

El concepto de ideología y la tensión entre conflicto, consenso y orden social en las teorías de Laclau y Žizek¹

Hernán Fair²

1. Introducción

En la actualidad, se observa la predominancia de discursos que, desde diferentes instancias, insisten en la necesidad de alcanzar la “reconciliación social” o “reconciliación nacional”, de dejar a un lado los conflictos y antagonismos sociales y “gestionar” o “administrar” la política y la sociedad de forma consensual, de olvidar los “rencores” y “resentimientos” y buscar el diálogo, los acuerdos y la unión o “pacificación social”³. El origen de este tipo

¹Una versión anterior de este artículo fue presentado en las Jornadas “Por el camino de Althusser. Marxismo y psicoanálisis: legado y perspectivas”, Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG), Universidad de Buenos Aires (UBA). Biblioteca Nacional, Ciudad de Buenos Aires, 24 y 25 de agosto de 2009.

² Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Agradezco a los evaluadores anónimos de esta revista por sus comentarios y sugerencias. Correo electrónico: herfair@hotmail.com

³Así, por ejemplo, el líder religioso islámico Mohamed Abdul Salím declaró hace poco que, frente al “fundamentalismo religioso”, debe oponerse el “fundamentalismo del amor”. El Papa Benedicto XVI, por su parte, insiste cotidianamente en sus discursos que “las relaciones humanas no pueden ser definidas en términos de poder, dominación o intereses egoístas” (*Clarín*, 19/07/09). Del mismo modo, el influyente cardenal argentino Jorge Bergoglio ha señalado, recientemente, que debemos “desestimar y dejar de lado toda propuesta de resentimiento, odio, desunión, egoísmo y rencor” (*Perfil*, 14/06/09), y que “alimentar la confrontación puede parecer el camino más fácil, pero el modo más sabio y oportuno de prevenirlas y abordarlas es procurar consensos a través del diálogo”. En efecto, según el Cardenal, “la Argentina sólo va a crecer con el esfuerzo, la unidad y la solidaridad de todos los argentinos”. En la misma línea, la Comisión Permanente del Episcopado afirma que se deben “evitar las actitudes que enfrenten y dividan, y que, como tales, generan un clima de confrontación propicio a la violencia”. Para reafirmar, luego, que “el momento actual reclama diálogos sinceros y transparentes, reconciliación de los argentinos y búsqueda de consensos que fortalezcan la paz social” (*Página 12*, 26/03/09). Finalmente, tras hallarse toda la campaña electoral criticando insistentemente el “enfrentamiento” y la “crispación” del Gobierno, el actual Jefe de Gobierno porteño, Mauricio Macri, señaló, tras el triunfo de su partido de centroderecha en las elecciones legislativas del año 2009, que “comienza una nueva etapa en nuestro país, que va a estar signada por más diálogo, más respeto (y) la búsqueda de consensos” (*Página 12*, 30/06/09), y de forma similar se expresaron también políticos locales como Carlos

de discursos del Uno-todo en realidad no es novedoso, sino que se remonta hasta tiempos inmemoriales. En efecto, la religión judeo-cristiana ha venido exhortando, desde hace más de dos mil años, en la necesidad perentoria de dejar a un lado los antagonismos políticos, para lograr la ansiada paz y concordia en el “cuerpo social”, de abandonar los odios y rencores cotidianos, que “sólo dividen”, para lograr una reconciliación conjunta de la comunidad como si fuera un solo cuerpo en armonía recíproca. Del mismo modo, la gran mayoría de las teorías tanto políticas, como sociológicas y filosóficas, desde la Antigüedad hasta al menos mediados del siglo pasado, han venido insistiendo en esta necesidad mítica de moderar o eliminar los antagonismos y confrontaciones sociales, para alcanzar la anhelada unidad consensuada. Así, desde el platonismo, hasta las distintas corrientes contractualistas (Hobbes, Locke, Rousseau), el racionalismo (Descartes) y el panlogicismo (Hegel, Leibniz), el empirismo (Bacon, Hume), el positivismo (Compte, Saint Simón) y luego el positivismo lógico (Carnap, Hempel, Russell), la sociología organicista (Spencer, Durkheim) y funcionalista (Parsons, Merton), la ciencia política sistémica (Easton), el marxismo (Marx, Lenin), el anarquismo (Bakunin), el liberalismo y neoliberalismo económico (Smith, Pareto, Walras, Hayek, Friedman, Fukuyama) y las nuevas corrientes neokantianas (Habermas, Rawls), así como las experiencias “realmente existentes” de los fascismos de derecha (Mussolini, Hitler, Franco, etc.), las diversas dictaduras militares y el comunismo (Estalinismo, etc.), para citar sólo a las principales, han creído posible alcanzar un tipo de ordenamiento social en el que, en una etapa final, a veces no especificada, se alcanzaría un mundo de plena felicidad, paz, armonía general y transparencia, que incluiría a la sociedad en su conjunto, o bien se lograría dejar de lado o suspender los antagonismos y relaciones desiguales de poder, considerados a veces como una “anomalía”, una “desviación” o un “malentendido”, para alcanzar una sociedad guiada por la pura lógica racional consensual o “comunicativa”. Aunque existen algunas diferencias notables en relación a estas teorías, entre las que podemos destacar en particular la existencia, o bien ausencia, del conflicto social y el antagonismo como motor de la Historia, colocando al realismo hobbesiano y al

Reutemann, exigiendo “dialogar más” y Julio Cobos, reclamando “más consenso, más tolerancia (y más) respeto” (*Clarín*, 30/06/09).

materialismo marxista (a partir de la dialéctica hegeliana) como principales exponentes del primer campo, y a las doctrinas religiosas y el funcionalismo parsoniano entre los segundos, cada uno de estos enfoques tan diversos comparte a su modo el deseo eterno de eliminar del seno de la sociedad al conflicto social y, específicamente, a lo político, entendido, con Carl Schmitt (1987), como la presencia ineludible del antagonismo social y la división irreconciliable entre un “Nosotros” y un “Ellos”⁴.

Aunque con antecedentes en el nihilismo nietzscheano, a partir de la primera mitad del siglo XX, con los aportes de la hermenéutica, la teoría psicoanalítica, el existencialismo, la teoría crítica, el estructuralismo francés, la filosofía del lenguaje, el pragmatismo anglosajón, la semiótica social y la antropología interpretativa, y especialmente en los últimos treinta años, con el surgimiento y expansión del pensamiento político posfundacional (Marchart, 2009), en particular con el desarrollo de los enfoques postmodernos y postestructuralistas, diversos pensadores han criticado estas teorías de la plena “presencia” (Derrida, 1989), la completa “transparencia” (Vattimo, 2000) o la ausencia de antagonismos constitutivos⁵ (Lefort, 1990; Ranciere, 1996). Cada uno de estos enfoques críticos de la metafísica platónico-hegeliana han venido insistiendo, desde entonces, en la necesidad de dar cuenta de la imposibilidad de alcanzar una sociedad plenamente emancipada y armónica.

⁴Cabe destacar aquí el importante desacuerdo en el ámbito académico acerca de la presencia del consensualismo, ya sea en su origen o en su meta, por parte de algunas de estas vertientes, en particular las desarrolladas por Hegel y Marx. En ese marco, hemos excluido, además, algunos enfoques que aceptan como constitutivos, aunque tienden a limitar o relegar en el origen y/o en el objetivo normativo final de sus concepciones, la presencia de los conflictos y antagonismos, como el caso del cosmopolitismo de Kant, la perspectiva sistémica de Luhmann, la llamada teoría de la modernización reflexiva de Beck y Giddens y algunos trabajos de Richard Rorty. También hemos dejado a un lado a los enfoques consensualistas de otros campos analíticos, como las teorías procedimentalistas o formalistas en Derecho (lideradas por Hans Kelsen y criticadas por pensadores como Schmitt) y la aplicación del conductismo en la psicología (perspectiva liderada por Watson y criticada por el constructivismo y el psicoanálisis).

⁵Además, en el campo más específicamente epistemológico, debemos destacar el rechazo a las construcciones empiristas y logicistas del universalismo aristotélico, el conductismo y el empirismo anglosajón, perspectivas objetivistas y científicas que han sido criticadas en las últimas décadas por corrientes como la filosofía analítica, la filosofía de la ciencia post-empirista, las filosofías feministas, los estudios sociales de la ciencia post-mertonianos y el pensamiento de la complejidad, quienes subrayan la imposibilidad de que el conocimiento se constituya, como intentó particularmente el positivismo lógico, de forma plenamente transparente y sin fallas inherentes. Al respecto, véase el excelente trabajo de Rodríguez Zoya (2010).

Desde este tipo de corrientes, una sociedad sin la presencia de antagonismos resulta imposible, por lo que la crítica se dirige a la imposibilidad de universalizar y reconciliar a la sociedad consigo misma y a la supuesta posibilidad de eliminar de su seno la presencia del poder y el conflicto, que pasan a ser ahora constitutivos de todo ordenamiento social. En dicho marco, teorías como el desconstruccionismo derridiano se proponen, por ejemplo, a partir de los aportes iniciales de Nietzsche y Heidegger, analizar de una forma crítica cómo se construyeron estas ideas metafísicas en el transcurso de la historia de Occidente. En ese contexto, se insiste en que la condición de posibilidad de todo orden social, la formación de una sociedad reconciliada consigo misma, resulta a su vez su condición de imposibilidad, ya que esta unidad mítica de la presencia plena sólo se alcanza excluyendo de su seno el antagonismo o la alteridad, que es inherente.

Tomando en cuenta varias de estas consideraciones, complementadas por un enfoque historicista que incorpora y reformula, en clave deconstructiva, la categoría de hegemonía del pensador marxista Antonio Gramsci, el teórico político argentino Ernesto Laclau (junto con Chantal Mouffe) viene insistiendo también, desde hace varios años, en que la “sociedad es imposible”, ya que sólo puede constituirse como tal excluyendo de su seno a un “exterior” que resulta en verdad constitutivo, y ello en razón de que sólo es posible conformar (siempre de forma precaria y parcial) una identidad política, excluyendo y negando a una identidad antagónica que, en realidad, forma parte de la propia formación identitaria como su condición de posibilidad (Laclau y Mouffe, 1987; Laclau, 1993, 1996, 2003, 2005). Finalmente, desde los llamados enfoques postmodernos, se afirma que la universalidad totalizante de la Modernidad resulta imposible, que ya no es posible retornar a los “grandes relatos” (Lyotard, 1992), en tanto existe un “casillero vacío” que nunca puede ser colmado del todo (Lefort, 1990).

Este tipo de perspectivas críticas de los valores universalizantes resultan particularmente pertinentes para abordar una crítica deconstructiva del Sujeto omnisciente y pleno, la Razón humana y la Ciencia positiva y neutral. En este trabajo, sin embargo, nos centraremos en algunas contribuciones a este debate

desarrolladas por la teoría psicoanalítica, especialmente desde su vertiente lacaniana. Más específicamente, pretendemos indagar acerca de la relación política que el psicoanálisis aplicado establece entre una categoría de análisis político que consideramos clave como es el de ideología, y tres tópicos cruciales de la ciencia, la teoría, la filosofía y la sociología política, como son el conflicto, el consenso y la construcción del orden social. Para ello, en una primera etapa, tomaremos como punto de partida los antecedentes teóricos e históricos desarrollados por el novedoso enfoque estructuralista del filósofo Louis Althusser. En dicho marco, nos centraremos en su recuperación y reformulación de la noción marxista de ideología, en conjunción con los aportes que retoma del psicoanálisis lacaniano. Entendemos que esta particular recuperación del concepto de ideología, tal como fue abordado por Althusser en algunos de sus textos, contiene el germen de un pensamiento crítico de las ideologías que resulta pertinente para comprender la realidad y, al mismo tiempo, para pensar y constituir una contra-hegemonía teórica y política a los valores dominantes de la actualidad. En ese contexto, en una segunda parte, colocaremos el eje en las contribuciones de dos pensadores contemporáneos de la política que han recuperado críticamente la herencia althusseriana, para analizar la categoría de ideología en su relación con los tres tópicos centrales que hemos mencionado. En primer lugar, indagaremos en las contribuciones realizadas a este campo por el enfoque post-marxista de Ernesto Laclau. En ese contexto, nos centraremos en particular en sus aportes teóricos para el desarrollo de una crítica intraideológica de la ideología. Finalmente, concluiremos el trabajo examinando la recuperación en clave crítica de este tipo de perspectiva de análisis político de la ideología, llevada a cabo por la llamada Escuela Eslovena de psicoanálisis del teórico y filósofo esloveno Slavoj Žizek. En dicho marco, señalaremos sus principales puntos de diálogo y sus críticas y contribuciones tanto al enfoque intraideológico de Laclau, como al análisis de las ideologías desarrollado por Althusser. Como hemos destacado, el hilo conductor que guiará el presente trabajo será la tensa relación que estos dos enfoques realizan, en sus estudios sobre la ideología, entre el componente de orden y el componente del conflicto y cómo ambos se estructuran para institucionalizar políticamente lo social. Como veremos, la principal contribución a la teoría política posfundacional y a la praxis filosófica que puede derivarse

del análisis de la categoría de ideología desde la perspectiva propuesta por Laclau, es una profunda crítica a las utopías consensualistas que pretenden desarrollar construcciones políticas que buscan eliminar este componente de disociación de su seno. Al mismo tiempo, la propuesta teórica laclausiana de la ideología presenta una novedosa valorización que reformula la clásica definición de lo político, para incorporar un elemento asociativo de consenso no universalista. Por su parte, el enfoque de Žižek permite recuperar también la crítica política posfundacional a las corrientes consensualistas, aunque destacando, al mismo tiempo, una novedosa dimensión macroestructural adicional relacionada con el deseo inconsciente de alcanzar la plenitud y transparencia de lo social, así como la tesis acerca de la proyección práctica de la imposibilidad de alcanzar el goce de la unidad aconflictiva en un objeto externo esquivo. En cuanto a su relación directa con los aportes iniciales de Althusser, la idea post-estructuralista de una crítica intraideológica de la ideología de Laclau permite realizar una crítica epistemológica al esencialismo objetivista y cientificista que se hace presente, en última instancia, desde la visión sobre la ideología del filósofo argelino-francés. En el caso de la teoría psicoanalítica de la ideología de Žižek, la incorporación de la dimensión afectiva del goce superyoico le permite trascender ciertas limitaciones del enfoque althusseriano sobre el éxito de la interpelación identificatoria, enfatizando no sólo la dimensión práctica y material de toda ideología, sino también su legitimación mayormente inconsciente y gozosa.

2. Ideología: Antecedentes de una categoría crucial de la teoría y la filosofía política

Los antecedentes del concepto de ideología, aunque forjado originariamente por Cabanis y Destutt de Tracy a fines del siglo XVIII (Althusser, 1988a p. 120), nos remiten indefectiblemente a la obra de Carlos Marx y, más específicamente, al Marx de “La Ideología alemana”. Como es sabido, allí el célebre teórico alemán definía a la ideología como una “falsa conciencia” de la posición de clase, fenómeno que era posible a partir de la relación que establecía la clase capitalista entre la defensa de sus intereses particulares y la defensa ilusoria del interés general de la sociedad (Marx y Engels, 2001). Esta

concepción subjetivista, que entra en contradicción con la línea más objetivista y mecanicista derivada de textos como el “Prefacio de la Contribución a la Economía Política”, sería luego retomada por el estructuralismo marxista del pensador argelino/francés Louis Althusser⁶.

Louis Althusser, miembro del Partido Comunista francés, escribía en un contexto signado por la creciente burocratización del comunismo ruso. En su crítica al empirismo y a la “irrupción ideológica humanista contemporánea” (Althusser, 1988a p. 12), el filósofo político se proponía recuperar, reformulando algunos de sus postulados, la clásica dimensión “científica” del marxismo tradicional. Aunque su obra ha ejercido una notable influencia en decenas de pensadores de diversas disciplinas de las Ciencias Sociales y Humanísticas, entre las que podemos destacar su impacto en la teoría y filosofía política posmoderna y postestructuralista y en la semiótica francesa, una de sus principales contribuciones sería su recuperación crítica de la noción casi olvidada de ideología. Especialmente en su famoso trabajo publicado en 1970, conocido como “Ideología y aparatos ideológicos del Estado”, Althusser (1988a pp. 97-145) se propondrá retomar el texto de “La ideología Alemana” de Marx, intentando conectarlo con algunos aportes derivados de la lingüística de Jakobson, el estructuralismo de Levi Strauss y el psicoanálisis lacaniano. Como comenzará diciendo, a partir de las contribuciones de Marx, Lenin y Gramsci, toda “formación social” no puede perdurar en el tiempo “si no reproduce las condiciones de producción al mismo tiempo que produce”. Por lo tanto, “la reproducción de las condiciones de producción es, entonces, la condición última de la producción” (p. 97). Ahora bien, como agregará, a partir del famoso

⁶En un poco conocido trabajo, en el que discute con el instrumentalismo de Miliband y el estructuralismo de Poulantzas, Laclau (1991) se refiere a lo que observa son las dos lógicas contrapuestas dentro de la teoría marxista. Por un lado, el historicismo del Marx de “El Manifiesto comunista”. Por el otro, el mecanicismo del Marx de la “Contribución a la crítica de la economía política”. Como destaca Palti, la primera lógica se extiende con Trotsky y su noción de “revolución permanente”, y luego es reformulada por Nahuel Moreno y su lógica del “socialismo o barbarie” (marxismo o fascismo). En cuanto a la segunda, se hace presente en particular con Althusser, aunque él mismo y sus seguidores (Ranciere, Badiou, Balibar), tras la experiencia del Mayo Francés del ‘68, tenderán a pensar la forma de teorizar aquella recuperación del sujeto parcial sin caer por ello en el subjetivismo cartesiano, ni tampoco en su versión moderada del “ego trascendental” de la fenomenología husserliana. La respuesta a este sujeto emergente, que ahora dejaba de ser criticado, la hallará Laclau en Derrida y su categoría de “iterabilidad”, lo que le permitirá recuperar la dimensión temporal, condición de posibilidad para recuperar al sujeto y la acción política (véase Palti, 2005, especialmente, pp. 64, 90-1 y 94).

análisis de “El Capital”, para poder reproducirse toda formación social debe reproducir, a su vez, “a las fuerzas productivas existentes bajo determinadas relaciones de producción” (p. 98). En otras palabras, tal como lo había señalado Marx, toda formación social capitalista debe permitir la reproducción material (económica), tanto de las fuerzas productivas (trabajo de la clase obrera), como de los propios medios de producción (máquinas, edificios, etc.), para poder perpetuar su dominación social. Según Marx, esta reproducción material se realizaba mediante el pago de un salario correspondiente al mínimo indispensable para su supervivencia y reproducción social (alojamiento, vestimenta, alimento⁷), en el primer caso (Marx y Engels, 2001), y en la transformación del dinero (capital) en mercancías, para luego ser transformadas en más capital que el invertido originariamente (D-M-D), en el segundo (Marx, 2000). En ambos casos, el obrero generaba con su fuerza de trabajo una producción excedente (plusvalía) que era extraída al trabajador por el capitalista, para luego permitir la reproducción ampliada de su capital invertido.

Ahora bien, lo que señala Althusser es que esta reproducción de la dominación no sólo se ejerce en el proceso de producción, a partir de la división funcional del trabajo, sino que requiere de otras “instancias o “instituciones”. El primero de ellos es el “sistema educacional”, que enseña “técnicas” y “elementos” que resultan “utilizables en los distintos puestos de producción” (Althusser, 1998^a, p. 101). Pero además, agrega, la escuela enseña “reglas” y “usos habituales y correctos”. Se trata de usos “convenientes”, aquellos “que se deben observar según el cargo que está destinado a ocupar todo agente de la división del trabajo: normas morales, normas de conciencia cívica y profesional, todo lo cual quiere decir, en una palabra, reglas de respeto a la división técnico-social del trabajo” (p. 101). Según Althusser, estas normas y reglas son normativas “del orden establecido por la dominación de clase”, ya que resultan funcionales a la dominación del capital sobre el trabajo. En efecto, estas técnicas permiten

⁷Althusser agrega a este esquema su complemento para la crianza y educación de los hijos del proletario. Señala, además, a partir de los que afirma Marx, que el establecimiento de un “mínimo indispensable” no se establece a partir de un “sistema biológico”, sino más bien “por las necesidades de un mínimo histórico”, variable de acuerdo a las imposiciones de “la lucha de clases proletaria” contra la dominación capitalista (Althusser, 1988a p. 100).

“la reproducción de la sumisión de los trabajadores a las reglas del orden establecido, es decir, la reproducción de su sumisión a la ideología dominante” (pp. 101-2). En otras palabras, la aplicación de estas normas culturales, y aquí Althusser incluye también a la Iglesia y el Ejército, permiten la reproducción del sistema o, en los términos del filósofo francés, “el sometimiento a la ideología dominante” (p. 102).

Como es sabido, desde el enfoque más determinista del Marx del *Prefacio*, la base económica determina a la superestructura (ideológica, política, jurídica) de una forma mecánica. Esta concepción sería criticada implícitamente por corrientes del marxismo heterodoxo, entre los que se destacaría la noción de “huelga general” de Sorel y, sobre todo, el concepto de hegemonía y “Estado ampliado” de Antonio Gramsci⁸. Althusser retomará esta famosa “metáfora espacial”, aunque desde su visión más subjetivista derivada del Marx de la “Ideología alemana”. En dicho contexto, señalará que esta distinción debe ser vista como una separación entre “instancias” articuladas por la determinación estructural (económica), por un lado, y la conformación de una superestructura con dos instancias con distintos “índices respectivos de eficacia”: la jurídico-política (el Estado y el derecho) y la ideológica (que incluye a las distintas ideologías religiosas, morales, jurídicas, políticas, etc.). Si bien existe una “autonomía relativa” del componente de lo ideológico, lo que implica “una acción de retorno de la superestructura sobre la base”, Althusser remarcará que “lo que acontece en la base económica determina, en última instancia, lo que acontece en los pisos (de la superestructura)” (pp. 103-4). Según el filósofo francés: “No rechazamos en absoluto la metáfora clásica: nos obliga, por sí misma, a superarla. Y no la superamos para rechazarla como caduca” (p. 104).

Más allá de este avance relativo en relación al marxismo tradicional, lo más interesante del enfoque althusseriano es su recuperación del componente consensual de la dominación. Como señala el propio Althusser, en la “tradición marxista”, incluyendo desde los textos clásicos de Marx como el “18 Brumario”

⁸Véase al respecto Laclau y Mouffe (1987). Cabe mencionar, además, los importantes aportes realizados por los pensadores rusos Voloshinov y Bajtín, ambos ignorados, curiosamente, en el análisis deconstructivo del marxismo que realizan los primeros.

y el “Manifiesto Comunista”, hasta los de Lenin como “El Estado y la revolución”, se concibe al Estado “como aparato represivo” que se encuentra “al servicio de las clases dominantes en la lucha de clases desarrollada por la burguesía y sus aliados contra el proletariado”. En ese contexto, el Estado es, sobre todo, “aparato del Estado”, a partir de sus órganos de dominación, como la policía, tribunales, prisiones, e incluso el ejército, que “interviene directamente como fuerza represiva de apoyo en última instancia cuando la policía y sus cuerpos auxiliares especializados ya han sido desbordados por los acontecimientos” (p. 105). Según Althusser, esta “teoría descriptiva”, de carácter “exacta”, de la función represiva que ejerce el Estado en el capitalismo, exige una “fase” que la “supere” para no “bloquear” su “desarrollo” como “teoría científica” (pp. 106-7). En otras palabras, ya no alcanza con señalar el carácter exclusivo de represión por parte del Estado y la necesidad de tomar el poder de forma violenta para destruir su sistema basado en la explotación del proletariado. A la clásica descripción del funcionamiento de los Aparatos (represivos) del Estado (AE), Althusser incorporará un nuevo e importante complemento: la función de lo que denominará los Aparatos Ideológicos del Estado (AIE) (p. 108 y ss.). Según Althusser, los AIE corresponden “a cierto número de realidades que se presentan al observador bajo la forma de instituciones precisas y especializadas”. Entre ellas, incluye a los AIE religiosos, escolares, familiares, jurídicos, políticos (sistema político, partidos), sindicales, de información (prensa, radio, televisión, etc.) y culturales (literatura, bellas artes, etc.). A diferencia de los AE, que son públicos y funcionan “preponderantemente” (aunque no sólo) mediante la violencia y, en segundo término, mediante consenso, los AIE en su mayoría son privados y funcionan principalmente mediante el consenso, esto es, “con ideologías”, y secundariamente, mediante la represión física (pp. 109-11).

Esta última distinción resulta crucial, ya que permite observar que el consenso y la fuerza no sólo se encuentran concentradas en el Estado, sino que se trasladan también a las funciones ideológicas. En ambos casos, como ya lo había notado Gramsci (1984, 2009), a partir su énfasis en la lucha cultural en el seno de la sociedad civil, y sería analizado en detalle también por Foucault (1992, 2003) en sus análisis sobre la micropolítica y sobre la modalidad de

dominación biopolítica, existe tanto la fuerza física, como la dominación específicamente ideológica. Pero sin dudas lo más relevante de estas contribuciones es la afirmación althusseriana de que “la ideología dominante se realiza en los aparatos ideológicos del Estado”. En efecto, como destaca el filósofo francés, “ninguna clase puede detentar durablemente el poder del Estado sin ejercer al mismo tiempo su hegemonía sobre y en los aparatos ideológicos del Estado” (p. 112). Lo interesante de esta distinción entre AE y AIE (ambos con sus respectivos cuerpos de instituciones), más allá de la crítica que podamos realizarle hoy en día a la noción en exceso racionalista y simplista de los AIE, es que mediante esta ampliación de lo que representa el campo ideológico, se logra una importante extensión y autonomía de la lucha política a campos hasta entonces subvalorados por resultar dependientes de la determinación económica. Como señala Althusser, la lucha ideológica dentro de los AIE pasa a ser ahora, al igual que lo era para Gramsci (2009) y para Voloshinov (1992), un nuevo “lugar de la lucha de clases y, a menudo, de formas encarnizadas de la lucha de clases” (p. 112).

Como destaca Althusser, la función crucial que ejercen estos AIE es la “reproducción de las relaciones de producción” (p. 114), es decir, la reproducción de la dominación capitalista. Mientras que en el período precapitalista el rol clave lo ejercía la Iglesia, que monopolizaba el conocimiento y la cultura, exigiendo “poner la otra mejilla” y “amar al prójimo”, Althusser señala que a partir de la Revolución Francesa, la Iglesia pierde el rol dominante, que ahora pasa a ser ocupado por el “aparato ideológico escolar”, la escuela, que enseña durante años de formación las reglas de comportamiento “normalizadoras” o “disciplinadoras”, en los términos de Foucault (2003), para lograr la reproducción material de las relaciones de producción (explotación) capitalista. A su vez, agrega Althusser, en los últimos tiempos se incrementa la importancia del aparato familiar, del aparato político, informativo y del cultural (por ejemplo, el deporte incorpora una dosis de nacionalismo que asegura la reproducción del sistema capitalista)⁹ (pp. 115-9).

⁹Hoy en día podemos destacar la función crucial que adquiere el campo cultural, con sus “profesionales de la ideología” (Althusser, 1988a p. 117) y, sobre todo, los aparatos informativos, en especial los medios masivos de comunicación, que, ayudados por los

Es precisamente en ese marco de revalorización del rol hegemónico que adquiere la dominación a partir del concepto de AIE, que Althusser recupera la noción marxista de ideología de “La ideología alemana”. Como señalará, su propósito consiste en realizar una “teoría de la ideología en general”. Según el filósofo francés, las ideologías “siempre expresan, sea cual fuere su forma (religiosa, moral, jurídica, política) posiciones de clase” (p. 121). Retomando a Marx (1962), dirá que “la ideología no tiene historia”. Sin embargo, Althusser reconocerá que en la obra del filósofo alemán la ideología era entendida, de un modo positivista, como “una construcción imaginaria cuyo estatus es equivalente al status teórico que tenía el sueño en los autores anteriores a Freud”. Para Althusser, en cambio, las ideologías en general no son una “construcción imaginaria” y “vacía” que posee una fuerza negativa carente de significado concreto. Más bien, deben ser entendidas como una fuerza positiva que “tienen una historia propia (aunque en última instancia está determinada por la lucha de clases). Pero, a su vez, la ideología en singular “no tiene historia”, en el sentido de que, como el inconsciente freudiano, es eterna y, por lo tanto, “omnihistórica” (pp. 122-3).

La primera tesis central de Althusser, que a su vez juega como su definición oficial, señala lo siguiente: “La ideología es una representación de la relación imaginaria entre los individuos y sus condiciones reales de existencia” (p. 123). Según Althusser, todos los hombres se representan su realidad del mundo, sus condiciones de existencia, de una forma imaginaria que deforma la realidad de sus condiciones reales (verdaderas) de existencia. Sin embargo, más que preguntarse por la “causa” de esta construcción imaginaria, que en algunos trabajos de Marx (1962, 1972) era la “alienación” de las verdaderas relaciones de existencia, se pregunta el por qué, es decir, cuál es la función concreta que ejerce esta construcción imaginaria (pp. 125-6).

Esta recuperación de la dimensión ideológica lo lleva a señalar la segunda de sus tesis centrales: “la ideología tiene existencia material” (p. 126). En efecto,

“intelectuales orgánicos”, actúan en gran medida como empresas con intereses particulares capitalistas al servicio de la dominación social.

para Althusser, lejos de tener una existencia meramente ideal o espiritual, al estilo del idealismo alemán, la ideología, en tanto “deformación imaginaria”, posee una existencia plenamente material. Esta materialidad, afirma Althusser, se “inserta” en “prácticas” y “rituales” específicos. Así, cuando uno cree en Dios, “va a la Iglesia, asiste a misa, reza, se confiesa, hace penitencia”. Del mismo modo, si un individuo cree en el deber, apela a ciertas “prácticas rituales” que sirven, digamos, como su soporte. Así, si cree en la Justicia, uno se somete, entonces, a las reglas del derecho, participa de manifestaciones y peticiones legales, etc. De esta forma, se puede observar que “las ideas de los sujetos existen en sus actos, o deben existir en sus actos”. En otras palabras, las ideas tienen una “existencia material” en un “aparato ideológico”. Así, como señala Althusser, a partir del ejemplo de Pascal, cuando uno se pone de rodillas y reza, entonces es que ya cree (pp. 126-8). Esto le permite concluir que “la existencia de las ideas es material, en cuanto sus ideas son actos materiales insertos en prácticas materiales normadas por rituales materiales definidos por el aparato ideológico material del cual derivan las ideas de este sujeto” (p. 129).

Ahora bien, si toda ideología es material, y esa materialidad se inserta en una pluralidad de prácticas y rituales ideológicos que también son materiales, entonces toda práctica implica siempre una ideología y, al mismo tiempo, toda ideología sólo se aplica en y para determinados sujetos. Esto lleva a Althusser a afirmar que “la ideología interpela a los sujetos en cuanto sujetos” (p. 130). Es decir, que toda ideología, al interpelar a partir de prácticas y rituales materiales a los individuos, los constituye en sujetos. En los términos de Althusser, “toda ideología tiene la función (que la define) de constituir en sujetos a los individuos concretos” (p. 130). Por ejemplo, cuando alguien interpela a una persona en la calle con su nombre y ésta se da vuelta y reconoce su propio nombre interpelado, se produce así la interpelación eficaz del individuo en sujeto, ya que el individuo se reconoce él mismo como el sujeto interpelado. Del mismo modo, cuando un sujeto, que puede ser, por ejemplo, un sacerdote, interpela a un individuo a que obedezca al gran Sujeto que es Dios, lo constituye en sujeto del Sujeto, sujeto sujetado a la ideología, que le impone la práctica, por ejemplo, de “dar el bien sin mirar a quién”.

Esta concepción psico-socio-política de la ideología como práctica material, que incorpora algunas nociones del psicoanálisis lacaniano tales como el componente de lo imaginario y la relevancia del discurso como formador del sujeto, resulta sumamente interesante, ya que no sólo permite dar cuenta del modo “práctico” de formación de una identidad política, sino que, además, permite destacar la importancia crucial que adquiere la formación de un sentido común, de la constitución de las “evidencias” no cuestionadas por el sujeto. En efecto, si toda ideología se materializa en prácticas concretas, y esas prácticas actúan como realidades “reales” primeras para el sujeto, entonces toda ideología tiene la fuerza de que logra “imponer (sin que se advierta, se trata de evidencias) las evidencias como evidencias, que sólo podemos reconocer y ante las cuales sólo nos queda la natural e inevitable reacción de exclamar (...) Evidente!, Exacto!, Verdad!” (p. 131). Sin embargo, advierte Althusser, estas prácticas y rituales de “reconocimiento ideológico” de los individuos, convertidos ahora en sujetos, son a su vez un “desconocimiento” de las condiciones reales de existencia, en tanto se produce el desconocimiento del conocimiento “científico” que hace posible este mecanismo ideológico (p. 131).

En contraposición a ese desconocimiento del que se hace “alusión” en la ideología, Althusser se propone realizar un reconocimiento de la “ilusión” que allí se “esconde”. Para ello, señala, se debe “esbozar un discurso que intente romper con la ideología para arriesgarse a ser el comienzo de un discurso científico (sin sujeto) sobre la ideología” (p. 132). De este modo, retorna el viejo problema de esta concepción marxista en su pretensión de cientificidad. Así, tras señalar correctamente que “todo discurso científico es, por definición, un discurso sin sujeto”, algo que será retomado por el análisis semiótico del discurso político de Eliseo Verón y analizado también, desde diferentes ópticas, por pensadores como Lacan, Lyotard, Foucault y Bourdieu, para citar sólo a algunos de los más influyentes, Althusser reconoce que su teoría tiene una pretensión de “ser científica” (p. 130). ¿Cómo se entiende que Althusser señale que la ideología es eterna, al igual que el inconsciente, y que, al mismo tiempo, intente y pueda situarse por fuera de ella? Pues bien, esto sólo lo logra a partir de realizar una división tajante entre ciencia e ideología. Así, como destaca,

“hace falta estar fuera de la ideología; es decir, situado al nivel del conocimiento científico, para poder decir: estoy en la ideología (caso completamente excepcional), o bien (caso general); estaba en la ideología” (p. 133).

Este novedoso enfoque iniciado por Althusser constituye un inestimable avance dentro del marxismo más tradicional u ortodoxo, que, al menos en su versión más determinista, creía que la economía determinaba casi mecánicamente a lo político-ideológico a partir de la metáfora base-superestructura. En efecto, aunque ya a partir de Bajtin, Voloshinov y Gramsci se había realizado un enorme avance en relación al economicismo marxista, y luego la Teoría Crítica y el neomarxismo complementarían esta crítica, a partir de la noción de ideología interpelativa de Althusser el componente superestructural sería colocado como un elemento fundamental, ingresando, desde el legado lacaniano-marxista, en una novedosa y, como veremos, promisoría conjunción entre la teoría psicoanalítica y la teoría marxista/neomarxista/postmarxista.

Sin embargo, a pesar de su notable esfuerzo, la crítica althusseriana a los enfoques economicistas, como dijimos, sólo es posible para Althusser situándose en el tradicional campo de la Ciencia marxista, lo que se opondría a la Ideología burguesa para criticar la falsa representación de las relaciones sociales objetivas derivadas de la interpelación de los sujetos en Sujetos. En efecto, la interpelación del poder burgués a partir de sus Aparatos Ideológicos del Estado (AIE), permitiría constituir a los sujetos sociales y cooptarlos dentro del orden social dominante, reproduciendo el sistema capitalista a partir de su misma producción. De este modo, más allá de que se continúa de hecho, en cierta forma, con la “metáfora espacial” marxista de la base-superestructura, a partir de la concepción de la economía como “determinación en última instancia” (Althusser, 1988a p. 103), el problema principal que se advierte en esta proposición es que el filósofo francés cree posible aún poder realizar una crítica a la ideología burguesa desde afuera de la misma, situándose en una supuesta Ciencia marxista objetiva y no distorsionada por aquella omniabarcadora ideología. Así, tras realizar su interesante aporte al pensamiento marxista, Althusser señala en la parte final de su citado trabajo

que el análisis de la ideología materializada en instituciones, rituales y prácticas de los AIE, “por más real que sea, continúa siendo abstracto”. En efecto, como agrega, “el Estado y sus aparatos sólo tienen sentido en la perspectiva de la lucha de clases, como aparatos de la clase que asegura la opresión de la clase y garantiza las condiciones de la explotación y de su reproducción”. Y ello en razón de que “los AIE representan la forma en que la ideología de la clase dominante debe necesariamente realizarse” (pp. 140-1).

De todos modos, para entender más en detalle esta distinción entre el análisis ideológico de la ideología y el análisis “científico” de la ciencia marxista, creemos necesario y pertinente incluir la interpretación que realiza Althusser de *El capital*, en su entrevista conocida bajo el nombre de “La filosofía como arma de la revolución”. Allí, recuperando al marxismo “científico” del leninismo, Althusser (1988b pp. 11-21) señala que “lo que más me interesaba era el materialismo y su función crítica en pro del conocimiento científico y contra todas las manifestaciones del conocimiento ideológico; contra la denuncia simplemente moral de los mitos y engaños, y por su crítica natural y rigurosa” (p. 11).

Según Althusser, toda filosofía crítica corresponde a una filosofía política que necesariamente es marxista-leninista, es decir, que defiende el método del “materialismo dialéctico” (p. 12). Este método parte de la base de que “la posición de clase es objetiva y racional”. Pero, a su vez, la teoría marxista tiene un componente científico que se denomina “materialismo histórico”. Mientras que la filosofía marxista (materialismo dialéctico) corresponde a la lucha ideológica que hemos analizado, la “ciencia” marxista (materialismo histórico) corresponde a una “ciencia de la historia” que, según Althusser, se encuentra adelantada en relación a la filosofía política (p. 13). Existe, entonces, una clara distinción entre la concepción “teórica” subjetivista (ideológica o filosófica) y la concepción “práctica” objetivista (científica). En efecto, según Althusser, si los griegos, a partir de Tales de Mileto, habían abierto al “conocimiento científico” a la Matemática, y Galileo había hecho lo propio con la Física, Marx habría abierto el camino para el surgimiento de “una ciencia nueva: la ciencia de la historia”, el denominado “materialismo dialéctico” (pp. 14-5).

El objetivo teórico y político de Althusser, en ese marco, es posibilitar el desarrollo de esta nueva ciencia dialéctica de tipo filosófica, para alcanzar el grado de expansión obtenido por la ciencia marxista del materialismo histórico, mucho más avanzada y desarrollada que la anterior. Según el filósofo francés, la causa de este atraso debe buscarse, precisamente, en la ideología burguesa, que “está en el poder y ejerce la hegemonía”. Es por eso que los dos objetivos señalados por Althusser son, en primer lugar, luchar contra la “cultura burguesa” en el poder, tanto en su versión humanista, como en su versión idealista, e incluso existencialista-estructuralista. Y, en segundo término, “desarrollar con el rigor y la audacia que se requieran la nueva ciencia y la nueva filosofía, ligándolas a las exigencias e invenciones de la práctica de la lucha de clases revolucionaria” (pp. 15-6).

Es precisamente este intento de integrar a la “ciencia” marxista con la filosofía política marxista con la pretensión de alcanzar su mismo status “cientificista”, esta “frontera que separa lo científico de lo ideológico” (p. 17), el eje que sería, junto con el esencialismo de clase “en última instancia”, el motivo principal de crítica de los enfoques postestructuralistas, entre las que se destacarían el enfoque postmarxista de Ernesto Laclau y, en un plano más psicoanalítico, la vertiente de análisis lacaniana de la ideología de Slavoj Žizek. A continuación, analizaremos sus principales contribuciones y aportes a este debate inconcluso.

3. Ernesto Laclau: la crítica intraideológica de la ideología

Ernesto Laclau es un reconocido teórico político argentino, corrientemente caracterizado como el fundador (junto con su esposa, Chantal Mouffe), y uno de los máximos exponentes, de lo que se conoce como el posmarxismo. Aunque el eje de interés, en el transcurso de su larga obra, se ha centrado en cuestiones tales como la construcción de una novedosa forma de hegemonía post-gramsciana y, más recientemente, en la edificación de una estructurada reformulación de la categoría del populismo, articulando consideraciones del psicoanálisis lacaniano, la deconstrucción derridiana, la filosofía analítica del

segundo Wittgenstein y la retórica¹⁰, también ha prestado atención, en algunos de sus textos más importantes, a cuestiones relacionadas con la noción de ideología y la interpelación ideológica. En ese marco, cabe destacar que ya desde sus primeros trabajos de relevancia, a fines de los años ´70, su enfoque se hallaba muy influido por el análisis althusseriano (Laclau, 1978). Sin embargo, a partir de su texto fundacional, publicado en español en 1987, iniciará, junto con Chantal Mouffe, una crítica a algunos de los principales lineamientos (aunque retomando críticamente otros, como la noción de “sobredeterminación” de lo social). Dejando de lado las profundas y detalladas críticas teóricas a la noción de determinación “en última instancia” de la economía, así como al “esencialismo” objetivista de clase del marxismo clásico, que realiza Laclau en su análisis genealógico y desconstruccionista (véase Laclau y Mouffe, 1987), en este trabajo nos centraremos, específicamente, en los aportes del enfoque postmarxista de Laclau a la categoría de ideología. Como es sabido, según este pensador, toda identidad se constituye a nivel político excluyendo discursivamente una identidad opuesta que, sin embargo, es requerida para conformar la propia (Laclau y Mouffe, 1987; Laclau, 1993, 1996, 2005). Por ejemplo, la teoría marxista, tal como fue construida por Marx en adelante, sólo pudo conformarse a partir de la marcación de un antagonismo irreductible entre la clase obrera y la burguesía. De este modo, el enfoque laclausiano de la política y las identidades señala que la clase obrera nunca podrá eliminar del todo a la clase capitalista, sin perder la propia identidad constituida en aquella exclusión radical. Del mismo modo, el nazismo fue constituido en antagonismo a la representación del judío como sinónimo de lo más execrable de la comunidad, como aquello que debía ser eliminado de su seno para poder conformar la propia raza aria en su pureza y plenitud. En el caso de las teorías consensualistas como el cristianismo, el elemento de antagonismo, en cambio, es directamente negado desde su propia concepción. Es decir, que, en lugar de presenciar el fin de lo político-ideológico en “última instancia”, como en las teorías que admiten inicialmente el conflicto y los antagonismos dentro de su concepción, para luego evaporarlos, o intentar

¹⁰ Acerca de las características generales que asume la teoría política de Laclau, así como los múltiples debates que ha generado su obra, véanse, entre otros, Barros (2002), Palti (2005) y Critchley y Marchart (2008).

evaporarlos, en lo puro social, en este caso se lo intenta eliminar desde un comienzo. Sin embargo, ello no quiere decir que los antagonismos no se encuentren presentes, sino más bien que han sido excluidos o relegados completamente de la formación teórica propia. Así, por ejemplo, en la mayoría de las vertientes del liberalismo económico se presupone una sociedad en equilibrio, o que tiende al equilibrio entre las partes, mientras que en las teorías funcionalistas, sistémicas y organicistas, se señala que la sociedad es un cuerpo orgánico, o bien un sistema en interconexión consensual, en el que no existen conflictos, o al menos el conflicto representa una “anomalía” que puede y debe ser eliminado del seno de la comunidad, como si fuera un “germen patológico” o un “virus” indeseable e inexplicable, pero también extraíble.

En dicho marco, la crítica ideológica se dirige a señalar que los conflictos y antagonismos son inerradicables del seno de la sociedad y que, por lo tanto, pretender eliminarlos es el gesto ideológico por excelencia de toda ideología política. Según Laclau (2006), la crítica ideológica corresponde, precisamente, a destacar, en este tipo de teorías míticas, la imposibilidad de erradicar los antagonismos sociales y las relaciones desiguales de poder y dominación. De este modo, la ideología deja de ser entendida como una especie de “falsa conciencia” separada de la Ciencia, como una posibilidad cierta de “trazar una línea de demarcación entre las ideas verdaderas y las ideas falsas”, tal como pretendía el marxismo tradicional, la Teoría Crítica de Frankfurt y la propia filosofía althusseriana¹¹ (véase Althusser, 1988a p. 19 y ss.), para ser comprendida ahora como inherente a toda concepción, incluso a la teoría marxista. Podemos decir, entonces, que, desde esta corriente de análisis político post-marxista, la ideología es vinculada con todo intento teórico o empírico de erradicar el conflicto, el poder y los antagonismos constitutivos, es decir, lo propiamente político (Mouffe, 1999), del seno de la sociedad. De un modo similar, la crítica a la ideología, que sólo puede realizarse, por lo antedicho, desde lo “intraideológico”, corresponde a una crítica y rechazo a toda construcción utópica que pretenda eliminar de su seno la presencia

¹¹Al menos, en su primera etapa pre-mayo francés, ya que se ha destacado cierto cambio de visión en el enfoque de Althusser que correspondería aproximadamente con ese acontecimiento.

ontológica del conflicto, los antagonismos, las relaciones desiguales de poder y la dominación de ciertos sectores sobre otros.

Para dar un ejemplo que señala el propio Laclau (2006), el liberalismo, desde Adam Smith en adelante, corresponde a una ideología, ya que entiende que el mercado es el ámbito eficiente por excelencia, que lograría alcanzar una sociedad autorregulada y en equilibrio mediante la presencia de la “mano invisible” del mercado. En ese marco, el pensador argentino realiza una crítica directa al neoliberalismo y su supuesta visión objetiva acerca del “Fin de la Historia” y de las “ideologías” (Laclau, 1996, 2006). Como se ha puesto de manifiesto históricamente en reiteradas ocasiones, esta autorregulación del mercado no es más que un mito tendiente a eliminar la presencia de los antagonismos y relaciones desiguales de poder, que, tarde o temprano, siempre se hacen presentes, mostrando la imposibilidad de lograr una sociedad plenamente reconciliada y consensual. Del mismo modo, diversos pensadores han señalado, tanto en el nivel teórico, como en el plano estrictamente aplicado o “realmente existente”, de qué modo el enfoque marxista (incluyendo a la mayoría de sus sucesores y herederos) pretendió eliminar de su seno los antagonismos y relaciones de poder y dominio, a partir de una sociedad que, si bien partía de aceptar hegelianamente el conflicto y los antagonismos como constitutivos, creía posible poder alcanzar a futuro un tipo de sociedad plenamente transparente o “reconciliada consigo misma” (Laclau y Mouffe, 1987; Lefort, 1990).

En dicho marco, que recupera algunas nociones del deconstructivismo derridiano (Derrida, 1989), la crítica (intra)ideológica de Laclau se dirige a expresar, precisamente, la imposibilidad de alcanzar esta sociedad sin la presencia de relaciones inherentes de poder y dominación entre los hombres. Se trata, en efecto, de criticar estas teorías míticas de la pura administración u ordenamiento consensual y pacífico, en el que los antagonismos constitutivos, es decir, lo propiamente político, pudieran ser erradicados para siempre de su seno como por arte de magia. Y precisamente por esta presencia del “exterior constitutivo” (Laclau y Mouffe, 1987, 1993), del “otro” discursivo, que siempre es necesario para formar imaginariamente la propia identidad, es que Laclau

(2006) concluye que toda crítica ideológica es siempre y necesariamente una crítica “intraideológica”. Es decir, que toda crítica a las ideologías sólo puede realizarse desde dentro de una propia ideología, y no desde una supuesta Ciencia absoluta y neutral que pudiera situarse por fuera de la ideología para criticarla en tanto “falsa conciencia” de la posición imaginaria, una “falsa concepción del mundo”, como hemos visto que seguía creyendo el viejo Althusser¹² (Laclau, 2006).

Ahora bien, esta imposibilidad de situarse por fuera de la ideología en una supuesta Ciencia no distorsionada por los valores e intereses subjetivos, tal como pretenden tanto el liberalismo como el marxismo tradicional, incluyendo también a gran parte de la llamada Teoría crítica de la Escuela de Frankfurt (Adorno, Horkheimer, Marcuse), no lleva a Laclau a caer en la vertiente posmoderna del nihilismo radical. Es decir, en lugar de centrarse únicamente en la pura crítica ideológica a la imposibilidad de una sociedad puramente consensual y universalista, tal como hacen en algunos de sus trabajos los filósofos posmodernos como Lyotard, Deleuze y Vattimo, entre otros, Laclau señala que puede alcanzarse un tipo de universalidad que parte de la particularidad, sin ser por eso necesariamente universal ¿Como es posible esto? A partir de lo que denomina los “significantes vacíos”, que vacían “tendencialmente” su particularidad para hegemonizar discursivamente el espacio social (Laclau, 1996, 2005). En resumidas cuentas, se trata de significantes (palabras, imágenes) que logran entrar en una relación de equivalencia entre sí con otros significantes para articularse en torno a un “punto nodal”. En dicho marco, se genera una “cadena equivalencial” entre estos significantes anudados, que se contraponen a una “frontera de exclusión” con otra serie de significantes, pero que esta vez representan exactamente lo opuesto o antagónico a las palabras eslabonadas dentro de la frontera interna o “frontera de inclusión”. Finalmente, emerge la figura de un líder popular o “populista” que, apelando al Pueblo y a los “de abajo” o a los “desfavorecidos”,

¹²Si bien es cierto que Althusser reivindica la lucha hegemónica, la relevancia de “la lucha por una palabra o contra una palabra”, dice también que la filosofía “ayuda al pueblo a distinguir, en la teoría y en todas las ideas (políticas, morales, estéticas, etc.), las ideas verdaderas y las ideas falsas. En principio, las ideas verdaderas siempre sirven al pueblo, y las falsas sirven siempre a los enemigos del pueblo” (Althusser, 1988b pp. 19-20).

y antagonizando con lo que define como el poder, se apodera de esta construcción identitaria y aglutina, en última instancia, al conjunto de la sociedad, satisfaciendo sus diversas “demandas sociales insatisfechas” de un modo equivalencial, para intentar hegemonizar, en sentido post-gramsciano, el orden ausente de la comunidad. En ese contexto, cuando se produce el éxito en la disputa por la hegemonía del espacio social, se logra trascender la pura defensa y promoción de los diversos particularismos, tal como no lo logran hacer los enfoques postmodernos, a partir de su lógica de articulación social en torno a un líder popular aglutinador. Pero además, mediante la “operación hegemónica” se alcanza, al mismo tiempo, un tipo de universalidad que en realidad es siempre parcial, ya que nunca se eliminan del todo los antagonismos (recordemos que desde este enfoque son constitutivos) (Laclau y Mouffe, 1987; Laclau, 1993, 1996, 2003, 2005).

Retomando el hilo conductor que venimos abordando, se produce, entonces, una construcción del orden social, definida como “hegemónica”, que no es ideológica, en el sentido de caer en una utopía puramente consensualista, ya que, si bien se recupera el elemento de ordenamiento, lo que implica incorporar un componente consensual vinculado a la construcción de un principio de orden comunitario frente al caos y la disgregación anterior, no elimina de su seno, ni pretende eliminar nunca, el conflicto, el poder, la dominación y los antagonismos. Siguiendo la distinción propuesta por Mouffe (1999) entre lo política y la política, podemos decir que se trata de una construcción política (vinculada a la construcción discursiva de hegemonías) que no reniega (en todo caso, limita o “sublima”) de su elemento político, mientras que las ideologías, al menos tal como las entiende Laclau, realizan una construcción política de lo social que rechaza o busca rechazar y eliminar lo específicamente político (es decir, el poder, el conflicto, la dominación y los antagonismos)¹³.

¹³En este punto es posible observar una problemática semántica, en el momento en que la ideología en Laclau es entendida tanto como la creación mítica de un orden puramente consensual, como la posibilidad inmanente de criticar ese orden, en tanto imposible, desde una concepción interna de la ideología que, en este caso, lo acerca a la aceptación irreductible de los valores y deseos subjetivos. Desde esta última concepción, la crítica a la ideología no se centra tanto en la oposición a todo intento de eliminar los antagonismos y conflictos inmanentes, como al rechazo a las visiones marxistas que creen en la cientificidad de su teoría, entre ellas, el objetivismo y cientificismo en última instancia que puede observarse en la

4. La teoría psicoanalítica de la ideología de Slavoj Žizek

La prolífica obra de Slavoj Žizek ha obtenido una importante influencia de parte del enfoque postmarxista de Ernesto Laclau. Sobre todo en sus primeros trabajos, el teórico y filósofo político esloveno ha tomado de aquel su noción acerca la “imposibilidad de la sociedad” y su concepto del antagonismo como constitutivo e inerradicable, así como la valorización de la categoría de hegemonía gramsciana como posibilidad identitaria no universalista. A su vez, Žizek ha influido notablemente en la obra Laclau, a partir de su particular interpretación de la concepción lacaniana (véase Žizek, 1992, 1993, 2003a). Precisamente en este último punto es donde nos centraremos en este apartado, para destacar los valiosos aportes para la comprensión de la realidad política y sociocultural contemporánea y para el desarrollo de una praxis política, desde lo que se ha dado en llamar la Teoría psicoanalítica de la ideología y, específicamente, desde las contribuciones realizadas por Žizek, en lo que se conoce como la Escuela Eslovena.

Lo que viene señalando Žizek desde sus trabajos iniciales es que la teoría postmarxista de la hegemonía de Laclau resulta adecuada y pertinente para analizar los fenómenos sociopolíticos contemporáneos, al hacer hincapié en el antagonismo como constitutivo de toda sociedad, del mismo modo que la deconstrucción heideggeriana-derridiana permite destruir toda la metafísica Occidental, mostrando la aporía de que su condición de posibilidad es, a su vez, su condición de imposibilidad. Sin embargo, el filósofo y psicoanalista esloveno sostiene que este tipo de análisis deconstructivos y postmarxistas no logran dar cuenta de un análisis más estructural de la formación identitaria. Según afirma Žizek, sólo a partir de la incorporación de las contribuciones del psicoanálisis lacaniano es posible desarrollar una crítica más profunda a la ideología dominante¹⁴. Esta crítica, para ser tal, debe partir de la base, como

concepción de Althusser y el enfoque que se hace presente, de un modo similar, en la categoría de ideología como “falsa consciencia” de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt.

¹⁴En realidad, resulta importante destacar la presencia de al menos dos grandes etapas en el pensamiento de Lacan. La etapa que sigue Žizek en su trabajo es la segunda, en la que Lacan abandona el alto estructuralismo de los años '50, con su énfasis en el componente simbólico,

hemos visto que lo hace el enfoque de Laclau, de que la crítica es siempre ideológica. En efecto, la ideología no puede ser denunciada, tal como lo hacía la Escuela de Frankfurt, como “falsa” conciencia de una supuesta verdad no distorsionada. El punto de partida de la crítica de la ideología, según Zizek, debe ser “el reconocimiento pleno del hecho de que es muy fácil mentir con el ropaje de la verdad” (Zizek, 2003a: 14). A partir de esta afirmación, Zizek se distancia, no sin inconvenientes¹⁵, del marxismo, que “desde la distancia neutral del metalenguaje, se cerciora de la tendencia objetiva de la historia hacia el comunismo; luego, elabora la ideología proletaria para inducir a la clase obrera a cumplir su misión histórica”. Del mismo modo, se aleja también del neomarxismo de la Escuela de Frankfurt (véase, por ejemplo Adorno y Horkheimer, 2002), “en la que la distorsión ideológica se deriva de la forma mercancía hasta la noción de razón instrumental, que ya no se basa en una realidad social concreta, sino que, en cambio, es concebida como una especie de constante primordial antropológica, incluso cuasi trascendental, que nos permite explicar la realidad social de la dominación y la explotación” (Zizek, 2003a p. 16).

Para Zizek, al igual que para Laclau, la realidad es siempre, y necesariamente, ideológica, ya que “para el análisis del discurso, la noción misma de un acceso a la realidad sin el sesgo de dispositivos discursivos o conjunciones con el poder es, en sí misma, ideológica. El ‘grado cero’ de la ideología consiste en percibir (erróneamente) una formación discursiva como un hecho extradiscursivo” (Zizek, 2003a p. 18). Pero si “la realidad es indistinguible de la ideología” (Zizek, 2003a p. 23), entonces, ¿cuál es el gran aporte que realiza Zizek para complementar el análisis necesariamente intraideológico de la ideología, que ya hemos visto que destacaba Laclau en algunos de sus trabajos? Lo que afirma el filósofo y psicoanalista esloveno es que la crítica ideológica de la ideología continua teniendo vigencia en la actualidad, pero que

para colocar el eje en la primacía de lo Real, como aquello que resiste a la simbolización. Cabe destacar, de todos modos, que en la Escuela Eslovena que funda Zizek con teóricos como Mladen Dólar, entre otros, se realiza, a diferencia de la escuela anglosajona y la del mundo latino, una novedosa, y a nuestro entender muy promisoria, relación entre la teoría psicoanalítica y la filosofía política (véase Zizek, 1992 pp. 12-3).

¹⁵Decimos no sin inconvenientes, debido a que el propio Zizek parece seguir pensando, sobre todo en sus últimos trabajos, a la economía capitalista como “sobredeterminante” *a priori* de los procesos sociopolíticos (véase especialmente Zizek, 2003b).

su lugar de pertenencia corresponde a la “lectura de síntomas” lacaniana, mientras que su solución proviene de “atravesar” el “fantasma ideológico” que estructura nuestra realidad social imaginaria, forcluyendo el componente de lo Real¹⁶.

Para entender estas afirmaciones debemos señalar e intentar comprender, en primer lugar, cómo concibe Jacques Lacan a la formación estructural de las identidades. Lo que señala el célebre psicoanalista francés, ya desde sus primeros Seminarios y Escritos, es que “No hay relación sexual” entre el hombre y la mujer. ¿Qué quiere decir esta famosa y polémica frase?, que la relación que se establece entre el hombre y la mujer, lejos de ser de complementariedad, es, desde un comienzo, imposible, siempre se encuentra fallada o “barrada” (Laclau, 1987, 2006, 2008). Esta afirmación nos asemeja, en parte, a la idea de Laclau y Mouffe (1987) acerca de que “la sociedad es imposible”, en el sentido de que no existe una sociedad sin la presencia de antagonismos sociales. En dicho marco, entonces, se puede decir que no existe entre el hombre y la mujer la posibilidad de complementarse entre sí (la llamada “media naranja”) y eliminar los conflictos y las relaciones de poder, lo que podría extenderse al resto de la sociedad en su conjunto. Así, no existiría un mundo carente de antagonismos y relaciones desiguales de poder y dominación. Para Judith Butler, por su parte, lo que quiere decir Lacan con esta afirmación es que el hombre se ha constituido históricamente excluyendo a la mujer. Sin embargo, la mujer es lo Real, el antagonismo del hombre, que siempre impide como una ontología trascendental que el hombre se constituya como tal.

No obstante, como señala Žizek, lo que más bien parece querer decir Lacan con la famosa afirmación de la ausencia de relación sexual, es que la conformación hombre-mujer es, en realidad, una formación imaginaria que, por la vía de lo simbólico, pretende excluir el “núcleo duro” de lo Real. Ahora bien, ese Real imposible que siempre emerge no representa un elemento

¹⁶Sobre las principales características que definen a la teoría psicoanalítica de la ideología de Slavoj Žizek, que incluye, además, una polémica interpretación no finalista de la dialéctica hegeliana y varias nociones derivadas de la teoría marxista y del idealismo kantiano, véase especialmente el trabajo de Hernández (2006).

trascendental u ontológico. Como lo ha destacado el propio Laclau, en su respuesta a Butler, lo Real lacaniano en realidad no puede ser entendido como una exclusión, sino como una inclusión que pertenece desde su origen al propio orden simbólico (Laclau, 2003). Lo Real, en realidad, representa un componente que siempre estuvo y está presente en el orden simbólico, pero que ha sido o intenta ser excluido (forcluído) desde su misma concepción. Es lo que Lacan denominaba un elemento “éxtimo” (interno y, al mismo tiempo, externo). Ahora bien, si en este punto Zizek coincide con Laclau, disiente con el teórico argentino al entender que en el caso de la relación entre el hombre y la mujer, el componente de lo Real no es sólo la afirmación de que no existe una sociedad que pueda prescindir de los antagonismos¹⁷, sino, sobre todo, la idea de que el orden simbólico, cuya formación del lazo social siempre es de carácter imaginaria, sólo pudo constituirse como tal excluyendo un “núcleo traumático” que, sin embargo, ya formaba parte de aquel desde un comienzo. Ese núcleo traumático del que, como el inconsciente, nada quiere saberse, es, precisamente, lo Real lacaniano, aquel elemento ahistórico que, a pesar de ser forcluído, retorna siempre, a través de su anudamiento con el componente simbólico (nudo borromeo), desestructurando la realidad social (Zizek, 1992, 2003a, 2006).

Para entender mejor lo que pretendemos decir quizás podamos brindar algunos ejemplos concretos. Uno de los señalados e indagados más insistentemente por Zizek en sus trabajos es el caso del fascismo. Vimos anteriormente que para los enfoques desconstructivistas y postestructuralistas, entre los que podemos destacar la propia teoría postmarxista de Laclau, el fascismo es entendido como una de las tantas teorías que pretendían excluir el antagonismo y las relaciones de poder y dominio (lo propiamente político) de su seno. En los términos de la teoría de la ideología, el fascismo, al igual que el neoliberalismo, representa una teoría ideológica, una ideología, en el sentido de que pretende constituir una sociedad como unidad total, en este caso, a partir de la idea mítica de la solidaridad nacional (Laclau, 2006). Ahora bien, a

¹⁷Debemos señalar, de todos modos, que en sus últimos trabajos Laclau tomó nota de esta falla inicial de su enfoque, al señalar que lo Real lacaniano no es sinónimo exacto del antagonismo, sino más bien la heterogeneidad radical, el núcleo duro más estructural, que impide conformar la plena objetividad y realización pura de lo social (véase Laclau, 2005).

partir del psicoanálisis lacaniano, se parte de la base de que no solamente este tipo de teorías pretenden evitar los antagonismos constitutivos, sino que existe en ellas un deseo inconsciente de alcanzar el llamado “rasgo unario”, este “Uno todo” ya señalado en su momento por Claude Lefort (1990). Para ello, Lacan asume como premisa de base la idea, instaurado por el lenguaje, acerca del deseo inconsciente de todo sujeto de regresar al seno materno, en donde no existían deseos ni necesidades insatisfechas. Sin embargo, una vez transcurrida la castración simbólica, este deseo imposible, constituido y determinado siempre por el orden simbólico, se sustituye por objetos parciales (objetos a o *petit a*) que, con cierta pérdida catexial inevitable, permiten retomar imaginariamente al goce del cuerpo por la vía del significante (Lacan, 1971-1972, 2006, 2008). Precisamente, por este deseo eterno e imposible de regresar a la Cosa freudiana, expresado de forma inconsciente por la vía del lenguaje (el orden significante), es como puede entenderse esta formación sucesiva de teorías que, como el caso del fascismo, han pretendido eliminar de su seno la presencia de antagonismos sociales que impidan la mítica reconciliación unaria, en este caso, ya no con el cuerpo de la Madre (la Cosa), sino con el cuerpo social orgánico que forma la comunidad.

Ahora bien, la llamada teoría psicoanalítica de la ideología, que es precisamente la que analiza la presencia de este tipo de teorías unarias en un plano más sociopolítico, elemento limitadamente presente en los análisis lacanianos, señala un último componente fundamental que lo diferencia del enfoque de Laclau, al menos hasta sus últimos trabajos que comienzan con el famoso libro *La Razón populista*, y que se encuentran, por lo menos parcialmente, influidos por los aportes psicoanalíticos del enfoque de Žizek. Ese elemento, descuidado en el postestructuralismo laclausiano y en la deconstrucción derridiana, que critica el propio filósofo esloveno (Žizek, 1992), es la afirmación de que toda teoría y toda realidad social sólo es posible constituirla excluyendo un elemento primordial que va más allá del antagonismo y que sirve como imposibilidad de la plena presencia, al tiempo que es fuente de un goce inconsciente que la hace estructuralmente necesaria. Veamos nuevamente el ejemplo citado, pero ahora en relación al caso del nazismo. Aquí, desde el enfoque de Laclau, el judío puede ser visto como

símbolo del antagonismo imposible de erradicar, ya que forma parte de la propia construcción identitaria, y más específicamente de la “frontera de exclusión, de la teoría aria. Ahora bien, lo que señala Zizek es que el judío no sólo es el antagonismo, el otro constitutivo, del nazismo, que es condición de posibilidad y al mismo tiempo de imposibilidad de la unificación social de la raza, sino que representa, a su vez, el elemento inconsciente que es proyectado externamente como aquel objeto que impide formar una sociedad “plenamente suturada”, para recuperar los términos de Laclau. En otras palabras, la teoría nazi sólo es posible entenderla a partir de su deseo inconsciente, inherente al deseo humano, de excluir de su seno a la alteridad. Y esta exclusión se lleva a cabo proyectando en la figura del judío aquél elemento que impide “en la práctica” alcanzar esa reconciliación mítica con la Cosa. Es por eso que Zizek se refiere, siguiendo a Lacan (1987 p. 222), a que el fascismo “llena” la “falta” en el Otro (el orden simbólico). El Otro, en este caso, es el judío, que no sólo constituye un antagonismo inerradicable del seno de la comunidad, sino que actúa como un elemento necesario que es construido por el discurso nazi para proyectar el componente que impide cerrar la sociedad en un plano de plenitud y transparencia (Zizek, 1992, 2003a, 2006). En otras palabras, el judío es una especie de “más allá” del antagonismo estructurado en y por el discurso, que actúa como un “fantasma” lacaniano, esto es, como una fantasía (inconsciente) que “estructura nuestra propia realidad social” (Zizek, 1992 p. 61).

En ese contexto, podemos decir que si para Althusser la ideología nazi constituye una falsa representación de las condiciones sociales de explotación capitalista del sujeto, y para Laclau esta ideología se expresa en su deseo de eliminar los antagonismos constitutivos, para Zizek la ideología nazi debe ser entendida, más bien, como una formación que se estructura como un deseo inconsciente que niega desde su origen el componente de falta estructural, y ello lo lleva, precisamente, a proyectar su falta constitutiva en una figura exterior, que en este caso es el judío, representante (independiente de que fuera realidad o no) de los valores capitalistas de explotación y usura de los trabajadores. En otras palabras, tanto Laclau como Zizek coinciden en su rechazo intraideológico al intento consensualista de las ideologías políticas de

rechazar el conflicto político y los antagonismos constitutivos. Sin embargo, Žizek, a partir de Lacan, da un paso más, señalando que estas ideologías no sólo eliminan o forcluyen lo político, sino que, además, se constituyen a partir de un deseo inconsciente, y más estructural, de alcanzar aquel consensualismo puro. Y, frente a su imposibilidad concreta de eliminar la alteridad, lo que hacen estas utopías de la plenitud es direccionar la imposibilidad de la plena presencia en un objeto simbólico externo, en este caso, los judíos.

Quizás podamos entender un poco mejor esta diferenciación crucial que realiza Žizek, a partir del ejemplo de la ausencia de “relación sexual” que señalamos al comienzo de este trabajo. Para Laclau, la mujer es lo Real, en todo caso el síntoma, del hombre, ya que aparece como un antagonismo que impide que el hombre se constituya plenamente como tal. Judith Butler deduce de este enfoque que lo Real es una ontología trascendental y a-histórica que muestra que la relación simbólica hombre-mujer está signada por su imposibilidad constitutiva. Sin embargo, lo que afirma Lacan es algo más profundo: señala que la relación hombre-mujer sólo puede constituirse no sólo rechazando o forcluyendo la presencia de la mujer, lo que se hace presente con toda su magnitud en la histórica cultura patriarcal dominante de Occidente, sino más bien como un núcleo irracional más elemental y profundo que impide la emergencia de un tercero excluido. En efecto, si la mujer es el “no-todo” del hombre (Lacan, 2008), si la posición estructural de la mujer (más allá e independientemente del género¹⁸) es la que muestra que el discurso Amo del hombre blanco y Occidental tiene límites siempre franqueables históricamente, también permite mostrar que existe un componente de lo Real que fue excluido de la propia formación simbólica estructurada. Un núcleo resistido que nos

¹⁸Esta diferencia entre sexo y género es crucial, en tanto se trata de posiciones frente al deseo, al estilo “posiciones del sujeto” de Foucault que retoma el primer Laclau, en las que se sitúa el discurso subalterno para criticar los propios discursos dominantes (discursos Amo). En efecto, como bien señala el psicoanalista Norberto Ferreyra (“Se desea como hombre y se ama como mujer”, en *Página 12*, 23/04/2009): “Quien desea como un hombre se sitúa en el lado masculino de la sexuación (independientemente de su sexo anatómico), del mismo modo quien ama como una mujer se coloca del lado femenino de la sexuación y accede por esa vía al deseo”. En otras palabras, el discurso del hombre, independientemente del género que posea, busca el “rasgo unario”, el Uno todo. En contraposición, el discurso que se posiciona como mujer, independientemente de que lo sea, se coloca como el “no todo” del Discurso Amo, como el límite del discurso unario. Respecto de esta diferenciación, que se aplica también al campo del saber, véase Lacan (2008).

dice, por ejemplo, que existen travestis, que existen homosexuales, lesbianas, etc., que son el “no todo” del hombre. El error que parece cometer Butler es creer, precisamente, que en el enfoque de Lacan existe una defensa a-histórica de la actual relación antagónica binaria hombre-mujer. Muy por el contrario, Lacan señala que “No hay relación sexual”, precisamente porque no existe ni puede existir jamás una sociedad estructurada para siempre. Es decir, que esta afirmación es más radical de lo que se cree. A diferencia de Freud, que según Lacan (2006) buscaba “salvar” la imagen del Padre a partir de la construcción del “mito” de Edipo y del mito del “padre de la horda” primitiva que goza de todas las mujeres¹⁹, Lacan es un historicista radical que no “salva” ni la imagen del Padre, ni la “superioridad” de la Ciencia, ni a ninguna realidad que pretenda ser universalista. En cambio, afirma, en gran medida influido por los aportes de la pragmática wittgensteiniana (véase Lacan, 1971-1972), que toda realidad, en tanto constituida por el significante, es potencialmente contingente, y por lo tanto parcial, que toda verdad es siempre “no toda” (Lacan, 2006, 2008; Žižek, 2006 p. 153). Como destaca el psicoanalista francés, siempre, valga la redundancia, se hace presente un núcleo duro, traumático, que muestra necesariamente que la realidad social estructurada es, desde su origen, imposible de realizarse plenamente²⁰. Ahora bien, este núcleo Real con el nos chocamos inevitablemente, este “hueso duro de roer”, el “hueso de lo real”

¹⁹En palabras de Žižek, quien recupera la crítica del propio Lacan al “mito” de Edipo (véase Lacan, 2006), “el mito freudiano de *Tótem y tabú* se basa en la antropología eurocentrista de su época: la antropología en la que Freud se basó era una proyección sobre los tiempos primitivos de la familia patriarcal y la sociedad modernas. Sólo sobre esta base pudo construir Freud el mito del “padre primordial” (Žižek, 2006 p. 141).

²⁰Aquí es posible incluir una nueva diferencia entre Lacan y Freud, en el momento en que, como señala el psicoanalista Ritvo (2009), en el Seminario XVII (clase del 11 de marzo de 1970), cuando Lacan critica al mito del padre de “Tótem y Tabú”, en el que los individuos, supuestamente, matan al padre y luego se alían como hermanos para adorar al mismo padre idealizado a partir de la culpa, lo que falta en este mito freudiano, como falta en el tríptico libertad, igualdad y fraternidad de la Revolución Francesa y la “voluntad general” de Rousseau, es la idea de una “segregación”, esto es, “la expulsión de algo interno que es puesto y materializado afuera”. Según el autor, falta, ocultado en un “mito de origen” que no es más que tal, la “opresión”, entendido como “un vocablo que define, de manera predominante, aunque sin duda más vaga, la significación política del que es discriminado, e incluso apartado, de beneficios, sean estos de la naturaleza que sea”. Ritvo afirma, en ese sentido, que la “segregación es el reverso de la soberanía”, la “constante expulsión de un resto, un residuo, un pharmakon, que es el momento preparatorio para otra operación correlativa, la que Lévi-Strauss ha designado como antropofagia social, que consiste en la absorción, en la metabolización de las fuerzas marginales, infractoras, cuyo poder disruptivo debe ser convertido en un poder de recuperación del equilibrio”. En otras palabras, Freud reniega de esta dimensión macroestructural del deseo inconsciente investido de goce para el sujeto y la proyección de la imposibilidad de la relación sexual en un objeto externo causante de todos los males de la sociedad.

(Lacan, 1987 p. 61), no es externo al orden simbólico, sino que forma parte desde el comienzo de aquel, es decir, es interno a la propia simbolización, y de allí que Lacan (1971-1972) se refiera en sus últimos seminarios a la presencia del nudo Borromeo como una soga aglutinante entre lo Real, lo Simbólico y lo Imaginario (RSI). Lo Real, es precisamente, lo que muestra que la realidad simbólica de carácter imaginaria no puede construirse en su totalidad, que siempre falla inevitablemente al intentar hacerlo, precisamente porque fue construida renegando una parte (Real) desde el comienzo de su estructuración. Como señala Žizek, a partir de los aportes de Lacan (1987), “la realidad tiene el carácter de una ficción (simbólica)”, y ello porque siempre hay un “real”, esto es, “una parte de la realidad que permanece sin simbolizar”. Precisamente, “si (lo que experimentamos) como la realidad debe emerger, algo debe ser excluido de ella; es decir, la realidad, como la verdad, por definición, nunca está completa”²¹ (Žizek, 2003a p. 31).

Sin embargo, lo interesante de este tipo de teorías consensualistas de la transparencia y opacidad de lo social, en particular aquellas que parten de la base de que el conflicto es una anomalía desde un comienzo, es que no sólo pretenden eliminar los antagonismos constitutivos vigentes, sino que, además, evitan la ineludible presencia estructural de lo Real, en su propia construcción simbólica de carácter imaginaria. Así, por ejemplo, la teoría económica neoclásica ha insistido, desde Walras y Pareto en adelante, en rechazar la realidad real del conflicto social y en pretender, en consiguiente, alcanzar una sociedad sin antagonismos, que tienda al mítico equilibrio homeostático. Del mismo modo, el cristianismo y las vertientes organicistas insisten también, de manera obstinada, en la necesidad de dejar de lado los conflictos sociales y fomentar la reconciliación y la paz en el “cuerpo social”. Más recientemente, el discurso tecnocrático-gerencial exhorta a que se dejen a un lado los antagonismos y divisiones para “gestionar” y administrar “no ideológicamente” y mediante el “consenso” y el “diálogo” racional al conjunto a los individuos que conforman la sociedad.

²¹ Acerca de la crítica a la idea de objetividad en Lacan y su influencia en autores como Laclau y Žizek, véase Fair (2009).

Ahora, a partir de las cruciales contribuciones teóricas del psicoanálisis lacaniano, podemos señalar que esta forclusión del componente de lo Real por la vía de lo simbólico, no sólo resulta una condición de posibilidad para formar la propia teoría y para estructurar toda realidad social del sujeto, sino que constituye un deseo inconsciente que, a su vez, sólo es posible que se haga presente renegando en el propio presente su imposibilidad constitutiva, que es proyectada en un objeto externo para intentar explicar este inexplicable fracaso. Es precisamente en este marco, signado por el mandato superyoico, que viene del inconsciente, de gozar a toda costa de la unidad y sacrificarlo para alcanzarse²², como puede entenderse el éxito mundial que adquiere en la actualidad el discurso empresarial que insiste en la necesidad perentoria de que se eliminen los conflictos y antagonismos sociales y se “gestione” y “administre” la política como si fuera una empresa en la que todos los compañeros deben actuar en solidaridad y armonía recíproca. Del mismo modo, es como puede entenderse también que en los años ´70 se haya señalado y creído realmente en la Argentina que la sociedad estaba penetrada por un “germen” o “parásito” (la “subversión marxista”) que debía eliminarse del seno de la sociedad para que se mantenga en Orden, e incluso para que sobreviva el “cuerpo social” (la “Civilización Occidental y Cristiana”) como tal (véase Barros, 2002), o que la Iglesia insista una y otra vez en que se deben dejar de lado los antagonismos y divisiones y “reconciliarse” como “hermanos”.

A diferencia de lo que creía un pensador más que respetable como es Foucault, y como también lo creían los pensadores de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt que lo preceden en su enfoque crítico, la racionalidad instrumental no representa toda la realidad social existente en el capitalismo.

²²De allí que el goce no deba confundirse con el placer. Como bien dice Zizek, el goce se encuentra más allá del principio del placer y, como en el caso del fascismo, puede obligar a cumplir el mandato a costa incluso de la felicidad del sujeto. Así, por ejemplo, durante el fascismo el “espíritu de sacrificio” es lo que lleva al triunfo contra la “enfermedad liberal decadente” (Zizek, 1992 p. 119). Para tomar un ejemplo del caso argentino, cuando Menem decía que debemos realizar una “cirugía mayor sin anestesia” para “sanar” el “cuerpo social”, ello implicaba realizar una reforma del Estado cuyos efectos eran traumáticos. Sin embargo, era mayor el mandato superyoico de gozar de la unidad social, la paz y la reconciliación entre todos los argentinos, que se derivaría de ese sacrificio. Es decir, que el goce de la unidad llevaba a un sufrimiento que no era placentero (incluso generaba displacer), sino más bien gozoso, y ello lo hacía un mandato fuertemente estructurado que, como destaca Zizek, permitía trascender la “resignación de goce” del sacrificio, a partir del “plus de goce”, el “goce excedente”, de cumplir el mandato inconsciente (véase Zizek, 2006 pp. 302, 309, 312).

Esto no quiere decir que, por ejemplo, durante la década de los '70 no hubiere desde el Estado un plan sistemático para eliminar a los "subversivos" (un plan organizado conocido como Plan Cóndor que se extendió por varios países de América Latina y aniquiló a miles de personas por sus ideas políticas), o que el nazismo no hubiera tenido una lógica extremadamente racional de aniquilación basada en diversas técnicas modernas de racionalización biopolítica, que permitían eliminar la mayor cantidad de gente en el menor tiempo y con el menor costo posible. Lo que pretende señalar la corriente de psicoanálisis lacaniano que siguen teóricos como Žizek, es que debemos partir desde otro nivel de estudio, desde otra dimensión más estructural de la realidad social. Esta dimensión macroestructural, centrada en el elemento de goce deseante, nos permite vislumbrar la existencia de un núcleo irracional más profundo, de un deseo inconsciente más amplio, de alcanzar la ansiada unidad social, de llenar la falta constitutiva en el Otro, esto es, en los términos lacanianos, de alcanzar una sociedad sin antagonismos. Precisamente por este eterno deseo inconsciente de alcanzar el Uno lacaniano (Lacan, 1987, 2006, 2008), de gozar de la ansiada sociedad transparente, es que la racionalidad instrumental, tan bien analizada por Foucault (2003) o Deleuze (1991), tiene sus límites. Esos límites inmanentes, para la vertiente de análisis psicoanalítico de las ideologías, sólo puede ser entendido mediante la incorporación del goce unario inconsciente, lo que permite entender la proyección de su imposibilidad en figuras externas (judíos, "subversivos", pobres, travestis, homosexuales, inmigrantes) que permiten explicar retroactivamente esa imposibilidad constitutiva de alcanzar la sociedad plenamente realizada.

Vimos en el apartado anterior que la ideología se caracteriza, para Žizek, por la proyección de una falta constitutiva en una figura externa que permite estructurar la fantasía inconsciente de alcanzar una sociedad transparente. Así, el judío, más allá de ser un antagonismo ineliminable, es un requerimiento del orden simbólico que se construye en el plano imaginario para proyectar el deseo imposible de unidad social, que es negado en la realidad cotidiana. Veamos ahora las críticas que realiza Žizek a la visión material de la ideología de Althusser, algunas de las cuales ya pueden apreciarse con aquellas afirmaciones. Recordemos que para Althusser la ideología interpela al sujeto

convirtiéndolo en Sujeto, y que esa interpelación se realiza en la práctica, esto es, en la realidad cotidiana del sujeto. Zizek retoma y acepta este último punto, que tiene su origen en Pascal, para señalar, del mismo modo que el filósofo francés, que toda creencia, lejos de ser un estado “íntimo”, puramente mental, en realidad “se materializa siempre en nuestra actividad social efectiva: la creencia sostiene la fantasía que regula la realidad social” (Zizek, 1992 p. 64). En efecto, la materialización de la ideología no es “teórica” o “mental”, sino que, tal como lo ha analizado también Bourdieu (1991) en varios de sus trabajos, se realiza en el “sentido práctico” y cotidiano de los sujetos. Al igual que Althusser, Zizek afirma que “encontramos razones que confirman nuestra creencia porque ya creemos: no es que creamos porque hayamos encontrado suficientes buenas razones para creer” (Zizek, 1992 p. 66). De este modo, cuando un sujeto sigue una creencia, por ejemplo, cuando cree en la prensa independiente, en las elecciones limpias y en el mercado, ya cree en la ideología liberal sin saberlo²³ (Zizek, 2003a p. 17). Del mismo modo, cuando uno sigue los rituales del fascismo, ya cree en esta ideología organicista sin saberlo, e incluso sin quererlo. Es por eso que Zizek señala, siguiendo los aportes de Althusser y de Sloterdijk, que la realidad no se encuentra en el saber, sino en el hacer, esto es, que lo que entendemos por realidad social se encuentra apoyado por la experiencia de lo que hacemos, la materialización práctica y corporal que evidenciamos cotidianamente²⁴.

²³Como señala Zizek, uno no es comunista porque entiende la teoría de Marx, sino que entiende a Marx porque uno ya es comunista desde el comienzo (Zizek, 1992 p. 71). De este modo, uno va de la creencia a su explicación racional, tal como lo ha analizado en un excelente trabajo De Ípola (1997).

²⁴Por ejemplo, durante el 1 a 1 en Argentina, la institucionalización legal de la paridad cambiaria, el acceso a prácticas de consumo masivos, a la compra de electrodomésticos mediante crédito y de viajes al exterior a bajos precios, la estabilización monetaria de la economía, el crecimiento y modernización económica y tecnológica, el total de reservas del Banco Central, la llegada de las principales figuras del exterior (cantantes, actores, etc.) en forma masiva, los elogios del “mundo” (presidentes de Estados Unidos y Europa, prestigiosos técnicos del FMI, economistas y figuras políticas y mediáticas del *establishment*, etc.), actuaban todos como soporte material que impedían evitar la no creencia de que existía una igualdad “verdadera” y “real” 1 a 1 con la principal superpotencia. Al “hacerlo”, esto es, al consumir, acceder al crédito barato, etc., se reproducía autopoiéticamente la propia realidad, al tiempo que se la producía. De este modo, la materialización de la ideología legitimaba al orden social ideológico de forma althusseriana, y esto incluye tanto a los que sabían de su falsedad (cínicos), como los que no (fetichistas). Sobre esta diferencia, véase Zizek (1992). Para un análisis del menemismo desde la corriente zizekiana, véanse, con algunas diferencias, Bonnet (2008) y Fair (2010).

Sin embargo, si la ideología tiene necesariamente una “existencia material” que se materializa en prácticas ideológicas, rituales e instituciones²⁵ (Žizek, 2003a p. 20), lo que agrega Žizek, desde su interpretación lacaniana, diferenciándose de Pascal y del propio Althusser, es que la “costumbre externa” es siempre el “soporte material para el inconsciente del sujeto” (Žizek, 1992 p. 69). Es decir, que existe una creencia inconsciente que va más allá de la creencia cotidiana y que sirve como la apoyatura no consciente de la creencia material. Como lo resume el filósofo esloveno: “cuando nos sometemos a la máquina del ritual religioso, ya creemos sin saberlo: nuestra creencia ya está materializada en el ritual externo; en otras palabras, ya creemos inconscientemente, porque es a partir de este carácter externo de la máquina simbólica como podemos explicar el estatus del inconsciente como radicalmente externo” (Žizek, 1992 p. 73).

Como destaca Žizek, y lo hemos visto al comienzo de este trabajo, esta teoría pascaliana de la materialización corporal se encuentra analizada en la noción de AIE de Althusser. Sin embargo, el problema que observa Žizek en el promisorio enfoque althusseriano, más allá de criticarle su pretensión de objetividad derivada del saber presuntamente “científico” del marxismo, es que no puede dar cuenta de cómo se produce el efecto ideológico en el sujeto, esto es, cómo genera la ideología su exitoso efecto interpelatorio del sujeto en Sujeto. Lo que concluye Žizek es que esta “máquina” simbólica “ejerce su fuerza sólo en la medida en que se experimenta, en la economía inconsciente del sujeto, como un mandato traumático, sin sentido” (Žizek, 1992 p. 73).

Siguiendo la interesantísima interpretación del enfoque psicoanalítico lacaniano, Žizek afirma que lo que se olvida en la teoría althusseriana es la dimensión de deseo inconsciente, del goce derivado de la fantasía ideológica, previa y más estructural, de alcanzar la unidad social, que adquiere todo sujeto inmerso en el orden simbólico. Este deseo eterno de alcanzar el Uno todo, el “rasgo unario” (Lacan, 1987 p. 147), es precisamente el soporte inconsciente que actúa como la condición de posibilidad de este reconocimiento ideológico

²⁵Cabe mencionar que Laclau también ha destacado tempranamente esta dimensión material de la ideología en varios de sus trabajos, sobre todo en *Nuevas reflexiones de la revolución de nuestro tiempo*, publicado en 1993 en español.

del sujeto. Debemos tener en cuenta que, como bien señala Zizek a partir de Lacan (1971-1972), lo que llamamos “la realidad es una construcción de la fantasía que nos permite enmascarar lo Real de nuestro deseo” (Zizek, 1992 p. 76). ¿Qué implicancias tienen estas afirmaciones para el debate teórico y político sobre la interpelación ideológica? Pues que a partir de ahora la ideología no es un sueño que construimos para huir de la realidad, sino más bien el elemento que actúa como soporte inconsciente de nuestra realidad cotidiana, esto es, el elemento que permite enmascarar el núcleo traumático, Real, que representa la dimensión de falta estructural. En otras palabras, la realidad que observamos cotidianamente oculta un deseo inconsciente, un fantasma o fantasía macroestructural de igualdad social plena. Esta fantasía, a diferencia de lo que cree Althusser, es previa y condición de posibilidad de toda ideología que triunfa y, a diferencia de Laclau, va más allá de ser un antagonismo constitutivo de todo discurso, en tanto está investido de un mandato inconsciente (superyoico) de goce (goza!) (Zizek, 1992, 2006). Así, retomando nuestro ejemplo, la teoría nazi, más allá de ser una ideología que busca eliminar míticamente los antagonismos, y de allí que para Laclau sea una ideología, y más allá de que, como bien diría Althusser, logra materializarse en las prácticas y rituales como las concentraciones y desfiles masivos, las campañas de gran escala y la propaganda antisemita, tiene éxito, sobre todo, ya que representa uno de los tantos ejemplos que logran proyectar esta ausencia de unidad social en un eje externo (que a su vez es interno e ineliminable) representado por la figura del judío, en tanto símbolo, no importa si realidad o no, de los valores del capitalismo más explotador. Del mismo modo, el “sueño ideológico” (Zizek, 1992 p. 78) del hombre blanco y occidental fue siempre convertirse en el discurso Amo, forcluyendo toda alternativa. En este caso, la ideología puede pensarse como el retorno sintomático de la mujer, el “no todo” del hombre que histeriza su discurso unario. Sin embargo, más allá de este intento de totalización, hemos visto que existe un núcleo reprimido que puede simbolizarse en la emergencia de un tercero excluido, por ejemplo el travesti. Ese sujeto reprimido que emerge es, precisamente, el síntoma social del Hombre, y la ideología se encuentra en la direccionalidad de todas las culpas en ese objeto externo del que nada quiere saberse y del que

se goza en su exclusión, en tanto permite formar y conformar, así, la ansiada unidad social (la comunidad orgánica) plena.

5. A modo de conclusión

En el transcurso de este trabajo nos propusimos recuperar algunas categorías teóricas de análisis político que consideramos fundamentales para comprender, y eventualmente transformar, la realidad social a la que asistimos. Para ello, nos centramos en un concepto político clave como es el de ideología. En particular, colocamos el eje en la relación de esta categoría con tres tópicos fundamentales de la ciencia política, la teoría y sociología política y la filosofía política posfundacional, como son el conflicto, el consenso y la institución del orden social. En una primera etapa, indagamos en los antecedentes del concepto de ideología, señalando las características que asume en la obra del filósofo marxista Louis Althusser. A continuación, analizamos su recuperación en diálogo crítico, a partir de los aportes del postestructuralismo potmarxista de Ernesto Laclau y la teoría psicoanalítica de la ideología de Slavoj Žizek. Mientras que en Althusser observamos la revalorización del componente de crítica ideológica, destacando sus importantes contribuciones para comprender el elemento material y práctico de toda ideología, en el caso de Laclau pudimos observar las limitaciones teóricas del enfoque althusseriano, a partir de sus resabios objetivistas y cientificistas en última instancia, y la recuperación de un novedoso análisis post-marxista de la ideología que permite situar la crítica política desde una concepción intraideológica. Esta crítica intraideológica permite dejar a un lado la posibilidad mítica de situarse por fuera de la Ideología, en una supuesta Ciencia objetiva no contaminada por los valores y el componente antagónico de lo político. Al mismo tiempo, permite criticar como ideológica a toda construcción teórica y a todo intento de aplicación empírica de una realidad social que elimine, o intente eliminar de su seno, los antagonismos, los conflictos y las relaciones desiguales de poder y dominación, contraponiendo frente a este rechazo de lo político, una construcción política basada en la edificación discursiva de un orden social hegemónico que, sin desconocer los antagonismos y conflictos constitutivos, acepta al consenso y la pluralidad. Se logra construir, así, un orden social universalista, que, al mismo

tiempo, no reniega de las diversas particularidades. Finalmente, las contribuciones propuestas por el análisis crítico de la ideología en términos psicoanalíticos de Slavoj Žižek, nos permitió trascender y complementar la crítica lacausiana a la pura imposibilidad de una sociedad sin antagonismos ni conflictos inherentes, para señalar, desde un nivel diferente de análisis, el núcleo traumático Real en el que se construye y estructura todo orden social. En dicho marco, pudimos observar que, más allá del mítico intento de eliminación de los antagonismos constitutivos que caracteriza a toda ideología, existe una dimensión macroestructural signada por un deseo inconsciente más profundo y primordial de unidad plena. Este deseo fantasmático de unidad corporal, instituido por el orden significante, permite explicar la presencia de diversas teorías consensualistas que intentan excluir, o más bien forcluir, de su seno a la alteridad ontológica. En ese marco, vimos también que esta imposibilidad inmanente de la relación sexual intenta ser saldada colocando en un afuera proyectado el elemento que impide esa ansiada reconciliación imposible con la Cosa. Así, si para Laclau la ideología implica la constitución de una sociedad que intenta infructuosamente eliminar los antagonismos, los conflictos constitutivos y las relaciones desiguales de poder y dominación -lo que en, última instancia, puede incluir al propio enfoque “científico” del materialismo histórico de Althusser en este campo mítico-, el novedoso enfoque psicoanalítico de la ideología de Žižek nos permite señalar, a partir de los cruciales aportes teóricos de Lacan, que, más allá del antagonismo constitutivo, existe un núcleo estructural más amplio que está investido como fuente de goce inconsciente, y que necesariamente se requiere para conformar el propio orden social. Sin embargo, al aparecer inevitablemente como fallado, la imposibilidad de realización de este ser pleno es proyectado en un objeto exterior (que puede ser el judío, el subversivo, el homosexual, el inmigrante, el pobre, o cualquier otro objeto sustituto) como culpable de esa imposibilidad.

Ese núcleo Real que busca forcluirse en lo simbólico desde que tenemos lenguaje y perdemos así el acceso directo a la Cosa, esta pérdida del goce mítico corporal del que se pretende su eterno retorno mediante la construcción imaginaria del fantasma del “sinthome”, es, entonces, lo que explica no sólo el éxito político, el reconocimiento efectivo, del discurso interpelatorio de la

ideología -algo que en la teoría althusseriana queda sin explicar-, sino también esta persistencia histórica de la ideología y su necesaria proyección y transformación cíclica en diversos objetos pertenecientes al orden simbólico (al Otro), que son culpados de evitar el éxito de la sutura definitiva y total de la falta. Así, mientras exista lenguaje existirán siempre, y necesariamente, este tipo de teorías y filosofías políticas de la antipolítica que buscan eludir por todos los medios el componente de falta Real, proyectando su imposibilidad en construcciones imaginarias centradas en objetos externos culpables de la propia imposibilidad de la identidad transparente del ser y de lo social. De este modo, y tenemos nuevamente como ejemplo a la reciente crisis mundial de Wall Street, que perjudicó desde pequeños hasta grandes financistas, desde sectores populares hasta algunas empresas multinacionales, no es que la sociedad sea básicamente irracional, sino que existe un deseo oculto, un deseo inconsciente fundamental, que trasciende y es condición de posibilidad de toda realidad social. Es el deseo ideológico de alcanzar la mítica sociedad sin antagonismos ni relaciones de desiguales de poder y dominio. A partir de la presencia de este goce superyoico y Real reprimido que, como el inconsciente, nada quiere saberse, es como se entiende la sorpresa que causa la emergencia sintomática de la dislocación, que muestra que toda la realidad observada y vivida como natural en la cotidianeidad, en verdad se hallaba estructurada como una ficción ideológica (y en la Argentina tenemos también el ejemplo del “1 a 1”, un fantasma ideológico que duró diez largos años). Desde esta misma lógica de sujetos deseantes y gozosos es como puede entenderse también la emergencia actual de un nuevo discurso, de reminiscencias fascistas, que busca proyectar la causa de todos los males nacionales en el inmigrante, como se observa en las medidas antiinmigratorias xenófobas tomadas por los gobiernos de varios países europeos, o bien la direccionalidad de todas las culpas en el pobre, como hemos visto en los últimos meses en la Argentina con las demandas de construir un muro enorme que busca separar a ricos de los pobres y en la relevancia simultánea que han adquirido las demandas de sectores conservadores de aplicar la “mano dura” contra los delincuentes en diversos países de la región y del planeta. Es también a partir de este rechazo absoluto a la alteridad, al Otro constitutivo más primordial, como podemos comprender, en parte, el auge que actualmente adquieren los

discursos antipolíticos en favor de la gestión y la administración tecnocrática-gerencial de la política y el discurso superyoico de dejar a un lado (forcluir) los antagonismos y conflictos que sólo buscan la “crispación” y el “enfrentamiento” social, para hacer prevalecer el diálogo, la tolerancia y el consenso racional, logrando, así, la ansiada paz social, la “unificación” conjunta y la “reconciliación definitiva” entre todos los ciudadanos. Una crítica psicoanalítica de la ideología nos permite señalar, en ese sentido, que detrás de la nueva defensa del discurso de la gestión empresarial y de la necesidad de dejar a un lado las ideologías y conflictos que “sólo dividen”, para alcanzar la “pacificación” y “reconciliación” nacional completa, en realidad existe una racionalidad que esconde un deseo irracional, un núcleo duro inconciente y mítico que, al estar investido de goce para el sujeto, siempre buscará chivos expiatorios externos, desde el judío, el pobre, el inmigrante, el político, el marxista, el capital, el subversivo, el negro, para intentar explicar, y donde poder proyectar, esta imposibilidad de alcanzar la tan ansiada sociedad reconciliada que se niega en el presente.

Ahora bien, esta imposibilidad de salir de lo ideológico para situarse en una mirada “no distorsionada” de la realidad, esta ausencia de un “Otro del Otro”, no implica que se deba caer en el relativismo nietzscheano y en sus herederos construccionistas de la filosofía posmoderna. Como señalaba Lacan, el sujeto debe aprender a convivir con su pérdida, a convivir con la falta estructural. Y precisamente por esta imposibilidad estructural de acceder corporalmente a la Cosa, se abre la posibilidad de abordar el agujero del lenguaje para inscribir el deseo en el campo de lo simbólico. En efecto, ninguna ideología puede triunfar completamente. Hemos visto que en las entrañas de estas utopías de la plenitud siempre persiste un “resto”, el componente de lo Real lacaniano, que a pesar de ser forcluído desde un comienzo en el campo de lo simbólico, emerge retroactivamente para mostrar que toda realidad en verdad se constituye como una ficción imaginaria que forcluye desde el comienzo una parte imposible. Este “resto que persiste y no puede ser reducido a un juego universal de especularidad ilusoria” (Zizek, 1992 p. 78), este componente estructural que, como el Cero, forma parte del orden simbólico desde su inicio, pero que es reprimido por el discurso dominante (y en la actualidad, los medios masivos de

comunicación y la filosofía utilitarista neoliberal ayudan en mucho a forcluir a este componente de lo Real), es precisamente lo que permite que la Historia siga su curso infinitamente y que toda ideología llegue siempre a su momento de fracaso inevitable. Es decir, que existe siempre cierto margen contingente, cierto optimismo incalculable temporalmente, que abre la posibilidad de transformar la realidad social que vivimos. De allí que los aportes del psicoanálisis lacaniano, en su historicismo radical, sean de una importancia fundamental para la teoría política y social contemporánea. Es en ese camino no fijado *a priori*, e imposible de abordar de forma externa, ese camino que debe llevar a atravesar la fantasía reprimida que estructura nuestro deseo de plenitud, este necesario “pasaje al acto”, como lo define Žizek a partir de la ética de Lacan, en donde creemos que se encuentra la carretera que debe recorrer la crítica ideológica en la actualidad. En efecto, como destaca el psicoanálisis lacaniano, debemos confrontarnos con lo Real de nuestro deseo de plenitud, atravesar la fantasía ideológica que nos estructura y aprender a convivir con la falta y el deseo eternamente insatisfecho. Sin embargo, y aquí es donde entendemos que el enfoque psicoanalítico no logra dar el último y definitivo paso, es posible ir aún más allá de esta necesidad de atravesar el “sueño ideológico” del que nos incentiva a realizar el psicoanálisis. Según pensamos, para alcanzar un verdadero desarrollo de una teoría y una praxis política y social alternativa, la crítica psicoanalítica de la ideología, que sin dudas sigue la política del síntoma de Lacan, tal como puede observarse en la caracterización de la lógica del “acontecimiento” de Badiou (2007), debe complementarse con un análisis interdisciplinario, o más bien transdisciplinario, que retome la visión estratégica de la política del enfoque postestructuralista de Ernesto Laclau. En particular a partir de aquellas categorías cruciales para el análisis político que nos provee el pensador argentino, como son la construcción de significantes vacíos y cadenas de equivalencias y la articulación hegemónica, categorías políticas que Laclau retoma y reformula del historicismo gramsciano y del (post)estructuralismo francés, creemos que se puede trascender y complementar la pura crítica de la ideología que tan bien analiza Žizek y otros autores de la ontología crítica, como Derrida y Foucault, para fomentar la construcción de estrategias concretas de acción concertada que permitan la formación de nuevas alternativas sociopolíticas críticas. De

este modo, no sólo podemos y debemos criticar en detalle toda ideología que busca alcanzar el mítico Uno todo, algo que también nos lo permiten a su modo los enfoques posmodernos y las corrientes como la Escuela de Frankfurt, quienes critican las ideologías totalizantes y rechazan toda forma de universalidad cerrada, sino que además podemos y debemos pensar nuevos caminos de acción social alternativos que nos permitan modificar las circunstancias del presente. En los términos de Lacan (2006), se trata de la formación de nuevas modalidades parciales del lazo social que pueden surgir a partir de la presencia de los síntomas Reales emergentes de las fallas de la propia realidad del sistema, lazos sociales que, siguiendo ahora a Laclau (2005), deben articular, bajo el liderazgo de un sujeto popular, una “voluntad colectiva” de raíz “nacional y popular”, que permita hegemonizar discursivamente el espacio social, a partir de la construcción política de significantes cuasi-trascendentales de vacuidad tendencial. Mediante los aportes iniciales que hemos brindado en este trabajo, que aboga con ahínco por dejar de lado la creciente especialización que caracteriza a la Universidad para incentivar el necesario, y hasta indispensable, trabajo transdisciplinario, esperamos y deseamos que puedan surgir nuevos análisis integrales que logren articular y complementar los mejores legados de cada uno de estos pensadores y corrientes teóricas tan importantes no sólo para pensar, comprender y criticar la realidad ideológica en la que vivimos y viviremos por siempre, en tanto seres parlantes habitados por una falta constitutiva, sino también, como decía el viejo Marx en su famosa Tesis onceava, para construir alternativas políticas colectivas que nos permitan transformar y modificar radicalmente la realidad a la que asistimos.

6. Bibliografía

ADORNO, Theodor y HORKHEIMER, Max. *Dialéctica del iluminismo*. Madrid: Editorial Nacional, 2002.

ALTHUSSER, Louis. “La filosofía como arma de la revolución”, en *La filosofía como arma de la revolución*. México DF: Cuadernos del pasado y presente, pp. 11-21, 1988a.

_____. “Ideología y aparatos ideológicos del Estado”, en *La filosofía como arma de la revolución*. México DF: Cuadernos del pasado y presente, pp. 97-145, 1988b.

BADIOU, Alain. *¿Se puede pensar la política?* Bs. As.: Nueva Visión, 2007.

FAIR, Hernán. *El concepto de ideología y la tensión entre conflicto, consenso y orden social en las teorías de Laclau y Žizek*.

BARROS, Sebastián. *Orden, democracia y estabilidad. Discurso y política en la Argentina entre 1976 y 1991*. Córdoba: Alción, 2002.

BONNET, Alberto. *La hegemonía menemista. El neoconservadurismo en Argentina. 1989-2001*. Bs. As.: Prometeo, 2008.

BOURDIEU, Pierre. *El sentido práctico*. Madrid: Taurus, 1991.

CRITCHLEY, Simon y MARCHART, Oliver. *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. Bs. As.: FCE, 2008.

DELEUZE, Gilles. "Postdata sobre las sociedades de control", en C. Ferrer (comp.). *El lenguaje literario*. Montevideo: Nordan, 1991.

DE ÍPOLA, Emilio. *Las cosas del creer*. Bs. As.: Ariel, 1997.

DERRIDA, Jacques. *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989.

FAIR, Hernán. "Contribuciones desde el post-estructuralismo lacaniano al debate epistemológico sobre la objetividad y la neutralidad valorativa". *Revista de Filosofía*. 2009, Vol. 63, No. 3, 35-63.

_____. "Identidades, discurso y política. La articulación y consolidación de la cadena significante menemista en torno al Régimen socioeconómico de la Convertibilidad (1991-1995)". *Pléyade*. 2010, No. 5, 83-146.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta, 1992.

_____. *Vigilar y castigar*. Bs. As.: Siglo XXI, 2003.

GRAMSCI, Antonio. *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Nueva Visión, Bs. As, 1984.

_____. *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Bs. As.: Nueva Visión, 2009.

HERNÁNDEZ, Roberto Carlos. 2006. "Ese sublime objeto: la ideología en Žizek". *Argumentos*. 2006, Vol. 19, No. 52, 149-176.

LACAN, Jacques. 1971-1972. *Seminario XIX: Ou pire*, edición íntegra en español (inédito).

_____. *Seminario XI: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Bs. As.: Paidós, 1987.

_____. *Seminario XVII: El reverso del psicoanálisis*. Bs. As.: Paidós, 2006.

_____. *Seminario XX: Aun*. Bs. As.: Paidós, 2008.

LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Bs. As.: FCE, 1987.

LACLAU, Ernesto. *Política e ideología en la teoría marxista*. Madrid: Siglo XXI, 1978.

_____. "La especificidad de lo político", en *Debates sobre el Estado capitalista*, AA.VV. Bs. As.: Imago Mundi, 1991, pp. 121-152.

_____. 1993. *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Bs. As.: Nueva Visión, 1993.

_____. 1996. *Emancipación y diferencia*. Bs. As.: Ariel, 1996.

_____. "Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la constitución de lógicas políticas", en J. Butler, E. Laclau y S. Žizek (comps.), *Contingencia, hegemonía y universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. México: FCE, 2003.

_____. *La Razón populista*. Bs. As.: FCE, 2005.

_____. "Política de la retórica", en *Misticismo, retórica y política*. Bs. As.: FCE, 2006.

LEFORT, Claude. *La invención democrática*. Bs. As.: Nueva Visión, 1990.

LYOTARD, Jean Françoise. *La condición postmoderna*. Bs. As.: Amorrortu, 1992.

MARCHART, Oliver. *El pensamiento político posfundacional*. Bs. As.: FCE, 2009.

MARX, Karl. *La ideología alemana*. Barcelona: Grijalbo, 1962.

_____. *Manuscritos de 1844. Economía política y filosofía*. Bs. As.: Polémica, 1972.

_____. *El Capital*. México: Siglo XXI, 1999.

MARX, Karl y ENGELS, Frederick. *Manifiesto del partido comunista*. Bs. As.: CS ediciones, 2001.

MOUFFE, Chantal. *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Bs. As.: Paidós, 1999.

PALTI, Elías. *Verdades y saberes del marxismo*. Bs. As.: FCE, 2005.

RANCIERE, Jacques. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Bs. As.: Nueva Visión, 1996.

RITVO, Juan. “Fundamentos de la Polis. El eterno retorno de la segregación”, Jornadas de Filosofía y Psicoanálisis, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid, 11 al 13 de noviembre. Madrid: mimeo, 2009.

RODRÍGUEZ ZOYA, Leonardo. “Antropología política de la ciencia. Contribuciones de las teorías contemporáneas del sujeto a los problemas fundamentales de la epistemología de las ciencias sociales”. Bs. As.: mimeo, 2010.

SCHMITT, Carl. *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza, 1987.

VATTIMO, Gianni. “Posmoderno ¿Una sociedad transparente?”, en B. Ardití, *El reverso de la diferencia. Identidad y política*. Caracas: Nueva Sociedad, 2000, pp. 15-22.

VOLOSHINOV, Valentín. *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Madrid: Alianza Universidad, 1992.

ZIZEK, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología*. Bs. As.: Siglo XXI, 1992.

_____. “Más allá del análisis del discurso”, en E. Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Bs. As.: Nueva Visión, 1993.

_____. “El espectro de la ideología”, en S. Zizek (comp.). *Ideología: un mapa de la cuestión*. México: FCE, 2003a, pp. 7-42.

_____. “¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor!” en J. Butler, E. Laclau y S. Zizek (comps.). *Contingencia, hegemonía y universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. México: FCE, 2003b, pp. 95-140.

_____. “Da Capo Senza Fine”, en J. Butler, E. Laclau y S. Zizek (comps.), *Contingencia, hegemonía y universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, México: FCE, 2003c, pp. 215-262.

_____. *El goce como factor político*. Bs. As.: Paidós, 2006.

Fuentes

Diarios *Clarín*, *Página 12* y *Perfil* (Argentina)

Submetido em 2011-04-01

Aceito em 2011-10-30