencia decisiva” (Pêcheux, M. 2008, 40), animándose a pensar los hechos de la historia más allá del rechazo marxista de la interpretación.

Si sugerimos que el análisis del discurso pêcheuxiano se embarca en un replanteo de la pregunta por el sentido del ser, es debido que la pregunta que formula: “¿hay lo real de la historia?” ya no inquiere, al cabo del replanteo, por la cientificidad de la historia entendida como la posesión de un imposible específico que excluya la interpretación, sino que la pregunta puede ahora parafrasearse con “¿hay lo real de las disciplinas de interpretación?”²⁹.

Pêcheux va a responder a esta cuestión en términos de la disyunción que titula el ensayo

acontecimiento, por el otro. Pêcheux distingue dos espacios discursivos diferentes, según veremos, que ofrecen mejores perspectivas de intervención en situaciones ambiguas como la mencionada. Ver Pêcheux 2008, 27.

26 En este punto el movimiento de Pêcheux puede analogarse, realizadas las salvedades del caso, con el replanteo de la pregunta por el sentido del ser en la hermenéutica contemporánea. Véase Karczmarczyk, P. 2007, “Introducción” y cap. 1.

27 Cabe señalar asimismo que esta heterogeneidad de procedimientos aunados bajo la forma de lo real ha tomado la forma de proyectos históricos de “unificación del saber”, ver Pêcheux identifica el momento de la escolástica aristotélica, el del rigor positivo y por último el de la ontología marxista (Pêcheux, M. 1997, 35-36). Sobre el mismo punto véase un tratamiento distinto y más amplio en Marí, E. 1990.

28 Esta caracterización de la ciencia como una combinación de escrituras conceptuales que operan una ruptura y de montajes experimentales modelados o producidos por las *necesidades intrínsecas* de la disciplina, resultado de la ruptura conceptual) aparece tempranamente en la reflexión pêcheuxiana. Véase la crítica a las ciencias sociales, en particular a la psicología social, debido a la simulación de una tal articulación entre “conceptos” y “herramientas” en Herbert, T. 1971 y un comentario de este texto en Henry, P. 2010.

29 “Interrogarse sobre la existencia de un real propio de las disciplinas de interpretación exige que lo no lógicamente estable no sea considerado *a priori* como un defecto, un simple agujero en lo real” lo que implicaría aceptar la existencia de “un real constitutivamente extraño a la univocidad lógica, y un saber que no se transmite, no se aprende, no se enseña, y que sin embargo, existe produciendo efectos” (Pêcheux, M. 2008, 43).

que estamos considerando, indicando la oscilación propia de este real histórico. Así Pêcheux nos impele a conservar a la lengua como lo real propio de las disciplinas de interpretación (lo contrario implicaría retroceder ante el descenramiento del sujeto operado por las disciplinas estructuralistas) pero reconociendo que la lengua está dividida entre los espacios mencionados, el de la manipulación de las significaciones estabilizadas y el de las transformaciones del sentido debido al recomienzo indefinido de las interpretaciones. Dicho de otro modo, se trata de reconocer al equívoco, la elipsis, la falta, la ambigüedad, “como hecho estructural del universo simbólico” (Pêcheux, M. 2008, 51)³⁰.

En su balance Pêcheux indica que la dificultad para reconocer el carácter paradójico del registro del sentido es una de las dificultades generales del movimiento estructuralista, y en particular que “este problema constituye uno de los puntos débiles de la reflexión althusseriana sobre los aparatos ideológicos de estado y de las primeras aplicaciones de esta reflexión en el dominio del análisis del discurso en Francia.” (Pêcheux, M. 2008, 65n).

La equivocidad de los enunciados manifestada por los objetos discursivos del segundo tipo pone sobre el tapete la presencia virtual de un discurso-otro en cualquier enunciado o secuencia, presencia virtual que hace eclosión explícitamente en el momento de la interpretación³¹.

El riesgo que acarrea este giro teórico es, como le gustaba decir a Pêcheux, que el mismo se dispare por “la línea de mayor inclinación”, que en este caso consiste en reintroducir, junto con la interpretación, al sujeto como un punto absoluto (ver Pêcheux, M. 2008, 57). Aquí conviene volver a insistir en el provecho de cruzar estas perspectivas con las de Wittgenstein: por la lucidez con la que percibió y advirtió acerca del compromiso de la noción de interpretación con la de un sujeto de discurso como origen, por un lado, pero tal vez principalmente, por la enseñanza de que si ‘interpretación’ va a tener un uso, una gramática, lo ha de tener tan bajo como el de cualquier otra palabra³².

Conclusión: sobredeterminación y discursividad

Para concluir, permítasenos hacer un recuento y plantear algunos interrogantes. En nuestro recuento debemos mencionar algunas coincidencias que nos estimulan a proseguir en la línea de indagación que propusimos en este trabajo. En primer lugar, encontramos una articulación entre el orden de la determinación objetiva y el orden de la subjetividad semejante en las dos perspectivas que consideramos. La determinación objetiva imposible aparece en ambos casos complementada por un elemento que el propio orden objetivo engendra como un borramiento

30 En un trabajo posterior, escrito en colaboración con Francois Gadet, estas observaciones se derivan de una relectura de Saussure que remite al *Curso* y a los anagramas, de las observaciones de Jakobson sobre el alcance general de la dimensión poética en la lengua y en la adopción del concepto lacaniano de “lalangue”, en especial a través del desarrollo que J. C. Milner realiza del mismo. Ver Gadet, F y Pêcheux, M. 1984, 30, 50-51, 52-61, 112 y 170.

31 “Este discurso otro, en cuanto presencia virtual en la materialidad descriptible en la secuencia, señala, desde el interior de esta materialidad, la insistencia de lo otro como ley del espacio social y de la memoria histórica, precisamente como el propio principio de lo real sociohistórico” (Pêcheux, M. 2008, 55).

32 Cabe mencionar, para seguir insistiendo en el provecho del cruce que proponemos, el trabajo de Pierre Achard sobre la memoria y la producción discursiva del sentido, donde Achard plantea algunos interrogantes como el del estatuto de lo implícito en el discurso, asociado al estatuto de la memoria social, al que intenta pensar discursivamente, esto es, no en términos de una presencia virtual dotada de poderes explicativos (lo implícito como una memorización previa de ciertos sintagmas cuya explicitación sería una paráfrasis controlada por la misma), sino en términos de un proceso discursivo que produce como efecto esa presencia virtual, retomando así, o tal vez radicalizando algunas intuiciones de Pêcheux asociadas al concepto de lo “preconstruido” (ver Pêcheux, M. 2010, 52). Sobre el final de su trabajo Achard resume así sus propósitos: “Lo que propongo en este texto es un modelo de trabajo del analista que intenta dar cuenta del hecho de que la memoria supuesta en el discurso es siempre reconstruida por la enunciación. La enunciación, entonces, debe ser considerada no como adviniendo del enunciadador, sino como operaciones que regulan el encargo, es decir, la reconsideración y la circulación del discurso.” (Achard, P. 2010, 17).

de la ineficacia de este orden, de donde, precisamente, emerge su eficacia.

En el caso de Althusser y el althusserismo, el análisis se desenvuelve en un nivel de mayor generalidad que en el caso de Wittgenstein. Vimos así aparecer una complementación entre la estructura determinante en última instancia, ineficaz considerada en sí misma, y un dominio, el de lo imaginario, a través del cual ésta se hace eficaz, constituyendo una suerte de ontología paradójica.

En el caso de Wittgenstein nuestro análisis nos llevó a reconocer también una ontología paradójica en el nivel más básico de los juegos de lenguaje. Nos vimos así conducidos por una serie de parejas donde lo que en la primera persona (el yo o el sujeto) se revelaba como no fundamento, falta de criterios, se convertía desde otro costado (el de la tercera persona) como “fundamento”, saber o criterio. Operación continua de borramiento que pudimos estudiar también en sus efectos retroactivos.

Sin embargo, la tematización de la discursividad abrió un conjunto de problemas, que para Pêcheux representaba la necesidad de realizar un replanteo importante de las bases conceptuales del althusserismo. En efecto, la tematización de la discursividad genera tensiones obvias con el estructuralismo, en la medida en que cuestiona la posibilidad de conceptualizar a la lengua (y *a fortiori* a otras estructuras) como un sistema cerrado³³. Retrospectivamente la irrupción de la discursividad llevó a una brega por la lectura de Saussure, de la que se proponía considerar en conjunto el *Curso* y los *Anagramas*, para salvaguardar la posibilidad de “concebir lo no dicho, el efecto *in absentia* de la asociación, en su primacía teórica sobre la “presencia” del decir del sintagma” (Gadet y Pêcheux. 1984, 58). Hasta aquí uno podría decir que lo que nos sale al encuentro es el rechazo del logicismo estructuralista que también encontramos en las reflexiones

y en las motivaciones de la introducción de la noción de sobredeterminación. ¿Dónde está, si acaso, la diferencia?

La misma nos parece provenir, en última instancia, del hecho de que con la noción de discursividad comienzan a extraerse en rigor las consecuencias de la crítica al logicismo que estaban presentes *in nuce* también en la noción de sobredeterminación. En efecto, en una interesante caracterización de la renuencia de la lingüística (en este caso la gramática generativa chomskiana) a aceptar la noción de discursividad, Gadet y Pêcheux sostienen:

El motivo de la discusión sería la obcecación de la lingüística respecto de la discursividad (...) que evoca la existencia de un interdiscurso como efecto constitutivo sobre la secuencia “dada” de las secuencias exteriores, independientes y anteriores. El “exterior radical” (...) residiría más bien en el orden específico del interdiscurso, a modo de efectos discursivos inscriptos en campos de archivos (reales o virtuales) según los términos de Foucault. (Gadet y Pêcheux. 1984, 170)

A partir de estas reflexiones los autores extraen la siguiente conclusión: “la tesis resultante es que el sentido no preexiste a su constitución en los procesos discursivos” (Ibid.). De esta caracterización tal vez quepa entender que la exclusión de la dimensión del futuro apuntaba a preservar algún sentido de la determinación, que Pêcheux va a poner en cuestión en su texto de 1982 sobre estructura y acontecimiento³⁴.

En este punto Wittgenstein puede sernos de ayuda. En primer lugar, porque ya desde los años 30, desde el *Cuaderno azul*, incluye en su reflexión la dimensión de la discursividad, señalando explícitamente que la misma incluye la dimensión de futuro:

33 En este sentido Gadet y Pêcheux sostienen: “la lengua es un sistema *no clausurable* que existe por fuera de cualquier sujeto, lo que no implica en lo más mínimo que escape a lo representable.” (Gadet, F. y Pêcheux, M. 1984, 62, énfasis añadido).

34 Como evidencia textual incidental acerca de la exclusión de la dimensión de futuro de la discursividad y su vínculo con la determinabilidad de estos procesos, proponemos la siguiente declaración: “en su artículo “*Constructions relatives et articulations discursives*”, P. Henry demuestra que la propiedad de autonomía referencial no es más que una consecuencia de una propiedad parafrástica de sustituibilidad, *determinada* discursivamente” (Gadet, F. y Pêcheux, M. 1984, 170, énfasis añadido).

Pero ¿es completamente imposible hablar y omitir el pensamiento? De ningún modo, pero observemos lo que estamos haciendo si hablamos sin pensar. Observemos, en primer lugar, que el proceso que llamaríamos “hablar y pensar lo que se dice” no se distingue del de hablar sin pensar necesariamente por aquello que sucede *mientras se habla*. Lo que distingue a ambos puede muy bien ser lo que sucede *antes o después* de que se hable (Wittgenstein, L. 1994, 73; énfasis añadido)³⁵.

Sobre esta cita corresponde hacer algunas aclaraciones, lo que podría ocurrir antes o después incluye naturalmente procesos discursivos. Por otra parte, hay una modulación del discurso de Wittgenstein sobre la que conviene llamar la atención es que el mismo se dirige a *diferencias que se trazan* y no a *diferencias que constituyen*³⁶. Finalmente, en la filosofía de Wittgenstein encontramos un recaudo interesante en relación a “la línea de mayor inclinación” señalada por Pêcheux en su texto de 1982, por la que la teorización se ve amenazada: la de que junto con el recurso a la interpretación reingrese en la teoría el sujeto como un punto absoluto (ver Pêcheux, 2008, 57). Wittgenstein ha estado evidentemente preocupado por un riesgo semejante, por ello, en algunas observaciones aborda la cuestión indicando los usos corrientes de ‘interpretación’ que poco tienen que ver con un sujeto constituyente: “¿no puede el otro pese a todo interpretar de modo distinto la explicación, aun cuando vea al que explica seguir la forma con los ojos y aun cuando sienta lo que siente el que explica? Es decir: esta ‘interpretación’ puede también consistir en cómo haga él ahora uso de la palabra explicada; por ejemplo, a dónde señala cuando

recibe la orden “¡Señala un círculo!” (1999, § 34) y en uno de los párrafos centrales de las *Investigaciones filosóficas* sostiene: “De ahí que exista una inclinación a decir: toda acción de acuerdo con la regla es una interpretación. Pero solamente debe llamarse “interpretación” a esto: sustituir una expresión de la regla por otra.”

La inclusión de la dimensión del futuro entre los factores “determinantes” del sentido no implica un indeterminismo, en el que todo podría ser dicho por cualquiera en cualquier momento, sino una manera de entender el funcionamiento de la imposibilidad fundante de la lengua (la distinción entre correcto e incorrecto a diferentes niveles), por fuera de la prefiguración metafísica del futuro por el pasado. Reconocer la primacía del efecto ausente de la asociación en su primacía de la presencia del significante implica reconocer asociaciones previstas por la lengua, como cambios de estatuto regulados de los objetos discursivos. Pero si este fuera todo el futuro que la teoría puede alojar, el mismo no sería realmente un futuro, sino un pasado pensado aún no devenido, los efectos de la asociación serían meramente ónticos. Por ello, reconocer la primacía del efecto de la asociación supone también reconocer cambios de estatus en los objetos discursivos que *no están regulados*, otorgando la primacía a los procesos discursivos, teorizada hasta aquí como la eclosión de la materialidad del significante, los lugares, los puntos de la lengua en los que el sujeto tiene que considerarse como un sujeto deseante (Gadet, F. y Pêcheux, M. 1984, 161)³⁷. Como sostenía Achard acerca de “lo implícito” en el discurso, éste debe concebirse en términos de un proceso discursivo que produce, como efecto retroactivo, esa presencia virtual y no como un mero desenvolvimiento. Una distinción entre *software*

35 Considérese el siguiente fragmento de Lacan sobre el *locus* del pensamiento: “La única cosa que me parece poder sustantificar el alma es el síntoma. El hombre pensaría con su alma. El alma sería el instrumento del pensamiento. ¿qué haría el alma con ese supuesto instrumento? El alma del síntoma es algo tan consistente como el hueso. Creemos pensar con nuestro cerebro. Yo, por mi parte, pienso con los pies, sólo allí encuentro algo consistente; a veces pienso con los músculos de la frente, cuando me golpeo. He visto demasiados encefalogramas para saber que no hay ahí ni la sombra de un pensamiento”, en “*Conférences et entretiens dans des universités nordaméricaines*” *Scilicet*, 6/7, 1976, citado en Gadet, F. y Pêcheux, M. 1984, 190n.

36 La elaboración de este punto requeriría el abordaje de la perspectiva foucaultiana. Un instructivo acercamiento a las tensiones y coincidencias entre Pêcheux y Foucault puede encontrarse en Gregolín, M. 2007.

37 Sobre la articulación entre orden del significante, sujeto y deseo, resulta instructiva la aproximación realizada en Romé, N. 2009, cap. 2, a partir de la perspectiva de Lacan; ver también Livingston, P. 2012, 72-81.

y *hardware*, o entre constituyente y constituido en los procesos discursivos, ineludible como parece ser, debe realizarse siempre con cautela, para propósitos definidos, evitando hacer estas categorías distinciones irrestrictas, es decir distinciones metafísicas. Ello significa comprender que la distinción “correcto–incorrecto” posee una eficacia (no todo puede ser dicho por cualquiera en cualquier circunstancia) aunque esta eficacia no implica una condena a la eterna repetición de lo mismo.

Hechas estas observaciones, deseamos abordar la persistencia del uso del lenguaje causal en el ámbito del althusserismo. Al respecto de este punto, François Wahl realiza una observación a propósito de las dificultades de los proyectos antimetafísicos, para el caso el de Derrida, a la cual, bien considerada, tal vez podamos apelar para justificar un cuestionamiento como el nuestro. Wahl indica que Derrida, en “Semiología y gramatología” coloca a la *differánce* como un orden de productividad que no se deja dominar por oposiciones tales como “pasividad–actividad” u “objetividad–subjetividad”, a las que debe considerarse más bien como sus efectos. Wahl señala el riesgo que se corre de hacer de la *differánce* una “*forma seminal*” reinscribiéndola en la metafísica, tornándola un principio que contendría en sí “suficientes principios como para que lo real pudiera ser, en definitiva, su reflejo desplegado” (Wahl, F. 1975, 222). Este riesgo es claramente una de las cuestiones que la noción de sobredeterminación se propuso combatir. Al respecto dice Wahl:

Una cosa es decir que la causa de la diferencia “ya no puede ser un sujeto, una sustancia o un ente que esté presente en alguna parte y que escapa al movimiento de la diferencia”, una cosa es incluso utilizar –con todas las tachaduras deconstructivas necesarias, sin duda– los conceptos de causa y efecto: y resulta muy claro que aquí habría que decir que el efecto ha precedido siempre a la causa, lo que, si lo ceñimos más cerca no estaría tan lejos de las fórmulas de presencia–ausencia que

hemos vuelto a encontrar en Althusser, Miller y Badiou, una cosa muy distinta es encontrar en el concepto (o si se prefiere en el no concepto) desnudo de diferencia, con qué determinar las diferencias en su especificación” (Wahl, F. 1975, 222).

La razón de esta divergencia terminológica en relación al lenguaje de las causas es curiosa, ya que debemos buscarla fundamentalmente en el reconocimiento concordante de la primacía de los efectos sobre las causas. Ya hemos mencionado este punto al tratar la gramática de las atribuciones semánticas en términos de “condicionales contrapuestos”, donde la aplicación es un elemento constitutivo de los “estados” que la “producen”. Podría ser muy bien que en la preservación de esta jerga radiquen buena parte de las dificultades para pensar la política, más que en el planteo estructuralista en su deriva de la estructuralidad de la estructura (véase la nota 9 en este trabajo). Bien podría ser, sugerimos, que la preservación de esta jerga obstaculice el reemplazo del par metafísico determinación–libertad, por su relevo sobredeterminación–agencia–intervención. El problema de la intervención política, que podría parecer asfixiado debido a la supresión del sujeto como principio absoluto, debe reformularse en términos de los individuos o grupos activos como agentes de las prácticas, agencia que no es exterior a las prácticas, sino construida en las mismas como objeto de lucha, negociación, imposición, etc. En este punto la enseñanza de Wittgenstein puede ser de utilidad tanto para ver que tanto ‘libre’ como ‘agencia’ tienen una, o mejor, varias gramáticas, internas a los juegos de lenguaje. A la objeción filosófica de que se quita lo más importante e interesante (la acción de los sujetos, la libertad)³⁸ se le podría responder que son sólo castillos de naipes lo que se destruye (ver 1999, §118), no un fundamento: la filosofía nunca fue el fundamento real, la tarea de la filosofía crítica es exhibir esto. Se abriría así, tal vez, la posibilidad de recorrer un camino materialista y político, reconstruyendo y reconfigurando la lógica “ordinaria” y material (‘libre’) de lo “extraordinario” (la libertad).

38 Dicha objeción subyace en los cuestionamientos de Thompson y de John Lewis, tal como es presentado en Althusser. 1974.

BIBLIOGRAFÍA

- Achard, Pierre. 2010. Memória e produção discursiva do sentido. En AA. VV. *Papel da memória*. Trad. de Jose Horta Nunes. São Carlos: Pontes.
- Althusser, Louis. 1974. *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Althusser, Louis. 1985. *La revolución teórica de Marx*. Trad. de Marta Harnecker. México: Siglo XXI.
- Althusser, Louis. 1988. *Ideología y aparatos ideológicos de estado. Freud y Lacan*. Trad. de A. Plá y J. Sazbón. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Althusser, Louis. 1995. *Sur la reproduction*. Introducción de Jaques Bidet. Paris: Presses Universitaires de France.
- Althusser, Louis y Étienne Balibar. 2010. *Para leer El Capital*. Trad. de M. Harnecker. México: Siglo XXI.
- Althusser, Louis y Étienne Balibar. 2010a. Tres notas sobre la teoría de los discursos. En su *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*. Trad. de E. Cazenave. México: Siglo XXI.
- Badiou, Alain. 1970. El (re)comienzo del materialismo dialéctico. En Kars, Saúl (ed.). 1970.
- Bakhurst, David. 2001. Wittgenstein and 'I'. En Glock Hans-Johan. *Wittgenstein. A Critical Reader*. London: Blackwell.
- Balibar, Étienne. 1995. Ruptura y reestructuración. El efecto de verdad en las ciencias y en la ideología. En *Nombres y lugares de la verdad*. Trad. de Paula Malher. Buenos Aires: Nueva visión.
- Cavell, Stanley. 2002. The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy. En Cavell, S. *Must We Mean What We Say*. Cambridge: Cambridge University Press.
- de Ípola, Emilio. 2007. *Althusser: el infinito adiós*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Fann, K. T. 1997. *El concepto de filosofía en Wittgenstein*. Madrid: Tecnos.
- Gadet, Françoise y Michel Pêcheux. 1984. *La lengua de nunca acabar*. México: FCE.
- Gillot, Pascale. 2010. *Althusser y el psicoanálisis*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Gregolin, María do R. 2007. *Foucault y Pêcheux na análise do discurso. Diálogos e duelos*. São Carlos: Claraluz.
- Henry, Paul. 2010. Os fundamentos teóricos da "Análise automática do discurso" de Michel Pêcheux (1969). En Gadet, F. y T. Hak. (eds.). *Por uma análise automática do discurso*. Trad. Betania S. Mariani et ál. Campinas: Editora da Unicamp.
- Herbert, Thomas. 1971. Reflexiones sobre la situación teórica de las ciencias sociales y de la psicología social en particular. En Verón, E. *El proceso ideológico*. Buenos Aires: Tiempo contemporáneo.
- Hernández, Silvia; Paula Morel y Ricardo Terriles. 2011. Discurso y sujeto en las perspectivas de Pêcheux y Voloshinov. *Contratexto: Revista de la Facultad de Comunicación de la Universidad de Lima*, 2011 (19) (<http://www.ulima.edu.pe/revistas/contratexto/6.pdf>)
- Karczmarczyk, Pedro. 2007. *Gadamer: aplicación y comprensión*. La Plata: Edulp. También disponible on-line: <http://www.sedici.unlp.edu.ar/ARG-UNLP-LIB-000000026/10926.pdf>
- Karczmarczyk, Pedro. 2010. Ideología y análisis terapéutico del lenguaje. En Cabanchik, Samuel (ed.). *Lenguaje, poder y vida. Intervenciones filosóficas*. Buenos Aires: Editorial Grama.
- Karczmarczyk, Pedro. 2011. Materialismo, ideología y juegos de lenguaje. En Caletti, Sergio, Natalia Romé y Martina Sosa (comps.). *Althusser, hoy. Proyecciones de un campo problemático*. Buenos Aires: Imago Mundi.
- Karczmarczyk, Pedro. 2012. La relevancia de Wittgenstein para una teoría materialista del discurso. En *Actas de las VIII Jornadas de Investigación del Departamento de filosofía*, La Plata, Facultad de Humanidades, UNLP, <http://jornadasfilo.fahce.unlp.edu.ar/actas-2011/ideologia-sujeto-discurso-y-lazo-social-2o-parte>
- Kars, Saúl (ed.). 1970. *Lectura de Marx*. Buenos Aires: Galerna.
- Kripke, Saul. 1989. *Wittgenstein: Reglas y lenguaje privado*. Trad. de A. Tomasini Bassols. México: UNAM.
- Kusch, Martin. 2006. *A Sceptical Guide to Meaning and Rules. Defending Kripke's Wittgenstein*. Ithaca: Montreal & Kingston, McGill-Queens University Press.
- Lecourt, Dominique. 1984. *El orden y los juegos. El neopositivismo cuestionado*. Trad. de J. Ardiles y M. Mizraji. Buenos Aires: de La Flor.
- Lévi-Strauss, Claude. 1979. Introducción a la obra de Marcel Mauss. En Mauss, M. *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.
- Lichtenberg, Georg Christoph. 1942. *Aforismos*. Trad. de Guillermo Thiele. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

- Livingston, Paul M. 2012. *The Politics of Logic. Badiou, Wittgenstein and the Consequences of Formalism*. New York-London: Routledge.
- Marí, Enrique. 1990. *Elementos de epistemología comparada*. Buenos Aires: Puntosur – Comuna de General San Martín.
- Markus, György. 1986. *Language and production. A critique of Paradigms*. Dordrecht: Kluwer.
- Miller, Jacques-Alain. 2010. Acción de la estructura. En su *Matemas I*. Buenos Aires: Manantial.
- Montag, Warren. 1995. 'The Soul is the Prison of the Body', Althusser and Foucault 1970-1975. *Yale French Studies* (88): 53-77.
- Montag, Warren. 2003. *Louis Althusser*. New York: Palgrave MacMillan.
- Pêcheux, Michel. 1997. *Semântica e discurso. Uma crítica à afirmação do óbvio*. Trad. de E. Pulcinelli Orlandi et ál. São Paulo: Editora da UNICAMP.
- Pêcheux, Michel. 2008. *O discurso. Estrutura ou acontecimento?* Trad. de Eni Pulcinelli. São Carlos: Pontes.
- Pêcheux, Michel. 2010. Papel da memoria. En AA. VV. *Papel da memória*. Trad. de J. Horta Nunes. São Carlos: Pontes.
- Romé, Natalia. 2009. *Semiosis y subjetividad. Preguntas de Charles S. Peirce y Jacques Lacan desde las ciencias sociales*. Buenos Aires: Prometeo.
- Romé, Natalia. 2012. Spinoza en Althusser. Una aproximación a la lectura althusseriana de Spinoza a propósito de la relación entre ciencia, ideología y política. En *Actas de las VIII Jornadas de Investigación del Departamento de filosofía*. La Plata: Facultad de Humanidades, UNLP, <http://jornadasfilo.fahce.unlp.edu.ar/actas-2011/ideologia-sujeto-discurso-y-lazo-social-2o-parte>
- Staten, Henry. 1984. *Wittgenstein and Derrida*. Lincoln and London: University of Nebraska.
- Thompson, Edward. P. 1980. *Miseria de la teoría*. Barcelona: Crítica.
- Torres Meléndez, Julio. 2010. Significado y propiedades fenoménicas en Wittgenstein. En *Teorema*. 2010. Vol. XXIX/1, 35-49.
- Wahl, François. 1975. *¿Qué es el estructuralismo? Filosofía*. Trad. de Andrés Pirk. Buenos Aires: Losada.
- Wittgenstein, Ludwig. 1994. *Los cuadernos azul y marrón*. Trad. de F. García Guillén. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Wittgenstein, Ludwig. 1997a. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Barcelona: Altaya.
- Wittgenstein, Ludwig. 1997b. *Observaciones filosóficas*. Trad. de A. Tomasini Bassols y Marlene Zinn. México: UNAM.
- Wittgenstein, Ludwig. 1999. *Investigaciones filosóficas*. Trad. de U. Moulines y de A. García Suarez. Barcelona: Altaya.
- Wittgenstein, Ludwig. 2003. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. de Luis M. Valdez Villanueva. Madrid: Tecnos.