

Ideología, ciencia y sujeto en Althusser, Pecheux y Lacan

Pedro Karczmarczyk (UNLP-IdIHCS-CONICET) y Agustín Palmieri (UNLP)

A comienzos de los años 60 el marxismo althusseriano y el psicoanálisis lacaniano coincidían en un punto: su voluntad de intervenir críticamente en una coyuntura teórica caracterizada por el avance de las ciencias humanas. Ambas corrientes señalaban, con grandes convergencias, que las “ciencias humanas” (de manera evidente en sus versiones “tecnocráticas”: *ego psychology*, psicología social, sociología en sus distintos avatares, etc.) cumplían funciones de adaptación de los individuos al sistema social, considerado como un invariante. Dichas ciencias humanas se presentaban como obstáculos epistemológicos para lo que entonces se pensaba como el re-comienzo del materialismo histórico y del psicoanálisis.

El hallazgo de obstáculos semejantes no es una mera coincidencia. Ambas líneas de pensamiento convergen en puntos importantes, afirmando, en lo que podría pensarse como una común tendencia materialista, la subordinación de la esfera biológica a la de lo simbólico o a la práctica social, la primacía del significante sobre el sentido, la necesidad de conceptualizar formas originales de la causalidad, cuyo *leit-motiv* es la sobredeterminación. El presente trabajo busca explorar algunas de las tensiones contenidas en esta coincidencia. El punto de mayor tensión lo suscitan los desarrollos de Althusser y algunos de sus seguidores (en particular Pêcheux y Lecourt) acerca de la relación entre la categoría de sujeto, la de ideología y el conocimiento científico en tanto que “proceso sin sujeto”, al sostener la imposibilidad de un “sujeto de la ciencia”, tesis que sin embargo juega un rol importante en el pensamiento de Lacan. Esta tensión remite a diferentes factores: la diferente herencia epistemológica (Bachelard en un caso, Koyré en el otro), la diferente recepción de la historia de la filosofía (el caso de Descartes), como así también diferencias de registro de los conceptos clave: inconsciente por un lado, ideología y lucha de clases, por el otro. En este trabajo haremos algunas observaciones sobre los efectos que acarrea la diferente recepción de la filosofía de Descartes.

En un trabajo señero, “Filosofía y ciencias humanas”, Althusser presentaba, con motivo de una encuesta sobre la relación entre filosofía y ciencias humanas, una serie de tesis acerca de la relación entre las mismas. Cabe destacar el contexto en el que se produce esta intervención: una avanzada tecnocrática en la que las ciencias humanas reclaman el lugar de la filosofía en la currícula escolar, en virtud de que la misma se habría vuelto un lujo, oneroso sino ya directamente superfluo (Althusser 2003: 47). La *Revue de l’enseignement philosophique*, boletín de la Asociación de profesores de filosofía de la enseñanza pública, creyó oportuno plantear una discusión sobre la relación entre filosofía y ciencias humanas en la que se destaca la cuestión del estatus científico de estas últimas. Althusser reconoce fácilmente el riesgo que esta pregunta comporta: el de una filosofía que bajo “el tema de la trascendencia radical del ‘Sujeto’” (2003: 49) con el que la filosofía aborda el examen de las ciencias humanas refuerce la tendencia espiritualista. De esta manera, la filosofía convierte el examen de las ciencias humanas en un dictamen de la imposibilidad *a priori* de las mismas, al tiempo que despliega un análisis del tema por el cual configura “su psicología, sus ciencias humanas, para poder contemplar en ellas su existencia y sus títulos” (2003: 50). De ello resulta que la respuesta al ataque tecnocrático no pueda llevarse a cabo sin desplegar simultáneamente una confrontación interior al campo de la filosofía:

La filosofía ya no puede seguir “defendiéndose” del asalto de las ciencias humanas demostrando su imposibilidad de principio, dándose a sí misma como principio de esa imposibilidad. (...) [debe] reconocer, ya que no su existencia, al menos su posibilidad, con la condición de fundar en ese reconocimiento su verdadera defensa, que es lo mismo que la defensa de las ciencias humanas contra aquello que continúa impidiendo que sean ciencias de verdad. (2003: 54)

Como el propio Althusser lo afirma sin eufemismos en una carta a Morfaux: se trata de afirmar la filosofía frente a los marxistas y de afirmar la posibilidad de una ciencia de lo humano, frente a los filósofos (ver 2003: 44, nota de los editores).

Ello abre una disputa en dos frentes. Por un lado, se trata de cuestionar la identificación entre técnicas humanas y ciencias humanas. La denominación “ciencias humanas” designa corrientemente, según Althusser, en verdad a distintas “Técnicas de adaptación colectiva”, como algunas ramas de psicología y la sociología, en particular

de la psicología (2003: 58), que existen entrelazadas con una demanda que proviene del mundo de la industria, de la política, del comercio, del ejército, etc.¹ Esto permite ubicarlas en el interior del todo social, haciendo patente su naturaleza, al encontrarlas casi exclusivamente abocadas a poner a punto los métodos para satisfacer esa demanda (o encargo). Es decir, se trata de un combate con las prácticas que reciben el rótulo de ciencias humanas. Estas disciplinas se presentan como ciencias bajo la tutela de la “ideología empirista”, “que camufla el “dato” de las verdades de las ciencias verdaderas: ese “dato” que es “dato” en “la forma del objeto”, en “la forma de la intuición”, y no en las condiciones efectivas de su producción” (2003: 52); es decir, se presentan como ciencias de un objeto ya dado (en la ideología), sin efectuar una revolución conceptual que les permita constituir un objeto autónomo, propio, por medio de “una teoría general de su objeto, y métodos objetivos de investigación que reflejan la adecuación entre el objeto y la teoría” (2003: 55). El ejemplo que propone Althusser de ciencia que parece estar fundada teóricamente es el de la lingüística y en particular el de la fonología estructural (2003: 55). A continuación Althusser analiza el ejemplo de la “escuela psicoanalítica estadounidense” absorbida por su función como una técnica de readaptación social.² En este contexto aparece la referencia a Lacan, elogiando su señalamiento sobre el equívoco que reina en relación al objeto del psicoanálisis, amenazado por su reducción al conductismo, al psicologismo, o más sencillamente, a la psicología. La referencia a Lacan se prolonga en una nota que conviene citar en toda su extensión:

Marx fundó su teoría sobre el rechazo del mito del “*homo oeconomicus*”, Freud fundó su teoría sobre el rechazo del “*homo psicologicus*”. Lacan ha visto y ha comprendido la ruptura liberadora de Freud. La ha comprendido en el pleno sentido del término, asumiéndola en la literalidad de su rigor, y obligándola a

1 Vale la pena citar aquí la nota 15, donde Althusser se extiende sobre la relación entre las ciencias humanas y la demanda social: “[En la industria:] estudios de mercado, organización de las “relaciones humanas” en la empresa, psicodramas de liberación para ejecutivos, técnicas de relaciones con las organizaciones obreras, selección de ejecutivos y de personal, etc. etc. [En el comercio:] Estudios de motivación, publicidad, formación psicopsicológica de los ejecutivos comerciales, personalización del producto, etc. [En la política:] sondeos de opinión, utilización de los *mass media* (radio, televisión, prensa, cine, edición, etc.), “personalización” del poder político, temas y técnicas de propaganda electoral, y otras, etc. [En el ejército:] algunos servicios psicológicos de siniestra memoria pueden llegar incluso a desaparecer: la psicología y la sociología continúan suscitando el interés del ejército para resolver sus problemas de reclutamiento y sobre todo de adaptación interna a sus objetivos, tanto si son ampliamente políticos (adaptación de su ideología a lo que denomina nuevas formas de guerra revolucionaria) o más técnicos (la técnica del “combate moderno)” Althusser 2003: 58n.

2 Es pertinente recordar aquí la temprana definición althusseriana de la ideología, donde la función social tiene primacía sobre la función de conocimiento, ver Althusser 1985.

producir sin tregua ni concesión sus propias consecuencias. Como todo el mundo, puede errar en el detalle o incluso en la elección de las referencias filosóficas: le debemos lo esencial. (2003: 57 nota)

Tenemos así delineado, en este artículo, un proyecto teórico-político a favor de la constitución de las “Ciencias humanas” contra aquello que “continúa impidiendo que sean ciencias de verdad” (2003: 54), obstáculo que, sin paradoja, Althusser reconoce en las prácticas que recibieron la denominación “ciencias humanas”. En este contexto se diseña una alianza entre el materialismo histórico, la lingüística y el psicoanálisis, que probará ser de complicada realización, aunque no por ello menos productiva.

Por su parte, Althusser prolongará sus reflexiones sobre el psicoanálisis y las ciencias humanas en un trabajo célebre, “Freud y Lacan”, y en sus presentaciones en el seminario que organizó en la École Normale Supérieure de Paris sobre “Lacan y el psicoanálisis” compiladas por O Corpet y F. Matheron, recientemente publicadas en castellano.³ El encuentro entre Althusser y Lacan fue algo más que meramente teórico: en el momento en el que Lacan rompió con la IPA, Althusser hizo gestiones para que pudiera continuar su seminario en la École Normale Supérieure, donde desarrolló, durante 1964, el seminario “Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis”.

En este trabajo de Althusser encontramos un desborde de la caracterización de la psicología, por el cual, podríamos decir, la psicología pasa, de ser comprendida como una forma particular de ideología, a ser entendida como un modelo del funcionamiento ideológico en general, que nos permitiría comprender, por contraste, otras formas de ideología. Lo característico de la psicología, según Althusser, es trabajar con ciertas estructuras que remiten a realidades de diferente estatuto: el individuo, el sujeto y el ego, desconociendo este estatuto diferencial para identificarlas: “la psicología no es posible más que por la identificación de estos tres términos, es decir, por la presuposición teórica que requiere que el sujeto sea un individuo que posee la estructura de un ego. Esta constitución supone e impone esta identidad como si fuera real” (Althusser 2014: 94). La psicología consiste entonces en una fusión específica de tres órdenes heterogéneos. El individuo, nos dice Althusser, pertenece a la biología o, lo que no deja de sorprender, al campo de la división del trabajo.⁴ El sujeto, nos dice Althusser

3 Ver Althusser, *Psicoanálisis y ciencias humanas*, Buenos Aires, Nueva visión, 2014.

4 Al respecto véanse los comentarios canguilhemianos de Pêcheux 1975: 43, a propósito del uso de la biología en la normalización de la fuerza de trabajo.

“es un sujeto de imputación, que debe reconocer órdenes y que debe rendir cuenta de su obediencia y de sus actos, ya se trate de órdenes morales, de órdenes políticas, de órdenes religiosas, etc.” (2014: 95) El ego, por su parte “corresponde a una tercera función, que es una función de síntesis, una función de objetividad” (2014: 95).

Decíamos un poco más arriba que la psicología, así definida, es para Althusser algo más que la psicología en sentido histórico, cuyos comienzos remontan al siglo XVIII. En efecto, uno de los ejemplos que toma Althusser para ilustrar el funcionamiento de la psicología en los términos en que la acabamos de definir es la filosofía de Platón, en particular por su operación de remitir la estructura de las clases en la sociedad a una tripartición en el interior del sujeto. Y no sólo una tripartición, sino una jerarquía entre las distintas instancias presentes en cada individuo. La pertenencia a clases deviene así una función que depende de la instancia dominante en la constitución subjetiva. De acuerdo a Althusser, la operación platónica es una patología fundadora: “es porque en el hombre existen efectivamente tres instancias: la *epithumía*, el *thumós* y el *noûs*, que se puede instalar en la sociedad un orden verdadero o, por el contrario, reinar desorden confuso.” (2014: 97). La confusión de las instancias en el individuo puede desembocar en la confusión de las clases en la sociedad. La estructura así descrita puede “rendir cuentas del hecho de que el orden social no es lo que debe ser y, al mismo tiempo, fundar un orden social que sería lo que debe ser” (Althusser 2014: 98).

El otro ejemplo que considera Althusser es el de Descartes. De acuerdo a Althusser, una psicología cartesiana no puede ser una psicología del *ego cogito*, porque el ego es un sujeto de la objetividad, de la verdad, un sujeto que, como diría Foucault, está “abierto por derecho propio a la verdad”, del que resulta imposible trazar una patología ya que es la rectitud misma. Por el contrario, la psicología se desarrolla en Descartes para dar cuenta del error, de la confusión, del desconocimiento de la verdad en el error. Como nos indica Althusser: “El sujeto psicológico que aparece aquí como la condición previa del sujeto de la objetividad es el sujeto del error” (2014: 99) La psicología se refiere en Descartes a lo que constituye la posibilidad, para el ego “de no ser esta transparencia misma que lo constituye como sujeto de verdad, como sujeto de objetividad” (2014: 99) La psicología concierne así al pasado al que el ego se refiere como a su confusión. Esta es la posición de las *Meditaciones metafísicas*. Sin embargo, la teoría de este sujeto psicológico, es decir patológico, la hace Descartes en el *Tratado*

de las pasiones del alma. El sujeto psicológico es la posibilidad de una patología del sujeto de la objetividad, patología que sin embargo no tiene espesor, ya que es inmediatamente reversible en virtud de una función esencial que se le imputa al sujeto: “esta función de convertibilidad que es la libertad” (2014: 99). La lectura de Althusser de Descartes está marcada por la polémica de Spinoza con *Las pasiones del alma*, por su rechazo del ego que aparece como centro del cogito cartesiano. En efecto, el proyecto cartesiano está marcado por una aporía: el dominio de las pasiones supone conocimiento de la verdad, mientras que el conocimiento de la verdad supone dominio de las pasiones (ver arts. 49 y 50). En la filosofía de Spinoza, Althusser encuentra un abandono de la problemática de la patología de la verdad, lo que posibilita desligar la afirmación de una verdad del sujeto de la objetividad. Spinoza inaugura la posibilidad de pensar lo imaginario, no como una categoría psicológica, sino como función de una totalidad en la que se constituyen las funciones psicológicas. Se trata de una transformación de la problemática del sujeto psicológico en virtud de la supresión en el mismo de la función del sujeto de la verdad, efecto de la crítica del cogito. Este contraste es crucial en el abordaje de Althusser. En efecto, el ego como sujeto de la verdad o la objetividad es condición para la conceptualización del error como una dimensión sin espesor, que no sería sino el negativo de la verdad, “el concepto del no concepto, pero no pensado en su especificidad, sino como no concepto del concepto” (2014: 102-103). El sujeto de la verdad tiende a instaurar una relación de total exclusión entre la verdad y el error, donde el error aparece como el afuera de la verdad, de la que dependería completamente la existencia del error. Althusser aborda aquí cuestiones cruciales para el desarrollo de su propia filosofía: la diferencia entre ciencia e ideología no es distributiva, no es un reparto, sino un proceso continuo, la emergencia de una verdad no implica la erradicación instantánea del error sino que se da en el seno del mismo, como separación progresiva. En efecto, Althusser insiste en la necesidad de pensar la relación de la verdad con el error, en términos de un corte, de una separación en la que cada término (verdad, error), tiene su propia consistencia, no está constituido por la exclusión del otro término, sino por la presencia constitutiva del otro en sí mismo:

...si podemos considerar que la relación de una verdad con el error que ella denuncia como su propia reflexión negativa no manifiesta un reparto sino un corte, es el desconocimiento del corte pensado en la forma del reparto lo que se encontraría en el origen del sujeto de la verdad. (2014: 103)

Lo impensado en la filosofía de Descartes, que es una filosofía del juicio, del juicio que distingue error de verdad, es el propio juicio, la propia enunciación, el acto que insta esta distinción entre la verdad y el error. Althusser indica que en este punto se ubica la insuficiencia histórica de la filosofía de Descartes, para quien el error tiene un contenido preciso (la filosofía tomista, la física aristotélica), lo mismo que la verdad (la física galileana). Descartes oscureció que se trataba de un corte histórico, acaecido en la cultura a través de muchas batallas, algunas de ellas sangrientas. Se trata entonces de atravesar la ilusión o denegación que recorre la filosofía cartesiana para dar cuenta de la misma en términos de un proceso histórico, esto es de la necesidad histórica de la filosofía cartesiana. Descartes, de acuerdo a Althusser, habría pensado la relación entre un conocimiento nuevo con uno viejo bajo la categoría del sujeto de la imputación, es decir, en términos de una categoría del mundo de la responsabilidad, del mundo de la imputación moral. La reflexión teórica sobre el acontecimiento histórico del advenimiento de una nueva disciplina científica aparece entonces modelada por las categorías éticas y religiosas del sujeto de la imputación.

Bajo el auspicio de esta genealogía del sujeto como sujeto de la imputación, no resulta tan sorprendente, entonces, que en uno de los proyectos más importantes que el propio Althusser se había trazado en “Filosofía y ciencias humanas”, el de articular marxismo, psicoanálisis y lingüística, como el que encontramos en “Tres notas sobre la teoría del discurso”, donde Althusser intenta caracterizar distintas formas de discurso (ideológico, estético, científico, psicoanalítico), Althusser bascule entre el reconocimiento de la naturaleza diferencial de efectos-sujeto en función de las distintas estructuras de los discursos (ver 2010: 116-117), y una restricción del efecto sujeto al discurso ideológico, por la que finalmente toma partido:

No hay más *sujeto* de la ciencia con respecto al discurso científico, con respecto a los enunciados científicos que se sostienen justamente porque se las arreglan sin sujeto, que un individuo “haciendo la historia” en el sentido ideológico de esta proposición. Asimismo me parece un abuso hablar del “sujeto del inconsciente” a proósito del *Ich-Spaltung*. No hay sujeto *dividido*, *escindido*: hay algo completamente diferente: al lado del *Ich* hay una “*Spaltung*”, es decir, precisamente un *abismo*, un precipicio, una carencia, una abertura. Este abismo no es un sujeto, pero es lo que se abre *al lado de un sujeto*, al lado del *Ich*, que en efecto es un sujeto (y que compete a lo

ideológico, como me parece que Freud lo hace pensar en múltiples ocasiones). Este “*Spaltung*” es este tipo de relación o articulación diferencial específico que vincula (en forma de un abismo, de una abertura) el discurso conciente con este elemento o más bien con este elemento estructural del discurso inconciente que es el *Ich*. En resumidoas cuentas, Lacan *instauraría el abismo o la carencia de sujeto* en el concepto de división del sujeto. No hay “sujeto del inconciente” aunque no puede haber inconciente más que por medio de esta relación abismal con el *Ich* (sujeto de lo ideológico). La carencia de sujeto no puede ser llamada sujeto, aunque el sujeto (ideológico) esté implicado de manera original, reflejada en el segundo tema freudiano por esta falta, que es todo menos sujeto.” (Althusser 2010: 141-142).

En efecto, el efecto sujeto, concebido como sujeto de imputación, no podría ser el sujeto de la ciencia, ya que esto implicaría pensar a la verdad científica bajo la forma de un reparto, de manera estática, y no como un corte, como proceso continuado. El vínculo político entre sujeto e imputación, delineado a propósito de Descartes, que se desarrolla en las “Tres notas...” en términos de una teoría de la interpelación, encontrará su formulación más acabada en “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”. Este vínculo, sostenemos, empuja hacia la consideración de la relación entre interpelación ideológica e inconciente en términos de un subproducto: el inconciente es un efecto de la interpelación ideológica por la cual el discurso ideológico se articula sobre las prácticas económica y política, sosteniendo la función *Träger* mediante su conversión en la función-sujeto. Al respecto, conviene citar a Althusser:

Postularé entonces la siguiente idea: que la función-sujeto que constituye el efecto propio del discurso ideológico requiere, a su vez, produce o induce...,⁵ un efecto propio que es el efecto inconciente, o el efecto sujeto-del-inconciente, es decir, la estructura propia que permite al discurso del inconciente. Esta última función permite asegurar la función de sujeto en el desconocimiento. (Althusser 2003: 119)

El proyecto asentado por Althusser fue rico en consecuencias, desatando un verdadero asedio a la psicología. Este asedio halló su punto cúlmine en el momento de encontrar sus ancestros, o tal vez sería mejor decir, al producirlos como su efecto

5 En el manuscrito se consigna añadido al margen “cf. más abajo (a rectificar)”

retroactivo, en la crítica que Canguilhem desarrollara en su famoso: “¿Qué es la psicología?” (1956), reeditado diez años más tarde por el “Círculo de epistemología”, es decir, por el grupo de normaliens althussero-lacanianos que publicaba la revista *Cahiers pour l'analyse*, entre los que se contaban Jacques-Allain Miller, Jean-Claude Milner, François Regnault e Yves Duroux, entre otros. En 1966, en el número 2 de *Cahiers*, abocado a la psicología, donde se republicó el artículo de Canguilhem y la respuesta de Robert Pagès al mismo, apareció “Notas sobre la situación de las ciencias sociales y de la psicología social en particular” de Michel Pêcheux, bajo el seudónimo de Thomas Herbert, del que nos ocuparemos a continuación.

En este artículo, como así también en “Notas para una teoría general de las ideologías” aparecido en 1968 en la misma revista, Pêcheux realiza una serie de observaciones acerca de la naturaleza diferencial de la ruptura epistemológica de acuerdo al vínculo de las ideologías que toman materia prima de su trabajo teórico las distintas disciplinas científicas en el proceso de su constitución. En concreto, Herbert-Pêcheux distingue diferentes formas de ideología, según se vinculen de manera predominante con una u otra práctica en el todo complejo de lo social. Las ideologías que se vinculan de manera predominante con las prácticas técnicas (fuerzas productivas) son distintas en su forma que las ideologías que se vinculan con las prácticas políticas (relaciones de producción). Como lo ha señalado Pierre Macherey, el análisis de Herbert tiene el mérito de distinguir funcionamientos diferenciales de la ideología según su articulación con otras prácticas, en contraste con una concepción dominante que lleva a pensarla como una forma o procedimiento masivo que sólo se distinguiría por su contenido, como un funcionamiento homogéneo que se distinguiría según los distintos ámbitos de aplicación (Macherey 2014). De esta manera Herbert distingue entre ideologías teóricas que continúan a las prácticas técnicas (su ejemplo es la alquimia). Las prácticas técnicas se orientan a la realización de lo real, es decir, a la manipulación, en el marco de la cual producen como su efecto fundamental al sujeto empírico (yo-aquí-ahora) por medio del efecto de adecuación empírica. Las ideologías teóricas que intervienen sobre las prácticas técnicas, produciendo garantías para la adecuación empírica que opera en las mismas, se encuentran a cierta distancia de las mismas en virtud de la estructura teleológica externa que define la relación de las prácticas técnicas con la demanda social. En este sentido, son como una “nube” en relación a dicha práctica, de lo que se desprende su posición en relación al todo social: “un monarca

debía tener en su corte juristas, sacerdotes, mientras que *podía* tener un alquimista” (Herbert 1966: 148).

Por el contrario, las ideologías que se sitúan en relación a la práctica política guardan con la misma una relación más próxima, que Herbert ilustra con la metáfora de la relación de *cementar*. La práctica política posee por objeto a las relaciones sociales, aunque a diferencia de la práctica técnica, que al menos en principio posee la posibilidad de operar sobre una materia bruta, natural, no elaborada por una práctica técnica, la práctica política no posee esta posibilidad de un grado cero. Por otra parte, la práctica política se distingue de la práctica técnica por la relación que guarda con la demanda social. Si la demanda social es externa en relación a la práctica técnica, la práctica política es el lugar mismo donde esta demanda se produce, transformándose o elaborándose:

...la práctica política tiene por función transformar las relaciones sociales reformulando la demanda social (demanda [*demande*] y también exigencia [*commande*], en el doble sentido que en los sucesivos entenderemos este término) mediante un discurso. Al decir esto no pretendemos reducir la política al discurso; suponemos que toda decisión, toda “*medida*” en el sentido político, se ubica en la práctica política *como* una frase se ubica en el discurso. (1966: 150)

Las ideologías que se articulan con la práctica política (ideologías prácticas en la terminología de Herbert), guardan una distancia nula con dicha práctica, con la que se solapan completamente. Pero realizan este solapamiento mediante la producción de una distancia, de un desajuste, entre la práctica política (ideología práctica) sobre la que intervienen y ellas mismas (ideologías teóricas), produciendo a *la razón* como lo que *debe ser*, produciendo una distancia en relación a la práctica política realmente existente, distancia que no tiene otra consistencia que la del discurso ideológico que la insta. En consecuencia, la práctica política busca que lo que existe de hecho exista por derecho, produce una distancia en la que radica su relación a la práctica política, una distancia nula podríamos decir, ya que práctica política e ideologías políticas se confunden. Si el funcionamiento de las ideologías de la técnica es básicamente semántico, de ajuste entre significación y significado mediante procesos metafóricos, el funcionamiento de las ideologías cemento es de tipo sintáctico, mediante procesos

metonímicos que producen el soporte de lo otro para lo propio, a través de un discurso reflejado, que produce a los sujetos como sujetos jurídicos, de derechos y obligaciones.

En contraste con las ideologías *nube*, las ideologías de la práctica política tienen en relación con la práctica social el carácter del *cemento* que mantiene todo en su lugar. Sin embargo, nos queda comprender cómo se opera, en el interior de la ideología de la práctica política, un “olvido” de la exigencia social y un recubrimiento de su mecanismo, sin el cual estas ideologías no podrían desempeñar su función de cementar las relaciones sociales. Al respecto hay que decir que la filosofía fue la encargada tradicional de producir el olvido y el desconocimiento de la exigencia elaborada por la práctica político-ideológica. La filosofía realiza esta tarea describiendo la relación de la Naturaleza con la Razón, hallando una estructura originaria que explique la separación entre la Razón y la Naturaleza, estructura que encuentra su manifestación ejemplar en la subjetividad puntual, ya que si “el sujeto está en el todo como un punto en una superficie, participa de hecho en la naturaleza del todo, y la superficie total es por derecho Razón: las distorsiones se explican entonces por sí mismas, por una teoría de la imaginación subjetiva puntual, que deforma la superficie donde se ubica.” (1966: 151-52, ver Althusser 1997). De manera que las filosofías de la conciencia y el sujeto se asignan la función (ideológica) de procurar garantías de que la exigencia, irrealizable de hecho, es sin embargo realizable por derecho, es decir, justificando la exigencia al tiempo que la reproducen.

Esto lleva a Herbert a afirmar que todo sujeto empíricamente ubicado en una formación social soporta los efectos ideológicos de los que es el *Träger* y conserva de ellos huellas identificables, de dos clases:

- 1) El grupo semántico de las normas enunciadas y practicadas que marcan su medio y definen la forma de sus estructuras comportamentales (gestos y palabras) que una etología humana permite clasificar.
- 2) El grupo sintáctico de la fraseología ideológica y de las estructuras institucionales en las cuales sus palabras y gestos toman lugar como elementos.” (Herbert 1968: 89)

Con estas observaciones ingresamos en el terreno de la articulación entre ideología e inconsciente. Herbert hace algunas observaciones valiosas acerca de la articulación entre ambas nociones. Al respecto Herbert insiste en que no basta con un descentramiento del sujeto, ya que el efecto que se logra sobre el sujeto al que se le hace “tomar conciencia

de su situación” (por ejemplo a través del contraste sociológico entre los enunciados y las prácticas institucionales) no conciernen sino al “preconciente social” hasta entonces “no-visto”, aunque el mecanismo por el cual los individuos son asignados ciegamente como sujetos a una posición de *Träger*, permanece incuestionado. (1968: 90). La tarea de una teoría científica de las ideologías asociada al materialismo histórico parece ser señalar que las relaciones de producción no son meramente una regla preconciente, sino “un sistema de operadores que pertenecen al dominio de la ley inconciente” (Herbert 1968: 90).

Con estas declaraciones tenemos planteada la relación entre el althusserismo y el psicoanálisis lacaniano en lo que tal vez sea su punto de mayor distancia. La genealogía política del sujeto sujetado implica que cualquier gesto teórico de descentramiento del sujeto o de postulación de una escisión constitutiva en el mismo, con la capacidad disruptiva que la misma acarrea, deba ser pensada en términos de la capacidad que posee efectivamente para revolucionar un campo. El psicoanálisis debe confrontarse con obstáculos y resistencias que él mismo no está en condiciones de abordar teóricamente, puesto que estos obstáculos surgen de posiciones ideológicas que cementan las distintas instituciones que en la que el discurso teórico del psicoanálisis introduce una brecha (el aparato ideológico familiar, por ejemplo) con el todo social, aunque ésta es una cuestión que no puede pensarse con la teoría psicoanalítica.

El trabajo de Althusser y sus allegados sobre el concepto de ideología pronto sufrió el contragolpe de lo que él mismo puso en movimiento. En efecto, al designar la peste del asujetamiento, mediante una intervención teórica contundente cuyo ejemplo más logrado es “Ideología y aparatos ideológicos de estado”, la propia intervención teórica althusseriana fue denunciada como parte de aquello que ella misma contribuía a poner en cuestión. De allí surgen las múltiples acusaciones de funcionalismo, reproductivismo, etc. Consecuentemente se intentó hacer del althusserismo: “un pensamiento del Orden y del Amo, que se instituye por una doble circunscripción: de la Historia, (enclaustrada en la reproducción) y del Sujeto (reducido al autómatas “que marcha sólo”)” (Pêcheux, M. 1997, 297). Esta coyuntura teórico-política marcó el desarrollo teórico posterior de Pêcheux y del propio Althusser, según dejan ver sus escritos tardíos. En el caso de Pêcheux, *Les vérités de la Palice*, de 1975, ofrece un refinamiento notable de los trabajos de *Cahiers pour l'analyse* y un compromiso férreo con la tesis de la ideología como interpelación de los individuos en sujetos a la vez que

un intento de una alianza estratégica con el psicoanálisis lacaniano, intentando enriquecer la teoría de la interpelación ideológica mediante una consideración más decidida del dominio de lo simbólico, que proseguirá en *La langue introuvable* con una preocupación marcada por los aspectos irregulares de la lengua que se prolonga en una preocupación por los aspectos irregulares implicados en la normalización de los sujetos, en el carácter informe de la norma (ver la preocupación por el concepto de “lalangue” Gadet y Pêcheux 1984).

Sin embargo, no es por aquí por donde nos interesa proseguir nuestra pesquisa, sino que deseamos detenernos por un momento en la manera en que la relación Althusser-Lacan aparece abordada normalmente. Por ejemplo, en un interesante libro de Pascalle Gillot, *Althusser y el psicoanálisis*, luego de hacer un análisis detallado de la relación de Althusser con el psicoanálisis insiste en que la divergencia fundamental de Lacan y Althusser remite a la distinción que cabe trazar entre el sujeto y el yo (Gillot 2010: 121). De acuerdo a Gillot hay una ambigüedad en la perspectiva althusseriana respecto al estatuto de la ideología, que oscilaría, entre un extremo, “que remite al carácter primordial de “la Ley de cultura”, donde la ideología al designar siempre-ya los sujetos a ser sujetos, parece surgir plenamente del orden simbólico, en el cual opera esta toma del inconciente en el proceso de humanización y subjetivación.” (Gillot 2010: 121) Pero por otra parte, Gillot entiende que “La función de reconocimiento-desconocimiento, en la que Althusser identifica la función esencial de todo dispositivo ideológico, la ideología parece reducirse al orden imaginario, de sus alienaciones y de sus ignorancias constitutivas.” (Gillot 2010: 122)

Gillot intenta trazar una genealogía de las diferencias entre Althusser y Lacan, en los términos de la relación entre el sujeto y el Sujeto, tematizada por Althusser como el desdoblamiento interno peculiar de la esfera ideológica, aquel que le hace decir que en Feuerbach, a pesar del error de su planteo, hay un acierto, ya que describe sin quererlo este redoblamiento especular por el que el sujeto remite al Sujeto (Ver Althusser 1997). Allí donde Feuerbach veía una relación especular simple, que buscaba reducir, logra hacer visible, por medio de su salida fallida, la estructura especular redoblada que no logra pensar. Habría entonces un valor teórico desviado en la filosofía de Feuerbach.⁶

⁶ Todo ello es coherente con la descripción de la psicología concebida en el sentido amplio de patología del sujeto-individuo-ego y en el rol que Herbert asigna a la filosofía como producción del olvido de la demanda social, olvido que, añadimos, acaece a condición de quedar presos en la estructura especular redoblada, prisión tanto más profunda cuanto más pensamos en términos de una estructura especular simple. Si no hay ideología sino para los sujetos, es porque para ellos está en cuestión un reflejo

En esta estructura redoblada acaece, decíamos, el sometimiento del sujeto al Sujeto. Como lo indica Gillot, “[e]sta temática está en el principio de la representación no-clásica de un sujeto descentrado o excéntrico, de un sujeto ya no constituyente sino verdaderamente constituído, en su relación especular con el Otro-Sujeto.” (Gillot 2010: 115)

Gillot indica, siguiendo textos de Lacan bien distintos, como “El estadio del espejo” y “La instancia de la letra”, que para Lacan la tesis del sometimiento del sujeto al otro “implica ya explícitamente una noción no-psicológica de sujeto identificado con el sujeto del inconsciente, con el puro y evanescente sujeto de la enunciación” (Gillot 116) Este sujeto del inconsciente (de la enunciación) está atravesado por un corte constitutivo de sí mismo (la *Ich-Spaltung*) debido a su subordinación al significante, es decir, bajo la condición paradójica de que no haya más sujeto que el sujeto que habla, con una palabra que adviene, forzosamente en el lugar del otro. Gillot indica entonces: “Su excentricidad, su descentramiento, distinguen al sujeto, literalmente inasible, del yo, de sus identificaciones y de sus capturas imaginarias, como lo destacaba Lacan ya en el artículo de 1949 titulado “El estadio del espejo”” (Gillot 2010: 116).

Gillot nos enfrenta a un reparto entre imaginario y simbólico cuya pertinencia querríamos cuestionar. En efecto, en su opinión la función de reconocimiento-desconocimiento en la teoría de la ideología de Althusser proviene explícita y directamente de Lacan, con un anticipo en la teoría del fetichismo de la mercancía, donde encuentra el esbozo de una teoría de la fantasmagoría, comprendida como ilusión necesaria. Por ello Gillot entiende que el concepto de reconocimiento-desconocimiento implica un rasgo característico de la concepción del sujeto de Althusser: “la opacidad con respecto a sí mismo, por lo que ese mismo sujeto, en su naturaleza ideológica de ser sometido e interpelado, se distingue necesariamente del yo de la filosofía clásica, de ese espíritu que se conoce a sí mismo de manera directa y absolutamente cierta.” (Gillot 2010: 119). Se trata, a juicio de Gillot, de un deslinde freudiano necesario, pero sin embargo insuficiente, en la medida en que no aborda la distinción entre el dominio de lo imaginario y el de lo simbólico. De acuerdo a esta distinción, indica Gillot, Lacan distingue al concepto de sujeto, sometido al dominio de lo simbólico y el dominio del yo (*moi*), propio del orden de lo imaginario. El reconocimiento en el yo es

simple y porque el conocimiento de la estructura redoblada es imposible en tanto que aprehensión por un sujeto.

necesariamente alienante, el yo no puede colocarse siquiera como el señor de la conciencia, en la medida en que, como se establece en el estadio del espejo, el desconocimiento está en el principio de la formación del yo y de sus identificaciones imaginarias y alienantes.

Como consecuencia, Gillot extrae la conclusión de que la divergencia entre Althusser y Lacan concierne a la distinción que cabe trazar entre el sujeto y el yo, una distinción nítida en el caso lacaniano, que permanece ambigua en el caso de Althusser. La teoría althusseriana adolecería, entonces, de una dificultad interior. La misma consiste en remitir, simultáneamente al orden imaginario, el de la conciencia y de los desconocimientos constitutivos del yo y al orden simbólico, por medio de la referencia a “la “Ley de cultura”, la ideología asigna siempre ya los individuos a ser sujetos” (Gillot 2010: 121), lo que parece surgir del orden simbólico.

La tensión que señala Gillot es una tensión que muchos lectores han encontrado en los textos de Althusser, como ya hemos aludido, por ejemplo, al caso de Pêcheux. Nos resulta incómodo, como dijimos, el reparto que propone esta autora, como si los conceptos de *moi* y de *je*, de sujeto del enunciado y de la enunciación, tuvieran que distribuirse en dos órdenes, el de lo imaginario y el de lo simbólico, sin mayor relación entre ellos. A cierta distancia de este procedimiento, Althusser entrelazaba, en sus “Tres notas sobre la teoría de los discursos” al discurso de lo inconciente como un discurso articulado con el discurso ideológico, no como compartimientos estancos, sino como efectos diferenciales. Y para remitirnos al comienzo de nuestro trabajo, el sujeto de la imputación aparece constitutivamente ligado a un exterior, lo imaginario “es un mundo”, decía Althusser siguiendo a Spinoza. No se trata entonces de que al rechazar el yo de la filosofía clásica, ese espíritu que se conoce a sí mismo de manera directa y absolutamente cierta, nos inclinemos por un espíritu que no se conoce más que a medias. Lo que hay que oponer al espíritu transparente de la filosofía clásica no es un espíritu opaco, sino un no espíritu que aparenta serlo, una realidad material que produce como su condición de existencia la ilusión de un interior sin exterior. La caracterización del sujeto como sujeto de imputación es solidaria con este movimiento, en la medida en que remite al sujeto sin exterior a un exterior constitutivo de sí mismo.

A pesar de nuestras divergencias, encontramos sin embargo interesantes pistas para pensar a partir del planteo de Pascalle Gillot. En efecto, esta autora sostiene que, a

diferencia de Lacan, “Althusser no siempre parece dispuesto a otorgar una entera pertinencia filosófica al propio concepto de sujeto”. (Gillot 2010: 126) y hace unas observaciones muy valiosas sobre la diferente recepción del *cogito* cartesiano por parte de Althusser y Lacan.

Comencemos por el segundo punto. Gillot nos indica que “aunque Althusser no confunde el concepto cartesiano de sujeto de la verdad (o sujeto de objetividad) con el de una psicología efectiva, establece, sin embargo, vínculos entre estos dos conceptos.” (Gillot 2010: 127). Ya hemos mencionado cómo Althusser encuentra en *Las pasiones del alma* la construcción de un sujeto de imputación a partir de la articulación entre el ego, como sujeto de la objetividad, el sujeto psicológico, como sujeto del error (de las “pasiones” del alma) y el sujeto de la libertad. Atravesar las ilusiones de Descartes requeriría pertrecharse con una teoría no filosófica de la filosofía, inspirada en Spinoza y en Marx.⁷ Una teoría no filosófica de la filosofía es la condición *sine qua non* de la filosofía materialista, que no acepta el punto de partida idealista por el que la filosofía se definiría a sí misma. La filosofía tiene su esencia fuera de sí misma, en su relación con diversas prácticas del todo social. Tal fue el abordaje de la filosofía cartesiana. En ello radica, a nuestro entender, una apuesta althusseriana específica, que se quiere materialista en función de poseer una teoría no filosófica de la filosofía: no hay objeto propio de la filosofía, la pertinencia de la filosofía se encuentra por entero en las ciencias y en la política. En resumidas cuentas, la concepción del sujeto de la imputación no debe juzgarse filosóficamente, por lo que esta concepción cree de sí misma, sino por su función en un proceso histórico específico.

Las observaciones de Gillot sobre la recepción lacaniana del *cogito* cartesiano son también muy valiosas. En efecto, esta autora señala que para Lacan “el Pienso cartesiano no se define un sujeto psicológico ni un sujeto de las profundidades, sino más bien a ese sujeto vacío que representa el correlato antagónico de la ciencia, constituido por una relación puntual y evanescente con el saber” (Gillot 2010: 126). El *cogito* con el que se las ve Lacan no es el sujeto de la verdad, sino el sujeto de la certeza que se revela en el momento de la máxima incertidumbre, en el momento de la duda hiperbólica.

Warren Montag, nos ha ayudado a calibrar lo que está en cuestión en esta diferente recepción de Descartes. En efecto, este autor se concentra en el encuentro que

7 La otra fuente de esta teoría no filosófica de la filosofía es Bachelard. Ver Lecourt 1975.

tuvo lugar, por canales diversos, en el año 1964 y que se ve reflejado en el seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Montag cree que se trata de un diálogo, si no una confrontación, mediada por Descartes, semejante a la que tuvieron Foucault y Derrida a propósito del cogito y la locura. Montag, reponiendo el contexto, la lectura que Martial Gueroult produjo en los tempranos años 50, nos permite apreciar no sólo que el sujeto de la certeza está un paso antes que el sujeto de la verdad, en el momento crítico de las *Meditaciones metafísicas* en el que la evidencia es cuestionada como signo de la verdad (duda hiperbólica) y, por lo tanto, el sujeto de la certeza no es aún un sujeto de verdad u objetividad. “Pienso, existo” dice Descartes, “es necesariamente verdadera, cada vez que la pronuncio o la concibo en mi espíritu”, es decir, no lo puedo cuestionar mientras la pienso o pronuncio, pero esta proposición no es todavía el punto arquimedeo que busca Descartes, ya que esta dependencia del acto (de pensamiento o de habla) impide fundar esta proposición en su verdad a partir de su incuestionabilidad. Para hacerlo se requiere un paso más, se precisa de algo más que este pienso, algo radicalmente otro, se requiere probar la existencia de Dios, de ese otro que el pienso cartesiano encuentra inscripto en lo más propio de sí. Montag señala:

Como indica Lacan, la verdad es algo externo para Descartes, localizada en las manos de un Otro cuya misma existencia él puede, sin embargo, encontrar dentro de sí mismo entre las ideas que posee y entre los pensamientos que piensa, una extranjería que únicamente por su irreductible alteridad garantiza, no sólo la distinción entre verdadero y falso, sino también la identidad de su propia persona.” (Montag 2013)

En otros términos, el cogito que Lacan recupera como sujeto de la ciencia no es un punto macizo, compacto, sino el hecho de que en el carácter inacabado de la individualidad, en su dependencia de otro, radica la posibilidad de obtener la certidumbre que su mente requiere para obtener conocimiento del mundo fuera de sí mismo. En este punto de máxima distancia, señala Montag, Lacan parece permitirse un breve encuentro con Althusser: “El sujeto sólo es sujeto al ser sujeción al campo del Otro.” (Lacan citado en Montag 2013). Montag sugiere, de este modo, que si la derivación del sujeto cartesiano como sujeto de la imputación por parte de Althusser suponía el sujeto de la objetividad ya constituido de las *Meditaciones metafísicas*, Lacan lleva más lejos la lectura althusseriana, al encontrar el sujeto de la imputación en la emergencia misma del sujeto de la verdad o la objetividad. El *Tratado de las pasiones*

del alma casi una década posterior, operaría así como condición para la lectura de las *Meditaciones metafísicas*, configurando una suerte de banda de moebius que no sería tal vez desagradable a Lacan. Las consecuencias de esta lectura cruzada no se acaban aquí y aunque no sería afortunado decir que aquí comienzan una serie de lecturas y preguntas, tal vez sí se nos permita decir que por aquí deberían pasar, si es que quieren prolongar sus efectos. Son varios los grandes temas pendientes, en relación al sujeto de la ciencia, a los efectos de esta división del sujeto de la objetividad para el sujeto de la ideología, etc.

Referencias

Althusser, Louis (1985) “Marxismo y humanismo” en su: *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI.

Althusser, Louis (2003) *Lenin y la filosofía. Textos recobrados I*, Madrid, Editora nacional.

Althusser, Louis (2014) *Psicoanálisis y ciencias humanas*, Buenos Aires, Nueva visión.

Althusser, Louis (2010) *Escritos sobre psicoanálisis: Freud y Lacan*, México, Siglo XXI.

Althusser, L. (1997) “Sur Feuerbach” en *Écrits Philosophiques et Politiques*, tomo II, París, Stock-IMEC, pp. 175-261.

Fichant M. y Pêcheux, M. (1975) *Sobre la historia de las ciencias*, Buenos Aires, Siglo XXI, trad. de Delia Karsz Esquibel.

Gadet, Françoise y Pêcheux, Michel. (1984) *La lengua de nunca acabar*, México, FCE.

Gillot, Pascalle. (2010). *Althusser y el psicoanálisis*, Buenos Aires, Nueva visión.

Lacan, J., (1995) *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. Seminario 11*, Bs. As., Paidós.

Lecourt, Dominique (1975) *Bachelard o el día y la noche. Un ensayo a la luz del materialismo dialéctico*, Anagrama, Barcelona.

Herbert, Th. (1966) “Réflexions sur la situation théorique des sciences sociales et spécialement de la psychologie sociale” *Cahiers pour l’analyse*, n° 2. En línea: <http://cahiers.kingston.ac.uk/pdf/cpa2.6.hherbert.pdf>, acceso: diciembre de 2014.

Herbert, Th. (1968) “Remarques pour une théorie générale des idéologies” *Cahiers pour l’analyse*, n° 9. En línea: <http://cahiers.kingston.ac.uk/pdf/cpa9.5.hherbert.pdf>, acceso: diciembre de 2014.

Macherey, P. (2014) “Lengua, discurso, ideología, sujeto, sentido: de Thomas Herbert a Michel Pêcheux” onceava y doceava lecciones de Pierre Macherey en su curso “Ideología: la palabra, la idea, la cosa”. Disponible en: <http://philolarge.hypotheses.org/category/seminaire>. Una versión al castellano y al portugués aparecerán próximamente en *Décalages. Al Althusser Studies Journal*: <http://scholar.oxy.edu/decalages/>

Montag, Warren (2013) “The Real as Encounter:” Althusser and Lacan (1963-1964)” conferencia inédita en las “III Jornadas Marxismo y psicoanálisis”, Buenos Aires, noviembre de 2013.

Pêcheux, Michel. 1997. *Semântica e discurso Uma crítica à afirmação do óbvio*, São Paulo, Editora da UNICAMP, trad. de E. Pulcinelli Orlandi *et álli*.

Pêcheux, M. (1975) “Ideología e historia de las ciencias. Los efectos de la ruptura galileana en física y en biología” en Fichant y Pêcheux 1975.

Pêcheux, M. (1975) *Les vérités de La Palice*, Paris, Maspero.