

## Ideología y gramática. Una lectura althusseriana

Juan Carlos Abril [\*]

Resumen. Uno de los grandes signos de los tiempos que vivimos es la contradicción, que se muestra en la mayoría de las facetas de nuestra vida cotidiana. Su proyección real, en la ideología, conformando nuestra manera de actuar, tiene de igual modo un correlato en el lenguaje. A través de un análisis la contradicción en el mundo capitalista actual, llegamos a la conclusión de que ésta se configura como una forma básica —una categoría— de la estructura del pensamiento hegemónico, proyectándose en la gramática de nuestro idioma.

Palabras clave: lenguaje, contradicción, ideología, Louis Althusser, capitalismo

Abstract. One of the biggest signs of our current times is the contradiction shown in most aspects of our daily life. Its real projection, in the ideology, following our behaviour, is in fact also linked to the language. By reviewing some texts from the French marxist philosopher Louis Althusser, which analyze the contradiction of the actual capitalistic world, we came to the conclusion that this is a basic form —a category— of the structure of the hegemonic way of thinking, projecting itself in the grammar of our language.

Keywords: language, contradiction, ideology, Louis Althusser, capitalism

Mientras la realidad es «lo que hay», la situación es la operación con esa realidad. Operación que, apenas hay que

advertirlo, verifica un sujeto. Toda manipulación con la realidad es, por otra parte, un proceso que se lleva a cabo con los elementos de ella. Si es posible hablar de que la situación compone la estructura del sujeto con la realidad externa a él, ello es debido a: 1). Que no se opera con toda la realidad, sino con aquellas partes de la misma con las cuales, por las razones que sean, el sujeto se relaciona. 2). Que el sujeto es parte de esa realidad y, por tanto, mientras al mismo tiempo se relaciona con la restante realidad como elemento de ella, conserva su conciencia de esa relación, componiendo ésta, asimismo, un elemento de esa realidad dada. Repetimos: la operación que un sujeto lleve a cabo con la realidad hasta hacerla «suya» define la estructura situativa que le caracteriza.

Carlos Castilla del Pino [1]

## I. Sobre la contradicción: para una categoría

A modo de preámbulo, habría que advertir que algunas de las consideraciones de este trabajo deberán ser comprendidas desde la radicalidad y el rigor más absolutos:

me refiero a aquello que domina hasta los trabajos de historia que se consideran marxistas: *el rigor, una concepción rigurosa de los conceptos marxistas, de sus implicaciones y de su desarrollo; una investigación y una concepción rigurosa de lo que les pertenece propiamente, es decir, de lo que los distingue para siempre de los fantasmas.*

Más que nunca es necesario ver hoy día que uno de los primeros fantasmas es la sombra de Hegel. Es necesario *un poco más de luz sobre Marx*, para que este fantasma vuelva a la noche o, lo que es lo mismo, *un poco más de luz*

---

*marxista sobre Hegel mismo. Sólo a este precio escaparemos de la «inversión», de sus equívocos y confusiones [2].*

Louis Althusser trabajó la noción poliédrica de «contradicción» en varios de sus escritos y éste es el «motor» de nuestras reflexiones [3], movidas e instigadas por una profunda concepción teórica. «Theoría» que, haciendo gala de su concepción etimológica [4] nos hace ver lo que sucede en el mundo, que es entonces una mirada sobre la realidad [5]. La contradicción se presenta como un hecho fundamental en el mundo de hoy que se ha de revisar. El propio Althusser tendrá muy presente que el pensamiento teórico que se expresa a través del materialismo dialéctico necesita de impulsos constantes y de estímulos que examinen lo ya expuesto hasta ese momento. Esto quiere decir, «en última instancia», que no hay última palabra. Que nada hay fijo. Que nada queda dicho de manera bíblica o sagrada [6]: no hay verdades comunes establecidas ni damos algo por supuesto. Y no nos conformamos ni claudicamos, no podemos mirar atrás sino para buscar en el pasado la potencia que nos permita avanzar hacia el futuro. Como decía Pier Paolo Pasolini: «lo sono una forza del Passato» [7].

En cualquier caso no hablamos de «superación», puesto que esta palabra plantea numerosos problemas epistemológicos, pero sí simplemente de la relación que existe en la actual supervivencia del pasado en el presente, todo lo concerniente al «novum» —no sólo lingüístico— como categoría plausible. Es ésta una relación que hay que conocer:

De la misma manera, en efecto, que desde la aurora de la Historia humana, en los primeros balbuceos del Espíritu Oriental, alegremente cautivo de las gigantescas figuras del cielo, el mar y el desierto, luego de su bestiario de piedra, se traicionaba ya el presentimiento inconsciente de los futuros que serán realizados por el Espíritu absoluto, de la misma manera, en cada instante del Tiempo, el pasado se sobrevive bajo la forma de recuerdo de lo que ha

---

sido, es decir, de la promesa susurrante del presente. A ello se debe que «el pasado no sea nunca ni opaco ni obstáculo». Es siempre digerible porque ha sido «digerido de antemano». [...] Roma puede reinar muy bien en un mundo impregnado de Grecia: la Grecia “superada” sobrevive en sus recuerdos objetivos: esos templos reproducidos, esa religión asimilada, esa filosofía repensada. Siendo ya Roma, sin saberlo, cuando se encarnizaba en morir para dar a luz su futuro romano, jamás obstaculiza a Roma en Roma. A ello se debe que el presente pueda alimentarse con las sombras de su pasado, más aún, proyectarlas delante de él [8].

La teoría siempre será el soporte argumental en el que la práctica pondrá en escena sus diferentes propuestas. Será una dialéctica dinámica que animará los sistemas abstractos y formales de pensamiento, con motivo de su desarrollo (no superación), en el sentido gadameriano de «bildung», «construcción» de un criterio, etc. Althusser nos lo dice en varias ocasiones de la siguiente manera: «Será necesario hacer algún día [...] *un verdadero estudio histórico de las condiciones y de las formas de esta conciencia*» ideológica, apuntamos nosotros [9]; y más adelante: «es necesario decir que la *teoría de la eficacia específica de las superestructuras y otras «circunstancias» debe todavía ser en gran parte elaborada*» [10] (todas las cursivas son del autor).

Althusser remite al concepto de historia marxiano por el que el hombre se encontraría ahora, en el siglo XXI, in albis o apenas recién nacido «ad aevum», despojándose de ese ropaje del ser primitivo, arrojado a la historia. El siglo XIX, con sus diversas oleadas de revoluciones así lo confirmaría. Existiría una especie de hálara epistemológica nueva [11] (en la que se podría y debería confiar) rondando por el trasfondo de las amargas páginas de *El porvenir es largo*. Desde finales del siglo XVIII hasta los «orígenes» —matizamos esta palabra siempre en su «número» plural, nunca en singular [12]— habría que considerar al hombre como sumido en un pozo cenagoso o en una Edad Oscura. Por tanto, en el albor de la historia, o apenas recorrido este breve

---

trayecto descrito desde el nacimiento de la Razón [13], el trabajo teórico se nos presenta como una exigencia para al menos trazar una «línea de demarcación» respecto de las posiciones que queremos aquí discutir, una línea de demarcación que, si es correcta, basta ya en principio para cuidarnos del idealismo y desprende un espacio donde avanzar [14], un espacio para desentrañar sus peligros, para comprenderlos y combatirlos. Althusser trabaja —nos referimos a ese trabajo teórico en el que despliega sus herramientas conceptuales— constantemente con conceptos y nociones del idealismo que subvierte: parece que quiere demostrar en todo momento su base material y materialista, como si sospechara que en cualquier momento podría «incurrir» en cierto idealismo, aquél al que habría que aplicar sistemáticamente el recurso de invertir sus valores. Y será el propio Althusser quien lo perciba y descubra en sus textos: a mediados de la década del 70 lo denominará «teoricismo», «desviación teoricista», rectificando inmediatamente:

era preciso, por tanto, «probar» que el marxismo es antagónico a la ideología burguesa, que no ha podido desarrollarse en Marx y en el movimiento obrero más que a condición de una «ruptura» radical y continua con la ideología burguesa y de una lucha incesante contra los asaltos de esta ideología.

Pero en vez de dar a este hecho «histórico» toda su dimensión social, política, ideológica y teórica, lo reduje a las dimensiones de un hecho «teórico» limitado: la «ruptura» epistemológica, observable en las obras de Marx a partir de 1845. Obrando así, me encontré abocado a una interpretación «racionalista» de la ruptura oponiendo la «verdad» al «error» [...]: la lucha de clases se encontraba prácticamente ausente de esta escena racionalista/ especulativa.

Todos los efectos de mi teoricismo derivan de esta reducción y de esta interpretación racionalista/especulativa [15].

Es, sin duda, a partir de estos *Elementos de autocrítica* cuando él mismo recomienza y vuelve a pensar su propia filosofía, su línea de pensamiento. E

---

intentará ser preciso, elaborando un lenguaje detallado, con miniaturas visuales, ateniéndose a lo que acabará denominando corriente subterránea materialista. Pero antes de describir en qué consiste esta corriente, es preciso que nosotros expliquemos cómo logra subvertir su propio pensamiento, cómo analizará a partir del cambio que se produce en el joven Marx [16], la dialéctica de la inversión material, y cómo irá desmadejando, a modo de hilo de Ariadna, un pensamiento materialista que lejos de ser dialéctico designará «aleatorio». Lamentablemente otros muchos agujeros negros quedarán sin resolver en la mente de uno de los filósofos más grandes e influyentes de la segunda mitad del siglo XX, y no hacemos alusión a su vida personal (corramos un tupido velo), sino a las lagunas sobre la inmanencia, la esencialidad o ahistoricidad de la filosofía, la abstracción, las referencias al «dasein» heideggeriano (para poder explicar la «aesencialidad» de la historia, a través de la filosofía, sobre todo, con lo que incurriría en no pocos riesgos prácticos) [17] y el historicismo, que le criticará Rodríguez [18], su único discípulo —curiosamente español— reconocido, tras su lectura de *Teoría e historia de la producción ideológica* (1975) [19]. Juan Carlos Rodríguez escribirá lo siguiente:

Lo cual en el fondo significa que la filosofía no tiene historia. Y aquí las contradicciones ya se vuelven insostenibles. Por eso tiene que afirmar, de modo paralelo y una y otra vez, que tampoco la ideología tiene historia [...] ¿Por qué tanta creencia althusseriana en el «filosofismo»? No había más que dos salidas para este planteamiento: o se acababa con el evolucionismo lineal de la historia de la filosofía (y entonces se acababa la filosofía sustantiva que siempre defendió Althusser), o se admitía ese historicismo lineal sólo en la filosofía, acabando por concluir que el mundo de las ideas (la filosofía, la ideología, etc.) podía ser un campo de lucha tendencial pero que de hecho no tenía historia [20].

O por señalar otra laguna: «La ahistoricidad se paga cara: para Althusser el sujeto ha existido siempre, como la “filosofía” ha existido siempre. Confunde el

“sujeto” con el yo y confunde a la filosofía con la tradición lineal, evolutiva, de los manuales de filosofía» [21].

Resumimos. Althusser —hemos dicho— se esforzó por llevar a la práctica todas sus tesis sobre la inversión que Marx realizó de Hegel. Quería a toda costa desarrollar ese pensamiento nuevo, desligar el idealismo del materialismo, pero no de cualquier clase de materialismo, sino del materialismo dialéctico que la crítica ha asociado a Marx. Quería separar la filosofía del joven Marx de Marx, para dejar sólo la estructura científica de su pensamiento [22]. Pero vayamos por partes. ¿Cómo logrará subvertir a Hegel? Vamos a verlo. No sólo le interesará desmontar el modelo del aparato abstracto de la contradicción, sino el modelo concreto de la «concepción de historia».

La dialéctica de los principios internos a cada sociedad, es decir, la dialéctica de los momentos de la idea, domina toda la concepción hegeliana; como Marx lo ha repetido muchas veces, Hegel explica la vida material, la historia concreta de los pueblos, a través de la dialéctica de la conciencia (conciencia de sí de un pueblo, su ideología). Para Marx, por el contrario, la vida material de los hombres explica su historia: no su conciencia, su ideología, sino el fenómeno de la vida material [23].

Pero Althusser va más allá en el análisis del célebre modelo de la inversión marxiana de Hegel, a través del cual había sido puesto «boca abajo», o «patas arriba» por toda la izquierda hegeliana. Marx será, en palabras de Althusser, el filósofo genial que se distanciará no sólo de su maestro sino de sus coetáneos, creando un pensamiento distinto. Así las *Tesis sobre Feuerbach*, donde desmontará por completo al autor de *La esencia del cristianismo*, o las críticas a Bruno Bauer, a Stirner el Cejas, etc. en *La Sagrada Familia (o crítica de la crítica crítica)*. De hecho

es decididamente imposible mantener, en su aparente rigor, la ficción de la «inversión», ya que, en verdad, *Marx no ha conservado, aunque invirtiéndolos, los términos del modelo hegeliano de la sociedad*. Los sustituyó por otros que no tienen sino relaciones lejanas con ellos. Mucho más aún, trastocó *la relación* que reinaba entre los términos. En Marx, son *a la vez los términos y su relación* lo que cambia de naturaleza y de sentido [24].

A lo largo de toda su obra, y muy especialmente a partir de los citados *Elementos de autocrítica*, hasta sus textos últimos en los que, según ha descrito brillantemente Pedro Fernández Liria, el filósofo francés regresa al «campo de batalla» de la filosofía [25], se empeñará en demostrar que no son sólo los términos del hegelianismo lo que han cambiado a la hora de operar en la inversión que realiza Marx, vistas las salvedades de dicha inversión, sino que son sus relaciones mismas. Todo esto irá en busca de ese materialismo aleatorio o materialismo del encuentro, que será descrito alrededor de 1982. Y en ese camino «de limpieza» que deberá emprender en el seno del materialismo dialéctico —lo cual no le perdonarán los oficialistas de la izquierda francesa y europea— tendrá que eliminar al pensamiento luckásiano, puesto que «las tentativas de Lukács, limitadas a la historia de la literatura y a la filosofía, me parecen contaminadas por un hegelianismo vergonzoso» [26]. Por eso, y como es bien sabido, Antonio Gramsci, sin embargo, será el gran referente althusseriano entre los estudiosos salvables del marxismo del siglo xx [27].

## II. Para una gramática «aleatoria»

Una vez citados los referentes, vamos a describir qué es la contradicción en Althusser, que no es sino lo que dice que ya es en el segundo Marx, en el Marx en quien ha operado ese giro interno —la «kehre»— hacia el materialismo del

---

encuentro. Para Marx la filosofía es la ciencia de la contradicción [28], con lo que volveríamos al campo de batalla y a la idea expresada del filosofismo como vía de escape, como arma vital, como ese conjunto (ser-todo-en-conjunto) antes citado que explicaría el mundo. El Sentido. Por eso hay que partir de la idea central de que la filosofía ocupa un lugar predominante en el pensamiento althusseriano. De hecho, si la filosofía es determinante, la literatura, que es «lo otro» de la filosofía, como define el artículo «Lectura de Rousseau: Los “desajustes” del discurso en el *Contrato Social*» [29], será, pues, determinante también en su sistema de pensamiento [30]. En «Sobre el pensamiento marxista» [31] enunciará algunas de las claves más elucidadoras respecto a la contradicción, que aquí resumimos [32]:

La historia es por entero la historia de la lucha de clases. Clase contra clase, así es como avanza la historia, siendo su «motor» la lucha.

La contradicción es el principio y el «motor» de la lucha. Una clase no lucha contra otra sino animada por la contradicción, y es la contradicción lo que, en su desarrollo, hace avanzar la historia, la hace pasar de una forma a otra.

Toda contradicción, motor de su desarrollo, contiene en sí misma el principio de su superación, de su negación y de la reconciliación entre sus términos contrarios. Es el famoso principio de la «aufhebung» hegeliana, la negación de la negación.

La negación es lo que hace avanzar la historia. Si la historia se hace, es por el «lado malo», por la clase negativa, la dominada, y no por la clase dominante.

Basta que la clase negativa se una en su condición negativa, que se constituya de clase en sí (negativa de hecho) a clase para sí (negativa de derecho). En virtud de esta negación, roe y descompone todo el sistema de dominación de la clase dominante, destruyendo sus instituciones, negando sus ideas y

---

colocando a los hombres dentro de dos campos donde *la lucha de las ideas se hace posible como lucha de clases*.

El término de este proceso contradictorio y negativo, del primado de las clases sobre la lucha, del primado de lo negativo sobre lo positivo (la negatividad), es el final de la Historia, la Revolución, el gran Vuelco del No en el Sí, el fin del Estado. Fin del Estado, fin de la ideología.

La contradicción, por tanto, no es una ilusión ni una invención pura y simple. Existirían contradicciones de primera clase y de segunda, en función de su importancia o de la distancia de los extremos; podríamos decir que existen contradicciones para el gran tiempo —la significación en cualquier caso nunca muere— y para el tiempo menor, con lo que se quedaría esta idea más limpia; o hablar de «desajustes», que al complicarse devienen en contradicción. Si la tensión entre los extremos se hace cada vez mayor [33], esta contradicción tomará forma en una sobredeterminación [34]. Es preciso interpretar en su justa medida la contradicción, sin someterla a reducciones o simplificaciones. Es una forma concreta [35] que tiene una estructura precisa en la determinación ideológica o nivel ideológico, o instancia, llámese como se quiera. Hoy las ultimísimas teorías llaman al concepto marxista de ideología «cultura» [36]. Pero esta forma no se encuentra en el reino de la especulación, ni se atiene a trascendentalismos ni absolutizaciones, sino a la realidad concreta que nos une a las cosas. Se encuentra en las relaciones de las cosas mismas. Según Antonio Gramsci en sus *Cuaderni dal carcere* [37], la ideología cumpliría ese papel de amalgama o cemento de todas las determinaciones o instancias o espacios de una sociedad o cultura dadas, sería el cemento con el que tomarían sentido o cuajarían —se pondrían en práctica— las diferentes corrientes de pensamiento, de comunicación intersubjetiva [38] y el grado de evolución tecnológica (hablamos desde un punto de vista antropológico) de una cultura dada. Y curiosamente en inglés la palabra «concrete» significa

---

«cemento» [39]. La lengua inglesa, que posee un sesgo utilitario inusual en el nuestro, hace del cemento una tautología: eso es lo concreto. Y al igual le sucedería con el verbo ser, que expresaría simplemente la existencia, mientras que el castellano ofrecería dos variantes para un mismo significado.

Afirmaríamos, de esta manera, que más que una forma la contradicción se nos presenta y erige como categoría que opera en el nivel ideológico. En última instancia la ideología no es lenguaje, pero sí «lógos». Ahora bien, no podemos separar el «lógos» del lenguaje, igual que no podemos deslindar cualquier mensaje de una intención [40]. El «lógos» supone (desde los griegos) la entrada del hombre en la historia y un cambio antropológico que deja al mito vacío, sin ser «la» explicación del mundo. Pero el mito seguirá actuando hasta nuestros días por medio de otras herramientas [41]. La producción de las ideas y representaciones, de la conciencia, aparece en principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, como el lenguaje con la vida real. La definición de ideología como una estructura falsa, una estructura que no es real, ya no es pertinente [42].

Sí, en cambio, nos enfrentaríamos al desbrozamiento de la palabra «ideología» de sus acepciones pedestres y vulgares, por ejemplo, la identificación (simplificación) de la ideología como política. El valor de la palabra ideología ha «sufrido» un proceso de uso y de cambio que la ha desvirtuado en muchas ocasiones, y en otras la ha hiperdenominado, con los problemas que esto conlleva [43]. Tanto en un sentido como en otro, el riesgo ha sido el de desesemantizarse, «desideologizarse», perder sus referentes históricos o materiales. Conceptos tan flexibles pierden consistencia. Y es que los tiempos que vivimos están atravesados de frivolidad.

Hay que reconocer que el lenguaje no opera según leyes naturales [44] sino por las que se establecen entre los hombres, según acuerdo. «En términos

---

generales, un yo hace de sujeto y otro yo hace de objeto para el primero [...] *en la reflexividad se trata de un acto de desdoblamiento merced al cual se adquiere una transitividad virtual*» [45]. De este modo el lenguaje es encuentro, y queremos traer aquí la pertinente diferenciación saussureana «langue/parole» [46]. Mientras que (con Bajtín) el sistema abstracto de la «langue» no nos interesaría en absoluto, la lengua viva, la «parole» representaría ese encuentro de categorías que son las palabras en continuo choque. La «langue» no sirve para nada a no ser que se ponga en funcionamiento con la «parole». Por eso rescatamos el «clinamen» epicúreo de Lucrecio, desde el pensamiento althusseriano, y lo aplicamos al lenguaje [47], cuyo material inexacto —y abstracto— toma cuerpo en el choque no sólo de fonemas sino de sentidos, con la carga sígnica y de semiosis infinita o ilimitada que se produce en la cadena discursiva [48], en un enunciado cualquiera [49]. Foucault (1966) matizaría las relaciones del lenguaje y las cosas, y analizaría (1986) [50] la constitución misma de un lenguaje que se enuncia de por sí hacia afuera, que vive por sí mismo y por sí solo, que se alimenta de sí. Estas ideas refuerzan la tesis de un lenguaje que no puede ser reflejo ni producto ideológico, sino que es la propia praxis del nivel ideológico: en la ideología el lenguaje se forma. Es su «forma» o estructura [51], que abarca no sólo al esqueleto material del lenguaje, el «lógos», sino al fruto de las propias contradicciones en sentido lato. Como ya avanzamos al inicio de este trabajo, esa «estructura» opera activamente en el nivel ideológico bajo un aspecto pasivo. El lenguaje recibirá su «apariencia». Y además: la forma de la contradicción no es ni sustantiva ni gramatical sino agramatical. Se sustancia y toma cuerpo en la ideología, con una salvedad: en la superestructura no es concreta pero en la infraestructura sí. Es en las relaciones reales donde se aprecia [52].

---

Y un matiz más respecto a la determinación en última instancia, que no se puede observar pero que actuaría siempre, y nunca de forma única. No hablamos sólo de la determinación en última instancia de la economía, sino de la determinación en última instancia del «lógos», ya apuntada más arriba, que actuaría a través de una gramática (universal, general o local, para nosotros da igual: entendemos aquí el matiz decisivo del «álea») en el lenguaje. La idea de contradicción «pura y simple», y no sobredeterminada, es vacua, abstracta y absurda. La contradicción se realizaría en su sobredeterminación... Y no podemos desconfiar de un hecho que, a pesar de todo, es evidente: la comunicación intersubjetiva. Aquí podríamos colocar la noción (también althusseriana, quizá la más célebre que ha pasado a la historia del pensamiento) de «coupure» epistemológica, la cual rompe la relación entre la ideología y el lenguaje a través de una sobredeterminación de elementos significantes. Debe existir una ruptura real con el radicalismo histórico de nuestro lenguaje, para que tome cuerpo. Lo apuntábamos antes: no se puede observar la última instancia a simple vista...

A modo de recapitulación pondremos algunos ejemplos, aplicados para iluminar todo este cúmulo de ideas teóricas [53], con la certeza de que es igualmente necesaria la «empíria», el conocimiento positivo. Uno de los problemas que se derivan y que aporta la contradicción, que se nutre de ellos, es la adjetivación: la adjetivación, diríamos, se presenta como un esquema mítico. La simple o compleja acumulación de adjetivos corrobora la subjetividad de algo, «sobre» algo.

Otro caso curioso es la tendencia del español a eliminar los artículos, a extirparlos del lenguaje común, o en los lenguajes especiales. El lenguaje se está desarticulando (no es metafórico sino muy literal) a través de la influencia del inglés, pero es el fin de la historia que preconizara Fukuyama (1989) [54]; son sus tesis liberales las que están actuando y poniendo en juego «otra»

---

formulación del saber y de la realidad: son nuevas —otras— nociones que habrá que desentrañar. Son nuevas —otras— soluciones para entender la historia local, lejanas de aquella Historia con mayúsculas, heredera de los espíritus nacionales («volkgeist») que tanto resultado dieron en el siglo XIX y XX, y aún hoy, para los nacionalismos.

La reflexividad y la reciprocidad son leyes básicas del lenguaje, que remite a sí mismo; se ocupan de refractar de la misma manera que el arte es la manifestación sensible de la idea, la encarnación de la unidad en la materialidad artística. La predicación o la atribución necesitan de una redefinición que las «sitúe» en otro lugar, un lugar cargado de significaciones [55]. Desde esta óptica la forma simbólica no revela el contenido y dependerá de una fase histórica en la que la idea está indeterminada... El proceso dinámico de transformación del lenguaje y de sus leyes gramaticales, puede apreciarse de igual manera en la morfología; en la sintaxis: la coordinación, la yuxtaposición, la interrelación y la subordinación. En general habría que rastrear cómo opera este nivel en el eje de selección paradigmático y en el eje de combinación sintagmático; sin olvidar la importancia de un vocabulario y un campo semántico que conforma nuestra mente de igual modo, su aspecto sustantivo.

Por último, recordar que las divisiones internas de las numerosas concepciones de un sujeto distinto (escindido, disuelto, diseminado, etc.) [56], de alguna manera, impiden la posibilidad de la «agencia», es decir de la actuación responsable. La reconceptualización de la identidad como un «efecto», id est como «producida o generada», abre nuevas posibilidades de «agencia» que son insidiosamente negadas por las posturas que conciben las categorías de identidad como fundacionales o fijas [57]. Esto influirá notablemente en la pasividad y actividad de un idioma que, como el español, se articula fundamentalmente por la denominada «pasiva refleja». La lingüística

originaria que nos nutre es histórica, y está fechada. Si hay algún término que merezca la pena, esa palabra o enunciado se puede nombrar de nuevo aunque esté pasado de moda, ser redefinido, ponerlo en nueva dirección semántica y actualizarlo.

## Notas

[\*] Universidad de Granada

Contacto con el autor: [jca@ugr.es](mailto:jca@ugr.es)

[1] Carlos Castilla del Pino, *Psicoanálisis y marxismo*, Madrid: Alianza, 1986 [1969], p. 161.

[2] Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, Ciudad de México: Siglo XXI editores, 1990, [1965], p. 96.

[3] En suma, nos proponemos demostrar que la contradicción es una *forma*, en tanto que *estructura*, que opera activamente en el nivel ideológico bajo un aspecto pasivo. El lenguaje recibirá su *aparición*.

[4] Emilio Lledó, *Elogio de la infelicidad*, Valladolid: Cuatro editores, 2005, p. 19 y ss.

[5] Hay que tener en cuenta que las teorías son constructos mentales para ordenarnos frente a lo real, y se agotan dependiendo de los nuevos planteamientos. Son vías de conocimiento (el problema surgiría al confundir la vía de conocimiento de lo real con lo real mismo). Las instancias o niveles son cortes cognoscitivos, constructos mentales. La división superestructura/infraestructura, con la que trabaja el marxismo (el que aquí denominamos 'aleatorio'), es en cualquier caso un *útil* de pensamiento.

[6] Desde otro punto de vista, el antropocentrismo humanista (o logocentrismo) supone que

la creencia en la persona, el concepto de sujeto, llevan consigo el engendro de la *causa sui* y su aplicación a los valores y seres supremos. Como todos esos seres y valores, en cuanto supremos, no pueden diferir entre sí ni ser desiguales ni entrar en contradicción los unos con los otros... (ver Jesús J. Nebreda, *La disolución del sujeto moderno* o *La fábula del mundo verdadero*, Granada: Universidad, 2003, p. 191).

Louis Althusser lo supo desde el principio, y por eso atacó el orden logocéntrico, pues no le era útil. Para él el marxismo destruía las nociones humanistas, y la famosa *Polémica sobre marxismo y humanismo* lo dejaría claro: no hay que ponerle rostro humano al capitalismo (véase «Marxismo y humanismo», en Louis Althusser et al., *Polémica sobre marxismo y humanismo*, Ciudad de México: Siglo XXI editores, 1974 [1964], pp. 3-33). Si lo tuvo fue porque cualquier teoría necesita de una ideología en la que sustentarse.

Por otro lado, hay que señalar que Althusser tuvo una confianza ciega en la ciencia del materialismo histórico, en el sociologismo como discurso científico superior, que no compartimos, y que ha sido su parte menos aceptada y con menos predicamento. Para nosotros, ante todo, no existe una sociología «de» la literatura sino una sociología «ante» la literatura, que se enfrenta a un hecho literario que no puede ser exacto, aunque todo estudio lleve implícito el deseo —en forma de objetivo, programado mejor o peor— de acercarse al objeto (en tanto que coyuntura).

[7] Pier Paolo Pasolini, *Tutte le poesie*, vol. 1, Milano: Mondadori, I meridiani, 2003, p. 1099.

[8] Véase Louis Althusser, op. cit., 1990 [1965], pp. 94-5. Por otra parte, estas reflexiones sobre el tiempo muestran a un Althusser optimista convencido. Para él el tiempo va en progreso. A propósito de las significaciones del tiempo Juan Ramón Capella expone fundamentalmente dos concepciones *históricas*: el tiempo cíclico, circular, y el lineal (véase *Los ciudadanos siervos*, Madrid: Trotta, 1993, pp. 15 y ss.). Pero el lineal tendría al fin y al cabo un origen circular: algo así como un círculo tan amplio que nunca acabaría por cerrarse.

[9] Véase Louis Althusser, op. cit., 1990 [1965], p. 85.

[10] Véase Louis Althusser, *ibíd.*, p. 93.

[11] No deja de parecernos este optimismo epistemológico demasiado arriesgado. Con Habermas (véase *Teoría de la acción comunicativa I*, y *Teoría de la acción comunicativa II*, Madrid: Taurus, 1987 [1981]) completaríamos ciertas nociones acerca de esta conciencia real sobre la comunicación intersubjetiva, el consenso y el desarrollo. Tampoco nos convence en este sentido el relativismo derridiano, que nos dejaría con las manos vacías y todas las interrogantes por resolver, un problema aún mayor sin duda: el horror vacui. Sirvan a modo de recordatorio las actitudes éticas que Bajtín defendía a través del dialogismo y de la irreconciliabilidad de las posturas. En más de una ocasión habrá que aceptar al otro y lo otro —la «otredad» en todas sus formas— en su integridad, sin más pretensiones.

[12] El problema del número, de la singularidad o la pluralidad se suelen observar gramaticalmente con frialdad, sin reparar en que la contradicción no puede entenderse en singular pues supone una «*contradictio in terminis*». Aquí sólo nos ocupan «las contradicciones», y por eso el lenguaje es decisivo.

[13] Obviamente sabemos que el marxismo no es sino un sistema de pensamiento racionalista, pero «radical»: cuando hablamos de radicalidad nos referimos a la raíz, a la capacidad por indagar hacia dentro —id est interiormente— en el conocimiento y en el pensamiento. Por tanto el marxismo es el racionalismo radical de la modernidad, quebrándola a su vez; ver García Montero: «El siglo XXI empieza con esa nueva “herida” romántica que hemos llamado posmodernidad» («Años nuevos», en *Pasajeros. Revista Litoral. Revista de la Poesía, el Arte y el Pensamiento*, n. 225-6, Málaga, 2000, p. 33). Por lo tanto no sería *stricto sensu* un racionalismo al uso, con sus tendencias especulativas. Quizás el referente clásico más lejano del racionalismo moderno, en el cual circunscribimos nuestra visión de la historia, sea Descartes, ya que la duda metódica sigue siendo la única «forma» de echar la máquina a andar, es decir de ponernos el gorro de pensar («to put thinking cap on», en inglés). Pero el dualismo metafísico cartesiano presentará, no obstante, una desviación atomista que nos guiará hacia la «*res extensa*». Es ahí donde queremos llegar, el camino que recorreremos, dejando a un lado o, simplemente, no contemplando, la «*res cogita*».

Matizaremos todo esto más adelante, una vez que expliquemos lo referente al materialismo aleatorio. Para nosotros

Lo racional en el hombre es obtenido, es «resultado», alcanzado en pugna él mismo con su irracionalidad. El pensamiento lógico no estaba ahí a la espera de que se recurriera a él, sino que, por el contrario, ha sido logrado merced a un esfuerzo del hombre mismo frente a su pensar arracional (véase Carlos Castilla del Pino. *La culpa*, Madrid: Alianza, 1973 [1968], p. 23).

Con otras palabras: se estudia la estructura a través del racionalismo, con ciertos fines científicos, y el concepto de modelo basado en la teoría.

[14] Louis Althusser, «El conocimiento del arte y la ideología», en Louis Althusser et al., *Literatura y sociedad*, Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo, 1974 [1966], pp. 85-92. Para la cita véase la página 80.

[15] Véase Louis Althusser, *Elementos de autocrítica*, Barcelona: Editorial Laia, 1975 [1974], p. 12. Asimismo, de este párrafo nos interesa resaltar el apego racionalista de toda teoría. Digamos, además, que existen diferencias en cuanto al concepto de historicidad (no respecto al de historicidad radical), al de lo real (lo real está fuera de nuestra cabeza, en cualquier caso), al tratamiento de la teoría y de la praxis. No nos quedamos en un solo análisis sociológico sino que nos interesa elaborar un discurso crítico, que intente racionalizar, en el caso de la lectura, la experiencia lectora y radical de un sujeto. La crítica surge como reacción al cambio de las «mores», las «costumbres» romanas. El problema en este caso sería dar estatuto científico a la literatura, lo cual no es válido. Pero ¿existe un modo de ir más allá para explicar la especificidad de lo literario?

[16] Véase Louis Althusser, op. cit., 1990 [1965], pp. 39-70.

[17] De Heidegger recogerá las ideas del «es gibt» y del «dasein». Y dirá así acerca del pensamiento heideggeriano:

Es sabido que él rechaza toda cuestión sobre el Origen, toda cuestión sobre la Causa y el Fin del mundo. Pero además hay en él toda una serie de desarrollos en torno a la

---

expresión «es gibt», «hay», «es dado así», que retoman la inspiración de Epicuro. «“Hay” el mundo, la materia, los hombres» [...] «El “Dasein” es el guardián del ser». Todo está contenido en el «da» (véase Louis Althusser, *Para un materialismo aleatorio*, Madrid: Arena Libros, 2002 [1982], p. 35).

El «dasein» estaría libre de unicidad, es cierto, y se estructuraría en un-todo-complejo, pero estas explicaciones no resultan convincentes.

[18] Véase Juan Carlos Rodríguez, *Blow-Up (Las líneas maestras de un pensamiento distinto)*, Granada: Asociación de Investigación & Crítica de la Ideología literaria en España, 2002.

[19] Juan Carlos Rodríguez, *Teoría e historia de la producción ideológica: las primeras literaturas burguesas (siglo XVI)*, Madrid: Akal, 1990 [1975].

[20] Juan Carlos Rodríguez, op. cit., 2002, p. 13.

[21] Juan Carlos Rodríguez, ibíd., p. 8. Respecto a estas confusiones althusserianas deberíamos indicar que existen ciertos problemas a la hora de descodificar la terminología aplicada al «individuo». Lógicamente aquí Juan Carlos Rodríguez hace referencia al nacimiento del sujeto, que tan bien detallara en *Teoría e historia de la producción ideológica* (op. cit., 1990 [1975]), en *La norma literaria* (Granada: Diputación Provincial, 1994 [1984]), que vendría muy bien resumida en *De qué hablamos cuando hablamos de literatura. Las formas del discurso* (Granada: Comares, 2002, especialmente en las páginas 21-58) y que confirmara Antonio Sánchez Trigueros en su artículo «Aproximación a la génesis histórica de la noción de sujeto literario» (en Revista *Trilcedumbre* (separata), León: Universidad, 1999). A la hora de interpretar qué significa sujeto, individuo, yo, persona o simplemente ser humano, deberíamos andarnos con cuidado. Para Rodríguez no ofrece dudas, desde su perspectiva y trayectoria marcadas, pero no existe una tipificación homogeneizadora de estos términos. Quizá debería haberla, claro. En «Observación sobre una categoría: Proceso sin Sujeto ni Fin(es)» (véase en Louis Althusser, *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, Madrid: Siglo XXI editores, 1974

[1973], pp. 75-81) se plantean estos problemas «terminológicos» que, sin duda alguna, apuntan hacia más allá, hacia una problemática de tipo gnoseológico.

[22] Por consiguiente nosotros hacemos un guiño comparativo entre la trayectoria de Marx y la de Althusser, puesto que en ambas opera ese «giro epistemológico interno» en relación con la citada inversión de las propuestas hegelianas. Existiría un paso en la noción de giro («kehre»), que habría que describir: desde el giro lingüístico al cultural, pasando por el giro hermenéutico. Pero no deja de ser un guiño o sugerencia. Mucho más interesante sería descubrir cómo la contradicción se desvelará en el ínterin de todos estos planteamientos como «mecanismo aparte». Podría consultarse para completar algunas de estas ideas *La filosofía como arma de la revolución*, Ciudad de México: Ediciones Pasado y Presente, 1988 [1976], y la conferencia en la que habían madurado muchas de estas nociones, *La transformación de la filosofía*, Granada: Universidad, 1976.

[23] Louis Althusser, op. cit., 1990 [1965], pp. 87-8.

[24] Louis Althusser, ibíd., p. 89.

[25] Althusser

se pasó la vida hablando de la «kampfplatz» de Kant: la filosofía como continua batalla de ideas. Y Althusser es de los pocos que supo precisar el doble filo del término en Kant: por una parte el filo de la paz que Kant pretendía establecer con su propia filosofía; por otra parte, la indudable guerra que Kant seguía manteniendo contra todo y contra todos. Casi un «si vis pacem, parabellum» (Juan Carlos Rodríguez, op. cit., 2002, pp. 8-9).

[26] Louis Althusser, op. cit., 1990 [1965], p. 94, en nota a pie de página.

[27] Y Lenin, claro, que ante todo es un filósofo. No hay que olvidar que más allá de esa simplificación, es una suma de atribuciones, puesto que será asimismo dictador. No decimos tirano, ojo. Gramsci, que no logró controlar los aparatos de poder del Estado, habría sido sin duda alguna otro filósofo dictador que habría marcado una estela inigualable. En la toma de fábricas de principios de los años 20 en el Piamonte,

sin embargo, la poca capacidad operativa (apenas había sido fundado el PCI) le dejó a las puertas de la revolución. Revolución que se dio lugar desde el lado opuesto, desde el «fascio», que haciendo gala de su naturaleza etimológica, no fue sino una moda y una envoltura con la que cubrir un tiempo de engaños.

[28] Louis Althusser, op. cit., 2002 [1982], p. 13.

[29] Ver Louis Althusser, «Lectura de Rousseau: Los “desajustes” del discurso en el *Contrato Social*», en Louis Althusser et al., *Para una crítica del fetichismo literario*, Madrid: Akal, 1975 [1969], pp. 87-122. Ideas que refrendará Juan Carlos Rodríguez, op. cit., 2002, p. 7.

[30] Más allá de lo estrictamente althusseriano, pretendemos asimilar las nociones teórico-prácticas de su pensamiento, para refundirlas en nuestra propia teoría literaria. De hecho, Selden o Culler tomarán de Althusser no pocos conceptos y nociones (ver Raman Selden et al. (1985): *La teoría literaria contemporánea*, Barcelona: Ariel, 2001 [1985], y Jonathan Culler, *Breve introducción a la teoría literaria*, Barcelona: Crítica, 2000 [1997]). No somos eclécticos «de partida» porque ya lo somos en la práctica (el eclecticismo a priori construye con la mirada el objeto, pero no se puede repartir el dominio real del objeto). Hay que recoger cierto formalismo, no obstante, y demarcación concreta para explicar la especificidad de la literatura. Toda aproximación histórica es relativa y toda relativización es especificadora. Frente a la divinización y a la disolución de la literatura, está la especificidad de la literatura como «fenómeno» comunicativo y discursivo.

[31] Incluido en *Para un materialismo aleatorio*, op. cit., 2002 [1982]. «¿Menos dialéctica y más materialismo?» podría titularse. Pero entonces, ¿por qué se ha llamado al materialismo «dialéctico»? Y realmente, ¿no estamos ante un callejón sin salida? Más bien lo contrario. Althusser propone «menos dialéctica y más materialismo», id est, el mínimo de dialéctica y el máximo de materialismo.

[32] Louis Althusser, op. cit., 2002 [1982], pp. 14 y ss.

[33] Id est, la contradicción entre las fuerzas de producción y las relaciones de producción, encarnada en la relación entre dos clases antagónicas, como ya hemos expuesto y enumerado anteriormente.

[34] La sobredeterminación (o contradicción sobredeterminada), sería una «*acumulación de determinaciones eficaces* (surgidas de las superestructuras y de circunstancias particulares) *sobre la determinación en última instancia de la economía*. Es aquí donde puede aclararse la expresión de *contradicción sobredeterminada* [...] [que] llega a ser inevitable y pensable, desde el momento en que se reconoce la existencia real, en gran parte específica y autónoma, irreductible, por lo tanto, a un puro *fenómeno*, de las formas de la superestructura» (Louis Althusser, op. cit., 1990 [1965], p. 93). Las contradicciones siempre son concretas e históricas (se fechan diversas contradicciones en cada momento dado) y surgen de realidades concretas que denominamos (con Althusser) «eficaces». Por lo tanto la contradicción presentaría un tiempo y un espacio, un eje cronotópico determinado.

[35] De base materialista, se desdoblaría en una dimensión teórica, abstracta, que haría referencia al pensamiento y a la idea, y que en los países desarrollados se puede entender desde la «hegemonía», sin crear problemas ulteriores. Desde su dimensión práctica y concreta, se invierte en acción real en los países subdesarrollados, que serían el espejo donde se miran los desarrollados. ¡Por tanto la contradicción no se concibe teóricamente sino desde los países desarrollados! Pero hay algo más: la contradicción, al ser siempre histórica, es por lo tanto acumulativa. La contradicción se efectúa en las formaciones ideológicas al igual que existe en las formaciones sociales, se da cuando coinciden dos puntos que son dispares: ¿concepto y forma que abarcan una misma significación? Existe asimismo una responsabilidad de la forma respecto de lo real. Una forma sólo puede juzgarse (puesto que existe proceso) como significación, no como expresión.

[36] Lo que ocurre dentro de la ideología parece ocurrir fuera, de ahí que se tache al nivel ideológico de «falso» o engañoso. La ideología no tiene exterior pero al mismo tiempo no es sino exterior.

[37] Antonio Gramsci, *Quaderni dal carcere*, a cura di Palmiro Togliatti, Torino: Einaudi, 1948. En España Jordi Solé-Tura tradujo una selección titulada *Cultura y literatura*, Barcelona: Península, 1967.

[38] La semiótica tiene base materialista. Forma parte de ese proceso de comunicación intersubjetiva. Y sobre todo la semiótica discursiva.

[39] Y la influencia del inglés es decisiva, más allá del significado primero de una palabra o una expresión: lo que se transfiere de una lengua a otra es mucho más. Un ejemplo simpático es, en efecto, la palabra «influencia»: en inglés, en italiano y en francés, al menos, significa «catarro, resfriado».

[40] Pero, tal y como apunta Roland Barthes: «la contradicción no se define por el objeto de su mensaje sino por la forma en que se enuncia o profiere: sus límites son formales, no sustanciales» («El mito, hoy», en *Mitologías*, Madrid: Siglo XXI editores, 2000 [1957], p. 199).

[41]

Desde el punto de vista ético, lo molesto del mito es, precisamente, que su forma es motivada. Pues si admitimos una «salud» del lenguaje, ésta se fundaría en la arbitrariedad del signo. *Lo decepcionante en el mito es el recurso a una naturaleza falsa, es el lujo de las formas significativas, como en esos objetos que decoran su utilidad con una apariencia natural.* La voluntad de sobrecargar la significación con el aval de la naturaleza provoca una especie de náusea: el mito es demasiado rico y lo que tiene de exceso es, precisamente, su motivación. *Esta decepción es la misma frente a las artes que no quieren elegir entre la phýsis y la antiphýsis y que utilizan la primera como ideal y la segunda como economía. Éticamente hay una especie de bajeza en jugar en los dos tableros* (Roland Barthes, *ibíd.*, 2000 [1957], p. 219. Las cursivas son nuestras).

[42] En la obra literaria el debate formalismo/contenidismo ya tampoco es pertinente puesto que uno no se entiende sin el otro.

[43] Habría que establecer aquí cierta relación entre lo que Althusser llama sobredeterminación (que hemos explicado más arriba) y la hiperdenominación del lenguaje que abordaron, entre otros, Benjamin o Gadamer. Entraríamos en cuestiones de hermenéutica que, dicho sea de paso, nos parecen necesarias.

[44] No queremos referirnos «hic et nunc» a cierta gramática universal, que opera desde el lenguaje, según Chomsky (pero también Habermas), que nos pondría con facilidad delante de nuestro objeto de estudio, porque creemos que es un camino con trampas. Es más bien una «gramática aleatoria» de lo que hablamos: a través de la memoria el lenguaje se convierte en objeto de sí mismo, id est en algo interno. Podríamos hablar ahora de «lenguaje proyectado». Es la imagen que actúa dentro y que por medio de las palabras se duplica: la imagen de la imagen. Heidegger lo explica en *Caminos de bosque* (Madrid: Alianza, 1995, pp. 75-109). Pero hay que recordar que, hasta el siglo XVIII aproximadamente, la literatura universal se interpreta como expresión de una acción externa al sujeto. Por cierto, Castilla del Pino apunta de manera brillante la siguiente afirmación: «La creación de un mundo fantástico, las más bizarras formas de comportamiento, no han sido inteligidas cada vez que el análisis de las mismas se pretendía llevar a cabo *por fuera del contexto de la realidad del sujeto en que tenían lugar*», Carlos Castilla del Pino, op. cit., 1973 [1968], p. 25).

[45] Carlos Castilla del Pino, «El sujeto como sistema», en M<sup>a</sup> Ángeles Hermsilla Álvarez y Amalia Pulgarín Cuadrado (eds.), *Identidades culturales. Actas del Congreso Internacional Identidades Culturales (Córdoba, octubre 1999)*, Córdoba: Universidad, 1999 [2001], p. 386.

[46] En cambio el lenguaje no es un hecho autónomo, como subrayaban los formalistas y el propio Saussure, sino que el lenguaje es un «hacer» (como dice Greimas, pero también en el sentido etimológico de «drama», «acontecer»). El lenguaje es un hacer creer, un hacer saber y un hacer hacer.

[47] Sobre el clinamen Althusser nos aclara:

Dejo a los especialistas la cuestión de saber quién introdujo el concepto, que se encuentra hecho, o que se haya «introducido», permite pensar que el concepto, en

tanto que era necesario para la reflexión, era indispensable en la «lógica» de las tesis de Epicuro. El clinamen es una desviación infinitesimal, «lo más pequeña posible», que tiene lugar «no se sabe dónde ni cuándo ni cómo», y que hace que un átomo «se desvíe» de su caída en picado en el vacío y, rompiendo de manera casi nula el paralelismo en un punto, provoque un encuentro con el átomo que está al lado y de encuentro en encuentro una carambola y el nacimiento de un mundo, es decir, del agregado de átomos que provocan en cadena la primera desviación y el primer encuentro (op. cit., 2002 [1982], p. 33).

No olvidemos que la tesis doctoral de Karl Marx se titulaba *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro* (Madrid: Ayuso, 1971).

[48] Hay que entender la noción de discurso como «discursos», como matriz de discursos. La construcción del discurso es la objetivación del saber que se posee.

[49] Este proceso podría plantearse con palabras procedentes de las teorías cognitivas y psicoanalíticas, en el denominado proceso de producción de los enunciados culturales: 1) percepción: inconsciente cultural; 2) elaboración: inconsciente individual; 3) comunicación: generar, producir. Igualmente existirían ciertas correlaciones que deberíamos tener en cuenta, también a modo de extensión de lo ya expuesto, en tanto que la noción de texto se correspondería con la noción de discurso. La noción de emisor con la noción de emisión. La noción de receptor con la de recepción.

[50] Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, Madrid: Siglo XXI editores, 1997 [1966], y *El pensamiento del afuera*, Valencia: Pre-Textos, 2000 [1986].

[51] Este análisis es genético y, por tanto, atenderá al carácter estructurador del lenguaje. Lo confirma, entre otros, Chicharro Chamorro: «El lenguaje es “el instrumento” de la socialización». Cf. Antonio Chicharro Chamorro, «La teoría de la crítica sociológica», en Pedro Aullón de Haro, *Teoría de la crítica literaria*, Madrid: Trotta, 1994, pp. 387-453.

[52] La relación es el «ser en sí» de los seres humanos.

[53] Con estas aportaciones del idealismo, vemos para prever lo real; pero nosotros estamos interesados en la aludida inversión sin términos ni relación (aparente) del materialismo, conocer para intervenir. Una filosofía de la praxis, en palabras de Adolfo Vázquez Sánchez (*Filosofía de la praxis*, Ciudad de México: Siglo XXI editores, 2003 [1967]), a la que podríamos citar como fuente los artículos de Antonio Gramsci recogidos en *Antología degli scritti*, que Jordi Solé-Tura también se encargó de traducir y seleccionar en *Introducción a la filosofía de la praxis*, Barcelona: Península, 1972 [1970].

[54] Ver Francis Fukuyama, «¿El fin de la historia?», en *Claves de la razón práctica*, n. 1, Madrid: abril, 1990 [1989], pp. 85-96.

[55] El sujeto es un constructo histórico, como señala Castilla del Pino (op. cit., 1999). Las prácticas culturales son conservadas por las instituciones y discursos que nuestra propia sociedad redefine, acepta y valora. Podríamos decir que «la historia nos sujeta». La recepción es una operación de raíz social, con unas convenciones determinadas... La lengua nos posee pues somos seres sígnicos y narrativos, acumulación de una memoria que se mueve.

[56] Sea como fuera, el yo es una palabra y nosotros somos sujeto y objeto, claro. La identidad del sujeto o la subjetividad es una construcción. El sujeto cultural opera tras la máscara de la subjetividad. En general, el sujeto existe individualmente y presenta rasgos diferenciales respecto a otros sujetos culturales. El sujeto es la propia cultura y a través de la cultura se realiza en el otro.

[57] Ese sujeto no ha hecho sino comenzar a vivir, como apuntábamos al inicio de este trabajo. Sánchez Trigueros lo corrobora:

Con Hegel se consume el monologismo filosófico, cuya afirmación de la unidad del ser se transforma en el principio de la unidad de la conciencia, que somete la multiplicidad cognoscitiva a un solo centro (unidad de significación), encerrando definitivamente sus posibles sentidos contradictorios en el rincón de lo irrelevante, inesencial y accidental (op. cit., 1999, p. 475).

Lo que nos llama la atención es, aplicado al lenguaje, la importancia de la cadena de los signos lingüísticos ¡a la hora de elaborar teorías sin centro! en las diferentes historias particulares con múltiples centros de un discurso.