

REFRACCION LINGÜÍSTICA MATERIALISTA
REVISTA SOBRE ACCION

Lo que decimos y lo que hacemos.

Primera parte: *La arqueología del saber y Las verdades evidentes.*

What we say and what we do.

Part One: *The Archeology of Knowledge* (Foucault) and *Language, Semantics and Ideology: Stating the Obvious* (Pêcheux)

Alfredo Lescano

Universidad de Toulouse. EHESS, París. Colectivo Programma

alflescano@gmail.com

Resumen

¿De qué manera se conectan las prácticas discursivas de los grupos sociales a sus prácticas no discursivas? Resolver esta pregunta nos parece crucial si se quiere estudiar, tal como nos lo proponemos, el rol del discurso en la transformación de las prácticas sociales. Nuestro texto se divide en dos partes. En esta primera parte, intentamos restituir los términos de este espacio de reflexión, tal como lo delimitan las propuestas de *La arqueología del saber* (Foucault, 1969) y de *Las verdades evidentes* (Pêcheux, 1975). Veremos que estos dos proyectos teóricos responden a nuestro interrogante esencialmente mediante posiciones antagónicas. En la segunda parte de este trabajo (ver Revista Refracción, número 6), exponemos la manera en que la teoría de Laclau y Mouffe clausura este debate y proponemos, por nuestro lado, un camino posible para reabrirlo.

Palabras clave: análisis del discurso; Foucault; Pêcheux; Althusser; prácticas discursivas; prácticas no discursivas; formaciones discursivas

Abstract

How are the discursive practices of social groups connected to their non-discursive practices? Solving this question seems crucial if we want to study, as we propose, the role of discourse in the transformation of social practices. Our text is divided into two parts. In this first part, we propose to restore the terms of this space of thought, as delimited by the proposals of *L'archéologie du savoir* (Foucault, 1969) and of *Les vérités de la Palice* (Pêcheux, 1975). We will see that these two theoretical projects answer our question essentially through antagonistic positions. In the second part of this work (see Revista Refracción, 6), we expose the way in which Laclau and Mouffe's theory closes this debate and we will propose a possible way to reopen it.

Keywords: discourse analysis; Foucault; Pêcheux; Althusser; discursive practices; non-discursive practices; discursive formations

Los textos que dan inicio al análisis del discurso tal como se ha desarrollado en Francia, en particular, *La arqueología del saber* (Foucault, 1969) y *Las verdades evidentes* (Pêcheux, 1975), identifican un problema al que no se le presta en general mucha atención, que podemos formular como un interrogante (en apariencia) muy simple: ¿de qué manera se relacionan las prácticas discursivas con las prácticas no discursivas?

En nuestra opinión, esta pregunta define un espacio de reflexión en el que debe abordarse la manera en que los discursos pueden contribuir a transformar las formaciones sociales. Pensemos solamente en las luchas por la legalización del aborto en la Francia de los años 70 o en la Argentina reciente, en las que no se puede negar que el trabajo discursivo minucioso de individuos anónimos, personalidades, agrupaciones y representantes políticos, ha participado a transformar prácticas que no son discursivas.

Desarrollaremos nuestro propósito en dos partes. En el presente artículo, intentaremos desplegar los elementos que componen este espacio de cuestionamiento tal como es delimitado, antagónicamente, por esos textos de Foucault y de Pêcheux, que son los principales pilares de la corriente del análisis del discurso habitualmente denominada “a la francesa”. En la segunda parte de este trabajo, que será publicada en el próximo número de la revista *Refracción*¹, expondremos la manera en que la teoría del discurso de Laclau-Mouffe (1985) intenta clausurar ese debate y propondremos finalmente ciertas vías para pensar su reapertura.

1. Articulaciones contingentes

Foucault (1969) produce una teoría de las prácticas discursivas en las que les otorga el privilegio de existir de acuerdo a leyes que les son propias. Este movimiento lo lleva a distinguir los discursos de las prácticas no discursivas y a interrogarse sobre la manera en la que se relacionan. Recordemos primero, brevemente, de qué manera Foucault concibe lo discursivo.

La Arqueología del saber atribuye una centralidad total al “enunciado” en el estudio de lo que se puede llamar, de manera poco rigurosa, las “disciplinas científicas” (la psicopatología, la gramática, la economía política...)². En esta perspectiva, un enunciado no es el producto de un individuo que pone sus propios pensamientos en palabras. Un enunciado es un acontecimiento en relación con otros acontecimientos. Y analizarlo consiste en restablecer las condiciones que han hecho posible su aparición. Es decir, dar a ver el régimen de surgimiento de enunciados en el cual tiene lugar ese acontecimiento enunciativo concreto. Esos regímenes, que Foucault llama “formaciones discursivas”, involucran una multiplicidad de propiedades y procesos sobre los cuales no nos detendremos aquí, ya que existe una vasta literatura que los explica, los analiza, los discute y los aplica. Intentaremos solamente dar a ver el tipo de vínculo que Foucault establece, en ese texto, entre las formaciones discursivas y las prácticas no discursivas.

Un primer punto a dejar asentado es que las formaciones discursivas son, para Foucault, *prácticas discursivas*. Una formación discursiva no “expresa” en la materia lingüística un substrato abstracto

(una ideología que le subyace, una ciencia, el sentido común de su época). Una formación discursiva es ante todo un conjunto de maneras de producir eventos discursivos. ¿Qué es lo que caracteriza esas “maneras”? No se trata del uso de tal palabra ni de tal significado, ni de tal acto ilocutorio, sino, por ejemplo, de los modos en los cuales los enunciados de una misma formación discursiva producen los objetos de los que se habla en ese ámbito, los conceptos con los que se describen esos objetos, los tipos de encadenamientos por medio de los cuales se conectan entre ellos los diferentes enunciados... La formación discursiva propia a la psicopatología del siglo XIX contiene, de acuerdo a Foucault, maneras discursivas de reagrupar, separar, oponer, clasificar, derivar unos de otros los diferentes tipos de “locura”³. Esto forma parte del régimen de producción de enunciados que caracteriza a esta disciplina naciente. La formación discursiva de la psicopatología del siglo XIX es, en parte, este conjunto de prácticas discursivas. Insistamos: estas consideraciones sobre las formaciones discursivas son muy conocidas e incluso reelaboradas por los trabajos en análisis del discurso “a la francesa”. Es menos habitual que se le preste atención a la relación que Foucault establece entre las prácticas discursivas y las prácticas *no discursivas*.

Por una de esas figuras que encontramos habitualmente en sus trabajos, Foucault comienza afirmando su voluntad de establecer la independencia total de lo discursivo (“en una palabra, queremos, evitar definitivamente las ‘cosas’”⁴) para preconizar más tarde que el estudio “arqueológico” de las formaciones discursivas incluye necesariamente su puesta en relación con las prácticas no discursivas. Citemos sólo dos de los pasajes en los que Foucault presenta esta idea.

La arqueología hace también aparecer relaciones entre las formaciones discursivas y ámbitos no discursivos (instituciones, eventos políticos, prácticas y procesos económicos)⁵.

El análisis arqueológico individualiza y describe formaciones discursivas. Es decir que debe compararlas, oponerlas mutuamente en la simultaneidad en la que se presentan, distinguirlas de aquellas que no tienen el mismo calendario, ponerlas en relación, en lo que pueden tener de específico, con las prácticas no discursivas que las rodean y que les sirven de elemento general⁶.

Vemos a través de estos fragmentos que el análisis de las formaciones discursivas, según Foucault, a pesar de responder a leyes inmanentes, no puede excluir la manera en la que éstas se relacionan con prácticas no discursivas. De este modo, en el análisis “arqueológico” de la formación discursiva del discurso médico,

[se trata de mostrar] cómo el discurso médico en tanto que práctica dirigida a un cierto campo de objetos, que se encuentra entre las manos de cierto número de individuos identificados por un estatus específico, y destinados a ejercer ciertas funciones en la sociedad, se articula a prácticas que le son exteriores y que no son de naturaleza discursiva⁷.

Cuando Foucault imagina las vías que podría tomar un análisis “arqueológico” de dominios no científicos, uno de los ejemplos que da es el de la sexualidad. En el desarrollo de esta posibilidad, afirma lo siguiente:

Una arqueología tal (...) mostraría cómo las prohibiciones, las exclusiones, los límites, las valorizaciones, las libertades, las transgresiones de la sexualidad, todas sus manifestaciones,

verbales o no, están relacionadas a una práctica discursiva determinada. Haría aparecer, no como verdad última de la sexualidad, sino como una de las dimensiones que permiten describirla, cierta “manera de hablar”⁸.

La formación discursiva relativa a la sexualidad es sólo una de sus dimensiones, pero *todo* el ámbito de la sexualidad se articula a esa dimensión discursiva de alguna manera. Del mismo modo, el “saber político” podría ser analizado por este tipo de arqueología, agrega Foucault:

Se intentaría ver si el comportamiento político de una sociedad, de un grupo o de una clase no está atravesado por una práctica discursiva determinada y descriptible⁹.

El “comportamiento político”, es decir, el conjunto de prácticas políticas, puede estar en algún tipo de relación con una formación discursiva. Foucault añade más adelante que una práctica discursiva política “se despliega en medio de otras prácticas y se articula con ellas”¹⁰.

Sabemos entonces que las formaciones discursivas (que éstas sean relativas a saberes formalizados en “disciplinas” o a ámbitos de la vida social considerados sin privilegiar los discursos científicos) se encuentran siempre en algún tipo de “articulación” con respecto a prácticas de otro tipo. Es importante destacar aquí que la idea misma de esta articulación reposa sobre la hipótesis implícita de la heterogeneidad entre las prácticas discursivas y los otros tipos de prácticas. Toda la propuesta de Foucault depende de una separación estricta entre lo verbal y lo no verbal.

La pregunta que se vuelve urgente es cuál es la naturaleza exacta de esa articulación entre lo discursivo y esos otros planos que le son heterogéneos, que resumimos, como Foucault, bajo el rótulo abiertamente impreciso de *prácticas no discursivas*. Foucault responde fundamentalmente eliminando una serie de posibilidades, que corresponden a las teorías y paradigmas de los que busca distanciarse. Nos ocuparemos solamente de la manera en la que Foucault se opone al materialismo histórico (también rechaza las soluciones que proponen el estructuralismo, la fenomenología, la hermenéutica...), ya que es lo que nos permitirá establecer ciertos puntos de contacto con la propuesta de Pêcheux.

El proceso por el que Foucault descalifica las respuestas que puede proveer el materialismo histórico es rudimentario. Foucault rechaza que la articulación entre las prácticas discursivas y las no discursivas sean del orden del “reflejo” y que el análisis de esa articulación pase por formas de causalidad. Esto se enfrenta abiertamente a lo que se conoce como “teoría del reflejo” que se atribuye a Marx y que fue explicitada sobre todo por Lenín (1908). La encontramos de manera concentrada en la conocida afirmación de Marx, según la cual:

El modo de producción de la vida material determina [bedingen] el proceso social, político e intelectual de la vida en general. No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia¹¹.

De acuerdo a esta “teoría”, lo que se puede “pensar”, y por ende lo que se puede decir o significar, en suma, la “ideología”, no sería más que un reflejo inexacto, aproximativo, deformado, de la

realidad objetiva¹². Es decir que habría un camino causal que comienza en la realidad objetiva que determina lo pensable/enunciable, que por la acción de una suerte de elemento deformante (la contradicción de clase tal como se manifiesta en la superestructura, los procesos de alienación), forma en las consciencias imágenes deformadas de lo real. En realidad, esta lectura del materialismo histórico es deliberadamente reduccionista, ya que, como mínimo, Althusser (1965), por un lado, muestra de qué manera Marx mismo problematiza la articulación entre lo ideológico y las relaciones de dominación, y por el otro, propone, como veremos, una teoría que hace frente a ese problema.

Foucault se opone a la idea según la cual las prácticas discursivas, en tanto que prácticas ideológicas, “reflejan” (de manera más o menos deformada) las prácticas no discursivas (por ejemplo, económicas). Las “articulaciones” entre prácticas discursivas y no discursivas que estudia la arqueología foucauldiana son más “inmediatas” que las vastas relaciones causales que tienen a la consciencia de los individuos como soporte deformante (o deformado) y cuyo origen se sitúa en mecanismos económicos¹³. Sobre todo rechaza ver en el discurso “la superficie de proyección simbólica de eventos o de procesos situados en otro lugar”¹⁴, es decir en un “exterior” no discursivo.

La articulación entre las prácticas que se definen en una formación discursiva y esas otras prácticas que les son “exteriores” no se da entonces a la manera de un “reflejo” ni tampoco es el efecto de una causa última que quedaría oculta a los sujetos. ¿Cuál es entonces la naturaleza de esa relación? La única respuesta “afirmativa” que da Foucault es que *no se sabe*. Nunca se puede saber, antes de estudiar concretamente cada caso, de qué manera lo discursivo y lo no discursivo están conectados. La arqueología intenta descubrir “formas específicas de articulación”¹⁵ entre estos tipos de prácticas heterogéneas. Por ejemplo, el hecho de que la práctica política del siglo XIX, por el control administrativo de la población (por medio de prácticas no discursivas), abre a la medicina la posibilidad de analizar estadísticamente las normas de salud de la población (por medio de prácticas discursivas). El discurso médico juega, por su parte, un rol en un ámbito exterior a su propia formación discursiva, cuando se lo convoca en tanto que discurso experto para juzgar sobre la vida de los individuos o para tomar decisiones administrativas. Por estos ejemplos se puede vislumbrar lo que Foucault asigna a las “articulaciones” entre lo discursivo y lo no discursivo: se trata de interrelaciones casi inmediatas entre los dos planos, a las que no se les asigna una dirección preestablecida (“lo discursivo determina lo no discursivo” o viceversa) sino que exige mirar en cada caso la naturaleza de la interrelación.

Esta perspectiva refuerza la oposición de Foucault al materialismo histórico. Que las articulaciones entre los dos tipos de prácticas no están prefiguradas significa ante todo que las prácticas económicas y políticas no determinan las prácticas discursivas, dejando así cada punto de articulación a una suerte de libre arbitrio cuya lógica interna escapa a todo principio explicativo general.

2. Intrincaciones

En *Las verdades evidentes*, la relación entre las prácticas discursivas y no discursivas aparece como objeto de un interrogante a resolver en una nota a pie de página (la nota 25 de la Parte III)¹⁶. Se trata de saber qué tipos de relaciones guardan entre ellas las prácticas discursivas y las prácticas no discursivas “que les corresponden” – la naturaleza de esta “correspondencia” es precisamente el objeto del interrogante de Pêcheux. Intentaremos desplegar los elementos que componen este cuestionamiento, a partir de las categorías con las que Pêcheux cuenta para hacer frente a esta tarea.

2.1. La ideología está compuesta por prácticas materiales (discursivas y no discursivas)

La propuesta de Pêcheux (1975) es una profundización en los aspectos discursivos de la teoría de la ideología de Althusser (1972), por lo cual es necesario tener presentes las características principales de esta última para comprender el interrogante de Pêcheux en torno a las relaciones entre las prácticas discursivas y no discursivas.

Althusser se da el objetivo de volver sobre un problema clásico del marxismo: ¿cómo es posible que el modo de producción capitalista encuentre sin cesar una cantidad ilimitada de individuos dispuestos a ser explotados? Y propone que para tratar de resolver esta pregunta hay que producir un avance teórico en lo que concierne el rol de la ideología. El punto de partida es entonces la manera en que Marx y Engels consideran la ideología. En lugar de rechazarla de plano como Foucault, Althusser, intenta problematizar esta relación dentro del marco del materialismo histórico. Situándose en la línea de ciertas ideas de Gramsci¹⁷ y de Mao Tsé Toung¹⁸, Althusser supone que las ideologías no son un puro reflejo de la estructura económica (matizando entonces una interpretación literal de las formulaciones más citadas de Marx y de Engels), sino que por un lado, producen sus propias características específicas, y por otro, participan a mantener en el tiempo la estructura económica de la sociedad, con sus antagonismos de clase. Esto lleva a Althusser a formular una teoría general de la ideología que se articula en varios puntos, entre los cuales retendremos tres: 1) las ideologías existen como prácticas materiales; 2) son relativas a Aparatos Ideológicos del Estado; y 3) son un engranaje dentro del proceso general de interpelación subjetiva. Expondremos sucintamente estos elementos, que Pêcheux retomará a su propia cuenta sin modificación alguna.

De acuerdo al primero de estos puntos, las ideologías no existen simplemente como “ideas”, sino fundamentalmente como prácticas materiales. Este aspecto del problema juega un rol central en la discusión que intentamos desplegar. Althusser combate la concepción según la cual las ideologías son ideas abstractas que existen en la mente de los seres humanos, que caracteriza la filosofía idealista. Según esta filosofía, afirma Althusser, cuando alguien tiene en su “consciencia” ciertas “ideas” en las que cree, debe *actuar* según sus ideas. Por ejemplo, si una persona cree en Dios, entonces va a la iglesia, se arrodilla, reza... Y si no respeta en sus actos aquello en lo que cree, es que está actuando de acuerdo a *otras* ideas (por inconsecuencia, por cinismo, por obediencia...). Lo que Althusser constata es que los filósofos idealistas deberían estar obligados a concluir que

los individuos inscriben sus ideas “en los actos de su práctica material de sujeto libre”¹⁹. Es entonces imposible separar las ideas de los actos materiales. Citemos *in extenso* el párrafo con el que Althusser concluye este razonamiento, pues contiene el núcleo de nuestro problema.

Diremos entonces que, considerando un sujeto (tal individuo), la existencia de las ideas de sus creencias es material, en el sentido en que sus ideas son sus actos materiales insertos en prácticas materiales, reguladas por rituales materiales definidos ellos mismos por el aparato ideológico material al que pertenecen las ideas de ese sujeto. Naturalmente, los cuatro adjetivos “materiales” inscriptos en nuestra proposición deben ser afectados de modalidades diferentes: la modalidad de un desplazamiento para ir a misa, de un arrodillamiento, de un gesto de señal de la cruz, de una frase, de una oración, de una contrición, de una penitencia, de una mirada, de un apretón de manos, de un discurso verbal externo o de un discurso verbal “interno” (la consciencia), no son una sola y misma materialidad. Dejamos en suspenso la teoría de la diferencia de las modalidades de la materialidad²⁰.

Resumamos estas afirmaciones. Según Althusser, la ideología es *material* ya que toda ideología existe en la forma de *actos materiales*. Cada acto individual (el acto de un individuo que se arrodilla en una iglesia) no es un acto aislado que surge de su propia motivación, sino que se inscribe en prácticas ritualizadas. Esas prácticas regularizadas pueden tener distintos tipos de materialidad: los ejemplos que toma Althusser son desplazamientos, gestos, discursos orales o mentales. Estas materialidades discursivas y no discursivas tienen especificidades que las distinguen. Althusser agrega que la teorización de estas especificidades es necesaria, aunque deja esa tarea pendiente – de la que Pêcheux se hará cargo.

El segundo elemento de la teoría de Althusser que necesitamos destacar es su afirmación según la cual las prácticas materiales ritualizadas que constituyen las ideologías son relativas a *Aparatos Ideológicos del Estado* (la Escuela, la Justicia, el sistema político, la religión, la familia...). Con esta categoría Althusser complejiza la idea, ya conocida dentro del pensamiento marxista, al menos desde el *Manifiesto*, según la cual el Estado es una suerte de máquina, cuya función esencial es asegurar la dominación de una clase sobre otra por medio de la coerción. Según la expresión consagrada, el “aparato de Estado” incluye el gobierno, la administración pública, la policía, las instituciones jurídicas, las fuerzas armadas... Althusser propone que, a ese aparato, que funciona aplicando directamente su fuerza de represión, se agregan otros aparatos que funcionan “a ideología” (como se puede decir que un automóvil funciona “a diésel”). La expresión “del Estado” no significa que estos “aparatos ideológicos” son instituciones “estatales”, en el sentido habitual del término, sino que cumplen un rol de agentes de la función esencial del Estado, que es asegurar la dominación social. Los diferentes Aparatos Ideológicos del Estado componen un complejo en el que uno de ellos domina al resto (la Revolución francesa ataca particularmente a la Iglesia por su rol de Aparato Ideológico dominante).

Pero los Aparatos Ideológicos del Estado no son simplemente instrumentos de dominación, sino que es en ellos donde se asegura, al mismo tiempo, la *reproducción* y la posibilidad de la *transformación* de las relaciones de dominación. Es que los Aparatos Ideológicos ofrecen terrenos

(no exclusivos) en los que se despliega la lucha de clase. Como se sabe, en ciertos momentos, los procesos pueden inclinarse más hacia la *reproducción* de las relaciones existentes, y en otros, las luchas logran transformar ciertos aspectos de estas relaciones²¹. Las prácticas materiales ritualizadas dentro de un Aparato Ideológico son lo que Althusser llama la *formación ideológica* de ese Aparato. En el Aparato de la religión: “ir a misa”, “rezar”...; en el Aparato relativo a la escuela: “ir a clase”, para los alumnos, “dar clases”, para los profesores.... Las prácticas en que se articula una formación ideológica no son homogéneas, puesto que una formación ideológica contiene posiciones antagónicas a partir de las cuales se definen prácticas de dominación dentro del aparato mismo: cura/feligrés, maestro/alumno, jefe/operario, padres/hijos... Desde luego, cada formación ideológica incluye prácticas discursivas (como “dar clases” para un profesor), que no tienen un estatus específico dentro de las prácticas ideológicas.

El tercero de los elementos que nos interesa es que según Althusser, uno de los mecanismos esenciales en el funcionamiento y la duración en el tiempo de una formación social²² es que los Aparatos Ideológicos producen la existencia de los individuos en tanto que *sujetos* (Althusser explota el hecho de que en francés la palabra “sujet” significa tanto “sujeto” psicológico como “súbdito”). De manera muy resumida, cada Aparato Ideológico contiene repertorios de prácticas que se presentan como “obvias”, como “naturales” (enviar a sus hijos a la escuela, ir a misa, ir al trabajo). Cuando un individuo pone en acto esa práctica con la obviedad con la que ésta se presenta a sí misma, el individuo se vuelve *sujeto*. Y dado que tenemos a nuestra disposición esencialmente prácticas ritualizadas en tanto que obvias dentro de Aparatos Ideológicos del Estado, no tenemos escapatoria, nunca somos puramente “individuos”, siempre hemos sido ya interpelados como “sujetos” (somos desde nuestro nacimiento, “hijos”, tenemos un nombre, etc.). Esta *interpelación subjetiva* produce que nunca haya un “individuo no asujetizado”. El proceso (inconsciente) funciona de manera a no dejar rastros de una existencia previa, exterior o independiente de ese asujetamiento. Los individuos/sujetos son integrados, sin que de esto los individuos sean conscientes, en posiciones específicas de la formación social previstas en los Aparatos ideológicos. Las prácticas discursivas, en tanto que prácticas materiales ritualizadas en las *formaciones ideológicas* de cada Aparato Ideológico del Estado, participan del proceso de interpelación subjetiva, por medio del cual los individuos nos volvemos sujetos de una estructura en la que una clase explota a la otra.

Si nos hemos permitido traer con cierto detalle estos elementos tan conocidos de esta teoría es porque nos es necesario mostrar cómo Althusser “prepara el terreno” de la nota 25 de Pêcheux. Para resumirlo, podemos decir que, de acuerdo a Althusser, las ideologías son complejos de prácticas materiales ritualizadas, relativas a ámbitos de dominación de clase, que estas prácticas son uno de los elementos más importantes en el proceso de asujetamiento de los individuos, y que las prácticas discursivas figuran como tipos de prácticas ideológicas.

2.2. Las formaciones ideológicas incluyen formaciones discursivas

Pêcheux (1975) se inscribe dentro de esta propuesta con el objetivo triple de establecer una lingüística materialista, de mostrar el lugar central que debe jugar la semántica dentro de este tipo de lingüística, y de describir el rol específico de lo discursivo en el proceso general que garantiza la reproducción de las relaciones de dominación social. Lo que nos interesa aquí es su tentativa por lograr este tercer objetivo. Pêcheux retoma con fidelidad los conceptos que plantea Althusser en su teoría de la ideología, pero con la mirada puesta en las prácticas específicamente discursivas. Es que, para Pêcheux, las prácticas discursivas juegan un rol central en el funcionamiento y la reproducción de la estructura de la dominación social. De hecho, para este autor, el momento crucial de la interpelación subjetiva es aquel en el que se reproducen los *sentidos* que se presentan como obvios, que, en realidad, son un resultado local de la lucha entre las clases sociales.

Para precisar el lugar de lo discursivo, Pêcheux agrega un grado suplementario de complejidad a la teoría de la ideología de Althusser. Se recordará que cada Aparato Ideológico del Estado contiene *formaciones ideológicas* que son una suerte de repertorio de prácticas materiales ritualizadas. Pêcheux precisa: las formaciones ideológicas incluyen *formaciones discursivas* que determinan “lo que puede y debe ser dicho”²³. Es en ellas que se prefiguran los sentidos “obvios” cuya puesta en discurso nos vuelve *sujetos*.

Prácticamente ningún autor contemporáneo en lengua francesa utiliza el concepto de formación discursiva tal como lo define Pêcheux. Por ejemplo, no es corriente que se retome la naturaleza de los elementos que, según Pêcheux, componen una formación discursiva. Contrariamente a varias de las definiciones corrientemente en curso, lo que se encuentra en las formaciones discursivas, de acuerdo a Pêcheux, no son discursos materiales sino discursos en potencia, *posibilidades de discursos materiales efectivos*. Esas posibilidades existen en la forma de relaciones de sustitución entre significantes, relaciones que corresponden a dos tipos: equivalencia ($a = b$) e implicación (si a , entonces b). Estos tipos de relación entre significantes²⁴ reemplazan a la relación saussureana entre significante y significado. El significado del signo es entonces reemplazado (siguiendo en esto la primacía del significante lacaniana) por relaciones entre significantes. Dicho de otro modo, estas relaciones entre significantes son el objeto específico de la semántica, dado que ocupan el lugar del “significado”. Si uno supone entonces con Pêcheux que las formaciones discursivas están esencialmente constituidas de relaciones de sustitución (de equivalencia y de implicación) que definen potencialidades discursivas y gracias a las cuales los enunciados efectivamente producidos significan lo que significan, uno no puede más que concluir que las formaciones discursivas son configuraciones de naturaleza *semántica*. De hecho, Haroche, Henry y Pêcheux (1971) bautizan como *semántica discursiva* “el estudio científico de los procesos característicos de una formación discursiva”²⁵. Extraeremos precisamente de este último texto una ilustración de este tipo de análisis semántico.

Habiendo analizado 43 panfletos producidos por una agrupación estudiantil (la agrupación “FER”) durante el mayo parisino del 68, los autores constatan que existe una relación de sustituibilidad

entre los significantes *el desempleo*, *los despidos*, *De Gaulle* (entre otros) en el contexto de enunciados de la forma *los trabajadores están (o entran) en lucha contra X*. Se puede así suponer que decir *el desempleo* y *De Gaulle* fueron algunas de las maneras posibles de enunciar aquello contra lo cual los trabajadores estaban en lucha, en el contexto de mayo del 68. Más precisamente ciertos actos discursivos efectivos de la agrupación FER han sido determinados por la práctica ritualizada que consistía en producir discursos cuyo sentido incluía esta sustituibilidad entre *el desempleo* y *De Gaulle* en tanto que objeto de la lucha de los trabajadores. Estas prácticas no estarían disponibles para todo el mundo y en todo contexto, sino que estuvieron disponibles para la posición que ocupaban las agrupaciones estudiantiles dentro de la formación discursiva relativa al Aparato Ideológico del Estado correspondiente, digamos, a la política, en la coyuntura del “mayo francés”.

¿Cuál es el lugar específico que Pêcheux asigna a las prácticas discursivas dentro del conjunto de prácticas ideológicas? Pêcheux afirma que “las formaciones discursivas representan en el lenguaje las formaciones ideológicas que les corresponden”²⁶. Esta formulación es, cuanto menos, equívoca. Si se la toma a la letra, significa que las formaciones ideológicas de los Aparatos ideológicos, en tanto que conjunto de prácticas materiales ritualizadas, son *representadas* en *el lenguaje*, es decir que son “presentadas” (o mejor dicho “presentadas por segunda vez”, representadas) de una manera particular (de manera lingüística). Tendríamos en primer lugar las formaciones ideológicas, constituidas por prácticas de todo tipo (desplazamientos, gestos...) y dentro de ellas mismas una función “reflejo” que las *daría a ver* de forma discursiva, en formas lingüísticas que les corresponden. Pero esta interpretación no es satisfactoria para Pêcheux, y es por eso que se ve obligado a agregar la nota 25 que reproducimos aquí nuevamente:

No vamos a resolver aquí el problema de la naturaleza de esta correspondencia. Digamos solamente que no puede tratarse ni de una pura equivalencia (ideología = discurso) ni de una simple distribución de funciones “práctica discursiva”/“práctica no discursiva”. Más bien convendría hablar de una “intrincación” de formaciones discursivas en las formaciones ideológicas, intrincación cuyo principio residiría precisamente en la “interpelación”²⁷.

2.3. La ideología no es lo mismo que el discurso

En esta nota, Pêcheux elimina de entrada dos caminos posibles para resolver el problema de la “correspondencia” entre las prácticas discursivas y las prácticas sociales en general (ideológicas). La primera es la que supondría que no hay ninguna razón para establecer una diferenciación entre prácticas ideológicas vs discursivas. Esto puede parecer obvio a primera vista, puesto que decir que todas las prácticas posibles no son de tipo “discursivo” es una banalidad. Los problemas aparecen si se olvida que “ideología” significa en la teoría de Althusser “prácticas materiales ritualizadas” y se le da el sentido habitual de “ideas”. De hecho, no mucho tiempo antes de *Las verdades evidentes*, Pêcheux consideraba que las formaciones ideológicas contienen “representaciones y actitudes”²⁸ y ¿quién se animaría a refutar que las representaciones y las

actitudes tienen necesariamente un correlato lingüístico? En ese sentido parecería que “ideología = discurso”. Althusser mismo se desliza por momentos por esa pendiente. Es lo que aparece por ejemplo en esta formulación: *Como lo decía admirablemente Saint Paul, es en el Logos, comprendamos, en la ideología, que tenemos “el ser, el movimiento y la vida”*²⁹. Si nombrar el *logos* (el discurso) es nombrar la “ideología”, entonces no sería pertinente distinguir formaciones ideológicas y formaciones discursivas. Pêcheux postula entonces la necesidad de salvaguardar esta diferencia.

La segunda vía eliminada es aquella según la cual a las prácticas discursivas y no discursivas les corresponderían “funciones” diferentes en la reproducción/transformación de las relaciones de producción. Se podría imaginar una posible complementariedad en el rol de estos dos tipos de prácticas. Pero en lugar de suponer dos conjuntos de prácticas que puedan analizarse independientemente la una de la otra, en lugar de caracterizar funciones complementarias, Pêcheux avanza la idea de que estos dos tipos de prácticas están “intrincados”. Pero ¿qué significa eso? ¿Qué tipo de relación une dos elementos “intrincados” si guardan al mismo tiempo, cada uno, su especificidad? Como lo dijimos antes, más que dar una solución al problema, esta nota de Pêcheux muestra un espacio de cuestionamiento.

Ahora que disponemos de los elementos clave que llevan a Pêcheux hacia ese punto frente al cual detiene su razonamiento, podemos formular más precisamente los términos en los que se formula la pregunta que guía nuestro trabajo y que porta sobre la relación entre prácticas discursivas y no discursivas.

La teoría de Althusser-Pêcheux supone que todo el proceso de reproducción/transformación de la dominación social está regulado por el principio psico-social de la interpelación subjetiva, determinado en última instancia por la infraestructura económica – esto es, por el modo de producción dominante (sabiendo que el modo de producción dominante en esta formación social es el capitalista, con la explotación – y la lucha – de clases que le es intrínseco). Pero este proceso no es directo, necesita la hipótesis de momentos intermedios y relativamente autónomos, en particular, de Aparatos Ideológicos del Estado, en los que se organizan las distintas esferas de dominación (reproducción/transformación) como prácticas ritualizadas, entre las que se encuentran las prácticas discursivas. Pêcheux precisa: estas prácticas, por un lado, se organizan en formaciones específicas de naturaleza semántica, y por otro, tienen un rol central en el mecanismo general de la interpelación de los individuos en *sujetos*. Pêcheux ve entonces las prácticas discursivas como 1) centrales con respecto al mecanismo general de interpelación y también como 2) “intrincadas” con el conjunto de prácticas no discursivas que definen cada Aparato Ideológico. La ambigüedad explícita de este segundo punto es la demarcación específica que Pêcheux propone para el espacio de cuestionamiento en el que se inscribe nuestro presente trabajo.

3. Recapitulemos

Debemos ahora hacer el balance de los puntos de encuentro y de desencuentro entre las dos teorías. Entre las convergencias se encuentra fundamentalmente un presupuesto común: el de la irreductibilidad de las prácticas discursivas y las prácticas no discursivas. Lo verbal y lo no verbal se despliegan en materialidades disímiles, no son fusionables en un plano único. Y es por eso precisamente que es necesario (y difícil) conceptualizar las relaciones por las que se conectan. Pero esta base compartida entre los dos acercamientos es muy tenue. Sus posturas son esencialmente divergentes. En lo que sigue, intentaremos abordar los principales ejes en los que se producen sus principales divergencias en lo que concierne este espacio de cuestionamiento específico.

3.1. Posiciones de sujeto vs. interpelación subjetiva

De acuerdo a Pêcheux, la intrincación entre prácticas discursivas y no discursivas se da dentro del proceso general de la interpelación subjetiva de los individuos, que es – y esto no se debe olvidar – el mecanismo por el cual funciona en su conjunto el plano de lo ideológico/discursivo. A pesar de aspirar a ser una teoría “no subjetiva”, el centro de la explicación de la ideología de Althusser-Pêcheux es el momento incapturable (pues inevitable, siempre previo y permanente) en el que el individuo deviene sujeto. Las articulaciones que Foucault señala entre las prácticas discursivas y no discursivas son, por su lado, independientes de los sujetos. Las formaciones discursivas, de acuerdo a Foucault, funcionan por leyes que les son propias y que, sobre todo, no tienen que ver con la naturaleza de un soporte subjetivo. La subjetividad, en esta fase de la obra de Foucault (esto se sabe de sobra), existe en la forma de posiciones que se definen en una matriz abstracta, que los individuos (intercambiables) ocupan al tomar la palabra de una cierta manera en un cierto ámbito. De modo que cuando una formación discursiva se articula a ciertas prácticas no discursivas, esto no implica un soporte subjetivo, sino encuentros contingentes entre planos heterogéneos que definen sus propias articulaciones.

3.2. Autonomía de las prácticas discursivas vs. momento dentro de un proceso causal

Que estos encuentros son “contingentes” significa que para Foucault no hay nada que determine necesariamente la manera en que las prácticas discursivas se relacionan a lo económico, lo político, lo jurídico, etc. No es que Foucault suponga una autonomía *total* de lo discursivo – la configuración de una formación discursiva concreta integra siempre una articulación específica con lo no discursivo. Pero estas articulaciones no responden a ningún principio externo. Para Pêcheux, por el contrario, las formaciones discursivas “representan ‘en el lenguaje’ las formaciones ideológicas que les corresponden”³⁰, es decir que las prácticas discursivas dan a ver de manera lingüística ciertas prácticas no discursivas. Hay entonces un exterior a lo semántico/discursivo que le precede y que lo regula.

Pero las diferencias entre las dos teorías, en este punto, son todavía más profundas. Al dar a cada práctica discursiva la posibilidad de desplegar su propio régimen de articulación con prácticas no discursivas, Foucault no se opone a la idea global de que habría “algún principio” externo que guiaría estas articulaciones. Se opone muy concretamente a la tesis según la cual hay una “contradicción fundamental” que regula lo discursivo (y de manera general, lo socio-político). Se trata de combatir la tesis de Marx-Engels según la cual lo ideológico está determinado “en última instancia” por la contradicción fundamental del modo de producción capitalista que es, para decirlo en una palabra, la contradicción capital/trabajo). Según el materialismo histórico, y por consiguiente, según Althusser-Pêcheux, esta contradicción es intrínseca a la base sobre la cual reposa todo el “edificio” social³¹. De acuerdo a Foucault, no hay una contradicción principal, sino “espacios de disenso” singulares³². Ésta es otra cara de la “contingencia” de las articulaciones foucauldianas: los distintos espacios en los que se articulan de maneras específicas las prácticas discursivas y no discursivas no se integran en un todo que, en algún punto de su dinámica, encontraría la conflictividad entre las clases sociales como reguladora de su movimiento.

3.3. Regímenes de acontecimientos vs. formaciones semánticas

Hemos visto que Foucault busca ante todo dar la prioridad al acontecimiento discursivo en la configuración de sus formaciones discursivas. “Acontecimiento”, porque en esta perspectiva se intenta captar a los enunciados en la especificidad de su surgimiento, respondiendo a la pregunta: ¿cómo es posible que este enunciado (y no otro) haya aparecido? La concepción del enunciado como “acontecimiento” y el de las formaciones discursivas como regímenes de surgimiento de enunciados intenta combatir dos posturas a la vez: la que observa las “estructuras” subyacentes y la que observa los “actos”. En nuestra opinión, este combate lleva a Foucault a confundir diferentes niveles. Expliquémonos.

A pesar de su ambición de pensar las formaciones discursivas como el plano de los acontecimientos discursivos, Foucault necesita observar “regularidades” y “regímenes”, es decir que una formación discursiva no es solamente el plano de la irrupción de enunciados singulares, sino que este plano coexiste con un sistema de *posibilidades*, con aquello que *permite* esas irrupciones. Dicho de otra manera, las formaciones discursivas de Foucault entremezclan en una única dimensión los discursos concretos y sus *condiciones de posibilidad*. Al querer eliminar las estructuras, Foucault intenta suprimir la diferencia (innegable) entre las condiciones de posibilidad de un tipo de enunciados, y los enunciados efectivamente producidos. Pero al necesitar mantener una cierta idea de la permanencia, bajo el manto del “puro evento”, deja subsistir un sistema de “regularidades”, que no parece ser otra cosa más que una formación de tipo semántico, ya que define las condiciones de posibilidad de “maneras de hablar”.

Señalemos que la definición que da Pêcheux de las formaciones discursivas no tiene ese problema de coherencia interna. Su naturaleza es de un solo tipo: se trata de configuraciones *semánticas* gracias a las cuales los discursos efectivos cobran un sentido concreto, se trata de espacios que habilitan reformulaciones y paráfrasis en virtud de relaciones semánticas prefiguradas.

El tratamiento de los enunciados como “acontecimientos” se opone también al enunciado como “acto” discursivo, ya que todo “acto” parecería ser dependiente de la existencia de un sujeto que lo elabora y lo lleva a cabo. Vimos más arriba que Althusser distingue los “actos” individuales de las “prácticas ritualizadas”. La delimitación que propone Pêcheux entre un plano semántico (las formaciones discursivas) y los discursos efectivos retoma esta distinción, que permite mantener la especificidad de lo decible y de lo dicho, que Foucault elimina de cuajo.

4. Conclusiones temporarias

Hasta aquí hemos tratado de dar cuenta del espacio de cuestionamiento abierto por *La arqueología del saber* y por *Las verdades evidentes* en cuanto a la relación entre prácticas discursivas y no discursivas. Se trata ahora de vislumbrar los caminos a tomar para avanzar en el tratamiento de este interrogante, no dentro de los límites fijados por estos textos, sino abriéndonos paso a través de los obstáculos que éstos encuentran y trabajándolos por su confrontación con nuevos problemas descriptivos.

Lo primero que debemos hacer es constatar que la pregunta misma se ha transformado. Ya no se trata de saber cuál es la relación entre prácticas discursivas y no discursivas. Las formaciones discursivas de Pêcheux producen la entrada de una instancia *semántica*, necesaria para pensar las *posibilidades discursivas* que operan como condiciones de posibilidad para la emergencia de los enunciados concretos. De modo que nuestro interrogante ya no concierne sólo la relación entre dos planos sino entre tres: se trata de establecer la naturaleza de la relación que existe entre las prácticas discursivas, las prácticas no discursivas y las formaciones semánticas que les corresponden.

Sabemos que avanzar en el tratamiento de esta relación debe ofrecer una respuesta al lugar del sujeto. Las vías parecen ser dos: la interpelación del individuo en sujeto como soporte de todo el proceso de reproducción/transformación social, o bien un plano de inmanencia en el que los individuos encuentran posiciones subjetivas prefabricadas. Elegir la primera vía lleva a postular las dinámicas sociales como guiadas por un trabajo sobre la psiquis; tomar la segunda, a obstaculizar la comprensión de los momentos en que los individuos y los grupos sociales producen la emergencia de puntos de inserción para poner en movimiento dinámicas transformadoras.

Es necesario también tomar posición con respecto a la alternativa entre una visión de las relaciones entre prácticas discursivas y no discursivas como contingentes, pues sólo configuradas por sus lazos inmediatos, locales; y otra que pone estas conexiones en la perspectiva de la conflictividad social, inseparable de los modos de producción que se estructuran por la relación antagonista entre detentores de capital y trabajadores. Como se sabe, el discurso académico dominante ha optado por la primera vía.

En la segunda parte de este trabajo³³, analizaremos la manera en que el posicionamiento de Laclau-Mouffe clausura estos interrogantes y justificaremos la necesidad de reabrir la discusión.

Referencias bibliográficas

- Althusser, L. (1965). *Pour Marx*, París: Maspero.
- Althusser, L. (1970). « Idéologies et appareils idéologiques d'État. Notes pour une recherche », *La Pensée*, 151, p. 3-38.
- Althusser, L. (2011). *Sur la reproduction*, París: PUF.
- Colectivo Programa (2022). *La transformación de lo (im)posible. Acerca de la dimensión semántica de la conflictividad política*, *Revista Refracción*, 6, en prensa.
- Engels, F. (1975 [1890]). Carta a J. Bloch del 21-22 de septiembre de 1890, en Marx, K. y Engels, F., *Obras escogidas*, Tomo II. Madrid: Ayuso, p. 494.
- Engels, F. & Marx, K. (1968 [1845]). *L'idéologie allemande*, París: Éditions Sociales.
- Engels, F. & Marx, K. (1973 [1848]). *Manifeste du Parti Communiste*, París: Les livres de Poche.
- Harris, Z. (1963). *Discourse analysis*, La Haya: Mouton and Co.
- Foucault, M. (1969). *L'Archéologie du savoir*. París: Gallimard.
- Gramsci, A. (2012). *Guerre de mouvement et guerre de position*. Textes choisis et présentés par Razmig Keucheyan, París: La Fabrique.
- Haroche, C., Henry, P., Pêcheux, M. (1971). «La sémantique et la coupure saussurienne : langue, langage, discours », *Langages*, 6/24, p. 93-106.
- Laclau, E., & Mouffe, C. (1985). *Hegemony & Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, New York: Verso.
- Lénine, V.I. (2009 [1908]) *Matérialisme et empiriocriticisme*, Montreuil: Éditions Science Marxiste.
- Marx, K. (1980 [1859]) *Contribución a la crítica de la economía política*, México DF: Siglo XXI Editores.
- Pêcheux, M. (2016 [1975]). *Las verdades evidentes. Lingüística, semántica, filosofía*. Traducción: M. Glzman (trad. y supervisión), P. Karczmarczyk, G. Marando, M. Martínez. Buenos Aires: Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini.
- Tse-Toung, M. (1966 [1937]), «De la contradicción», in *Œuvres choisies de Mao Tse-Toung*, Tome I, Pekín: Éditions en Langues Étrangères, p. 347-387.

Notas

¹ *Colectivo Programa*, 2022.

² Esto es una manera muy imprecisa de presentar las cosas, dado que Foucault mismo rechaza hacia el final de su libro la posibilidad de identificar una formación discursiva a una disciplina (ver Foucault, op.cit., p. 245).

³ Ver Ibid, p. 61.

⁴ Ibid., p. 69. La traducción de las citas de Foucault es nuestra.

⁵ Ibid, p. 211.

⁶ Ibid., p. 214.

⁷ Ibid., p. 224.

⁸ Ibid., p. 262.

⁹ Ibid., p. 264.

¹⁰ Ibid., p. 264.

¹¹ Prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política (1980 [1859], p.5). Se podrá consultar también a este respecto *La Ideología alemana* y el *Manifiesto del Partido Comunista*.

¹² Engels se ha esforzado en mostrar sin embargo que la insistencia en la determinación económica es una simplificación, la determinación no es unidireccional ni mecánica. Ver por ejemplo su carta a Bloch del 21-22 septiembre de 1890 en la que desarrolla la idea de que la ideología es determinada por lo económico “en última instancia”. La afirmación de una “acción en retorno” de lo ideológico sobre las condiciones materiales de la existencia (carta a Schmidt del 5 de agosto de 1890) va en el mismo sentido.

¹³ Ver Foucault, op.cit., p. 223.

¹⁴ Ibid., p. 224.

¹⁵ Ibid., p. 221.

¹⁶ “No vamos a resolver aquí el problema de la naturaleza de esta correspondencia. Digamos solamente que no puede tratarse ni de una pura equivalencia (ideología = discurso) ni de una simple distribución de funciones ‘práctica discursiva’/‘práctica no discursiva’. Más bien convendría hablar de una ‘intrincación’ de formaciones discursivas en las formaciones ideológicas, intrincación cuyo principio residiría precisamente en la ‘interpelación’”. Se trata de la nota 25 de la Parte III en la edición francesa (M. Pêcheux, 1975, *Les vérités de la Palice*, París: Maspéro) y de la nota 213 en la edición en castellano (Pêcheux, 2016) que tomamos como referencia. Las citas de Pêcheux que aparecen en este artículo, salvo mención contraria, han sido extraídas de la edición en castellano.

¹⁷ En particular la relación entre la “sociedad política” y la “sociedad civil”, ver a este respecto por ejemplo el Cuaderno 10.

¹⁸ Especialmente la ponderación de los diferentes tipos de contradicciones que constituyen una formación social. Ver a este respecto Mao Tse-Toung (1937).

¹⁹ Althusser, 1970, p. 43. La traducción de las citas de Althusser es nuestra.

²⁰ Ibid., p. 44.

²¹ Aunque el lugar de las transformaciones radicales no son los Aparatos Ideológicos del Estado sino la infraestructura económica.

²² Se podrá encontrar una clara explicitación de la manera en la que Althusser interpreta el concepto de “formación social” (de Marx/Engels) en el capítulo «Qu’est-ce qu’un mode de production?» de su libro póstumo *Sur la reproduction*.

²³ Ibid., p. 142.

²⁴ Que Pêcheux toma del análisis formal de Harris, 1963.

²⁵ Op.cit., p. 103.

²⁶ Ibid., p. 145.

²⁷ Nota 213 en la traducción al castellano.

²⁸ Haroche, Henry, Pêcheux, op. cit., p. 102.

²⁹ Althusser, op.cit., p. 47.

³⁰ Pêcheux, op. cit., p. 143.

³¹ Ver en particular el Capítulo III de la Parte IV de Foucault, op.cit.

³² Foucault, op.cit., p. 208.

³³ Que será publicado en el número 6 de la Revista *Refracción*.