

[Full paper]

El "materialismo del encuentro" Una filosofía para la teoría del discurso

MARÍA CELIA LABANDEIRA
Universidad de Buenos Aires
✉

Resumen: Con el objetivo de contribuir a la construcción de una teoría materialista del discurso, Michel Pêcheux recurrió al trabajo intelectual de Louis Althusser cuyas tesis sobre la ideología y la constitución de la subjetividad le permitieron desplazarse del campo de la lingüística al de la teoría del discurso. Así, para Pêcheux, toda materialidad discursiva, en tanto proceso de significación, se inscribe en una relación ideológica de clases: sujeto y sentido no existen por sí mismos sino sólo como efecto de las posiciones ideológicas que entran en juego en una "formación discursiva", históricamente determinada.

En sus textos clásicos de las décadas de 1960 y 1970 Althusser propuso una filosofía que permitió pensar la "repetición" estructural, pero en sus últimos escritos de los años '80, publicados tras su muerte en 1990, esbozó una posición filosófica, el "materialismo del encuentro" o "materialismo aleatorio", que permite pensar la "diferencia" del acontecimiento. Pêcheux no alcanzó a conocer esta filosofía y la potencia teórica de sus reflexiones sobre los procesos de significación discursivos quedó neutralizada por el reduccionismo de clase que estaba presente en las tesis althusserianas clásicas con las que él trabajó.

Este artículo propone el "materialismo del encuentro" como una posición filosófica posible para continuar con el programa teórico de Pêcheux y contribuir, así, a la construcción de una teoría materialista del discurso que, lejos de cualquier reduccionismo, suponga la contingencia constitutiva y la indeterminación originaria del sentido en toda materialidad discursiva.

Palabras clave: Análisis del discurso – Filosofía – Ideología – Subjetividad.

The "materialism of the encounter". A philosophy for the discourse theory

Summary: Michel Pêcheux resorted to Louis Althusser's theses on the ideology and the constitution of the subjectivity in order to contribute to the construction of a materialist theory of discourse. These theses allowed him to go beyond the area of the linguistics toward that of the discourse theory. So Pêcheux holds that any discursive materiality, as a signification process, belongs to an ideological relation of classes: subject and sense do not exist by themselves but only as an effect of the ideological positions that compose a "discursive formation", historically determined.

In his classic texts of 1960 and 1970 decades, Althusser proposed a philosophy that allowed to think the structural "repetition", but in his latest writings of 80's, published after his death in 1990, he outlined a philosophical position, the "materialism of the encounter" or "aleatory materialism" that allow to think the "difference" of the event. Pêcheux could not know this philosophy and the theoretical power of his reflections on the discursive signification processes remained neutralized by the class reductionism of the althusserians classic theses with which he worked.

This article proposes the "materialism of the encounter" as a possible philosophical position in order to continue with Pêcheux's theoretical program and, in this way, to contribute to a materialist theory of discourse that, far from any kind of reductionism, supposes the constitutive contingency and the original indetermination of the sense in any discursive materiality.

Key Words: Discourse analysis – Philosophy – Ideology – Subjectivity.

El desencuentro

En el Prefacio de *El Capital*, Marx expresó el deseo de tener 'lectores capaces de pensar por sí mismos'. Para intentar pensar aquello que Marx había pensado, lo menos que podíamos hacer era volver a él intentando 'pensar por nosotros mismos' aquello que él había pensado (Althusser 1976 (1977): 136).

(...) ninguém pode pensar do lugar de quem quer que seja: primado prático do inconsciente, que significa que é preciso suportar o que venha a ser pensado, isto é, é preciso 'ousar pensar por si mesmo' (Pêcheux 1975 (1997): 304).

En su texto *Les vérités de la Palice*¹ de 1975, Michel Pêcheux despliega su propio y ambicioso programa intelectual: contribuir a la fundación de una teoría materialista de los procesos discursivos. Para emprender su proyecto recurrió, por un lado, a la lingüística que, a partir de Ferdinand de Saussure, constituyó a la lengua en su objeto teórico; por otro, al psicoanálisis de Jacques Lacan, para quien "el inconsciente se estructura como lenguaje" y, por último y fundamentalmente, a la producción teórica de Louis Althusser que, con su tesis de la historia como "proceso sin sujeto" elaborada a partir de su particular lectura del materialismo histórico desde el estructuralismo francés de la década de 1960, ocupó un lugar privilegiado en toda su obra. De este modo, la intervención teórica de Pêcheux, al vincular los continentes de la lengua, el inconsciente y la historia, entendiéndolos como estructuras constitutivas de la subjetividad, significó un desafío productivo, y no menos provocador, no sólo para la lingüística, al enfrentarla con "lo real" de la lengua, sino también para el psicoanálisis y muy especialmente para el marxismo, obligándolos a considerar la dimensión discursiva de sus respectivos objetos teóricos.

Así como el materialismo histórico de Marx, en tanto teoría de las formaciones sociales y sus transformaciones, y la teoría psicoanalítica de Freud ya no pudieron ser los mismos después de las lecturas que de ellos hicieron Althusser y Lacan respectivamente –dado que ambas

¹ Las referencias a los textos de Michel Pêcheux en este trabajo no se han tomado de los originales en francés sino de las traducciones al portugués en las ediciones brasileñas.

teorías desalojaron de manera definitiva cualquier ilusión idealista de "ego" como sujeto individual autocentrado, causa y razón de sí mismo– la lingüística de Saussure tampoco volvería a ser la misma después de la lectura de Pêcheux. En efecto, al poner en juego en las teorías del lenguaje las tesis sobre el proceso de constitución de la subjetividad que Althusser y Lacan produjeron dentro del marxismo y del psicoanálisis, la lectura de Pêcheux venía a recordarle a la lingüística que el "sujeto hablante", lejos de ser un "sujeto estratega", autor individual de sus "actos de habla" es, por el contrario, producto de un proceso: el "sujeto hablante" cede su lugar entonces al "sujeto discursivo" en tanto es constituido –literalmente "sujeto" al ser "sujetado"– en el discurso, entendido éste como materialización de un proceso de significación determinado.

Preocupado por estudiar los efectos de sentido producidos históricamente a partir de las posiciones ideológicas que constituyen una formación social, Pêcheux sentó las bases para una "semántica del discurso", poniendo a trabajar fundamentalmente las tesis althusserianas sobre la ideología y la interpelación ideológica del sujeto ya no en el campo de la historia sino en el de la lingüística: "todo proceso discursivo se inscribe numa relação ideológica de classes" (Pêcheux 1975 (1997): 92).

En su recorrido intelectual Pêcheux trabajó con los textos de Althusser publicados durante las décadas de 1960 y 1970, pero no pudo considerar, a raíz de su suicidio en 1983, lo que se dio en llamar la producción althusseriana "tardía" de los años '80 debido a que ésta recién comenzó a ser publicada después de la muerte del filósofo en 1990.² Si bien en estos últimos trabajos Althusser confirmó muchas de sus tesis –sobre todo las que tienen que ver con la concepción de la ideología, tópico central en la producción de Pêcheux– su adhesión a lo que él mismo denominó "materialismo del encuentro" o

² En el presente trabajo se han tomado en cuenta, en su versión castellana, los manuscritos de Louis Althusser que, inéditos hasta el momento de su muerte, fueron entregados después de 1990 al Institut Mémoire de l'Édition Contemporaine (IMEC) para promover su publicación. Los textos a analizar serán entonces: *La corriente subterránea del materialismo del encuentro* y *Sobre el pensamiento marxista*, ambos fechados en 1982; *El porvenir es largo*, de 1985 y *Retrato del filósofo materialista*, de 1986. Cabe aclarar que la entrevista que le hiciera en París la filósofa mexicana Fernanda Navarro durante 1984 –continuada luego por correspondencia hasta 1986– sí había sido ya publicada en México, en vida del filósofo, pero, por expreso pedido del propio Althusser, sólo para los lectores de América Latina, reservándose así su derecho de publicarla en Francia (Navarro 1988: 12).

"materialismo aleatorio" le permitió hallar la filosofía materialista más apropiada no sólo para poder dar cuenta de lo que, según él, constituyó el aporte específico del pensamiento de Marx sino también para poder seguir pensando más allá del propio marxismo.

Esta "corriente subterránea" que recorre toda la historia de la filosofía implica una nueva y provocadora "posición" filosófica en la tradición materialista que no sólo pondría en tensión algunas de las conclusiones a las que había llegado el mismo Althusser en sus trabajos anteriores sino al propio paradigma marxista. Así, los textos tardíos de Althusser, al disponerse a pensar la contingencia en la historia, obligan a reconsiderar la tesis de la "determinación en última instancia". Incluso cuando este problema, el de la determinación, Althusser, que ya lo había percibido tempranamente, habría pretendido sortearlo con el concepto de "sobredeterminación" (Althusser 1965 (1999)). Y repensar una categoría central como la de "determinación" –aun cuando se la conciba "sobredeterminada"– para poder dar cuenta de la aparición sorpresiva del acontecimiento en una estructura histórica no es otra cosa que poner en crisis al marxismo mismo o, por lo menos, obligarlo a una impostergable tarea de crítica teórica. Por otro lado, en las reflexiones de Pêcheux sobre los procesos de significación de los enunciados instituidos, puede advertirse una preocupación por pensar la tensa relación entre la "estructura" lingüística y el "acontecimiento" discursivo. Al no contar con una filosofía que le permitiera dar cuenta de la "diferencia" –como sí lo hace la "filosofía del encuentro"– Pêcheux parece haber puesto en obra la filosofía que tenía disponible, pero que había sido concebida por Althusser para explicar la "repetición" estructural. De aquí que sus intuiciones de la novedad del "acontecimiento" quedaran neutralizadas con las "leyes" de la "determinación en última instancia" y la "lucha de clases" de las tesis althusserianas clásicas. Por esto es que si se pretende continuar hoy con el programa teórico de Pêcheux de contribuir a la construcción de una teoría materialista del discurso, es decisivo incorporar las tesis del "materialismo del encuentro" para poder pensar sus incipientes –aunque no por ello menos lúcidas– intuiciones de lo aleatorio y, así, poder radicalizar la potencia de su proyecto. Dicho de otro modo, para poder hallar una filosofía apropiada que permita "pensar en su lugar lo que él hubiera debido pensar para ser él mismo" (Althusser [1992] (1993): 297). Pero, como pretendía Marx en su alusión a la máxima kantiana, "intentando pensar por nosotros mismos", aquí y ahora, sin reproducir acriticamente las conclusiones de Pêcheux sino poniéndolas a

trabajar a partir de las nuevas tesis filosóficas de este “materialismo aleatorio”, tesis con las que él, precisamente, no alcanzó a plasmar un “encuentro”. Ardua tarea crítica, por cierto, que sería esperable emprender aun cuando nos viéramos obligados a abandonar, si fuera necesario, lo que creíamos saber. Como hizo el propio Althusser consigo mismo hacia el final de su vida: “Tengo sesenta y siete años, pero al fin (...) me siento joven como nunca, incluso si la historia debe acabarse pronto. Sí, el porvenir es largo.” (Althusser [1992] (1993): 370).

¿Qué filosofía?

¿Qué es, pues, la filosofía para Marx? En una palabra: la ciencia de la contradicción. (...) para llegar a la verdad, *hay que pensar de otra manera* (Althusser [1993] (2002): 13, 19).

El trabajo intelectual de Althusser publicado durante las décadas de 1960 y 1970 significó, tanto dentro como fuera del marxismo, una intervención teórica provocativa y polémica. La solidez y rigurosidad conceptual de sus textos y la osadía de ir más allá de cualquier lectura ortodoxa exigía la constitución de un lector que estuviera dispuesto a atravesar el recorrido que la misma empresa de pensamiento requiriera. Como filósofo comunista, Althusser procuraba pensar más allá de la línea oficial del Partido —el Partido Comunista Francés (PCF)— y, como filósofo marxista, buscaba hacerlo más allá incluso del propio Marx:

(...) los más grandes filósofos han *nacido sin padre* (...) Sí, yo no había tenido padre y había jugado indefinidamente al ‘padre del padre’ para hacerme la ilusión de tenerlo, en realidad darme a mí mismo el papel de un padre respecto a mí mismo, puesto que todos los padres posibles o encontrados no podían representar el papel. Y los rebajaba desdeñosamente al colocarlos debajo de mí, en mi subordinación manifiesta. Yo debía convertirme, pues, filósofo-

ficamente en mi propio padre (Althusser [1992] (1993): 227-228).

Decidido a intervenir políticamente en la coyuntura histórica de la segunda posguerra, Althusser ingresó al PCF en 1948. Se proponía combatir la influencia teórico-política del estalinismo desde el interior del propio PC de su país y del modo en que él sabía hacerlo, esto es, como filósofo, haciendo de la teoría una "práctica teórica":

(...) no tuve posibilidad de elegir: si hubiese intervenido públicamente en la política del partido –que se rehusaba a publicar mis textos filosóficos sobre Marx por juzgarlos herejes y peligrosos– me hubiera yo encontrado marginado y sin ninguna influencia. Por lo tanto, me quedaba una sola vía de intervención: la teórica, a través de la filosofía (Navarro 1988: 20).

Así, Althusser se planteó el objetivo de brindarle al marxismo una filosofía apropiada para su propio pensamiento, cosa que Marx no hizo, a su entender, no por agotamiento, falta de tiempo o desinterés sino porque "semejante cosa era pedir lo imposible" (Althusser [1993] (2002): 25). De hecho fue Engels y no Marx quien, en el *Anti-Dühring* (1878), nombró como "materialismo dialéctico" a lo que él creía era la filosofía que Marx, para ese entonces gravemente enfermo, ya nunca lograría ponerse a escribir. Marx aprobó el texto de Engels de inmediato y, de esta manera, con el aval de sus "padres fundadores", el materialismo dialéctico se convirtió en la única y "verdadera" filosofía marxista para las futuras generaciones de revolucionarios. Las universales y eternas leyes de la dialéctica que regían el curso de la historia quedaban así enunciadas en una suerte de saber absoluto, listas para ser aplicadas acríticamente a cualquier dimensión de la cultura humana. El materialismo dialéctico permitía comprender toda "realidad", fuera ésta socioeconómica, artística, ideológica o incluso científica o política. Y así, invocando su nombre y bajo la custodia implacable de la Academia de Ciencias de la URSS, el saber heredado se obstinaba en impedir el pensamiento de lo nuevo:

El resultado lo conoce todo el mundo: la obra inmensa, irrisoria, nacida muerta, de las bendiciones del materialismo

histórico y el materialismo dialéctico, toda la filosofía oficial soviética y de sus émulos en los países del socialismo real, y de tantos continuadores o filósofos de partido a propósito de la teoría marxista en los países occidentales (!): el resultado es la muerte del pensamiento marxista (Althusser [1993] (2002): 27-28).

En las conversaciones que mantuvo con la filósofa mexicana Fernanda Navarro entre 1984 y 1986, Althusser no dudó en caracterizar al materialismo dialéctico como una "monstruosidad filosófica" (Navarro 1988: 22) ya que no sólo permitía justificar la estrategia política del estalinismo sirviéndole de garantía teórica sino que, como posición filosófica del marxismo, resultaba impensable en tanto monismo materialista que colocaba a la "Materia" en el lugar de la "Idea Absoluta" hegeliana. A partir de este rotundo rechazo a la filosofía marxista "oficial", Althusser emprendió entonces la tarea de buscar la filosofía que mejor correspondiera a lo que Marx había escrito en *El Capital*, una filosofía que diera cuenta de los conceptos allí utilizados, una filosofía que estuviera a la altura de lo que para él había sido el principal aporte de Marx: el análisis científico del origen, el funcionamiento y la reproducción del orden social capitalista. El trabajo que Althusser se proponía no iba a ser fácil debido a su militancia dentro del PCF, razón por la cual decidió "avanzar enmascarado" a la manera de Spinoza. Su punto de partida no sería Dios como lo había sido para el filósofo holandés sino el propio Marx quien, para el PC, era casi lo mismo. "Marx me protegía en el seno del partido por su carácter de padre pensador, intocable y sagrado." (Navarro 1988: 24).

Si bien el partido desconfiaba de su posición teórico-política llegando incluso hasta vigilarlo, su estrategia le permitió esquivar las sospechas y, de este modo, Althusser continuó con su proyecto de pensamiento:

(...) me apropié del marxismo como de mi propio patrimonio y me puse a pensar en él, ciertamente a mi manera (...) A mí no me gustaban los padres sagrados (...) y había aprendido tan bien y me gustaba tanto actuar de 'padre del padre' que aquella empresa de pensar en su lugar lo que él [Marx] hubiera debido pensar para ser él mismo me iba como un guante (Althusser [1992] (1993): 295, 297).

El resultado de tamaño objetivo fue una de sus tesis más provocativas que le permitió, además, aclarar la supuesta paradoja de que Marx, filósofo de profesión, se negara a escribir filosofía. Y es que precisamente Marx no habría producido una filosofía acorde con su obra científica porque de hecho "*practicó* la filosofía que nunca escribió" (Navarro 1988: 29). Marx se valió de la filosofía hegeliana para sustentar lo singular de su descubrimiento que es, según Althusser, de carácter científico y no filosófico ya que el núcleo del aporte del marxismo no es para él haber fundado una nueva filosofía sino una nueva ciencia: el "materialismo histórico". Lo que Marx habría hecho no sería, entonces, una filosofía "marxista", un sistema filosófico cerrado, sino más bien una "no-filosofía", una *práctica* de la filosofía, trastocando, incluso, el concepto de lo que tradicionalmente se entiende por ella. En otras palabras, una filosofía imposible en tanto se crea a sí misma y desaparece a la vez en su propia práctica de intervención teórica.

Sin embargo, en una suerte de autocrítica, Althusser reconoció en sus diálogos con Navarro que Marx nunca se liberó totalmente de Hegel y que la "ruptura epistemológica" con la "problemática" hegeliana que él había creído advertir, en realidad no había sido tal ya que no podía interpretarse como un corte radical sino sólo como un movimiento "tendencial":

En este punto creo que, de alguna manera, erramos el blanco, en tanto que no le dimos a Marx la mejor filosofía que convenía a su obra. Le dimos una filosofía dominada por 'el aire del tiempo', de inspiración bachelardiana y estructuralista que, aunque sí da cuenta de una serie de aspectos del pensamiento de Marx, no creo que pueda ser llamada una filosofía *marxista* (Navarro 1988: 26).

Si bien reconocía entonces que esta filosofía permitía inteligir el pensamiento marxiano, también advertía que había muchos textos que la contradecían como para que pudiera ser considerada la "verdadera" filosofía marxista.

Va a ser en sus últimos escritos de la década de 1980 hasta su muerte en 1990 donde Althusser –retomando su vieja tesis acerca de que lo que define a la filosofía es su "posición" en el "campo de batalla"– parece haber alcanzado, por fin, su objetivo inicial. Concentrado en la tarea de buscar en toda la historia de la filosofía aquellas

posiciones que le permitieran dar cuenta de los conceptos que Marx pensó y del modo particular en que los pensó, Althusser halló no tanto una filosofía marxista, entendida ésta como un sistema filosófico, como un todo cerrado y articulado a partir de una serie de postulados incuestionables, sino más bien una filosofía *para* el marxismo: "Pienso que el 'verdadero' materialismo, el que mejor conviene al marxismo, es el *materialismo aleatorio*, inscripto en la línea de Epicuro y Demócrito" (Navarro 1988: 25).

De este modo, su siempre renovado compromiso con la práctica teórica se hizo radical. Animándose a pensar más allá de su propio pensamiento, producido y devenido en él, Althusser volvió sobre sí mismo y se replanteó, incluso, aquella filosofía que lo había constituido en lo que era: "Se convierte así, sin quererlo, en un filósofo materialista (...) aleatorio" (Althusser [1994b] (2002): 10). Decidido por el pensamiento mismo, casi "sin quererlo", "siempre-ya-sujeto" de su acontecer, Althusser se nacía de nuevo, a partir de sí mismo: "padre del padre".

Pero la producción teórica tardía no se conoció en vida del filósofo. Su dramática situación personal de la década de 1980 obstaculizó la circulación y el debate de las provocativas ideas en las que Althusser, solo y en silencio, continuaba trabajando. El "materialismo aleatorio" comenzaba a "tomar forma", pero sus tesis, recién esbozadas, no lograron tomar consistencia en un "encuentro duradero" con ningún objeto de pensamiento. Si Marx "practicó la filosofía que nunca escribió", hoy podría decirse que Althusser escribió la filosofía que nunca llegó a practicar.

La otra lluvia

(...) él siempre toma el tren en marcha.
Sin saber de dónde viene (origen) ni a dónde va (fin).
Y se baja en marcha, en un pequeño poblacho en torno
a una estación ridícula. (...) Se convierte así, sin quererlo,
en un filósofo materialista casi profesional, no materialista *dialéctico*,
iese horror!, sino materialista aleatorio
(Althusser [1994b] (2002): 9-10).

En su texto *La corriente subterránea del materialismo del encuentro* de 1982, Althusser sostiene que existe una tradición materialista que

atraviesa la historia de la filosofía como una especie de corriente subterránea que, a poco de haberse enunciado, ha sido combatida y reprimida por la tradición filosófica debido a que fuera percibida como demasiado peligrosa. Althusser, por su parte, pretende constituirla en una "posición" materialista radical dentro del "campo de batalla" filosófico, en oposición a cualquier tipo de idealismo de la conciencia. Este "materialismo del encuentro, (...) de lo aleatorio y de la contingencia" (Althusser [1994a] (2002): 32), como él lo llama, fue silenciado y resignificado por las interpretaciones idealistas que, en tanto logocéntricas, identifican a la filosofía "con una función del logos encargada de pensar la anterioridad del sentido sobre la realidad" (Althusser [1994a] (2002): 32-33). Para demarcarlo en su especificidad Althusser distingue este pensamiento de cualquier otro materialismo, incluso del materialismo dialéctico atribuido al marxismo que, "como todo materialismo de la tradición racionalista, es un materialismo de la necesidad y la teleología, es decir, una forma transformada y encubierta de idealismo" (Althusser [1994a] (2002): 32). Así, después de rastrear por toda la historia de la filosofía, ubica el comienzo de esta tradición materialista en Epicuro y la hace continuar en Maquiavelo, Hobbes, Spinoza, Rousseau, Marx y Heidegger, poniéndola también en diálogo con el pensamiento de Nietzsche, Wittgenstein, Deleuze y Derrida.

Para Epicuro, previamente a la formación de un mundo, infinitos átomos –concebido el átomo como el "elemento principal", la figura más simple y elemental de la materia– caen en el vacío en forma paralela, ininterrumpidamente, hasta que acontece el *clinamen*.³ Sin que se sepa cómo ni cuándo ni dónde, de manera aleatoria, contingente, un átomo se desvía de su caída en paralelo, se encuentra con otro átomo y, del conglomerado de átomos que logren constituirse en cadena a partir de esta primera desviación infinitesimal y de este primer encuentro, acontece la posibilidad del nacimiento de un mundo. Pero para que la desviación provoque un encuentro que efectivamente dé lugar al comienzo de un mundo es preciso que ese encuentro sea duradero ya que si no durara, no habría posibilidad

³ Se supone que Epicuro (ca. 341-270 a. C.) concibió la teoría del *clinamen* (tal como la llamará Lucrecio más tarde) para responder a la objeción que Aristóteles le hiciera a Demócrito acerca de que si los átomos se mueven con la misma velocidad en su caída vertical, no pueden encontrarse nunca. Para Epicuro, si el peso de los átomos los empuja hacia abajo, el *clinamen* –entendido como desviación, inclinación– les permite moverse en otras direcciones y encontrarse, así, con otros átomos.

alguna de que se constituyera tal mundo. Cabe aclarar que el encuentro no crea ninguna realidad por sí mismo. Lo que hace es darle realidad a los propios átomos que, de no producirse la desviación, el encuentro y la formación de un mundo, sólo serían elementos abstractos, de existencia ilusoria sin consistencia alguna: "todos los elementos están ahí y más allá, no hay sino la lluvia (...), pero dichos elementos no existen, son meramente abstractos, mientras que la unidad de un mundo no los haya reunido en el Encuentro que dará lugar a su existencia" (Althusser [1994a] (2002): 39).

Para este pensamiento el encuentro es radicalmente aleatorio, es decir, puede o no tener lugar ya que no hay ninguna causa, ninguna ley que le imponga de antemano una existencia necesaria. Incluso el hecho de que haya habido efectivamente un encuentro, por duradero que éste resulte, tampoco es garantía de su continuidad. En otras palabras, así como cualquier realidad que exista pudo no haber existido, del mismo modo, puede dejar de existir en un futuro inmediato o remoto. Por esto es que para Althusser ésta es una filosofía que da lugar a la alternativa ya que el encuentro puede tener lugar o no darse nunca, cualquier mundo puede durar o desaparecer. Un mundo, cualquiera sea, es un "hecho consumado", pero como puro efecto de la contingencia del *clinamen*. Y sólo una vez constituido, como producto de un encuentro aleatorio, ese mundo deviene entonces condición de posibilidad de que se instaure en él "el reino de la Razón, del Sentido, de la Necesidad y del Fin" (Althusser [1994a] (2002): 34). La necesidad es entonces efecto de la contingencia, lo cual le permite a Althusser caracterizar a esta filosofía como un pensamiento de la "coyuntura" ya que "piensa la contingencia de la necesidad como efecto de la necesidad de la contingencia" (Althusser [1994a] (2002): 53). Es decir, en lugar de concebir la contingencia como una excepción de la necesidad –o como la aparición de la libertad en el reino de la necesidad– piensa la necesidad como el devenir, necesario, de la contingencia del encuentro. De este modo, la historia no sería el despliegue obligado de determinadas leyes ya fijadas en un origen racional sino, por el contrario,

(...) la revolución permanente del hecho consumado por parte de otro hecho indescifrable a consumir, sin que se sepa, ni de antemano ni nunca, dónde ni cómo se producirá el acontecimiento de su revocación. Simplemente llegará un día en el que los juegos estén por redistribuirse, y los dados

estén de nuevo por ser lanzados sobre el tablero vacío (Althusser [1994a] (2002): 39).⁴

Althusser es consciente del "atrevimiento" del pensamiento de Epicuro. Por un lado, no sólo permite desalojar el mito del origen sino también toda teleología de cualquier signo ya que afirmar que no hay origen supone también afirmar que "no hay fin ni del mundo, ni de la historia, ni de la filosofía, ni de la moral, ni del arte ni de la política" (Althusser [1994a] (2002): 55). Por otro lado, este pensamiento también permite erradicar cualquier orden o sentido originario en provecho del desorden y la dispersión ya que si antes de la formación de un mundo no hay nada, entonces tampoco hay ningún sentido anterior a su existencia. No hay origen, ni causa, ni razón, ni necesidad, ni sentido establecidos previamente a la existencia de cualquier realidad. Sólo hay pura materia –átomos– siempre-ya disponible –en eterna caída vertical– para un encuentro aleatorio como efecto del *clinamen* que, en la medida en que este encuentro perdure, cobrará existencia y dará lugar a un mundo, cualquiera que éste sea.

Pero al desalojar todo origen, fin, razón y sentido, este pensamiento permite desalojar también cualquier idealismo del sujeto de la conciencia y, así, hace posible pensar toda realidad como un proceso sin ningún "Sujeto" predeterminado, sea éste Dios, el Hombre, las Fuerzas Productivas, el Proletariado o cualquier otro. Se trata más bien de "un proceso sin sujeto, pero que impone a los sujetos (de cualquier tipo) a los que domina el orden de su desarrollo sin fin asignable" (Althusser [1994a] (2002): 56).

Althusser concibe a esta filosofía como una "filosofía del vacío". Por un lado, porque postula que antes de la formación de cualquier mundo no había nada más que átomos abstractos, sin existencia, cayendo en paralelo y desde siempre en el vacío. Por otro lado, es una filosofía que crea el vacío filosófico para darse su propia existencia. Abandona los tradicionales problemas filosóficos del tipo "¿por qué hay?" o "¿por qué hay lo que hay?" y renuncia a darse un objeto de conocimiento preconstituido. Parte del vacío, de la nada, del "no-mundo" para luego hacer registro de inventario sobre lo que efectivamente "hay". Es la nada lo que posibilita la existencia del ser en las múltiples formas de mundos posibles, la nada como la ausencia presente en toda realidad que existe y consiste. Por esto es

⁴ Althusser hace aquí un uso explícito de la conocida idea de Stéphane Mallarmé: "Nunca un lanzamiento de dados abolirá el azar."

que para Althusser "el materialismo del encuentro se basa en cierta interpretación de una única proposición: *hay*" (Althusser [1994a] (2002): 55). Así, este pensamiento interviene teóricamente dando cuenta del encuentro aleatorio que ha tenido lugar; "levanta acta" del hecho consumado y piensa la contingencia de su necesidad como efecto de la necesidad de su contingencia. En el mundo "hay", en el sentido de que "siempre-ya ha habido nada" donde el "siempre-ya" significa "la anterioridad de toda cosa sobre sí misma, luego sobre todo origen" (Althusser [1994a] (2002): 55). Por esto, decir que en el mundo "hay" implica sostener que "siempre-ya ha habido (sido)". En el mundo "*algo ocurre: 'algo', activo/pasivo impersonal. Encuentros*" (Althusser [1994a] (2002): 57). Y sólo una vez producido el encuentro –nunca antes– un mundo, en la pluralidad de mundos posibles, "toma forma", se estructura un orden a partir de sus elementos. El encuentro inaugura, a la vez, una determinada forma de seres, en una determinada forma de orden, con un determinado sentido, pero la determinación sólo es producto de la estructura del encuentro de sus elementos y no de los elementos en sí mismos antes de tal encuentro. Antes del encuentro los elementos *no son*, o mejor, sólo son en tanto posibilidad de ser a partir del encuentro. Su ser es aleatorio, nunca necesario. "De ahí la primacía de la 'nada' sobre toda 'forma', y *del materialismo aleatorio sobre todo formalismo*" (Althusser [1994a] (2002): 58). Cualquier teorismo queda así desalojado por idealismo, incluso el estructuralismo que podría haber llevado a pensar en la primacía de las estructuras sobre el *hay* de cualquier ser contingente. De este modo, todo discurso sobre el mundo o toda filosofía sobre el Ser que se pronuncie sobre lo que *hay* vendrá siempre en segundo lugar porque para predicar así sobre cualquier realidad es necesario que ésta *ya sea*.

Hasta aquí las tesis de Epicuro. Pero que su "atrevimiento" no nos impida ver el del propio Althusser: pensar "por sí mismo" y cada vez cualquier mundo que "advenga" a su encuentro. Incluso cuando su vida filosófica parecía haber llegado a su fin. O quizás por eso mismo. Apuntándole desde el estructuralismo, Althusser había herido de muerte al marxismo, pero logrando salvar el pensamiento de Marx. Ahora, desde el "materialismo del encuentro", le daba muerte al estructuralismo, pero dejando a salvo el pensamiento estructural. Parecía haber encontrado una filosofía que le permitía pensar el *acontecimiento*,⁵ pero como un lugar necesario en la estructura: "la

⁵ Tomo aquí "acontecimiento" en el sentido en que lo entiende la tradición postestructuralista: aquella novedad radical que subvierte la consistencia de un

contingencia de la necesidad como efecto de la necesidad de la contingencia". Un Althusser desconocido para el propio Althusser parecía mostrarle la "sabiduría": "saber que todo se repite y que no existe más que la repetición diferencial" (Althusser [1994b] (2002): 10). Se convertía a sí mismo en un filósofo materialista aleatorio. Una vez más, "padre del padre". Aquel Althusser, filósofo de la estructura, padre del nuevo Althusser, filósofo del acontecimiento. ¿Althusser, filósofo de la ideología, padre de Althusser, filósofo de la política?

¿Qué materialismo?

Intervir filosoficamente obriga a tomar partido:
eu tomo partido pelo fogo de um trabalho crítico (...)
Essa tomada de partido obriga a discernir as posições que,
no campo de batalha filosófica, precisam urgentemente ser abandonadas
daquelas posições que, mais do que nunca,
é importante ocupar e defender, sob a condição de que
sejam ocupadas e defendidas de un modo diferente
(Pêcheux 1975 (1997): 294).

En su análisis del recorrido intelectual de Pêcheux, Denise Maldidier caracteriza a su texto *Les vérités de la Palice* como "una obra forte de um filósofo inquieto com a lingüística" (Maldidier 1990 (2003): 44). Allí, a partir del análisis de las proposiciones relativas y a través de un minucioso recorrido por el pensamiento filosófico, Pêcheux advierte sobre la naturaleza paradójica de la semántica por ser ésta el "punto nodal" donde se condensan las contradicciones de la lingüística: "se a Lingüística se constituiu como ciência (...), foi, precisamente, no interior de um debate sobre a questão do sentido" (Pêcheux 1975 (1997): 88). Pero al introducir la problemática del sentido, Pêcheux permite así el desplazamiento del terreno lógico-lingüístico al de la teoría del discurso.

Para Pêcheux la lengua se diferencia del discurso ya que, en tanto sistema lingüístico, se compone de un conjunto de reglas que constituyen la base común, el requisito indispensable de cualquier

orden, la diferencia singular que interrumpe la repetición normalizada de prácticas en la reproducción de una estructura. Dicho de otro modo, aquel enunciado que, al materializar nuevos sentidos en una formación discursiva, inaugura un proceso de significación diferente.

discurso. Por su parte, todo proceso discursivo se inscribe en una determinada relación ideológica de clases:

(...) a 'indiferença' da língua em relação à luta de classes caracteriza a *autonomia relativa do sistema lingüístico* e que, *dissimetricamente*, o fato de que as classes não sejam 'indiferentes' à língua se traduz pelo fato de que *todo processo discursivo se inscreve numa relação ideológica de classes* (Pêcheux 1975 (1997): 92).

Sin embargo, así como no hay una lengua "instrumento de comunicación", tampoco hay "lenguas de clases" (burguesa, proletaria) ya que las contradicciones ideológicas que se presentan en la lengua se constituyen a partir de las relaciones contradictorias que los procesos discursivos mantienen entre sí por el hecho de estar inscriptos en relaciones ideológicas de clase.

Para pensar el punto de articulación entre la lingüística y la teoría del discurso, Pêcheux analiza las proposiciones relativas tomando en cuenta la cuestión del efecto de "preconstruido", es decir, de todo aquello que permanece impensado en el decir de un sujeto, preexistiéndolo a sí mismo en su propia práctica discursiva. Así, considera los elementos discursivos que el sujeto hablante olvida cuando emite un enunciado en tanto remiten a una construcción anterior, exterior, independiente y diferente de lo que es efectivamente "construido" en ese enunciado y, lejos de considerar el aparente "sin sentido" que podría provocar una frase relativa, interpretado como una "imperfección del lenguaje", Pêcheux lo caracteriza como un efecto discursivo:

(...) o fenômeno sintático da relativa determinativa é, ao contrário, a condição formal de um efeito de sentido cuja causa material se assenta, de fato, na relação dissimétrica por discrepância entre dois 'domínios de pensamento', de modo que um elemento de um domínio irrompe num elemento do outro sob a forma do que chamamos 'preconstruído', isto é, *como se esse elemento já se encontrasse aí* (Pêcheux 1975 (1997): 99).

Con el objetivo de fundar una teoría materialista de los procesos discursivos, para lo cual se propone eliminar definitivamente todo elemento idealista en el campo de la filosofía del lenguaje y de la teoría del discurso, Pêcheux se concentra en el análisis del "efecto sujeto" o, como él lo llama, el "efecto Münchhausen",⁶ que consiste en la ilusión de considerar al sujeto como origen y causa de sí mismo. Razón por la cual, el proyecto de construir una teoría materialista del discurso implica también, y fundamentalmente, construir una "teoría no subjetivista de la subjetividad" que analice

(...) os processos de 'imposição/dissimulação' que constituem o sujeito, 'situando-o' (significando para ele *o que ele é*) e, ao mesmo tempo, dissimulando para ele essa 'situação' (esse *assujeitamento*) pela ilusão de autonomia constitutiva do sujeito, de modo que o sujeito 'funcione por si mesmo' (Pêcheux 1975 (1997): 133).

Y es en este punto donde cobran centralidad las tesis que Althusser presenta en *Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado* dado que es en este texto donde, según Pêcheux, se fundan las bases reales para una teoría no subjetivista del sujeto o, en otros términos, una teoría que dé cuenta de las condiciones ideológicas de la reproducción/transformación de las relaciones de producción. Para analizar el "efecto sujeto", Pêcheux también recurre al pensamiento de Lacan. Así, después de vincular al sujeto de la ideología –absoluto y universal– con el Otro lacaniano y de aceptar que "el inconsciente es el discurso del Otro", Pêcheux concluye que tanto la estructura de la ideología como la del inconsciente están materialmente relacionadas porque ambas tienen la capacidad de negarse a sí mismas en su propio funcionamiento. Es decir, a la vez que ocultan su propia existencia, producen efectos de evidencia "subjetiva" para el sujeto, en tanto lo constituyen como tal. Así, para el sujeto resulta "evidente" verse como origen y causa de sí mismo debido a los efectos de verdad que produce el funcionamiento de los mecanismos de interpelación/identificación que, a la vez que lo producen como sujeto, le impiden verse como un sujeto producido. Cegado entonces por la "evidencia" de sí, el sujeto no puede verse a sí mismo y permanece ciego al mecanismo que lo constituye precisamente como sujeto,

⁶ En alusión al barón de Münchhausen, personaje de la literatura germánica que se levantó a sí mismo sosteniéndose de sus propios cabellos.

como un sujeto de su propia sujeción. Por esto es que, desde este posicionamiento teórico, la ideología no puede ser entendida como "falsa conciencia", como velo engañoso que oculta una verdad esencial. Por el contrario, la ideología no miente. Produce "efectos de verdad" tan evidentes que parecieran ser "la Verdad" misma. Y es precisamente a través del complejo conjunto de los aparatos ideológicos de estado (AIE) que se producen las "verdades evidentes" que garantizan el funcionamiento y la reproducción de un orden social. Las ideologías tienen, entonces, existencia material debido a que, lejos de estar constituidas por ideas, sólo existen a partir de los diferentes tipos de prácticas que se realizan en el funcionamiento de los AIE.

Después de haber postulado la tesis central de su trabajo: "la ideología interpela a los individuos como sujetos" (Althusser 1970 (1988): 52), Althusser compara la evidencia de la existencia espontánea del sujeto –que hace que éste se vea como origen de sí mismo– con la "evidencia del significado", que hace que una palabra posea una significación propia o designe un objeto. Esta vinculación entre el "efecto sujeto" y el "efecto significado" ocupa un lugar decisivo en la problemática de Pêcheux. Y, más precisamente, un comentario marginal que hace Althusser sobre los lingüistas que desconocen "el juego de los efectos ideológicos en todos los discursos, incluso los discursos científicos" (Althusser 1970 (1988): 53, nota 16) es lo que va a definir su proyecto teórico: "Todo nosso trabalho encontra aqui sua determinação pela qual a questão da *constituição do sentido* junta-se à da *constituição do sujeito*, e não de um modo marginal (...), mais no interior da própria 'tese central', na figura da *interpelação*" (Pêcheux 1975 (1997): 153-154). Ahora bien, si el concepto de Ideología en general permite pensar al "hombre" como un "animal ideológico", las diferentes ideologías de las formaciones sociales impiden pensar un individuo que no sea "siempre-ya" sujeto debido a que es a través de la ideología que un "individuo" es llamado a la existencia: "no hay práctica sino por y bajo una ideología" y "no hay ideología sino por el sujeto y para los sujetos" (Althusser 1970 (1988): 52). Entonces, si a través de diferentes prácticas materiales los AIE asignan –y en tanto poderes instituidos, también disciplinan y controlan– identidades a los individuos, inaugurándoles así el/los sentido/s de su/s existencia/s, la "evidencia" de la identidad subjetiva oculta el hecho de que ese sujeto que se ve a sí mismo como único e irrepetible es resultado de un proceso de interpelación/identificación. Y es por esto que Pêcheux advierte que el analista del discurso debe

evitar repetir el "efecto Münchhausen" en la teoría, colocando "o sujeito do discurso como origem do sujeito do discurso" (Pêcheux 1975 (1997): 158).

Por lo tanto, para Pêcheux la constitución del sentido se liga a la constitución del sujeto de discurso a partir de la interpelación ideológica: "*o efeito de pré-construído como a modalidade discursiva da discrepância pela qual o indivíduo é interpelado em sujeito... ao mesmo tempo em que é 'sempre-já sujeito'*" (Pêcheux 1975 (1997): 156). La discrepancia entre el sujeto reconocible e identificable como único para sí mismo y la "extrañeza familiar" que le produce un afuera independiente que lo precede opera siempre por contradicción: ya sea que el sujeto lo padezca en su ignorancia o que lo signifique racionalmente como una ironía, un chiste, un ingenioso juego de palabras o una simple contradicción o error en el lenguaje. Por esto es que Zoppi-Fontana señala la imposibilidad de discernir gramaticalmente una única interpretación adecuada de un enunciado del tipo de lo que la lingüística caracteriza como las "frases relativas". Su pertinencia "*não pode ser decidida exclusivamente por critérios gramaticais*" (Zoppi-Fontana 2005: 46) debido a que en el funcionamiento de la sintaxis operan los efectos de procesos discursivos.

En conclusión, para Pêcheux el sentido no existe por sí mismo sino que es determinado por las posiciones ideológicas que entran en juego en un determinado proceso histórico de manera tal que una "formación discursiva" es "*aquilo que, numa formação ideológica dada, isto é, a partir de uma posição dada numa conjuntura dada, determinada pelo estado da luta de classes, determina o que pode e deve ser dito*" (Pêcheux 1975 (1997): 160). Cada formación discursiva es, así, el espacio donde se constituyen el sujeto y el sentido ya que al articular lo lingüístico con lo ideológico –a su vez históricamente determinado por las posiciones de clase– le ofrece al sujeto el sistema de "evidencias" que constituye "su realidad". Entonces, las palabras reciben su sentido de la formación discursiva en que son producidas de modo que "*os indivíduos são 'interpelados' em sujeitos-falantes (em sujeitos de *seu* discurso) pelas formações discursivas que representam 'na linguagem as formações ideológicas que lhes são correspondentes*" (Pêcheux 1975 (1997): 161). Por esto, así como una misma palabra puede tener sentidos diferentes según la formación discursiva en que sea producida, palabras literalmente diversas pueden compartir el sentido si corresponden a la misma formación discursiva. Retomada así la distinción entre base lingüística y proceso discursivo-ideológico, Pêcheux define ahora el

“proceso discursivo” como “o sistema de relações de substituição, paráfrases, sinonímias, etc., que funcionam entre elementos lingüísticos -‘significantes’- em uma formação discursiva dada” (Pêcheux 1975 (1997): 161).

Por otro lado, también se concluye que lo propio de toda formación discursiva es enmascarar, en la transparencia de sentido que en ella se produce, su dependencia al ‘interdiscurso’, “esse ‘todo complexo com dominante’ das formações discursivas” (Pêcheux 1975 (1997): 162). Entonces, la interpelación que hace de un individuo el sujeto de su discurso se lleva a cabo por la identificación del sujeto con la formación discursiva que lo ha constituido como tal: “essa identificação, fundadora da unidade (imaginária) do sujeito, apóia-se no fato de que os elementos do interdiscurso (sob sua dupla forma (...) ‘pré-construído’ e ‘processo de sustentação’) que constituem, no discurso do sujeito, *os traços daquilo que o determina*, são re-inscritos no discurso do próprio sujeito” (Pêcheux 1975 (1997): 163). Si el interdiscurso funciona así como exterioridad constitutiva de una formación discursiva, en el interior de ésta representa todo lo que allí es imposible de ser dicho: ninguna formación discursiva puede decir en su interior aquello que la determina precisamente desde su exterior.

Desalojado entonces todo resabio de idealismo (“evidencias” de sujeto y de significado, “contradicciones” lógico-lingüísticas en el lenguaje), Pêcheux aporta al análisis del discurso una teoría materialista que tiene como punto de partida “las condiciones ideológicas de reproducción/transformación de las relaciones de producción” y concibe al sujeto como resultado de un proceso de producción de sentido: “*a forma-sujeito do discurso, na qual coexistem, indissociavelmente, interpelação, identificação e produção de sentido, realiza o non-sens da produção do sujeito como causa de si sob a forma da evidência primeira*” (Pêcheux 1975 (1997): 266).

Ahora bien, Pêcheux aborda sus tesis desde la posición filosófica sostenida por Althusser antes de su opción por el “materialismo aleatorio”, con lo cual los principios explicativos de la “determinación en última instancia” y la “lucha de clases” continúan presentes en toda su obra, limitando así los alcances de su propio proyecto.

Paso a desarrollar ahora algunas implicancias de esta elección teórica:

1. Para Pêcheux postular una teoría sobre “las condiciones ideológicas de la reproducción/transformación de las relaciones de producción”

significa, por un lado, que el hecho de considerar las condiciones ideológicas de la reproducción de un orden social no implica desconocer la determinación en "última instancia" por parte de las condiciones económicas.

Sin embargo, en *Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado*, después de afirmar que la reproducción de los medios de producción se asegura en gran parte por la superestructura jurídico-política e ideológica, el propio Althusser ya parecía percibir alguna tensión en relación con este asunto ya que aclara en una pequeña nota al pie: "En gran parte. Pues las relaciones de producción son reproducidas en primer lugar por la materialidad del proceso de producción y del proceso de circulación. Pero no se debe olvidar que las relaciones ideológicas están inmediatamente presentes en esos mismos procesos" (Althusser 1970 (1988): 30, nota 12). Entonces, si las relaciones ideológicas también están presentes en la esfera de la economía, ¿en qué "última instancia" se ubicarían las "condiciones económicas"? Además, y en el mismo sentido, si el hombre es un sujeto ideológico y su inconsciente está estructurado como lenguaje, ¿qué quedaría por fuera de una formación discursiva más que el interdiscurso que la determina desde su exterioridad? ¿No vendría entonces la lengua a ocupar más bien el lugar de la "última instancia" en vez de las "condiciones económicas"? Y por último, ¿no podría considerarse la "determinación económica en última instancia" como un "objeto paradójal" heredado que es necesario deconstruir para poder trabajar con categorías conceptuales que permitan intervenir, desde la teoría del discurso, "na luta teórica (...) e na luta política" (Zoppi-Fontana 2005: 49)?

El desplazamiento de la dominancia que propuso Althusser puede servir de guía para pensar este problema:

(...) todo puede ser determinante 'en última instancia', es decir, todo puede *dominar*. (...) Es ahí donde hay que encontrar el concepto de 'última instancia', el desplazamiento de la materialidad, siempre determinante en 'última instancia' en cada coyuntura (Navarro 1988: 34-35)

"Materialidad" no parece ser aquí sinónimo de "determinación económica en última instancia". Y si se acepta la tesis del "materialismo del encuentro" según la cual antes de todo mundo sólo existe la nada, la "determinación en última instancia" sólo puede ser

concebida, precisamente, en la nada misma, posibilidad de todo ser. Y una vez constituido un mundo, distinto cada vez, la instancia última de su determinación también es diferente cada vez o, por lo menos, no hay ninguna ley necesaria que la pueda predeterminar ya que sólo dependerá de la configuración singular que se plasme a partir de un encuentro aleatorio. Volveré sobre este punto más adelante.

2.1. Por otro lado, sostener como Pêcheux que hay reproducción/transformación de las relaciones de producción significa reconocer el carácter contradictorio de cualquier modo de producción que se estructure a partir de la división de clases ya que la "lucha de clases" lo atraviesa en su conjunto. Así, los AIE, al estar también atravesados por la "lucha de clases", no sólo son lugar de las condiciones ideológicas de la reproducción de un orden social, sino también son lugar de las condiciones ideológicas de su transformación. Pêcheux deja claro que la "lucha de clases" siempre está ahí para desbaratar el funcionamiento de cualquier estructura, por más consistente que ésta parezca. La "desidentificación", tercera modalidad de funcionamiento discursivo que no es ni identificación ni contra-identificación, "se efetua, paradoxalmente, no sujeito, por um processo subjetivo de apropriação dos conceitos científicos (representação da necessidade-real na necessidade-pensada), processo no qual a interpelação ideológica continua a funcionar, mas, por assim dizer, contra si mesma" (Pêcheux 1975 (1997): 270). El sujeto, producido a partir del mecanismo de la interpelación ideológica, es capaz de volverse contra las causas que lo determinan mediante la producción de conocimientos científicos que, como los del materialismo histórico, le muestran las marcas que el proceso de su propia constitución como sujeto dejó impresas en él.

Los embates teóricos y políticos de diferente signo que el paradigma althusseriano comenzó a recibir apenas conocidas sus primeras tesis sostenían que su planteo teórico volvía impensable la práctica política porque, como la ideología no tiene exterior, el sujeto no tiene posibilidad de existencia fuera de ella, con lo cual no podría llevar adelante ninguna "lucha revolucionaria" que no sea necesariamente "ideológica". Althusser se apresuró a escribir entonces un anexo para *Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado* en 1970, donde aclaró que "la lucha de clases en los AIE es sólo un aspecto de la lucha de clases que desborda los AIE. [...] las ideologías no 'nacen' en los AIE sino que son el producto de las clases sociales tomadas en la lucha de clases: de sus condiciones de existencia, de sus prácticas, de su experiencia de lucha, etcétera" (Althusser 1970 (1988): 66).

Por su parte, también Pêcheux se hizo eco de estas críticas unos años más tarde: "eu me apoiava em uma *exterioridade radical da teoria marxista-leninista* (...) determinando, assim, a possibilidade de uma espécie de *pedagogia da ruptura das identificações imaginárias em que o sujeito se encontra*" (Pêcheux 1975 (1997): 298-299). Pero esta suerte de autocrítica no significó dejar de lado la tesis central de su propuesta teórica: la interpelación ideológica del sujeto. "Aprender até seu limite máximo a interpelação ideológica como *ritual* supõe reconhecer que não há ritual sem falhas" (Pêcheux 1975 (1997): 300-301). El ritual que monta la ideología para mostrar la "evidencia" de su consistencia no hace más que mostrar la "falla" que lo causa. Por esto, concebir al hombre como un "animal ideológico" –puesto que no existe sujeto más que en la ideología– lejos de impedir la práctica política porque "todo es ritual", paradójicamente la vuelve posible por la misma razón, es decir, porque "todo es ritual". El ritual de consistencia es "evidencia" de su propia inconsistencia. Su consistencia está, precisamente, en ser un ritual. Entonces, la falla constitutiva de la estructura, lejos de ser un impedimento para el surgimiento de una diferencia que pudiera interrumpir su reproducción, es su posibilidad. Pero esa diferencia, sin embargo, es significada de antemano desde una concepción reduccionista de clase: "não há dominação sem resistência: primeiro prático da luta de classes" (Pêcheux 1975 (1997): 304). De este modo, en sus últimos trabajos, Pêcheux pudo comenzar a pensar el acontecimiento desde su posición teórica porque su análisis partía de una estructura "fallada", postulado necesario para evitar una deriva estructuralista de su pensamiento estructural que impidiera dar cuenta de la novedad radical. Sin embargo, se apresuró a significar el cambio desde un único principio explicativo: "la lucha de clases".

Se podría plantear, citando a Pêcheux, que "se, na história da humanidade, a revolta é contemporânea à extorsão do sobre-trabalho é porque a luta de classes é o motor dessa história" (Pêcheux 1975 (1997): 302). Pero se estaría aquí frente a nuevos objetos paradójales tales como "historia", "humanidad", "lucha de clases" que estabilizan el sentido y transforman en "ley" necesaria lo que no es otra cosa que una "tendencia" histórica, es decir, contingente en sus comienzos y en sus efectos. Cito al "último" Althusser para desarrollar este argumento:

(...) la historia *en presente*, sin duda, determinada en gran parte por el pasado ya acaecido, pero sólo en parte, porque

la historia presente, viva, está abierta a un futuro incierto, imprevisto, aún no consumado y por lo tanto *aleatorio*. La historia viva que no obedece más que a una constante (no una ley): la constante de la lucha de clases (Navarro 1988: 36)

Althusser explica que tomó el término "constante" de Lévi-Strauss, pero finalmente optó por el que empleó el propio Marx: "ley tendencial". Así: "una tendencia no posee la forma o figura de una ley lineal sino que puede bifurcarse bajo el efecto de un encuentro con otra tendencia y así hasta el infinito. En cada cruce de caminos, la tendencia puede tomar una vía imprevisible, por *aleatoria*" (Navarro 1988: 36).

La idea que sostengo aquí no es entonces que la "lucha de clases" no determina ningún proceso de significación –ya que sería lo mismo que decir que los determina a todos– sino que el analista del discurso, al estudiar los procesos de producción de sentido en cualquier unidad de análisis, no puede determinar el sentido último al que se supeditarían todos los demás antes del análisis del proceso de producción de esos sentidos en esa forma de existencia específica. Cito ahora al mismo Pêcheux para fundamentar el planteo: "E se, em outro plano, a revolta é contemporânea à linguagem, é porque sua própria possibilidade se sustenta na existência de uma divisão do sujeito, inscrita no simbólico" (Pêcheux 1975 (1997): 302). Aquí la rebelión parece estar posibilitada por la estructura simbólica del sujeto y no por la "lucha de clases". Se podrá decir que, justamente, para Pêcheux lengua, inconsciente e historia funcionan como estructuras falladas que tienen su propio real y que el sujeto es constituido a partir del proceso de interpelación específico en cada una de ellas, pero entonces, ¿por qué significar el antagonismo y la resistencia, en la estructura "historia", con una forma específica como la "lucha de clases"? Lo real es aquello que permanece innombrable. Y si bien es lo que no puede ser nombrado, pero sólo a partir de lo dicho, no puede confundirse lo que "hay" con lo que "adviene". En otras palabras, la "necesidad" del mundo que "hay" no puede hacer olvidar su "contingencia". Por más que se haya determinado que el sentido de un mundo responde a un principio clasista, por más que se haya registrado la necesidad de sus leyes, cabría tomar en cuenta que esas leyes sólo son leyes *en y para* ese mundo. Todo mundo posible es producto de un encuentro aleatorio y, a su vez, cualquier encuentro aleatorio, al provocar el nacimiento de un mundo diferente al

anterior, permite ver que lo que se concibió como una ley universal no era más que la tendencia de una configuración singular.

2.2. En *Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado*, refiriéndose a la metáfora espacial de la sociedad como un edificio –formado por una base, la infraestructura, sobre la que se erigen los dos pisos de la superestructura– Althusser aclara que si bien la teoría descriptiva es el comienzo ineludible de la teoría, sólo es un momento transitorio que requiere un desarrollo posterior que supere la forma de la "descripción": "Toda teoría descriptiva corre (...) el riesgo de 'bloquear' el indispensable desarrollo de la teoría" (Althusser 1970 (1988): 21).

Tomo esta idea para sostener la hipótesis de que el anexo de *Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado* puede ser leído como una etapa descriptiva y no teórica del pensamiento de la política como acontecimiento. Allí Althusser sólo registra el acontecimiento, pero no puede pensarlo. "Hay lucha de clases. A no olvidarlo." parece decir tras los sucesos del mayo francés de 1968, pero pensar, tal como él lo enseñó, es otra cosa muy diferente a la mera constatación. Por el contrario, en su producción tardía parece haber hallado, en la "filosofía del encuentro", el *pensamiento* que sí le permitía *pensar* la contingencia. Cualquier mundo, por más estable que fuese, podía cambiar –o no– a partir de un encuentro aleatorio. La novedad radical del acontecimiento venía al "encuentro" de la reproducción estructural porque Althusser, con su estructura cerrada, no podía ir al encuentro de él.

Concluyo entonces. Hacia el final de su recorrido teórico, Pêcheux toma en cuenta las críticas al paradigma althusseriano y, lejos de abandonarlo, postula su pertinencia para pensar el advenimiento de cualquier diferencia que pudiera interrumpir el funcionamiento de una estructura. Sin embargo, al interpretarla desde el materialismo histórico y asignarle un sentido preconstruido, podría afirmarse que Pêcheux pensó la diferencia, pero como retorno de lo mismo. La "determinación económica en última instancia" y la "lucha de clases" se encargarían de nominar y, así, de abortar los nuevos sentidos que vinieran a su "encuentro", neutralizando cualquier otra significación posible y diferente. Las circunstancias personales de Pêcheux hicieron que no pudiera tomar conocimiento de la producción althusseriana tardía. La "filosofía del encuentro" que Althusser había comenzado a diseñar en soledad podría haberle permitido pensar ese cambio que lo obsesionaba en sus últimos años: "é preciso 'ousar se revoltar' (...) é

preciso "ousar pensar por si mismo" (Pêcheux 1975 (1997): 304). El "materialismo aleatorio" podría haberle permitido pensar la contingencia en su singularidad diferencial, garantizando que cualquier novedad que aconteciera no iba a ser silenciada por ninguna ley anterior. La falla estructural era condición de posibilidad para pensar el cambio, pero no razón suficiente: si la necesidad está irremediablemente constituida en su origen por la contingencia, la "contradicción" debe cederle el paso a lo aleatorio. Y entonces la "lucha de clases" no alcanza a significar la multiplicidad de sentidos posibles de cualquier novedad que advenga.

Vaya "desencuentro" el de estos dos pensamientos. Pero es precisamente aquí en donde se abre la posibilidad de otra lectura. Refiriéndose a otro tipo de "fallido encuentro duradero", el de obreros y estudiantes durante los sucesos del Mayo Francés de 1968, Althusser se lamentaba en estos términos: "¡qué resultado habría tenido lugar!" (Althusser [1994a] (2002): 63). Bien podría hacerse hoy un uso de la misma expresión para referir al "desencuentro" entre las intuiciones de Pêcheux y la producción althusseriana tardía. Sin embargo, aunque si bien estos dos pensamientos no lograron "encontrarse" cuando estaban siendo elaborados, nuestra nueva práctica de lectura sí puede ponerlos en contacto e inaugurar, como en toda "jugada de dados" donde asoma la posibilidad del nacimiento de un mundo, la existencia de otros sentidos diferentes.

Es entonces a partir de este "encuentro" de lecturas que puede sostenerse que la adopción de la posición filosófica del "materialismo aleatorio" podría significar un aporte sustantivo para no sólo continuar con el programa iniciado por Pêcheux de construir una teoría materialista del discurso sino para poder desarrollarlo en toda su radicalidad teórica. Más aún, si la empresa de Pêcheux –sobre todo en la última etapa de su producción cuando se propuso pensar el acontecimiento– no se sustenta en esta filosofía, corre el riesgo de perder su potencia teórica, privándonos de disponer, a sus lectores de hoy, de una valiosa herramienta de análisis para pensar las nuevas situaciones histórico-discursivas que acontecen. Es por esto que aquí se propone considerar el "materialismo del encuentro" como una posición filosófica que, para poder pensar el pensamiento de Pêcheux, nos llevaría más allá, incluso, de lo que él mismo pensó porque, al permitir desarrollar sus tesis, nos obliga a reconsiderar y, eventualmente, a modificar las conclusiones que él derivó de esas mismas tesis. Y así como al final de su vida Althusser creyó encontrar en el "materialismo aleatorio" la posición filosófica que mejor le

permitiría pensar lo que Marx ya había pensado, quizás esta misma filosofía nos permita encontrar el pensamiento apropiado para poder pensar –nosotros, aquí y ahora– el pensamiento de Pêcheux. Dicho en otros términos: si Pêcheux se valió del "primer" Althusser para poder pensar su propio pensamiento, propongo valernos del "último" Althusser para poder seguir pensando hoy lo que Pêcheux no pudo pensar por sí mismo.

ζa dépend

ζa dépend, palabra aleatoria y no dialéctica
(Navarro 1988: 34).

Tales son los elementos de la situación que se nos presenta: por un lado, el programa teórico de Pêcheux, esto es, la construcción de una teoría materialista de los procesos discursivos y, por otro lado, la filosofía del "materialismo aleatorio" enunciada por Althusser. Dispongámonos entonces a "levantar acta" de este "encuentro". Porque "es un hecho que tenemos que vérnoslas con *este* mundo y no con otro" (Althusser [1994a] (2002): 61).

1.1. Si para esta filosofía antes de la constitución de un mundo no hay absolutamente nada formado, pero al mismo tiempo y desde siempre existen ya todos sus elementos de manera abstracta, sin existencia real, como pura materia, estaríamos entonces en presencia de una posición materialista radical que desaloja definitivamente cualquier interpretación idealista de toda realidad existente:

(...) el materialismo aleatorio plantea el primado de la materialidad sobre todo lo demás, incluyendo lo aleatorio. El materialismo puede ser simplemente la materia, pero no necesariamente la materia desnuda. Esta materialidad puede ser bien diferente de la materia del físico o del químico o del trabajador que elabora el metal o la tierra. Puede ser la materialidad del dispositivo experimental. Voy al extremo: puede ser el simple trazo, la materialidad del gesto que deja un trazo, indiscernible del trazo que deja sobre la pared de una caverna o la hoja de un papel. Las cosas llegan tan lejos que Derrida ha mostrado que el primado del trazo (de la

escritura) se encuentra hasta en el fonema emitido por la voz que habla. El primado de la materialidad es universal (Navarro 1988: 34).

Entonces, el concepto de "materia", así ampliado,⁷ permite también hacerlo extensivo a los procesos discursivos, objeto de conocimiento del analista del discurso. Y considerar que lo discursivo tiene existencia material significa sostener que produce efectos de sentido para los "individuos" que, en la medida en que son interpelados desde diferentes posiciones ideológicas, son constituidos como "sujetos", en las diferentes series de prácticas que realizan, en una determinada situación histórica. Razón por la cual, cualquier fenómeno lingüístico no podría nunca ser identificado como un mero acto de lenguaje sin inscripción material debido a que se realiza en prácticas que, no por ser lingüísticas dejan de provocar efectos concretos de subjetivación, en la medida en que permiten materializar determinados efectos de sentido en un orden socio-histórico.⁸

Ahora bien, sostener que el primado de la materialidad es universal no significa, según Althusser,

(...) que el primado de la infraestructura (falsamente concebida como la suma de las fuerzas productivas materiales y las materias primas) sea lo determinante en última instancia. La universalidad de esta última noción resulta absurda cuando no se la relaciona más que con las fuerzas productivas. (...) todo puede ser determinante 'en última instancia', es decir, todo puede *dominar*. (...) Pero en la superestructura misma lo que es determinante es también

⁷ Ampliación conceptual productiva, a mi entender, aunque no para Terry Eagleton: "Si el término 'material' registra una anormal inflación a manos de Althusser, lo mismo le sucede al propio concepto de ideología." (Eagleton 1995 (1997): 192) La "inflación" de la materia conduce directamente a la "inflación" de la ideología. Y desde su posicionamiento teórico, claro está, Eagleton no puede aceptar nunca la tesis del hombre como "sujeto ideológico", razón por la cual tampoco podría admitir una posición materialista radical como la que Althusser propone en sus últimos trabajos: peligraría su ilusión de una "política emancipatoria", enarbolada por un "hombre libre", no sujeto a/de ninguna ideología.

⁸ Creo entender aquí la observación de Denise Maldidier: "Por causa de Michel Pêcheux, o *discurso*, no campo francês, não se confunde com sua evidência empírica; ele representa uma forma de resistência intelectual à tentação pragmática." (Maldidier 1990 (2003): 96)

su materialidad. Es por ello que me he interesado tanto en mostrar la materialidad, de hecho, de toda superestructura y de toda ideología...como lo hice en los aparatos ideológicos de estado (AIE). Es ahí donde hay que encontrar el concepto de 'última instancia', el desplazamiento de la materialidad, siempre determinante en 'última instancia' en cada coyuntura concreta (Navarro 1988: 34-35).

Aquí Althusser vuelve sobre sí mismo y radicaliza su posición filosófica materialista produciendo un sutil –y no por esto menos crucial– desplazamiento desde el concepto de "materia" al de "materialidad": al enfatizar lo que ya había advertido en sus trabajos anteriores acerca del carácter universal de la materialidad, impide que ésta pueda ser identificada, antes de todo análisis, con cualquier materia ya predeterminada. La universalidad de la "materia" es un axioma que, indemostrable como tal, permite inteligir la "materialidad" de todo lo que *hay*. La materia abstracta –los átomos de Epicuro–⁹ es sólo condición de posibilidad del ser y del discurso sobre el ser. En el mundo sólo hay diferentes dimensiones de materialidad en las particulares formas en que los seres consisten. Ninguna materialidad, por más determinante que resulte en el desarrollo de un análisis, puede agotar la materia que la posibilita y la excede. En todo objeto de pensamiento la materialidad debe ser considerada entonces como una forma, un lugar estructural que no puede ser identificado con ningún contenido derivado de estudios teóricos previos. La materialidad, y no la materia, es lo que determina "en última instancia" y "en cada coyuntura concreta" ya que si bien es la materia lo que posibilita la existencia de todo tipo de seres, no nos es inteligible sino a través de la forma específica de materialidad en que exista y consista en el mundo.

Así, es tarea del analista inteligir, para cada objeto de pensamiento que construya, esto es, "en cada coyuntura concreta", cuál es la forma específica de "materialidad" en que existe y consiste la "materia" abstracta. Sostener, como lo hace esta filosofía, que la nada se hace presente en cada ser, pero sólo en la medida en que se mantiene ausente, equivale a pensar, en otros términos, que la

⁹ Cabe aclarar que en este argumento los "átomos de Epicuro" funcionan como imagen metafórica: "Poco importa entonces que el mundo, el nuestro –no conocemos ningún otro (...)- haya nacido del encuentro de los átomos que caen en la lluvia epicúrea del vacío, o del 'big bang' del que hablan los astrónomos" (Althusser [1994a] (2002): 61).

materia, en tanto abstracta, se hace presente en la materialidad concreta de cualquier ser, pero, también, sólo en la medida en que se mantiene ausente, es decir, en tanto postulado axiomático para pensar lo que hay y no para ser identificada con el tipo específico de materialidad existente. La materia, como condición de posibilidad de toda existencia, no puede ser significada de antemano, a menos que tome existencia en alguna forma material específica. Entendida como axioma, la materia se convierte, de este modo, en el punto de partida necesario de cualquier análisis posterior donde los fenómenos discursivos pueden ser considerados a partir de su propia y particular materialidad. Así, este pensamiento, al postular la nada como posibilidad del ser, no sólo permite distinguir la materia abstracta de la materialidad de lo que hay en la realidad de cada mundo sino también permite pensar lo real como aquello imposible de ser nominado.

Entonces, sostener que la materia se presenta como ausente en la materialidad de todo lo que hay permite pensar también que lo real de la lengua puede ser concebido como la ausencia que se hace presente en el equívoco del lenguaje, como lo indecible de lo dicho, ya sea por falta o por exceso. Para Pêcheux existen varios tipos de real y las disciplinas de interpretación (como la historia, la filosofía, la lingüística, entre otras) tienen el suyo propio, con lo cual, su saber específico no puede ser reducido a las "coisas-a-saber": "um real constitutivamente estranho à univocidade lógica, e um saber que não se transmite, não se aprende, não se ensina, e que, no entanto, existe produzindo efeitos" (Pêcheux [1988] (1990): 43). Para él, la teoría del discurso trabaja con un real específico, el real de la lengua: "aquilo que é colocado pelos lingüistas como a condição de existência (de princípio), sob a forma da existência do simbólico, no sentido de Jakobson e de Lacan" (Pêcheux [1988] (1990): 50).¹⁰ Y trabajar con el real de la lengua implica asumir "o fato lingüístico do equívoco como fato estrutural implicado pela ordem do simbólico" (Pêcheux [1988] (1990): 51). El equívoco, constitutivo de todo lenguaje, nos recuerda la falla, la inconsistencia estructural de la lengua y así

¹⁰ O dicho de otro modo, en palabras de Jean-Claude Milner: "La lengua (...) toca lo real; porque no la agotan ni los efectos de la comunicación ni los espaciamentos de lo discernible. (...) ningún ser hablante puede jactarse de dominar los ecos multiplicados de su decir. (...) la lengua es real, el lenguaje es imaginario y, la lengua, simbólica. (...) la lengua es lo real de un encuentro contingente entre R, S e I. Ahora bien, es siempre ese encuentro real, y sólo él, el que se declina en formas diversas" (Milner 1983 (1999): 41).

podemos pensarlo no como contradicción lógica sino como efecto material –esto es, inscripto en el lenguaje– del real de la lengua, es decir, del sentido imposible de ser simbolizado. Y es por esto que para Pêcheux el analista del discurso debe construir los procedimientos necesarios para abordar lo propio de la lengua a través del equívoco del lenguaje ya que su campo de estudio específico se abre precisamente “no ponto em que cessa a consistência da representação lógica inscrita no espaço dos ‘mundos normais’” (Pêcheux [1988] (1990): 51). Cabe aclarar que al postular la falla estructural de la lengua que se insinúa en cada enunciado del lenguaje a través del equívoco, Pêcheux no niega la existencia de universos discursivos lógicamente estabilizados (como los de la matemática, las ciencias naturales y la tecnología, entre otros), pero advierte que

(...) é necessário reconhecer que qualquer língua natural é também, e antes de mais nada, a condição de existência de *universos discursivos não-estabilizados logicamente*, próprios ao espaço sócio-histórico dos rituais ideológicos, dos discursos filosóficos, dos enunciados políticos, da expressão cultural e estética. Nesta segunda categoria de universos discursivos, a ambigüidade e o equívoco constituem um fato estrutural incontornável: o jogo das diferenças, alterações, contradições não pode aí ser concebido como o amolecimento de um núcleo duro lógico” (Pêcheux [1998]: 24).

En conclusión, hay equívoco aún en los enunciados más estabilizados dado que se enuncian en un lenguaje determinado. Señuelo de la falla estructural de lo real de la lengua, el equívoco nos impide olvidarla y, así, amenaza y desafía a la operación ideológica que insiste en borrarla con la ilusión de un “lenguaje lógico” instrumentalizado por un “individuo racional” que “sabe lo que habla”. Porque si “se equivoca”, no hay razón para inquietarse: es sólo una “contradicción lógica” producto de un uso “incorrecto” de las reglas del lenguaje ya establecidas para siempre. Sí, el lenguaje también puede ofrecerse como garantía de “felicidad”. Una “felicidad” que asegure el funcionamiento y la reproducción de cualquier forma de orden para los sujetos que lo compongan. La ideología de “conservar la Vida” y “alcanzar la Felicidad” asegura que haya cuerpos disponibles para que los AIE ejerzan su trabajo. No hay estado –en cualquiera de sus formas– que funcione sin cuerpos. No hay ideología sin sujetos. No hay lenguaje sin “sujetos hablantes”. Pero tampoco hay imaginario

del lenguaje sin lo real de la lengua, y ahí está el equívoco para recordárnoslo. El acontecimiento asoma así en la estructura, la diferencia se insinúa en la repetición, el estado –insisto, en todas sus formas– es amenazado por la política, también ella en todas sus dimensiones. Volveré sobre esto en el último punto.

1.2. Por otro lado, a partir de lo anterior puede derivarse que esta filosofía permite construir una teoría materialista del discurso “sin objeto” ya que, al distinguir la “materialidad” histórica de cada situación de pensamiento “en cada coyuntura concreta”, desaloja cualquier totalidad que se pretenda objeto de conocimiento del análisis. Así, el sentido no podrá ser necesariamente reducido “en última instancia” a ninguna “materialidad” preconstituida –y mucho menos a un tipo de “materia” por ser ésta ininteligible– porque los encuentros aleatorios, y los mundos que existan a partir de ellos, inauguran nuevos sentidos cada vez. Así como los procesos de significación se determinan en la situación en que consisten, el análisis de esos mismos procesos se determina en esa específica situación de análisis, no pudiendo ser derivado de ningún otro análisis previo. El analista del discurso se preocupará entonces por dar cuenta del proceso de significación singular que se inaugura a partir del “encuentro aleatorio” de materialidades discursivas específicas, sin pretender reducirlo a las formas, también singulares, de otros procesos de significación analizados previamente. Porque su análisis es, en definitiva, también producto de un encuentro singular: lectura y objeto de lectura. Un encuentro singular que dio origen a un nuevo mundo, una interpretación del sentido de una unidad de análisis que, como cualquier mundo, también está sujeta a otro encuentro contingente, esto es, al advenimiento de otra nueva lectura que venga a su encuentro. Ninguna disciplina resiste a la inestabilidad radical que la amenaza: un “objeto total” se le vuelve imposible. Como bien reflexionan los historiadores Ignacio Lewkowicz y Marcelo Campagno en relación con el discurso histórico y la práctica historiográfica:

En el tiempo de la imposibilidad de una teoría de *la* historia, en el tiempo del desvanecimiento del objeto unificado, otras herramientas y otras estrategias permiten pensar en términos de *situaciones* histórico-sociales singulares, configuraciones precarias de prácticas en redes cuyas especificidades evaden todo intento de incorporación a cualquier continente universal (Campagno, Lewkowicz 2007: 91).

Y una vez suspendida la totalidad del objeto de conocimiento, se vuelve posible pensar, más allá de toda esencia o sentido unificador, "en los procesos de emergencia de novedades radicales, en la irrupción de términos indeducibles de la situación pre-existente, prácticas cuya alteridad lacera irremediablemente la configuración previa tanto como la posibilidad de pensar en aquel maltrecho objeto total" (Campagno, Lewkowicz 2007: 92). Renunciando entonces a la ilusión de totalidad, el análisis del discurso, en tanto disciplina "sin objeto", podrá dar cuenta del acontecimiento. Así, la tesis de Pêcheux acerca de que el análisis del discurso trabaja con lo "real de la lengua", lejos de pretender asignarle a esta disciplina un "objeto total" esencializado y, como tal, previamente constituido y fijado para siempre, la pone frente a su propia imposibilidad recordándole que, en tanto disciplina "sin objeto", nunca podrá aspirar a convertirse en "ciencia regia". A menos que sea presa de su propia ideología.

2. Antes de que se configure la existencia de cualquier ser, sólo existe la nada, entendida ésta como condición de posibilidad de múltiples seres contingentes. Por lo tanto, no hay ni Origen, ni Causa, ni Razón, ni Sentido, ni Fin, ni Sujeto que haga existir lo que *hay*. Entonces, si *siempre-ya* existe, en abstracto, la condición de posibilidad de existencia concreta de todos los sentidos posibles –los átomos de Epicuro cayendo en el vacío, la pura materia– de esto se deriva, por un lado, que es el *no-sentido* la fuente única y abstracta de todo sentido históricamente existente y, por otro lado, que todo sentido inscripto materialmente en el ser concreto de cualquier mundo posible tiene existencia histórica, es decir, aleatoria, contingente. Y así como no hay un Sentido originario antes de la formación de un mundo, tampoco hay un Sujeto prefigurado que sea su razón de ser o el fin que lo justifique. Es aquí, precisamente, desde donde se pueden pensar conceptos tales como "interpelación ideológica", "formación discursiva", "interdiscurso", "forma-sujeto", ya desarrollados en este artículo. Las implicancias políticas de este posicionamiento teórico que concibe al sujeto y al sentido como efectos de procesos de significación históricamente determinados no tardan en advertirse ya que, como señala Zoppi-Fontana, Pêcheux coloca "a pulga atrás da orelha" de sus diferentes lectores, y entre ellos, el militante, "ao chamar a atenção para os processos de identificação/subjetivação na prática política" (Zoppi-Fontana 2005: 47). Afirmar que un sujeto es siempre-ya un sujeto ideológico significa que no existe posibilidad de que no lo sea, es decir, significa que el proceso ideológico de interpelación-identificación es inseparable de

cualquier práctica de subjetivación posible. Afirmar que lo ideológico es constitutivo de todo sujeto no implica una concepción teórica "pesimista" de la cual se deriva necesariamente una política de carácter "sombrio" como pretende Eagleton (Eagleton 1995 (1997): 188-189). Por el contrario, las tesis althusserianas de la ideología retomadas por Pêcheux no sólo permiten pensar la práctica política sino que además, y fundamentalmente, establecen las determinaciones teóricas que ésta requiere para poder ser pensada desde lo que *hay*. No es negando la dimensión ideológica del sujeto como mejor se garantiza una práctica política que subvierta la ideología que lo constituye como tal. La política no se piensa aquí como una práctica externa –y por tanto idealista– a la situación en la que interviene sino, por el contrario, se organiza en la inmanencia de esa situación, a partir de su falla estructural. La política es concebida como una práctica de "lectura" que hace posible la existencia de otros sentidos que, en la medida en que su empresa disruptiva contra el sentido hegemónico sea exitosa, se irán inscribiendo en nuevos procesos de significación, a través de los mecanismos ideológicos de interpelación. Y así se irá conformando un nuevo universo de sentido, con sus leyes específicas, para aquellos sujetos que resulten constituidos en él. La política entonces sólo es concebible porque hay ideología y sólo hay ideología porque ya una política tuvo lugar: "No hay escapatoria hacia la trascendencia sino operatoria en la inmanencia" (Campagno, Lewkowicz 2007: 78).

3. Para que un ser sea -esto es, para que cualquier mundo exista, para que cualquier realidad consista– es preciso que haya tenido lugar un encuentro. En un mundo sólo *hay*. Hay *encuentros*. Pero todo encuentro es aleatorio, tanto en su origen, ya que podría no haber tenido lugar, como en sus efectos, debido a que no hay nada en los elementos del encuentro que, antes de que éste se produzca, pueda determinar al ser que comenzará a existir, precisamente, a partir de dicho encuentro. Entonces, si todo ser es producto de la toma de consistencia de un encuentro aleatorio, ninguna de las determinaciones del resultado de ese encuentro está prefigurada en los elementos que intervinieron en él: "toda determinación de estos elementos no es asignable más que en la *mirada atrás* del resultado sobre su devenir, en su recurrencia" (Althusser [1994a] (2002): 60). Pero si bien no hay ningún resultado sin su devenir, también es cierto que nada ha devenido sin estar determinado por el resultado de ese devenir. La necesidad es entonces el devenir, necesario, de un encuentro contingente. Así, cuando un encuentro se ha producido y

una de las múltiples configuraciones posibles "cuaja" en la historia y "toma consistencia" en una forma determinada, nace un mundo que es estable y provisorio a la vez: es estable en la medida en que inaugura un ser, un orden, un sentido que no hará más que repetirse indefinidamente a través de las "leyes" de ese mundo y de ningún otro, hasta que un nuevo encuentro aleatorio tenga lugar –o no– y devenga otro mundo diferente; pero también es provisorio debido a que el encuentro, o bien podría no haber existido nunca o, de haberse producido, podría no haber durado o bien, aun existiendo, podría dejar de hacerlo. Ahora, una vez que el encuentro se ha producido y ha tomado una forma determinada de consistencia, puede existir la tentación de pretender refugiarse en el análisis de las leyes resultantes de esta forma, es decir, en su repetición indefinida, desconociendo que "la necesidad de las leyes resultantes de la 'toma de consistencia' provocada por el encuentro está, hasta en su mayor estabilidad, amenazada por una *inestabilidad radical*" (Althusser [1994a] (2002): 62). El hecho de reconocer la necesidad de la contingencia no puede hacer olvidar la contingencia de la necesidad. Las leyes de un mundo pueden cambiar, pero no sólo según la época histórica como pensaba Marx, sino "a cada instante, revelando el fondo aleatorio sobre el que se sostienen, sin ninguna razón, es decir, sin fin inteligible. Ahí está la *sorpresa (no hay toma de consistencia más que bajo la sorpresa)*" (Althusser [1994a] (2002): 62-63). En relación con este punto, paso a señalar diferentes derivaciones:

3.1. El peligro sobre el que advierte Althusser puede ser leído en paralelo con la crítica que Pêcheux hace del estructuralismo. Si bien Pêcheux no deja de reconocer los grandes logros de la 'revolución cultural estructuralista', considera que este pensamiento, ciego a su propia posición de interpretación, terminó transformándose en un teoricismo de la estructura: "esse movimento anti-narcísico (..) balançava em uma nova forma de narcisismo teórico. Digamos: em um narcisismo da estrutura" (Pêcheux [1988] (1990): 46). La estructura, que había permitido desencarnar cualquier objeto de pensamiento, terminaba convirtiéndose ella misma en una nueva esencia. La novedad de la intervención teórica que había producido el pensamiento estructural devenía, así, estructuralismo. El pensamiento se estandarizaba convirtiéndose en su propia ideología. De ahora en más, la estructura sólo podría dar cuenta de "las leyes de un mundo", de los sentidos lógicamente estabilizados, de la reproducción de un orden hegemónico, en definitiva, de la repetición. Quedaba por pensar lo aleatorio, la sorpresa, el acontecimiento, la diferencia

singular. Y para ello, lo que se requería era ir más allá del estructuralismo para poder recuperar así la potencia perdida del pensamiento estructural. El hallazgo de la "filosofía del encuentro" por parte de Althusser y el esfuerzo de Pêcheux por pensar lo real de la lengua a través del equívoco parecen avanzar en esta misma dirección.

3.2. A partir de su crítica al estructuralismo, en sus últimos trabajos Pêcheux propone pensar el discurso como estructura y acontecimiento, entendiendo éste último como el "ponto de encontro de uma atualidade e uma memória" (Pêcheux [1988] (1990): 17). Para él, el discurso está escindido en dos espacios: uno conformado por las "discursividades lógicamente estabilizadas" y el otro por las "discursividades no estabilizadas lógicamente". El primer espacio puede ser definido como un universo estabilizado a partir de principios lógicos donde los enunciados, de aparente estabilidad, son susceptibles de ser verdaderos o falsos para el sujeto que los habla quien, por otra parte, lejos de saberse "hablado" por ellos, cree ser su "autor" y cree saber con absoluta certeza aquello de lo que está hablando debido a que la "evidencia" de la "realidad" "habla por sí misma" y ahí están las ciencias, con sus saberes estandarizados, para confirmárselo e impedir cualquier "interpretación" posible. Los enunciados de este tipo,

(...) repousam, em seu funcionamento discursivo interno, sobre uma proibição de interpretação, implicando o uso regulado de proposições lógicas (Verdadeiro ou Falso) com interrogações disjuntivas ("o estado de coisas" é A ou não-A?) e, correlativamente, a recusa de certas marcas de distância discursiva do tipo 'em certo sentido', 'se se desejar', (...) etc. (Pêcheux [1988] (1990): 31).

El otro espacio, en cambio, es un universo inestable que, con enunciados irremediabilmente equívocos, amenaza la precaria estabilidad y regularidad de los sentidos hegemónicos que circulan a partir de los enunciados "lógicamente estabilizados". Así, si en el primero de los espacios discursivos las significaciones aparecen estabilizadas y normalizadas por el pensamiento único de cada una de las "ciencias" que "describen" la "realidad" de su objeto de conocimiento, en el segundo, las diferentes transformaciones de sentido posibilitan un juego indefinido de interpretaciones que no pueden ser disciplinadas por ninguna normativa previa. Para Pêcheux es precisamente este

universo, el de la heterogeneidad estructural del discurso, el que no fue pensado por el estructuralismo que, preocupado por dar cuenta de la repetición de la estructura, dejó de lado la novedad disruptiva del acontecimiento. Y tanto Pêcheux como Althusser advierten que pensar el acontecimiento significa pensar la política. Una política que desbarata, por los nuevos y diferentes sentidos que habilita, el sentido único y normalizado del lugar estructural de lo político. Así, la "inestabilidad radical" a la que Althusser alude permite pensar la falla estructural, y por tanto constitutiva, de la lengua tal como propone Pêcheux: "Mais do que celebrar ou lamentar a volatilização do real da língua, tratar-se-ia então de pensá-lo como um corpo atravessado por falhas, ou seja, submisso à irrupção interna da falta" (Pêcheux [1998]: 28). Y así como las leyes que se inauguran con la creación de un mundo están estructuralmente amenazadas por una "inestabilidad radical", los sentidos que se inscriben en ese nuevo mundo también lo están. Los dos universos del discurso nos recuerdan que el cierre definitivo de cualquier significación es imposible debido a que la lengua es una estructura fallada que no cesa de mostrar su falla en cada equívoco del lenguaje. Por esto la frontera que divide los dos espacios discursivos es muy difícil de determinar ya que incluso las significaciones estabilizadas se presentan como apariencias lógicas "para melhor 'fazer passar' os deslizamentos do sentido" (Pêcheux [1998]: 25). Si hablamos, entonces, "fallamos". Cualquiera sea el enunciado producido. El sujeto del lenguaje, en su afán por ocultar su falla, no hace más que mostrarla.

3.3. Para esta filosofía todo mundo es, a la vez, estable y provisorio debido a que la "necesidad" que inaugura, una vez formado, se sostiene en la pura "contingencia". Esta tesis permite comprender lo que Pêcheux caracteriza como la naturaleza paradójica de la lengua:

Entre a *simetria* (através da qual o outro aparece como o reflexo do mesmo, por uma regra de conversão) e o *equívoco* (no qual a identidade do mesmo se desregula, se altera a partir do interior), o paradoxo da língua toca duas vezes na ordem da regra: pelo jogo nas regras, e pelo jogo sobre as regras (Pêcheux [1998]: 27).

Pensar la lengua sólo como una estructura cerrada que se organiza a partir de un paradigma normativo lógico conlleva el peligro de olvidar lo real de la lengua que, a la vez que posibilita un conjunto de leyes,

amenaza con subvertirlas. El juego se abre entonces *en* las reglas de la lengua, en las significaciones normalizadas que ellas sistematizan y *sobre* las reglas porque “toda construção sintática é capaz de deixar aparecer uma outra, no momento em que uma palavra desliza sobre outra palavra” (Pêcheux [1998]: 28). Es en el propio funcionamiento de la lengua que se muestra su imposibilidad. Es en el pleno ejercicio de sus leyes que aparece el equívoco, “no qual a identidade do mesmo se desregula, se altera a partir do interior” (Pêcheux [1998]: 27). Entonces, es posible afirmar que las leyes de la lengua son necesarias. Pero sólo si se admite que la razón de ser de su necesidad es su propia contingencia. Vaya paradoja.

3.4. Debido al fondo aleatorio sobre el que se sostienen, las leyes de un mundo pueden cambiar sin razón inteligible y “a cada instante”. La *sorpres*a adviene en un encuentro impredecible y la posibilidad de un nuevo mundo comienza a vislumbrarse. Es precisamente en este punto donde la “filosofía del encuentro” permite pensar la política: “(...) lo culminante del materialismo, viejo como el mundo, (...) es el materialismo *aleatorio*, requerido para pensar la apertura del mundo hacia el acontecimiento, la imaginación inaudita y también hacia toda práctica viva, incluyendo la política” (Navarro 1988: 37). También Pêcheux, preocupado como Althusser por la práctica política, comenzó a pensar el acontecimiento, pero a partir de la estructura de la lengua:

(...) todo enunciado é intrinsecamente suscetível de tornar-se outro, diferente de si mesmo, se deslocar discursivamente de seu sentido para derivar para um outro (...). Todo enunciado, toda seqüência de enunciados é, pois, linguisticamente descritível como uma série (léxico-sintaticamente determinada) de pontos de deriva possíveis, oferecendo lugar a interpretação (Pêcheux [1988] (1990): 53).

Así, en un determinado universo discursivo, un sentido nuevo no surge en exterioridad a los procesos de significación estandarizados sino a partir del despliegue de esos mismos procesos. La posibilidad de aparición de lo nuevo en una estructura discursiva radica entonces en el lugar de su falla. Y es así, en el proceso normatizado de su devenir, que lo mismo se vuelve otro: la estructura es subvertida por el acontecimiento desde su propia inmanencia. Por esto, a medida

que se despliega la *potencialidad* significativa de las discursividades hegemónicas, cohesionando un orden de sentido para los sujetos que lo habitan, se hace posible, paradójicamente, una lectura de su *impotencia*: una y otra vez, lo real de la lengua insiste en perturbar la consistencia de toda materialidad discursiva y la *sorpresa acontece*. La política de los nuevos sentidos se hace presente entonces como una "lectura" de los equívocos del lenguaje.

Ahora bien, ¿cómo "leer" una serie sin perder de vista la diferencia que interrumpe su repetición? ¿Cómo leer una situación de estructura sin que esto impida dar cuenta del acontecimiento que se "presenta" en ella, pero que se resiste a ser "representado" por los procesos ideológicos de subjetivación? Para Althusser, una situación de análisis exige una lectura que no convierta en ley necesaria lo que sólo puede ser una regularidad tendencial debido a que cualquier mundo, por más estable que sea, puede dejar de existir como tal a partir de un encuentro aleatorio que desestructure su consistencia: "una tendencia no posee la forma o figura de una ley lineal sino que puede bifurcarse bajo el efecto de un encuentro con otra tendencia y así hasta el infinito. En cada cruce de caminos, la tendencia puede tomar una vía imprevisible, por *aleatoria*" (Navarro 1988: 36). Y para Pêcheux, en la misma línea argumentativa, el analista del discurso, al inscribir un enunciado radicalmente nuevo

(...) em tal série, a incorporá-lo a um 'corpus', corre sempre o risco de absorver o acontecimento desse discurso na estrutura da série na medida em que esta tende a funcionar como transcendental histórico, grade de leitura ou memória antecipadora do discurso em questão (Pêcheux [1988] (1990): 56).

De este modo, el acontecimiento, de no poder ser leído como novedad, quedaría absorbido, y por tanto desactivado en su capacidad disruptiva, "em uma sobreinterpretação antecipadora" (Pêcheux [1988] (1990): 56).

Hasta aquí, las advertencias. Y también, las lúcidas intuiciones. Tanto Althusser como Pêcheux conocían muy bien las ventajas del pensamiento estructural como para dejarlo olvidado tras el estructuralismo. Ambos se disponían así a pensar el paradójico "encuentro" entre estructura y acontecimiento.

Para el "materialismo aleatorio", antes de la existencia de un mundo sólo hay nada, es decir, sólo hay indeterminación y no-sentido. Entonces, cada vez que se forma un mundo se inaugura una existencia singular con sus propias leyes de funcionamiento, de modo tal que las determinaciones y sentidos que resulten de ese nuevo mundo que logre estructurarse en una situación histórico-discursiva, sólo se configuran a partir de la existencia de ese mundo y de ningún otro. "Recordemos que no se trata de determinaciones que son, sino de indeterminaciones que se determinan en su mutuo juego; que las determinaciones que *están* no significa las que *son* y que por ello pueden aparecer nuevas determinaciones en un proceso no anticipable" (Campagno, Lewkowicz 2007: 89). Por lo tanto, si no hay un sentido previo al funcionamiento de un mundo tampoco habría de haber una interpretación que pudiera suponerlo. Porque, por un lado, los resultados de una operación de lectura de cualquier situación de análisis, sólo son válidos para esa configuración particular. Dicho de otro modo, el efecto de sentido, producto de los procesos de significación de una determinada unidad discursiva, no puede ser determinado *a priori* de su lectura, esto es, no puede ser deducido de ninguna otra lectura anterior que haya sido elaborada para comprender otro mundo, debido a que cualquier sentido sólo lo es para la existencia singular del mundo en que se configuró su existencia. Y, por otro lado, toda situación de análisis es singular no sólo porque se monta sobre un mundo que sólo existe a partir de un encuentro aleatorio sino porque ella misma también es resultado de un encuentro: una lectura que existe en tanto lectura de un objeto, su objeto de conocimiento, y un objeto que existe como objeto de esa lectura, su disciplina. De este modo, a partir del encuentro de la lectura se inaugura entonces el mundo de la interpretación.

En conclusión, por un lado, una lectura debe asumir la contingencia constitutiva para poder dar cuenta de la emergencia de lo nuevo como una alteridad radical dentro de la serie discursiva que analiza ya que si un mundo, por más estable que sea, puede dejar de ser lo que es en cualquier momento y sin razón alguna, entonces todo mundo –incluso el mundo de la interpretación que esa misma lectura inaugura– está sujeto al advenimiento sorpresivo de cualquier otro por efecto de un encuentro aleatorio. De aquí la advertencia de Althusser y también de Pêcheux de que el análisis de la estructura no puede impedir el análisis del acontecimiento. Pero si se concibe lo aleatorio como base constitutiva de toda consistencia ya que no hay causa alguna que provoque el nacimiento de un mundo más que el

encuentro contingente de los que serán sus elementos y, a su vez, porque cualquier mundo estable puede cambiar ante otro nuevo encuentro, puede postularse que ninguna lectura podrá pretender entonces que una interpretación del sentido de una unidad de análisis pueda también ser válida para otra, ya sea para dar cuenta de la reproducción de una estructura o de un acontecimiento.

Aceptada la tesis de la inestabilidad radical, no puede postularse entonces la "lucha de clases" como la interpretación necesariamente válida y eficaz para dar cuenta, en "última instancia", de la particular configuración de sentidos en una unidad de análisis, tal como postulaba Pêcheux. Aun cuando se la identifique, como pretende Slavoj Žižek, con el real lacaniano:

Aunque la 'lucha de clases' no aparece directamente en ningún lugar como entidad positiva, funciona, sin embargo, *en su ausencia misma*, como el punto de referencia que nos permite ubicar cada fenómeno social, sin relacionarlo con la lucha de clases como su sentido último ('significado trascendental'), sino concibiéndolo como un intento (más) de ocultar y 'remendar' la fisura del antagonismo de clase, de borrar sus huellas. Lo que tenemos aquí es la paradoja dialéctico-estructural de *un efecto que existe sólo para borrar las causas de su existencia*, un efecto que, de alguna manera, se resiste a su propia causa (Žižek 1994 (2003): 32).

Concebida así como "lugar vacío", como "antagonismo" irreductible que impide que la realidad social se constituya como una totalidad completa y cerrada en sí misma, la "lucha de clases" funciona como el "obstáculo" que hace surgir las diferentes simbolizaciones con que se la pretende, inútilmente, dominar. Entonces, "en la medida en que toda posición dentro de la totalidad social es sobredeterminada, en última instancia, por la lucha de clases, fuera de la dinámica de la lucha de clases no queda ningún lugar neutral desde el cual ubicar la lucha de clases dentro de la totalidad social" (Žižek 1994 (2003): 32-33) Pero entonces, ¿por qué apresurarse a "ocupar" un lugar que se postula "vacío"? ¿Por qué la necesidad de nominar "lucha de clases" a lo que precisamente se pretende innombrable? Porque la "lucha de clases" quizás no sea –como sí lo es para Žižek– sólo "un nombre". Quizás la asignación de una nominación para lo que se define como "el límite insondable que no se puede objetivar" (Žižek 1994 (2003):

32) sea –como el propio Žižek no dudaría en advertir– una solución “ideológica por excelencia” en tanto permanece ciega a lo que la constituye como tal. O, en otros términos, quizás funcione como un objeto paradójico que es preciso deconstruir para fundar una teoría materialista del discurso.

Entonces, si el sentido que se inaugura con el ser de un mundo es distinto cada vez –porque precisamente es *su* sentido, el de ese mundo y no de otro–, el sentido no puede ser significado ni reducido a ninguna “última instancia” con ninguna predicación previa porque sólo es efecto singular de lo que *hay*, sujeto a las determinaciones que se inauguren en la particular configuración de prácticas articuladas en la unidad de análisis. Por lo tanto, la forma específica que adquiera el sentido en una unidad de análisis sólo puede ser leído *a posteriori*, en la singularidad de su existencia a la vez necesaria y contingente. Y si la “lucha de clases” resultara finalmente el principio de significación hegemónico de algún proceso discursivo, sólo lo será en la medida en que resulte serlo como efecto de lectura de una determinada situación de análisis y no como un principio articulador, efecto ideológico de una interpretación anticipada.

Si bien Althusser con sus tesis de la “sobredeterminación” y la “estructura con dominante” ya había logrado desalojar la determinación mecanicista, en su producción tardía radicaliza su posicionamiento teórico e incorpora lo aleatorio como axioma básico de su pensamiento: “(...) coyuntura significa conjunción, es decir, encuentro aleatorio de elementos en parte existentes, pero también imprevisibles. Toda coyuntura es un caso singular como todas las individualidades históricas, como todo lo que existe” (Navarro 1988: 36-37). La “ley” devino “tendencia”; el “modo de producción” (capitalista) se volvió “coyuntura” (de cualquier situación de análisis); la “contradicción” (predeterminada) dio paso a la “sorpresa” (indeterminada). En definitiva, la “repetición” de la estructura se encontró con la “diferencia” del acontecimiento. El pensamiento de la ideología permitió el pensamiento de la política. El ahora filósofo materialista “alcanza entonces la sabiduría (...): saber que todo se repite y que no existe más que la repetición diferencial” (Althusser [1994b] (2002): 10).

También Pêcheux ya lo había advertido. Era preciso pensar la emergencia de la novedad radical, de aquellos sentidos que se resisten a ser representados en los procesos de significación instituidos: “é preciso suportar o que venha a ser pensado, isto é, é preciso ‘ousar

pensar por si mismo" (Pêcheux 1975 [1997]: 304). Pero, a diferencia de Althusser, no contaba con la "filosofía del encuentro" para poder pensar su propio pensamiento. Y es precisamente por esto que la potencia teórica de su tesis sobre la "naturaleza paradójica de la lengua" quedó desvanecida en el reduccionismo de la "lucha de clases". La multiplicidad de "mundos" y de sentidos que asoman a la existencia cuando lo real de la lengua se hace presente una y cada vez en los equívocos del lenguaje quedaba conjurada en una única significación posible que pretendía explicar a todas las demás. El antagonismo radical quedaba reducido así a la contradicción de clase.

Pero postular el carácter axiomático de lo aleatorio y considerar entonces la inestabilidad estructural de cualquier materialidad discursiva, lejos de significar una solución "posmoderna" a la crisis del estructuralismo implica, más bien, una recuperación del pensamiento estructural para, a partir de allí, poder pensar el acontecimiento. En definitiva, requiere una práctica de pensamiento riguroso que, al analizar lo que *hay* en su normalizada repetición, permita comprender lo que *acontece* en su absoluta diferencia. Aunque la sorpresa de su advenimiento obligue a ensayar nuevas lecturas. Porque "é preciso suportar o que venha a ser pensado", lo que venga a nuestro "encuentro".

Y sí, "las cosas llegan tan lejos". 📖

Referencias bibliográficas:

ALTHUSSER, Louis

1965 *Pour Marx*, Paris: Maspero; (tr. esp.: *La revolución teórica de Marx*, México: Siglo XXI, 1999).1970 "Idéologie et appareils idéologiques d'Etat", *La Pensée*, 151: 3-30; (tr. esp.: "Ideología y aparatos ideológicos de Estado" en *Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado/Freud y Lacan*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1988).1976 *Positions*, Paris: Éditions Sociales (tr. esp.: *Posiciones*, Barcelona: Anagrama, 1977).[1992] *L'avenir dure longtemps* (suivi de *Les faits*), Paris: Stock/IMEC; (tr. esp.: *El porvenir es largo*, Buenos Aires: Espasa Calpe Argentina/Destino, 1993).[1993] "Sur la pensée marxiste", *Futur Antérieur*, Décembre; (tr. esp.: "Sobre el pensamiento marxista", en *Para un materialismo aleatorio*, Madrid: Arena, 2002:11-30).[1994a] "Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre", Paris: Stock/IMEC, T° I, pp. 539-57 ; (tr. esp.: "La corriente subterránea del materialismo del encuentro", en *Para un materialismo aleatorio*, Madrid: Arena, 2002:31-71).[1994b] "Portrait du philosophe matérialiste", Paris: Stock/IMEC, T° I, pp. 581-582 (tr. esp.: "Retrato del filósofo materialista", *Para un materialismo aleatorio*, Madrid: Arena, 2002).

CAMPAGNO, Marcelo; LEWKOWICZ, Ignacio

2007 *La historia sin objeto y derivas posteriores*, Buenos Aires: Tinta Limón.

EAGLETON, Terry

1995 *Ideology. An Introduction*, London/New York: Verso; (tr. esp.: *Ideología. Una introducción*, Barcelona: Paidós, 1997).

MALDIDIER, Denise

1990 *L'inquietude du discours*, Paris: Éditions des Cendres ; (tr. port.: *A Inquietação do Discurso*, Campinas, SP: Pontes, 2003).

MILNER, Jean-Claude

1983 *Les noms indistincts*, Paris: Seuil; (tr. esp.: *Los nombres indistintos*, Buenos Aires: Manantial, 1999).

NAVARRO, Fernanda

1988 *Filosofía y Marxismo. Entrevista a Louis Althusser*, México: Siglo XXI.

PÊCHEUX, Michel

1975 *Les Vérités de la Palice*, Paris: Maspero; (tr. port.: *Semântica e Discurso. Uma crítica à afirmação do óbvio*, Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1997).[1988] *Discourse: structure or event?*, Illinois: University Press (tr. port.: *O Discurso: estrutura ou acontecimento*, Campinas, SP: Pontes, 1990)

[1998] "Sobre a (des)construção das teorias lingüísticas", *Línguas e instrumentos lingüísticos*, 2, julho-dezembro:7-32.

ŽIŽEK, Slavoj (comp.)

1994 *Mapping Ideology*, Verso; (tr. esp.: *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires: FCE, 2003).

ZOPPI-FONTANA, Mónica

2005 "Objetos Paradoxais e Ideología", *Estudos da Língua(gem)*, junio, I, 1: 41-59.

