

ACADEMIA

Accelerating the world's research.

Zizek, Slavoj. Ideología, un mapa de la cuestión. El espectro de la ideología.

Paola Bon

Related papers

[Download a PDF Pack](#) of the best related papers 



[Ideología Un Mapa de La Cuestion](#)

luis felipe rodriguez jimenez

[Slavoj Žižek. Verdad y emancipación en la era post metafísica](#)

Cesar Rendueles

[Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional](#)

Juan Bugueño

El espectro de la ideología

Por Slavoj Žižek

Hasta no hace mucho, el concepto clásico de "ideología" estuvo ciertamente pasado de moda. Había desaparecido de los textos posmodernos, parecía inaplicable al contexto del capitalismo tardío, y era incluso cuestionado desde un sector de la misma izquierda. Sin embargo, en el contexto del resurgimiento de movimientos ideológicos en todo el mundo, se ha reabierto el debate en torno a las preguntas que la ideología sigue planteando tanto a la teoría social y cultural como a la práctica política.

*

¿Crítica de la ideología, hoy?

En virtud de la mera reflexión acerca del modo en que el horizonte de la imaginación histórica está sujeto al cambio, nos encontramos *in medias res*, obligados a aceptar la implacable pertinencia de la noción de ideología. Hasta hace una o dos décadas, el sistema naturaleza-producción (la relación productiva-explotadora del hombre con la naturaleza y sus recursos) se percibía como una constante, mientras que todo el mundo estaba ocupado imaginando diferentes formas de la organización social de la producción y el comercio (el fascismo o el comunismo como alternativas al capitalismo liberal). Hoy, como Fredric Jameson ha observado con perspicacia, ya nadie considera seriamente alternativas posibles al capitalismo, mientras que la imaginación popular es perseguida por las visiones del inminente “colapso de la naturaleza”, del cese de toda la vida en la Tierra: parece más fácil imaginar el “fin del Mundo” que un cambio mucho más modesto en el modo de producción, como si el capitalismo liberal fuera lo “real” que de algún modo sobrevivirá, incluso bajo una catástrofe ecológica global... De manera que se puede afirmar categóricamente la existencia de la ideología en tanto matriz generativa que regula la relación entre lo visible y lo no visible, entre lo imaginable y lo no imaginable, así como los cambios producidos en esta relación.

Esta matriz puede descubrirse fácilmente en la dialéctica entre lo “viejo” y lo “nuevo”, cuando un acontecimiento que anuncia una dimensión una era completamente nuevas es (erróneamente) percibido como la continuación del pasado o el retorno a él, o-en el caso opuesto. Cuando un acontecimiento que se inscribe por completo en la lógica del orden existente es (erróneamente) percibido como una ruptura radical. El ejemplo extremo del último caso se encuentra, por supuesto, en los críticos del marxismo que perciben (erróneamente) nuestra sociedad capitalista tardía como una nueva formación social que ya no está dominada por la dinámica del capitalismo tal como fue descrita por Marx. Sin embargo, para evitar este ejemplo trillado, dirijámonos al terreno de la sexualidad. Uno de los lugares comunes de hoy es que el llamado “sexo virtual” o “cibernético” presenta una ruptura radical con el pasado, puesto que en él, el verdadero contacto sexual con un “otro real” está perdiendo terreno frente al goce masturbatorio, cuyo único sostén es un otro virtual: el sexo telefónico, la pornografía, hasta el “sexo virtual” computarizado... La respuesta lacaniana a esto es que primero tenemos que

desenmascarar el mito del “sexo real” supuestamente posible “antes” de la llegada del sexo virtual: la tesis de Lacan de que “no existen las relaciones sexuales” significa precisamente que la estructura del acto “real” (del acto con una pareja de carne y hueso) ya es inherentemente fantasmático: el cuerpo “real” del otro sólo sirve como sostén para nuestras proyecciones fantasmáticas. En otras palabras, el “sexo virtual” en el que un guante simula el estímulo de lo que vemos en la pantalla, y así sucesivamente, no es una distorsión monstruosa del sexo real; simplemente vuelve manifiesta la estructura fantasmática que le subyace.

La percepción errónea opuesta puede ser ejemplificada por la reacción de los intelectuales liberales occidentales a la emergencia de Estados nuevos en el proceso de desintegración del socialismo real en Europa oriental: ellos percibieron (erróneamente) esta emergencia como un retorno a la tradición decimonónica del Estado nación, cuando, en realidad, nos encontramos exactamente con lo contrario: el “agotamiento” del Estado nación tradicional basado en la noción del ciudadano abstracto identificado con el orden legal constitucional. Con el objetivo de caracterizar este nuevo estado de cosas Étienne Balibar se refirió recientemente a la vieja frase marciana *Es giba keinen Staat in Europa*: ya no existe un Estado propiamente dicho en Europa. El viejo espectro de Leviatán como un parásito sobre el Lebenswelt de la sociedad, que la abarca desde arriba, se desgasta cada vez más desde ambos lados. Por un lado, están las nuevas comunidades étnicas emergentes: aunque algunas de ellas están formalmente constituidas como Estados soberanos, ya no lo son en el sentido europeo moderno, puesto que no cortaron el cordón umbilical entre el Estado y la comunidad étnica. (Es paradigmático el caso de Rusia, país en el que las mafias locales ya funcionan como una suerte de estructura paralela de poder) Por otro lado, están los múltiples vínculos transnacionales, desde el capital multinacional hasta los carteles de la mafia y las comunidades políticas interestatales (la Unión Europea).

Existen dos razones para esta limitación de la soberanía estatal, cada una de las cuales es en sí misma lo suficientemente apremiante como para justificarla: el carácter transnacional de la crisis ecológica y de la amenaza nuclear. Esta erosión de autoridad estatal desde ambos lados se refleja en el hecho de que hoy el antagonismo político básico es el que opone la democracia liberal “cosmopolita” universalista (que representa la fuerza que corroe el Estado desde abajo) y el nuevo populismo-comunitarismo “orgánico” (que representa la fuerza que corroe el Estado desde abajo). Y –como lo señaló nuevamente Balibar- este antagonismo no debe concebirse ni como una oposición externa ni como la relación complementaria entre dos polos donde uno de ellos equilibra el exceso de su opuesto (en el sentido de que , cuando tenemos demasiado universalismo, algo de raíces étnicas le da a la gente el sentido de pertenencia , y así estabiliza la situación), sino en un sentido genuinamente hegeliano: cada polo del antagonismo es inherentemente a su opuesto, de modo que tropezamos con él en el momento mismo en que intentamos captar el polo opuesto por sí mismo, postularlo “como tal”.¹

A causa de esta carácter inherente de los dos polos, deberíamos evitar la trampa democrático-liberal de concentrarnos exclusivamente en los horrorosos hechos y las aun más horrorosas potencialidades de lo que está ocurriendo hoy en Rusia y en otros países ex comunistas: la nueva ideología hegemónica del “erurasismo” [*eurasism*] que predica el vínculo orgánico entre la comunidad y el Estado como antídoto contra la influencia corrosiva del principio “judío” del mercado y el atomismo social, el imperialismo

nacional ortodoxo como antídoto contra el individualismo occidental, etc. Para combatir estas nuevas formas de populismo organicista en forma eficaz deberíamos volver la mirada crítica sobre nosotros mismos y someter el propio universalismo democrático-liberal al análisis crítico: lo que abre el espacio para el populismo organicista es el punto débil, la “falsedad” de este mismo universalismo.

Estos mismos ejemplos de la realidad de la noción de ideología, sin embargo, también muestran claramente las razones por las que hoy nos apresuramos a renunciar a la noción de ideología: ¿acaso la crítica de la ideología no implica un lugar privilegiado, eximido de alguna manera de participar en la agitación de la vida social, que permite a algún sujeto agente percibir el mecanismo oculto que regula la visibilidad y la no visibilidad social? ¿Acaso la afirmación de que podemos acceder a este lugar no es el caso más obvio de ideología? Por lo tanto, en referencia al Estado actual de la reflexión epistemológica, ¿no es contraproducente la noción de ideología? Entonces, ¿por qué aferrarnos a una noción con tantas consecuencias epistemológicas obviamente desactualizadas (la relación de la “representación” entre el pensamiento y la realidad, etc.)? ¿No es su carácter completamente ambiguo y elusivo una razón suficiente en sí misma para abandonarla? La palabra “ideología” puede designar cualquier cosa, desde una actitud contemplativa que desconoce su dependencia de la realidad social hasta un conjunto de creencias orientadas a la acción, desde el medio indispensable en el que los individuos viven sus relaciones con una estructura social hasta las ideas falsas que legitiman un poder político dominante. Parecería surgir justamente cuando intentamos evitarla, mientras que no aparece cuando es claramente esperable.

Cuando se denuncia un procedimiento como “ideológico por excelencia”, podemos estar seguros de que su inversión no es menos ideológica. Por ejemplo, entre los procedimientos generalmente reconocidos como “ideológicos”, se cuenta, sin duda, el hecho de transformar en eterna una condición históricamente limitada, la identidad de alguna Necesidad superior en un suceso contingente (desde la fundamentación del dominio masculino en la “naturaleza de las cosas” hasta la interpretación del sida como un castigo para la vida pecaminosa del hombre moderno; o, en un nivel más íntimo, cuando encontramos nuestro “verdadero amor”, parece que esto fuera lo que habíamos estado esperando durante toda la vida, como si, de algún modo misterioso, toda nuestra vida anterior hubiera conducido a este encuentro...): la contingencia sin sentido de lo real, entonces, se “internaliza”, se simboliza, se le provee un Significado. ¿No es, sin embargo, también ideológico el procedimiento opuesto de no reconocer la necesidad, de percibirla erróneamente como una contingencia insignificante (desde la cura psicoanalítica – en la que una de las formas principales de la resistencia del paciente es su insistencia en interpretar un sintomático *lapsus linguae* como un mero traspié sin significado- hasta el terreno de la economía -en el que el procedimiento ideológico por excelencia es reducir la crisis a un suceso externo, contingente en definitiva, y descuidar, por lo tanto, la lógica inherente al sistema que engendra la crisis-)? En este sentido preciso, la ideología es exactamente lo contrario de la internalización de la contingencia externa: reside en la externalización del resultado de una necesidad interna, y aquí la tarea de la crítica de la ideología es precisamente identificar la necesidad oculta en lo que aparece como una mera contingencia.

El caso más reciente de una inversión similar se encuentra en la manera en que los medios occidentales informaron sobre la guerra en Bosnia. Lo primero que impresiona a

la vista es el contraste con la información sobre la guerra del Golfo de 1991, en la que teníamos la personificación ideológica estándar:

En lugar de ofrecer información sobre las tendencias y los antagonismos sociales, políticos o religiosos en Irak, los medios terminaron por reducir el conflicto a una pelea con Saddam Hussein, el Mal Personificado, el delincuente que se autoexcluyó de la comunidad internacional civilizada. Aún más que la destrucción de las fuerzas militares de Irak, el verdadero objetivo era presentado como psicológico, como la humillación de Saddam, quien debía perder prestigio. En el caso de la guerra de Bosnia, en cambio, a pesar de algunos casos aislados de la demonización del presidente serbio Milosevič, la actitud predominante refleja la de un observador cuasi antropológico. Los medios se superaron el uno al otro en las clases que nos daban sobre los antecedentes étnicos y religiosos del conflicto; traumas que vienen de hace cien años se repiten y se representan, de modo que, para entender las raíces del conflicto, es necesario conocer no sólo la historia de Yugoslavia, sino toda la historia de los Balcanes desde la época medieval [...]. En el conflicto bosnio, entonces, una simple toma de partido es imposible, sólo se puede intentar comprender con paciencia los antecedentes de este espectáculo salvaje, ajeno a nuestro sistema civilizado de valores [...]. Ahora bien, este procedimiento contrario implica una mistificación ideológica aun más ingeniosa que la deminización de Saddam Hussein.²

¿En qué consiste, precisamente, esta mistificación ideológica? Para decirlo de un modo algo crudo, la mención de la “complejidad de las circunstancias” sirve para librarnos de la responsabilidad de actuar. La actitud cómoda de un observador distante, la alusión al contexto supuestamente intrincado de las luchas religiosas y étnicas en los países balcánicos, permiten Occidente desligarse de su responsabilidad hacia los Balcanes: es decir, eludir la amarga verdad de que, lejos de tratarse de un conflicto étnico excéntrico, la guerra bosnia es un resultado directo del fracaso de Occidente en comprender la dinámica política de la desintegración de Yugoslavia, del apoyo silencioso de Occidente a la “limpieza étnica”.

En el terreno de la teoría, encontramos una inversión análoga en relación con la problematización “deconstructivista” de la noción de la culpa subjetiva y la responsabilidad personal. La noción de un sujeto moral y criminalmente “responsable” de sus actos obedece a la necesidad ideológica de ocultar la intrincada y siempre lista textura operativa de las presuposiciones histórico-discursivas que no sólo proporcionan el contexto para la acción del sujeto, sino que también definen de antemano las coordenadas de su significado: el sistema sólo puede funcionar si la causa de su mal funcionamiento se ubica en la “culpa” del sujeto responsable. Uno de los lugares comunes de la crítica que se hace a la ley desde la izquierda es que la atribución de culpa y responsabilidad personal nos releva de la tarea de sondear las circunstancias concretas del acto en cuestión. Basta recordar la práctica de los defensores de la moral de atribuir una calificación moral al mayor porcentaje de delitos entre los afroamericanos (“disposiciones criminales”, “insensibilidad moral”, etc.): esta atribución imposibilita cualquier análisis de las condiciones ideológicas, políticas y económicas concretas de los afroamericanos.

Sin embargo, acaso esta lógica de “culpar a las circunstancias”, llevada a sus extremos, ¿no es contraproducente en la medida en que lleva necesariamente al inolvidable —y no menos ideológico- cinismo de la famosa cita de la Ópera de los tres centavos de Brecht: “*Wir wären gut anstatt so roh, doch die Verhältnisse, sie sind nicho so!*” [“Nos gustaría ser buenos y no tan groseros, si tan sólo las circunstancias fueran diferentes”]? En otras palabras, ¿acaso nosotros, los sujetos hablantes, no estamos siempre-ya *ocupados* en referir las circunstancias que predeterminan el espacio de nuestra actividad?

Un ejemplo más concreto de la misma ambigüedad indecible se encuentra en la crítica “progresista” corriente del psicoanálisis. En este caso, el reproche es que la explicación psicoanalítica del malestar y el sufrimiento psíquicos a través de complejos libidinales inconscientes, o aun por medio de una referencia directa a la “pulsión de muerte”, vuelve invisibles las verdaderas causas de a destructividad. Esta crítica del psicoanálisis encontró su expresión teórica definitiva en la rehabilitación de la idea de que la causa final del Trauma psíquico es el abuso sexual efectivo en ¡a inóncia: al introducir la noción del origen fantasmático del trauma, Freud habría traicionado la verdad de su propio descubrimiento.³ En lugar del análisis concreto de las condiciones sociales reales externas —la familia patriarcal, su papel en la totalidad de la reproducción del sistema capitalista y demás—, se nos ofrece la historia de los estancamientos libidinales no resueltos; en lugar del análisis de las condiciones sociales que llevan a la guerra, se nos ofrece la “pulsión de muerte”; en lugar del cambio de las relaciones sociales, se busca una solución en el cambio psíquico interior, en la “maduración” que nos habilitaría para aceptar la realidad social tal como es. En esta perspectiva, la lucha misma por el cambio social es denunciada como una expresión del complejo de Edipo no resuelto... ¿Acaso esta noción de un rebelde que, a través de su resistencia “irracional” a la autoridad social, expresa sus tensiones psíquicas no resueltas no es ideología en su máxima pureza? Sin embargo, como ha demostrado Jacqueline Rose, la externalización de la causa hacia las “condiciones sociales” no es trenos falsa, en la medida en que le permite al sujeto evitar la confrontación con la realidad de su deseo.⁴ A través de la externalización de la Causa, el sujeto ya no está *comprometido* en lo que le está ocurriendo; mantiene con el trauma una simple relación externa; lejos de agitar el núcleo no reconocido de su deseo, el acontecimiento traumático perturba su equilibrio desde afuera.⁵

La paradoja en todos estos casos es que el *apartamiento de (lo que experimentamos como) la ideología es la forma precisa en que nos volvemos sus esclavos*. El ejemplo contrario de una no ideología que posee todos los rasgos corrientes de la ideología se encuentra en el papel que cumplió el *Neues Forum* en la ex Alemania Oriental. Su destino está marcado por una dimensión ética inherentemente *trágica*: presenta una situación en la que una ideología “se toma a sí misma al pie de la letra” y deja de funcionar como una legitimación “objetivamente cínica” (Marx) de las relaciones de poder existentes. El *Neues Forum* estaba constituido por grupos de intelectuales apasionados que “se tomaban en serio el socialismo” y estaban preparados para arriesgar todo con el fin de destruir el sistema comprometido y reemplazarlo por la utópica “tercera vía” más allá del capitalismo y el socialismo realmente existentes”. Su fe sincera y su insistencia en que no estaban trabajando para la restauración del capitalismo occidental demostraron, por supuesto, no ser más que una ilusión sin sustancia; podríamos decir, sin embargo, que precisamente como tal (como una completa ilusión sin sustancia) era, en sentido estricto, *no ideológica*: no “reflejaba”, de ninguna forma ideológica-invertida, las relaciones reales de poder.

La enseñanza teórica que debe extraerse de este ejemplo es que el concepto de ideología debe ser desvinculado de la problemática “representacionista”: *la ideología no tiene nada que ver con la “ilusión”*, con una representación errónea, distorsionada de su contenido social. Para decirlo brevemente: un punto de vista político puede ser bastante exacto (“verdadero”) en cuanto a su contenido objetivo, y sin embargo, completamente ideológico; y viceversa, la idea que un punto de vista político da de su contenido social puede estar completamente equivocada sin que haya nada “ideológico” en él. Con respecto a la “verdad fáctica”, la posición del *Neues Forum* –que tomaba la desintegración del régimen comunista como el punto de partida para inventar una nueva forma de espacio social que llegara más allá de los confines del capitalismo- era, sin duda, ilusoria. Frente al *Neues Forum*, estaban las fuerzas que apostaban todo a una anexión lo más rápido posible a Alemania Occidental, es decir, a la inclusión de su país en el sistema capitalista mundial; para ellos, el grupo reunido alrededor del *Neues Forum* no era más que un puñado de soñadores heroicos. Su posición resultó cierta *y sin embargo, no dejaba de ser completamente ideológica*. ¿Por qué? La adopción conformista del modelo de Alemania Occidental implicaba una creencia ideológica en el funcionamiento sin problemas ni antagonismos del “Estado social” capitalista tardío, mientras que la primera posición, aunque ilusoria respecto de su contenido fáctico (su “enunciado”), daba fe, por medio de su “escandalosa” y exorbitante posición de enunciación, de una conciencia del antagonismo propio del capitalismo tardío. Ésta es una manera de concebir la tesis lacaniana según la cual la verdad tiene la estructura de un relato de ficción: en aquellos meses confusos del pasaje del “socialismo realmente existente” al capitalismo, *la ficción de una “tercera vía” era el único lugar en que no se borraba el antagonismo social*. Aquí reside una de las tareas de la crítica “posmoderna” de la ideología: designar los elementos que dentro de un orden social existente –bajo la forma de una “ficción”, es decir, de relatos “utópicos” de historias alternativas posibles pero fracasadas- apuntan al carácter antagonista del sistema y, por lo tanto, permiten que tomemos distancia de la autoevidencia de su identidad establecida.

Ideología: el análisis espectral de un concepto

En todos estos análisis *ad hoc*, sin embargo, ya hemos ejercido la crítica de la ideología, mientras que nuestra pregunta inicial concernía al *concepto* de ideología presupuesto en este ejercicio. Hasta ahora, nos hemos guiado por una precomprensión “espontánea” que, aunque nos llevó a resultados contradictorios, no debe ser subestimada sino, por el contrario, desarrollada. Por ejemplo, implícitamente parecería que, de algún modo, sabemos lo que “ya no” es ideología: mientras la Escuela de Frankfurt aceptó la crítica de la economía política como su base, permaneció dentro de las coordenadas de la crítica de la ideología. En cambio, la noción de “razón instrumental” ya no pertenece al horizonte de la crítica de la ideología: la “razón instrumental” designa una actitud que no es simplemente funcional en relación con la dominación social sino, más bien, actúa como el fundamento mismo de la relación de dominación.⁶ Una ideología, entonces, no es necesariamente “falsa”: en cuanto a su contenido positivo, puede ser “cierta”, bastante precisa, puesto que lo que realmente importa no es el contenido afirmado como tal, sino *el modo como este contenido se relaciona con la posición subjetiva supuesta por su propio proceso de enunciación*. Estamos dentro del espacio ideológico en sentido

estricto desde el momento en que este contenido –“verdadero” o “falso” (si es verdadero, mucho mejor para el efecto ideológico)– es funcional respecto de alguna relación de dominación social (“poder”, “explotación”) de un modo no transparente: *la lógica misma de la legitimación de la relación de dominación debe permanecer oculta para ser efectiva*. En otras palabras, el punto de partida de la crítica de la ideología debe ser el reconocimiento pleno del hecho de que es muy fácil *mentir con el ropaje de la verdad*. Cuando, por ejemplo, una potencia occidental interviene en un país del Tercer Mundo porque se conocen en éste violaciones de los derechos humanos, puede ser “cierto” que en este país no se respetaron los derechos humanos más elementales y que la intervención occidental puede ser eficaz en mejorar la situación de los derechos humanos, y sin embargo, esa legitimación sigue siendo “ideológica” en la medida en que no menciona los verdaderos motivos de la intervención (intereses económicos, etc.). La forma más notable de “mentir con el ropaje de la verdad” hoy es el cinismo: con una franqueza cautivadora, uno “admite todo” sin que este pleno reconocimiento de nuestros intereses de poder nos impida en absoluto continuar detrás de estos intereses. La fórmula del cinismo ya no es la marxiana clásica “ellos no lo saben, pero lo están haciendo”; es, en cambio, “ellos saben muy bien lo que están haciendo, y lo hacen de todos modos”.

Pero entonces, ¿cómo podemos desarrollar nuestra precomprensión implícita? ¿Cómo pasamos de la doxa a la verdad? El primer abordaje que se ofrece es, por supuesto, la transposición histórico-dialéctica hegeliana del problema en su propia solución: en lugar de evaluar directamente la adecuación o la “verdad” de las diferentes nociones de ideología, uno debería *leer esta multiplicidad misma de determinaciones de la ideología como una señal de diferentes situaciones históricas concretas*; es decir, uno debería considerar lo que Althusser, en su fase autocrítica, llamaba la “topicalidad del pensamiento”, la manera en que un pensamiento se inscribe en su objeto; o, como lo habría expresado Derrida, la manera en que el marco mismo es parte del contenido enmarcado.

Cuando, por ejemplo, el leninismo-estalinismo adoptó súbitamente el término “ideología proletaria” a fines de la década de 1920, con el fin de designar no la “distorsión” de la conciencia proletaria bajo la presión de la ideología burguesa, sino la propia fuerza “subjetiva” impulsora de la actividad revolucionaria del proletariado, este desplazamiento en la noción de ideología era estrictamente correlativo de la reinterpretación del propio marxismo como una “ciencia objetiva” imparcial, como una ciencia que no contiene en sí misma la posición subjetiva proletaria: el marxismo primero, 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. Otro ejemplo de tal desplazamiento es el ya mencionado pasaje del marxismo occidental desde la crítica de la economía política hacia la crítica de la razón instrumental: desde *Historia y conciencia de clase* de Lukács y la primera Escuela de Francfort, en la que la distorsión ideológica se deriva de la “forma de la 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. Este pasaje está enmarcado por la transición desde el universo de la primera posguerra, en el que la esperanza en el resultado revolucionario de la crisis del capitalismo todavía estaba viva, hacia el doble

trauma de fines de la década de 1930 y la década de 1940: la “regresión” de las sociedades capitalistas hacia el fascismo y el giro “totalitario” del movimiento comunista.⁷

Sin embargo, un abordaje como ése, aunque adecuado en su propio nivel, puede hacernos caer fácilmente en la trampa del relativismo historicista que suspende el valor cognitivo inherente del término “ideología” y lo transforma en una mera expresión de las circunstancias sociales. Por esa razón, parece preferible comenzar con un abordaje diferente, sincrónico. En relación con la religión (que, para Marx, era la ideología por excelencia), Hegel distinguía tres momentos: la *doctrina*, la *creencia* y el *ritual*; resulta tentador disponer la multitud de nociones asociadas al término “ideología” alrededor de estos tres ejes: la ideología como complejo de ideas (teorías, convicciones, creencias, procedimientos argumentativos); la ideología en su apariencia externa, es decir, la materialidad de la ideología, los Aparatos Ideológicos de Estado (AIE); y, finalmente, el terreno más elusivo, la ideología “espontánea” que opera en el centro de la “realidad” social en sí (es altamente cuestionable si el término “ideología” es en alguna medida apropiado para designar este terreno: un buen ejemplo de esto es el hecho de que, en relación con el fetichismo de la mercancía, Marx nunca haya utilizado el término “ideología”).⁸ Recordemos el caso del liberalismo: el liberalismo es una doctrina (desarrollada desde Locke hasta Hayek) materializada en rituales y aparatos (la prensa libre, las elecciones, el mercado, etc.) y activa en la experiencia “espontánea” (de sí mismos) que los sujetos tienen como “individuos libres”. El orden de las contribuciones de esta compilación sigue esta línea que, *grosso modo*, se adecua a la tríada hegeliana en *sí-para sí-en y para sí*.⁹ Esta reconstrucción lógico-narrativa de la noción de ideología se centrará en el acontecimiento repetido de la transformación de la no ideología en ideología: es decir, de la conciencia súbita de cómo el gesto mismo de apartarse de la ideología nos arrastra nuevamente a su interior.

1. Entonces, para comenzar, tenemos a la ideología “en sí”: la noción inmanente de la ideología como una doctrina, un conjunto de ideas, creencias, conceptos y demás, destinado a convencernos de su “verdad”, y sin embargo al servicio de algún interés de poder inconfeso. El modo de la crítica de la ideología que corresponde a esta noción es el de *lectura de síntomas*: el objetivo de la crítica es descubrir la tendencia no confesada del texto oficial a través de sus rupturas, sus espacios en blanco y sus deslices; descubrir en “igualdad y libertad” la igualdad y la libertad de los participantes del intercambio en el mercado que, por supuesto, privilegia al dueño de los medios de producción, y así sucesivamente. Habermas, quizás el último gran representante de esta tradición, mide la distorsión y/o falsedad de una estructura ideológica con el criterio de la argumentación racional no coercitiva, una suerte de “ideal regulador” que, de acuerdo con él, es inherente al orden simbólico como tal. La ideología es una comunicación distorsionada sistemáticamente: un texto cuyo significado público “oficial”, bajo la influencia de intereses sociales (de dominación, etc.) inconfesos, está abruptamente separado de su intención real, es decir, un texto en el que nos enfrentamos a una tensión, sobre la que no se reflexiona, entre el contenido del texto explícitamente enunciado y sus presuposiciones pragmáticas.¹⁰

Hoy, sin embargo, la tendencia probablemente más prestigiosa en la crítica de la ideología, la que surgió del análisis del discurso, invierte esta relación: lo que la tradición del Iluminismo descarta como una mera perturbación de la comunicación “normal” resulta ser su condición positiva. El espacio intersubjetivo concreto de la

comunicación simbólica está siempre estructurado por diversos dispositivos textuales (inconscientes) que no pueden reducirse a una retórica secundaria. Aquí no nos enfrentamos con un movimiento complementario del Iluminismo tradicional o del abordaje habermasiano, sino con su inversión inherente: lo que Habermas percibe como el apartamiento de la ideología es denunciado aquí como ideología por excelencia. En la tradición iluminista, la “ideología” representa la noción velada (“falsa”) de la realidad surgida de diversos intereses “patológicos” (el miedo a la muerte y a las fuerzas naturales, los intereses de poder, etc.); 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 ideológica. El “grado cero” de la ideología consiste en percibir (erróneamente) una formación discursiva como un hecho extradiscursivo.

Ya en la década de 1950, en *Mitologías*, Roland Barthes propuso la noción de ideología como “naturalización” del orden simbólico; esto es, como la percepción que reifica los resultados de los procedimientos discursivos en propiedades de la “cosa en sí”. La noción de Paul de Man de la “resistencia a la teoría (deconstructivista)” corre por los mismos carriles: la “deconstrucción” se encontró con esa resistencia porque “desnaturaliza” el contenido enunciado al sacar a la luz los procedimientos discursivos que engendran la evidencia del Sentido. Se puede argumentar que la versión más elaborada de este abordaje es la teoría de la argumentación de Oswald Ducrot; aunque no emplea el término “ideología”, su potencial ideológico-crítico es enorme.¹¹ La noción básica de Ducrot es que no se puede trazar una clara línea de separación entre los niveles descriptivo y argumentativo del lenguaje: no existe el contenido descriptivo neutral; toda descripción (designación) ya es un momento de algún esquema argumentativo; los predicados descriptivos mismos son, en definitiva, gestos argumentativos reificados/naturalizados. Esta arremetida argumentativa descansa en los *topoi*, en los “lugares comunes” que operan sólo como naturalizados únicamente en la medida en que los aplicamos de un modo automático, “inconsciente”; una argumentación exitosa presupone la invisibilidad de los mecanismos que regulan su eficacia.

Aquí también deberíamos mencionar a Michel Pêcheux, quien le imprimió un giro lingüístico estricto a la teoría althusseriana de la interpelación. Su obra se centra en los mecanismos discursivos que generan la “evidencia” del Sentido. Es decir, una de las estratagemas fundamentales de la ideología es la referencia a alguna certeza manifiesta: “¡Mira, puedes ver por ti mismo cómo son las cosas!”. “Dejemos que los hechos hablen por sí mismos” es quizás el archienunciado de la ideología: la cuestión es, precisamente, que los hechos *nunca* “hablan por sí mismos”, sino que una red de dispositivos discursivos los *hace hablar*. Basta recordar la conocida película antiabortista *The Silent Scream [El grito silencioso]*: allí “vemos” a un feto que “se defiende”, que “grita”, etc.; y, sin embargo, lo que “no vemos” en este acto mismo de ver es que “vemos” todo esto contra el fondo de un espacio preconstruido discursivamente. La mayor fortaleza del análisis del discurso reside, quizá, precisamente en la respuesta a esta pregunta: cuando un inglés racista dice “¡Hay demasiados paquistaníes en nuestras calles!”, ¿cómo –desde qué lugar– “ve” esto? Es decir, ¿qué hay en la estructuración de su espacio simbólico que lo haga percibir como un exceso perturbador el hecho de que un paquistaní camine por una calle de Londres? En otras palabras, aquí debemos tener presente el lema de Lacan de que *nada falta en lo real*: toda percepción de una falta o un exceso (“demasiado poco de esto”, “demasiado de aquello”) siempre supone un universo *simbólico*.¹²

Mencionemos, finalmente, a Ernesto Laclau y su abordaje innovador del fascismo y el populismo, cuyo resultado teórico principal es que el significado no es inherente a los elementos de una ideología como tal, sino que estos elementos funcionan, más bien, como “significantes flotantes” cuyo significado es fijado por el modo de su articulación hegemónica.¹³ La ecología, por ejemplo, no es nunca “la ecología como tal”; siempre está incluida en una cadena específica de equivalencias: puede ser conservadora (cuando aboga por el retorno a las comunidades rurales equilibradas y a modos tradicionales de vida), estatista (sólo una fuerte regulación del Estado nos salvará de la catástrofe que se cierne sobre nosotros), socialista (la causa última de los problemas ecológicos reside en la explotación capitalista de los recursos naturales, orientada hacia el lucro), capitalista liberal (deberíamos incluir en el precio del producto el daño provocado contra el ambiente, y dejar así que el mercado regule el equilibrio ecológico), feminista (la explotación de la naturaleza se deriva de la actitud masculina de dominación), anarquista autogestiva (la humanidad podrá sobrevivir sólo si se reorganiza en pequeñas comunidades autosuficientes que vivan en equilibrio con la naturaleza), y así sucesivamente. La cuestión, por supuesto, es que ninguna de estas cadenas de equivalencias es, en sí misma, “verdadera”, ninguna está inscrita en la naturaleza misma de la problemática ecológica: cuál de los discursos logre “apropiarse” de la ecología dependerá de la lucha por la hegemonía discursiva, cuyo resultado no está garantizado por ninguna necesidad subyacente o “alianza natural”. La otra consecuencia inevitable de la noción de articulación hegemónica es que ya sea estatista, conservadora, socialista, etc., la inscripción de la ecología no designa una connotación secundaria que complemente su significado “literal” primario; como lo habría formulado Derrida, este complemento (re)define retroactivamente la naturaleza misma de la identidad “literal”: una cadena conservadora, por ejemplo, arroja luz específicamente sobre la problemática ecológica en sí (“debido a su falsa arrogancia, el hombre abandonó sus raíces en el orden natural”, etc.).

2. Lo que sigue es el paso del *en sí* al *para sí*, a la ideología en su exteriorización/otredad: el momento sintetizado por la noción althusseriana de AIE que designa la existencia material de la ideología en prácticas ideológicas, rituales e instituciones.¹⁴ La creencia religiosa, por ejemplo, no es meramente –ni siquiera principalmente– una convicción interna, pero la Iglesia como institución y sus rituales (la oración, el bautismo, la confirmación, la confesión) lejos de ser una mera exteriorización secundaria de la creencia interna, corresponden a *los mecanismos mismos que la generan*. Cuando Althusser repite, citando a Pascal, “actúa como si creyeras, ora, arrodíllate, y creerás, la fe vendrá por sí sola”, delinea un mecanismo reflexivo intrincado de fundamentación “autopoiética” retroactiva que excede de lejos la afirmación reduccionista de que la creencia interna depende de la conducta externa. Es decir, la lógica implícita de su argumento es la siguiente: arrodíllate y *creerás que te arrodillaste a causa de tu creencia*; o sea, respetar el ritual es una expresión/efecto de tu creencia interna; en resumen, el ritual “externo” genera performativamente su propio fundamento ideológico.¹⁵

Aquí volvemos a encontrar la “regresión” hacia la ideología en el momento mismo en que nos hemos alejado aparentemente de ella. Con respecto a este punto, la relación entre Althusser y Foucault presenta un interés especial. Los equivalentes foucaultianos de los AIE son los procedimientos disciplinarios que operan en el nivel del “micropoder” y designan el punto en el que *el poder se inscribe directamente en el*

cuerpo, pasando por alto la ideología: por esa precisa razón, Foucault nunca utiliza el término “ideología” para referirse a estos mecanismos de micropoder. Este abandono de la problemática de la ideología produce una debilidad fatal en la teoría de Foucault. Foucault nunca se cansa de repetir cómo el poder se constituye a sí mismo “desde abajo”, cómo no emana de una única cúspide: esta apariencia misma de una Cúspide (el Monarca u otra encarnación de la Soberanía) emerge como el efecto secundario de la pluralidad de microprácticas, de la compleja red de sus interrelaciones. Sin embargo, cuando se ve obligado a exponer el mecanismo concreto de esta emergencia, Foucault recurre a la muy sospechosa retórica de la complejidad, evocando la intrincada red de vínculos laterales, izquierda y derecha, arriba y abajo... Está claro que Foucault está tratando de tapar agujeros, ya que nunca se puede llegar al Poder de esta manera; el abismo que separa los microprocedimientos del espectro del Poder no puede ser franqueado. La ventaja de Althusser sobre Foucault parece evidente; Althusser avanza exactamente en la dirección contraria: desde el principio, concibe estos microprocedimientos como parte de los AIE; es decir, como mecanismos que, para ser operativos, para “apropiarse” del individuo, suponen siempre-ya la presencia masiva del Estado, la relación transferencial del individuo con el poder del Estado, o –en términos de Althusser– con el gran Otro ideológico en el que se origina la interpelación.

Este desplazamiento althusseriano del énfasis de la ideología “en sí” a su existencia material en los AIE mostró su fecundidad en un nuevo abordaje del fascismo: la crítica que Wolfgang Fritz Haug le hace a Adorno es un buen ejemplo de esto. Adorno se niega a tratar el fascismo como una ideología en el sentido propio del término, esto es, como “legitimación racional del orden existente”. La llamada “ideología fascista” ya no posee la coherencia de una construcción racional que requiere el análisis conceptual y la refutación ideológico-crítica; es decir, ya no funciona como una “mentira experimentada necesariamente como la verdad” (el signo de reconocimiento de una verdadera ideología). La “ideología fascista” no es tomada en serio siquiera por sus promotores; su estatuto es puramente instrumental, y en definitiva, depende de la coerción externa.¹⁶ En su respuesta a Adorno, sin embargo, Haug demuestra en forma triunfal cómo esta capitulación ante la primacía de la doctrina, lejos de implicar el “fin de la ideología”, afirma el gesto fundador de lo ideológico como tal: el llamado a la subordinación incondicional y al sacrificio “irracional”.¹⁷ Lo que la crítica liberal percibe (erróneamente) como la debilidad del fascismo es el recurso mismo de su fortaleza: dentro del horizonte fascista, incluso el reclamo de una argumentación racional que proporcionaría las bases para nuestra aceptación de la autoridad es denunciado de antemano como una señal de degeneración liberal del verdadero espíritu de sacrificio ético; como lo formula Haug, al hojear los textos de Mussolini, no se puede evitar el extraño sentimiento de que ¡Mussolini había leído a Althusser! La denuncia directa de la noción fascista de la “comunidad del pueblo” [*Volksgemeinschaft*] como un señuelo engañoso que oculta la realidad de la dominación y la explotación no tiene en cuenta el hecho crucial de que esta *Volksgemeinschaft* se materializaba en una serie de rituales y prácticas (no sólo concentraciones y desfiles masivos, sino también campañas de gran escala para ayudar a los hambrientos, deportes organizados y actividades culturales para los trabajadores, etc.) que produjeron performativamente el efecto de *Volksgemeinschaft*.¹⁸

3. En el paso siguiente de nuestra reconstrucción, esta exteriorización parece “reflejarse sobre sí misma”: lo que se produce es la desintegración, la autolimitación y la autodispersión de la noción de ideología. La ideología ya no se concibe como un

mecanismo homogéneo que garantiza la reproducción social, como el “cemento” de la sociedad; se transforma en una “familia” wittgensteiniana de procedimientos heterogéneos y relacionados vagamente unos con otros cuyo alcance es estrictamente localizado. En esta línea, los críticos de la llamada Tesis de la Ideología Dominante (TID) intentan demostrar que una ideología o bien ejerce una influencia crucial pero restringida a algún estrato social limitado, o bien su papel en la reproducción social es marginal. En los inicios del capitalismo, por ejemplo, el papel de la ética protestante del trabajo duro como un fin en sí mismo y demás se limitaba al estrato de los capitalistas emergentes, mientras que los trabajadores y los campesinos, así como las clases altas, continuaban obedeciendo a otras actitudes éticas, más tradicionales, de modo que de ninguna manera se le puede atribuir a la ética protestante la función de “cemento” de toda la estructura social. Hoy, en el capitalismo tardío, cuando la expansión de los nuevos medios masivos, en principio al menos, permite que la ideología penetre eficazmente en cada poro del cuerpo social, el peso de la ideología como tal ha disminuido: los individuos no actúan como lo hacen a causa fundamentalmente de sus creencias o convicciones ideológicas; es decir, el sistema, en su mayor parte, prescinde de la ideología para su reproducción y se sostiene, en cambio, en la coerción económica, las regulaciones legales y estatales, y otros mecanismos.¹⁹

Aquí, sin embargo, las cosas vuelven a confundirse, porque en el momento en que miramos más de cerca estos mecanismos supuestamente extraideológicos que regulan la reproducción social, nos encontramos hundidos hasta las rodillas en ese oscuro terreno que mencionamos, en el que la realidad es indistinguible de la ideología. Lo que encontramos aquí, entonces, es el tercer trastocamiento de no ideología en ideología: de repente, tomamos conciencia de un *para sí* de la ideología que opera en el propio *en sí* de la realidad extraideológica. En primer lugar, los mecanismos de coerción económica y regulación legal siempre “materializan” algunas proposiciones o creencias que son inherentemente ideológicas (la ley penal, por ejemplo, supone una creencia en la responsabilidad personal del individuo o la convicción de que los delitos son un producto de las circunstancias sociales). En segundo lugar, la forma de conciencia que se adecua a la sociedad “postideológica” capitalista tardía –la actitud “sobria”, cínica, que aboga por la “apertura” liberal en cuestión de “opiniones” (todos somos libres de creer lo que queramos; esto únicamente incumbe a nuestra privacidad)– pasa por alto las frases ideológicas emocionantes y sólo sigue motivaciones utilitarias y/o hedonísticas. En sentido estricto, sigue siendo una actitud ideológica: implica una serie de presupuestos ideológicos (sobre la relación entre los “valores” y la “vida real”, sobre la libertad personal, etc.) que son necesarios para la reproducción de las relaciones sociales existentes.

Lo que se presenta entonces a nuestra vista es un tercer continente de fenómenos ideológicos: ni la ideología en tanto doctrina explícita (las convicciones articuladas sobre la naturaleza del hombre, la sociedad y el universo), ni la ideología en su existencia material (las instituciones, los rituales y las prácticas que le dan cuerpo), sino la elusiva red de actitudes y presupuestos implícitos, cuasi “espontáneos”, que constituyen un momento irreductible de la reproducción de las prácticas “no ideológicas” (económicas, legales, políticas, sexuales...).²⁰ La noción marxiana de “fetichismo de la mercancía” es un buen ejemplo de esto: designa no una teoría (burguesa) de la economía política, sino una serie de presupuestos que determinan la estructura de la práctica económica muy “real” del intercambio en el mercado; en teoría, un capitalista se aferra al nominalismo utilitario, y sin embargo, en su propia práctica

(de intercambio, etc.) sigue “caprichos teológicos” y actúa como un idealista contemplativo...²¹ Por esa razón, una referencia directa a la coerción extraideológica (del mercado, por ejemplo) es un gesto ideológico por excelencia: el mercado y los medios (masivos) están interrelacionados dialécticamente; vivimos en una “sociedad del espectáculo” (Guy Debord) en la que los medios estructuran de antemano nuestra percepción de la realidad y hacen la realidad indistinguible de su imagen “estetizada”.²²

El espectro y lo real del antagonismo

¿Hemos de concluir, entonces, que es intrínsecamente imposible aislar una realidad cuya coherencia no se mantenga por medio de mecanismos ideológicos, una realidad que no se desintegre en el momento en que le sustraemos el componente ideológico? Ésta es una de las principales razones para el progresivo abandono de la noción de ideología; de algún modo, esta noción se vuelve demasiado “fuerte”, comienza a abarcarlo todo, incluso la base extraideológica neutral que se supone puede proporcionar el criterio por el cual se puede medir la distorsión ideológica. Es decir, ¿acaso la conclusión final del análisis del discurso no es que el orden del discurso como tal es inherentemente ideológico”?

Supongamos que en una reunión política o en una conferencia académica se espera que anunciemos algunos pensamientos profundos sobre la triste situación de las personas “sin techo” en nuestras grandes ciudades, y sin embargo no tenemos la menor idea sobre sus problemas reales. El modo de salir al paso es producir el efecto de “profundidad” por medio de una inversión puramente formal: “Hoy, escuchamos y leemos mucho sobre la difícil situación de los sin techo en nuestras ciudades, sobre sus penas y su miseria. Quizá, sin embargo, esta miseria, por muy lamentable que resulte, no sea más que un mero signo de alguna miseria más profunda: del hecho de que el hombre moderno ya no tiene una vivienda apropiada, que es cada vez más un extraño en su propio mundo. Aun si construyéramos nuevos edificios, suficientes para alojar a toda la gente sin techo, la verdadera miseria sería quizás aun mayor. La esencia de la falta de un techo es la falta de un techo, un hogar para la esencia en sí; reside en el hecho de que, en nuestro mundo dislocado por la búsqueda frenética de placeres vacíos, no hay techo, no hay vivienda apropiada, para la dimensión verdaderamente esencial del hombre”.

Esta matriz formal se puede aplicar a una multitud de temas por ejemplo, lejanía y cercanía; “Hoy, los medios modernos pueden traer junto a nosotros acontecimientos de los puntos más lejanos de nuestra Tierra, aun de los planetas cercanos, en una fracción de segundo. Sin embargo, ¿acaso esta cercanía omnipresente no nos aleja de la auténtica dimensión de la existencia humana? ¿Acaso la esencia del hombre no está más lejos de nosotros que nunca?”. Sobre el recurrente motivo del peligro: “Hoy, uno escucha y lee mucho sobre cómo la supervivencia de la raza humana está amenazada por la perspectiva de la catástrofe ecológica (la desaparición de la capa de ozono, el efecto invernadero, etc.). El verdadero peligro reside, sin embargo, en otra parte: lo que en definitiva está amenazado es la esencia misma del hombre. Mientras ponemos nuestros esfuerzos en impedir la catástrofe ecológica en ciernes con soluciones tecnológicas más y más nuevas (aerosoles ‘amigos del ambiente’, nafta sin plomo, etc.), no hacemos más que agregar combustible a las llamas, y agravar así la amenaza a la esencia espiritual del hombre, que no puede reducirse a un animal tecnológico”.

La operación puramente formal que produce, en todos estos casos, el efecto de profundidad es quizá la ideología en su máxima pureza, su "célula elemental" cuyo vínculo con el concepto lacaniano de significante-amo no es difícil de descubrir: la cadena de significantes "ordinarios" registra algún conocimiento positivo sobre la falta de techo, mientras que el significante-amo representa la "dimensión verdaderamente esencial" sobre la que no necesitamos hacer ninguna afirmación positiva (por esa razón, Lacar, designa el significante-amo como el "significante sin significado"). Esta matriz formal atestigua de manera ejemplar el poder contraproducente de un análisis formal del discurso de la ideología: su debilidad reside en su misma fortaleza, ya que es obligado, en definitiva, a ubicar la ideología en la brecha entre a cadena significativa "ordinaria" y el significante-amo excesivo que forma parte del orden simbólico como tal.

Sin embargo, aquí deberíamos tener cuidado de no caer en la última trampa que nos hace deslizarnos hacia la ideología mientras aparentamos alejarnos de ella. Es decir, cuando denunciamos como ideológico el intento mismo de trazar una clara línea de demarcación entre la ideología y la realidad, esto parece imponer la conclusión inevitable de que la única posición no ideológica es renunciar a la noción misma de la realidad extraideológica y aceptar que todo lo que tenemos son ficciones simbólicas, una pluralidad de universos discursivos, nunca la "realidad"; no obstante, *una solución "posmoderna" rápida e ingeniosa como ésta es ideológica por excelencia*. Todo depende de nuestra persistencia en esta posición imposible: aunque no haya una línea clara de demarcación que separe la ideología de la realidad, aunque la ideología ya esté operando en todo lo que experimentamos como la "realidad", sin embargo debemos sostener la tensión que mantiene viva la *crítica* de la ideología. Quizá de acuerdo con Kant, podríamos designar esta dificultad como la "antinomía de la razón crítico-ideológica": la ideología no es todo; es posible suponer una posición que nos permita mantener una distancia con respecto a ella, *pero este lugar desde el que se puede denunciar la ideología debe permanecer vacío, no puede ser ocupado por ninguna realidad definida positivamente*. En el momento en que caemos en esa tentación, volvemos a la ideología.

¿Cómo podemos especificar este lugar vacío? Quizá deberíamos tomar como punto de partida el hilo que atraviesa nuestra reconstrucción lógico-narrativa de la noción de ideología: es como si, en cada estadio, la misma oposición, la misma alternativa *indecidible* entre adentro y afuera, se repitiera bajo un exponente diferente. En primer lugar, está la división dentro de la ideología "en sí": por un lado, la ideología representa la distorsión de la percepción y la argumentación racional a causa de los "patológicos" intereses de poder externos, la explotación, etc.; por otro lado, la ideología reside en la noción misma de un pensamiento no perneado por alguna estrategia de poder no transparente, de un argumento que no se sostiene en dispositivos retóricos no transparentes...

En segundo lugar, esta misma exterioridad se divide en una "exterioridad interna" (el orden simbólico, es decir, los mecanismos discursivos descentrados que generan el Significado) y una "exterioridad externa" (los AIE y los rituales y las prácticas sociales que materializan la ideología). La exterioridad desconocida por la ideología es la exterioridad del "texto" en sí, así como la exterioridad de la realidad social "extratextual". Finalmente, esta misma realidad social "extratextual" se divide en el exterior institucional, que domina y regula la vida de los individuos "desde arriba"

(AIE), y la ideología que no es impuesta por los AIE, sino que emerge "espontáneamente", "desde abajo", fuera de la actividad extrainstitucional de los individuos (fetichismo de la mercancía). Para ponerle nombres, Althusser frente a Lukács. Esta oposición entre los AIE y el fetichismo de la mercancía —entre la materialidad que siempre-ya corresponde a la ideología como tal (aparatos materiales eficaces que le dan cuerpo a la ideología) y la ideología que siempre-ya corresponde a la materialidad como tal (a la realidad social de la producción)- es, en definitiva, la oposición entre el Estado y el Mercado, entre el agente superior externo que organiza la sociedad "desde arriba" y la autoorganización "espontánea" de la sociedad.

Esta oposición, cuya primera manifestación filosófica se encuentra en la pareja de Platón y Aristóteles, tiene su última expresión en los dos modos de la ideología cínica: el cinismo capitalista tardío, posprotestante, "consumista", y el cinismo propio del "socialismo real" tardío. Aunque, en ambos casos, el sistema funciona solo bajo la condición de que los sujetos mantengan una distancia cínica y no "se tomen en serio" los valores "oficiales", la diferencia es notable; invierte la doxa según la cual el capitalismo tardío, en canto sociedad (formalmente) "libre", se sostiene en la persuasión argumentativa y el libre consenso, por mas "manipulado" e inventado que este sea, mientras que el socialismo recurría a la fuerza cruda de la coerción "totalitaria". Es como si en el capitalismo tardío "las palabras no contaran", ya no comprometieran: parecen perder cada vez mas su poder performativo; todo lo que se dice se ahoga en la indiferencia general; el emperador esta desnudo y los medios anuncian este hecho, y sin embargo, a nadie parece importarle realmente; es decir, la gente continúa actuando como si el emperador no estuviera desnudo...

Tal vez el rasgo clave de la economía simbólica del "socialismo real" tardío haya sido, por el contrario, la creencia casi paranoica en el poder de la Palabra. El Estado y el partido gobernante reaccionaban con sumo nerviosismo y pánico a la menor crítica pública, como si una vaga alusión critica en un oscuro poema publicado en una revista literaria de baja circulación, o un ensayo en una revista filosófica académica, poseyera la capacidad potencial de provocar la explosión de todo el sistema socialista. Dicho sea de paso, este rasgo hace que el "socialismo real" casi se identifique con nuestra visión nostálgica retrospectiva, ya que da testimonio del legado del Iluminismo (la creencia en la eficacia social de la argumentación racional) que sobrevivió en él. Esto es, quizá, la razón por la que fue posible debilitar el "socialismo real" a través de movimientos pacíficos de la sociedad civil que operaron en el nivel de la Palabra: la creencia en el poder de la Palabra era el talón de Aquiles del sistema.²³

La matriz de todas estas repeticiones es, probablemente, la oposición entre la ideología en tanto universo de la experiencia "espontánea" [vécu], cuyo poder sólo podemos quebrar por medio de un esfuerzo de reflexión científica, y la ideología en canto maquina radicalmente no espontánea que distorsiona la autenticidad de nuestra experiencia vital desde afuera. Es decir, lo que siempre tendríamos que tener presente es que, para Marx, la conciencia mitológica primordial de la sociedad preclasista de la que surgieron las ideologías posteriores (fiel al legado del clasicismo alemán, Marx veía en el paradigma de esta conciencia social primordial en la mitología griega) no es aún ideología propiamente dicha, aunque (o, tal vez, precisamente porque) es inmediatamente *vécu*, y aunque es evidentemente "errónea", "ilusoria" (incluye la divinización de las fuerzas de la naturaleza, etc.); la ideología propiamente dicha emerge solo con la división del trabajo y de clases, sólo cuando las ideas "erróneas"

pierden su carácter "inmediato" y son "elaboradas" por intelectuales con el fin de sostener (o legitimar) las relaciones de dominación existentes; en pocas palabras, solo cuando la división entre Amo y Sirviente se conjuga con la división del trabajo en intelectual y físico. Por esa razón, Marx se negó a categorizar el fetichismo de la mercancía como ideología: para él, la ideología era siempre del Estado y, según lo formula Engels, el Estado mismo es la primera fuerza ideológica. En claro contraste, Althusser concibe la ideología como una relación con el universo experimentada en forma inmediata; como tal, es eterna; cuando, siguiendo su giro autocrítico, introduce el concepto de AIE, vuelve de algún modo a Marx: la ideología no surge de la "vida misma", llega a la existencia solo en la medida en que la sociedad es regulada por el Estado. (Con mayor precisión, la paradoja y el interés teórico de Althusser residen en la conjunción de ambas líneas: en su carácter de relación con el universo experimentada en forma inmediata, la ideología está siempre-ya regulada por la exterioridad del Estado y sus aparatos ideológicos.)

Esta tensión entre la "espontaneidad" y la imposición organizada introduce una especie de distancia reflexiva en el centro mismo de la noción de ideología: la ideología es siempre, por definición, "ideología de la ideología". Basta recordar la desintegración del socialismo real: el socialismo era percibido como la regla de la opresión y el adoctrinamiento "ideológicos", mientras que el pasaje hacia el capitalismo/la democracia se experimentó como una liberación de las restricciones de la ideología. Sin embargo, ¿no fue esta experiencia misma de "liberación" en el curso de la cual los partidos políticos y la economía de mercado fueron percibidos como "no ideológicos", como el "estado natural de las cosas", ideológica por excelencia?²⁴ Nuestro argumento es que este rasgo es universal: no hay ideología que no se afirme a sí misma por medio de su demarcación respecto de otra "mera ideología". Un individuo sometido a la ideología nunca puede decir por sí mismo "Estoy en la ideología", siempre necesita otro corpus de doxa para poder distinguir de ella su propia posición "verdadera".

El primer ejemplo de esta distinción se encuentra nada más y nada menos que en Platón: la episteme filosófica frente a la doxa confusa de la multitud. ¿Y Marx? Aunque parezca que él cae en esta trampa (¿o acaso toda La ideología Alemana no está basada en la oposición entre la quimera ideológica y el estudio de la "vida real"?), las cosas se complican en su crítica madura de la economía política. Es decir, ¿por qué Marx elige precisamente el término fetichismo para designar el "capricho teológico" del universo de las mercancías? Lo que uno debería tener en cuenta aquí es que "fetichismo" es un término religioso para aludir a la "falsa" idolatría (anterior) que se opone a la verdadera creencia (actual): para los judíos, el fetiche es el Becerro de Oro; para un partidario de la para espiritualidad, el fetichismo designa la superstición "primitiva", el miedo a los fantasmas y a otras apariciones espectrales, y así sucesivamente. Y el argumento de Marx es que el universo de la mercancía proporciona el complemento fetichístico necesario para la espiritualidad "oficial": bien puede ser que la ideología "oficial" de nuestra sociedad sea la espiritualidad cristiana, pero su fundamento real no deja de ser la idolatría del Becerro de Oro, el dinero.

En resumen, el argumento de Marx es que no hay espíritu sin fantasmas-espíritus, no hay espiritualidad "pura" sin el obscuro espectro de la "materia espiritualizada".²⁵ El primero en dar este paso "desde el espíritu hacia los espíritus" bajo el aspecto de la crítica del puro idealismo espiritual, de su nihilismo "negativo" sin vida, fue F. W. J. Schelling, el filósofo crucial del idealismo alemán, injustamente descuidado. En el

dialogo "Clara" (1810), introdujo una cuña en la simple relación especular y complementaria entre el Interior y el Exterior, entre el Espíritu y el Cuerpo, entre el elemento real y el ideal que, en conjunto, forman la totalidad viviente del Organismo, llamando la atención sobre el doble excedente que "sobresale". Por un lado, está el elemento espiritual de la corporeidad: la presencia, en la materia misma, de un elemento no material pero físico, de un resto sutil, relativamente independiente del tiempo y el espacio, que proporciona la base material de nuestro libre albedrío (magnetismo animal, etc.); por otro lado, está el elemento corpóreo de la espiritualidad: las materializaciones del espíritu en una suerte de pseudomateria, en apariciones sin sustancia (fantasmas, muertos vivos). Es claro cómo representan estos dos excedentes la lógica del fetichismo de la mercancía y de los AIE: el fetichismo de la mercancía supone la misteriosa "espiritualización" del cuerpo-mercancía, mientras que los AIE materializan el gran Otto de la ideología, espiritual y sin sustancia.

En su libro reciente sobre Marx, Jacques Derrida puso en juego el término "espectro" con el fin de indicar esta elusiva pseudomaterialidad que subvierte las oposiciones ontológicas clásicas entre la realidad y la ilusión, y otras.²⁶ Y quizás es aquí donde deberíamos buscar el último recurso de la ideología, el núcleo preideológico, la matriz formal, sobre la que se han sobrepuesto diversas formaciones ideológicas: en el hecho de que no hay realidad sin el espectro, de que el círculo de la realidad se puede cerrar solo por medio de un misterioso complemento espectral. ¿Por qué, entonces, no hay realidad sin el espectro? Lacan proporciona una respuesta precisa para esta pregunta: (lo que experimentamos como) la realidad no es la "cosa en sí", sino que está ya-desde siempre simbolizada, constituida, estructurada por mecanismos simbólicos, y el problema reside en el hecho de que esa simbolización, en definitiva, siempre fracasa, que nunca logra "cubrir" por completo lo real, que siempre supone alguna deuda simbólica pendiente, irredenta. Este real (la parte de la realidad que permanece sin simbolizar) vuelve bajo la forma de apariciones espectrales. En consecuencia, el "espectro" no debe confundirse con la "ficción simbólica", con el hecho de que la realidad misma tiene la estructura de un relato de ficción porque es construida simbólicamente (o, como lo formulan muchos sociólogos, "socialmente"); las nociones de espectro y ficción (simbólica) son codependientes en su misma incompatibilidad (son "complementarias" en el sentido mecánico-cuántico). Para decirlo en forma sencilla, la realidad nunca es directamente "ella misma", se presenta solo a través de su simbolización incompleta/fracasada, y las apariciones espectrales emergen en esta misma brecha que separa para siempre la realidad de lo real, y a causa de la cual la realidad tiene el carácter de una ficción (simbólica): el espectro le da cuerpo a lo que escapa de la realidad (simbólicamente estructurada).²⁷

El "núcleo" preideológico de la ideología consiste, entonces, en la aparición espectral que llena el hueco de lo real. Esto es lo que no tienen en cuenta todos los intentos de trazar una línea clara de separación entre la "verdadera" realidad y la ilusión (o de fundamentar la ilusión en la realidad): 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". Lo que el espectro oculta no es la realidad sino lo primordialmente reprimido en ella, el X irrepresentable sobre cuya "represión" se funda la realidad misma. Podrá parecer que ahora hemos perdido nuestro camino en oscuras aguas teóricas que nada tienen que ver con las luchas sociales concretas: ¿pero acaso el mejor ejemplo de ese tipo de "realidad" no se encuentra en el concepto marxista de lucha de clases? La consecuente consideración de este concepto nos obliga

a admitir que no hay luchas de clases “en la realidad”: la “lucha de clases” designa el antagonismo que impide a la realidad (social) objetiva constituirse como una totalidad encerrada en sí misma.²⁸

Por cierto, de acuerdo con la tradición marxista, la lucha de clases es el principio “totalizador” de la sociedad; sin embargo, esto no significa que sea una especie de garantía final que nos autoriza a entender la sociedad como una totalidad racional (“el sentido último de todo fenómeno social es determinado por su posición dentro de la lucha de clases”): la paradoja final de la noción de “lucha de clases” es que la sociedad “se mantiene unida” por el antagonismo mismo, que divide, que impide para siempre su cierre en una Totalidad racional, transparente, armónica, por el mismo impedimento que cuestiona toda totalización racional. Aunque la “lucha de clases” no aparece directamente en ningún lugar como entidad positiva, funciona, sin embargo, en su ausencia misma, como el punto de referencia que nos permite ubicar cada fenómeno social, sin relacionarlo con la lucha de clases como su sentido último (“significado trascendental”), sino concibiéndolo como un intento (más) de ocultar y “remendar” la fisura del antagonismo de clase, de borrar sus huellas. Lo que tenemos aquí es la paradoja dialéctico-estructural de un efecto que existe solo para borrar las causas de su existencia, un efecto que, de alguna manera, se resiste a su propia causa.

En otras palabras, la lucha de clases es “real” en el sentido lacaniano estricto: un “obstáculo”, un impedimento que hace surgir simbolizaciones siempre nuevas por medio de las cuales uno intenta integrarlo y domesticarlo (el desplazamiento-traducción corporativista de la lucha de clases en la articulación orgánica de los “miembros” del “cuerpo social”, por ejemplo), pero que simultáneamente condena estos intentos al fracaso final. La lucha de clases no es otra cosa que un nombre para el límite insondable que no se puede objetivar, ubicado dentro de la totalidad social, puesto que él mismo es el límite que nos impide concebir la sociedad como una totalidad cerrada. O –para decirlo de otro modo la “lucha de clases” designa el punto en relación con el cual “no existe el metalenguaje”: en la medida en que toda posición dentro de la totalidad social es sobredeterminada, en última instancia, por la lucha de clases, fuera de la dinámica de la lucha de clases no queda ningún lugar neutral desde el cual ubicar la lucha de clases dentro de la totalidad social.

Este estatuto paradójico de la lucha de clases puede ser articulado por medio de la distinción hegeliana crucial entre Sustancia y Sujeto. En el nivel de la Sustancia, la lucha de clases depende del proceso social “objetivo”; funciona como la indicación secundaria de algún desacuerdo más fundamental que se encuentra en este proceso, un desacuerdo regulado por mecanismos positivos independientes de la lucha de clases (“la lucha de clases estalla cuando las relaciones de producción ya no están de acuerdo con el desarrollo de las fuerzas productivas”).²⁹ Pasamos al plano del Sujeto cuando reconocemos que la lucha de clases no aparece súbitamente al final, como efecto de un proceso objetivo, sino que está operando siempre-ya en el centro mismo del proceso objetivo en sí (los capitalistas desarrollan medios de producción con el fin de disminuir los valores relativo y absoluto de la fuerza de trabajo; el valor de la fuerza de trabajo en sí no está dado objetivamente, sino que resulta de la lucha de clases, etc.). En resumen, no es posible aislar ningún proceso o mecanismo social “objetivo” cuya lógica más profunda no suponga la dinámica “subjetiva” de la lucha de clases; o –para decirlo de otro modo– la misma `paz'; la ausencia de lucha, ya es una forma de lucha, la victoria (temporal) de una de las dos partes en la lucha. En la medida en que la invisibilidad de

la lucha de clases (la “paz de clases”) ya es un efecto de la lucha de clases —es decir, de la hegemonía ejercida por una de las partes en la lucha—, es tentador comparar el estatuto de la lucha de clases con el del McGuffin de Hitchcock: “¿Qué es la lucha de clases? —El proceso antagonista que constituye las clases y determina su relación. - ¡Pero en nuestra sociedad no hay lucha de clases! - Ya ves como funciona!”.³⁰

Esta noción de lucha de clases como antagonismo nos permite comparar lo real del antagonismo con la polaridad complementaria de los opuestos: quizá la reducción del antagonismo a la polaridad sea una de las operaciones ideológicas elementales. Basta recordar el procedimiento New Age habitual de suponer una suerte de equilibrio natural entre opuestos cósmicos (razón-emociones, activo-pasivo, intelecto-intuición, conciencia-inconsciente, *ying-yang*, etc.), y luego de concebir nuestra era como la era que acentuó demasiado uno de los dos polos, el “principio masculino” de la actividad-razón, la solución, por supuesto, reside en reestablecer el equilibrio entre los dos principios...

La tradición “progresista” también da testimonio de numerosos intentos de concebir el antagonismo (sexual, de clase) como la coexistencia de dos entidades positivas opuestas: desde cierto tipo de marxismo “dogmático” que ubica la ciencia burguesa “de ellos” junto a “nuestra” ciencia proletaria, hasta cierto tipo de feminismo que ubica el discurso masculino junto al discurso o la “escritura” femeninos. Lejos de ser “demasiado extremos”, estos intentos no son, por el contrario, lo suficientemente extremos: su posición de enunciación es un tercer medio neutral dentro del cual coexisten los dos polos. Es decir, retroceden hacia las consecuencias del hecho de que no hay un punto de convergencia, no hay un terreno neutral compartido por las dos posiciones antagónicas sexuales o de clase.³¹ En cuanto a la ciencia, por supuesto, no es neutral en el sentido de un conocimiento objetivo no afectado por la lucha de clases y a disposición de todas las clases. Sin embargo, por esa misma razón es una; no hay dos ciencias, y la lucha de clases es precisamente la lucha por esta única ciencia, por quien se apropiará de ella. Es lo mismo con el “discurso”: no hay dos discursos, uno “masculino” y otro “femenino”; hay un discurso dividido desde adentro por el antagonismo sexual; es decir, que proporciona el “terreno” en el que se desarrolla la batalla por la hegemonía.

Lo que esta en juego aquí también podría ser formulado como el problema del estatuto de “y” como categoría. En Althusser, “y” funciona como una categoría teórica precisa: cuando aparece un “y” en el título de alguno de sus ensayos, esta palabrita señala sin lugar a dudas el enfrentamiento de alguna noción ideológica general (o, más precisamente, de una noción ambigua, neutral, que oscila entre su realidad ideológica y su potencialidad científica) con su especificación que nos dice como hemos de concretar esta noción de modo que comience a funcionar como no ideológica, como un concepto teórico estricto. Así, “y” divide la unidad inicial ambigua, introduce en ella la diferencia entre la ideología y la ciencia.

Dos ejemplos serán suficientes. “Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado”: los AIE designan la red concreta de las condiciones materiales de existencia de una estructura ideológica; es decir, lo que la ideología misma tiene que desconocer en su funcionamiento “normal”. “Contradicción y sobredeterminación”: en la medida en que el concepto de sobredeterminación designa la totalidad compleja indecible en tanto modo de existencia de la contradicción, nos permite dejar a un lado la carga teleológico-

idealista que generalmente conlleva la noción de contradicción (la necesidad teleológica que garantiza de antemano la “eliminación” de la contradicción dentro de una unidad superior).³² Quizás el primer caso ejemplar de un “y” de este tipo sea la famosa triada “libertad, igualdad y *Bentham*” de El capital de Marx: el “Bentham” agregado representa las circunstancias sociales que proporcionan el contenido concreto de las emocionantes frases sobre la libertad y la igualdad: el intercambio de mercancías, el regateo mercantil, el egoísmo utilitarista... ¿Y no encontramos una conjunción análoga en El Ser y el Tiempo de Heidegger? El término “ser” designa el tema fundamental de la filosofía en su universalidad abstracta, mientras que la palabra “tiempo” representa el horizonte concreto del sentido del ser.

Así, “y” es, en cierto sentido, tautológico; une el mismo contenido en sus dos modalidades: primero, en su evidencia ideológica, luego, en las condiciones extraideológicas de su existencia. Por esa razón, aquí no se necesita un tercer término para designar el medio en el que los dos términos, unidos por el “y”, se encuentran uno con otro: este tercer término ya es el segundo término, que representa la red (el “medio”) de la existencia concreta de una universalidad ideológica. En contraste con este “y” materialista-dialéctico, el “y” ideológico-idealista funciona precisamente como este tercer término, como el medio común de la polaridad o pluralidad de elementos. Allí reside la brecha que separa para siempre a Freud de Jung en sus respectivas nociones de la libido: Jung concibe la libido como una suerte de energía neutral con sus formas concretas (libido sexual, creativa, destructiva) como sus diferentes “metamorfosis”, mientras que Freud insiste en que la libido en su existencia concreta es irreductiblemente sexual: todas las otras formas de la libido son formas de desconocimiento “ideológico” de este contenido sexual. ¿Y no se repite la misma operación a propósito de “el hombre y la mujer”? La ideología nos obliga a postular la “humanidad” como el medio neutral en el que el “hombre” y la “mujer” son ubicados como los dos polos complementarios; contra esta evidencia ideológica, podríamos sostener que la “mujer” representa el aspecto de la existencia concreta y el “hombre” representa la universalidad ambigua vacía. La paradoja (de naturaleza profundamente hegeliana) es que la “mujer” –es decir, el momento de la diferencia específica- funciona como el terreno abarcador que da cuenta de la emergencia de la universalidad del hombre.

Esta interpretación del antagonismo social (la lucha de clases) como Real, no como (parte de) la realidad social objetiva, también nos permite contradecir la trillada línea de argumentación de acuerdo con la cual uno debe abandonar la noción de ideología, puesto que el gesto de distinguir la “mera ideología” de la “realidad” supone una “visión de Dios” epistemológicamente insostenible, es decir, el acceso a la realidad objetiva como “es verdaderamente”. Aquí la cuestión de la adecuación del término “lucha de clases” para designar la forma de antagonismo dominante en la actualidad resulta secundaria, concierne al análisis social concreto; lo que importa es que la constitución misma de la realidad social supone la “represión primordial” de un antagonismo, de modo que el sostén final de la crítica de la ideología –el punto de referencia extraideológico que nos autoriza a denunciar el contenido de nuestra experiencia inmediata como “ideológico”– no es la “realidad”, sino lo “real” reprimido del antagonismo.

Para aclarar esta extraña lógica del antagonismo en tanto real, recordemos la analogía entre el abordaje estructural de Claude Levi-Strauss y la teoría de la relatividad de

Einstein. Se suele atribuir a Einstein la relativización del espacio en relación con el punto de vista del observador; es decir, la cancelación de la noción de espacio y tiempo absolutos. La teoría de la relatividad, sin embargo, incluye su propia constante absoluta: el intervalo del espacio-tiempo entre dos acontecimientos es un absoluto que no varía nunca. El intervalo del espacio-tiempo se define como la hipotenusa de un triángulo rectángulo cuyos lados son la distancia en el tiempo y en el espacio entre dos acontecimientos. Un observador puede estar en un estado de movimiento tal que, para él, dos acontecimientos estén separados por determinado tiempo y determinada distancia; otro puede estar en un estado de movimiento tal que sus dispositivos de medición indiquen una distancia y un tiempo diferentes entre los acontecimientos, pero el intervalo del espacio-tiempo entre los dos acontecimientos, de hecho, no varía. Esta constante es lo Real lacaniano que “permanece idéntico en todos los universos posibles (de observación)”. Y encontramos una constante análoga en el análisis ejemplar que hace Levi-Strauss de la disposición espacial de las construcciones en una aldea aborigen sudamericana (en su Antropología estructural).

Los habitantes se dividen en dos subgrupos; cuando le pedimos a un individuo que dibuje la planta de su aldea (la disposición espacial de las chozas) sobre un trozo de papel o sobre la arena, obtenemos dos respuestas bastante diferentes, de acuerdo con el subgrupo al que esa persona pertenezca: los miembros del primer subgrupo (que llamaremos “corporativista-conservador”) perciben la planta de la aldea como circular—un aro de casas dispuestas más o menos simétricamente alrededor del templo central—; mientras que los miembros del segundo subgrupo (“antagonista-revolucionario”) perciben su aldea como dos conjuntos distintos de casas separados por una frontera invisible... ¿Dónde reside la analogía con Einstein? El argumento central de Levi-Strauss es que este ejemplo no debería llevarnos a suscribir un relativismo cultural de acuerdo con el cual la percepción del espacio social depende de la pertenencia grupal del observador: la división misma en las dos percepciones “relativas” supone la referencia oculta a una constante; no la disposición “real”, objetiva, de las construcciones, sino un núcleo traumático, un antagonismo fundamental que los habitantes de la aldea no pudieron simbolizar, “internalizar”, dar cuenta de él, llegar a un acuerdo con él: un desequilibrio en las relaciones sociales que impidió a la comunidad estabilizarse en una totalidad armónica. Las dos percepciones de la planta son simplemente dos intentos mutuamente excluyentes de arreglárselas con este antagonismo traumatizado, de curar su herida a través de la imposición de una estructura simbólica equilibrada. (Y apenas resulta necesario agregar que las cosas son idénticas en relación con la diferencia sexual: los términos “masculino” y “femenino” son como las dos configuraciones de casas en la aldea lévi-straussiana...)

El sentido común nos dice que es fácil rectificar el sesgo de las percepciones subjetivas y averiguar el “verdadero estado de las cosas”: alquilamos un helicóptero y fotografiamos la aldea directamente desde arriba... De este modo, obtenemos una visión de la realidad no distorsionada, pero se nos escapa por completo lo real del antagonismo social, el núcleo traumático no simbolizable que encuentra su expresión en las distorsiones mismas de la realidad, en los desplazamientos imaginarios de la “verdadera” disposición de las casas. Esto es lo que tiene en la cabeza Lacan cuando afirma que la distorsión y/o la disimulación son reveladoras por sí mismas: lo que emerge a través de las distorsiones de la representación fiel de la realidad es lo real; es decir, el trauma alrededor del cual se estructura la realidad social. En otras palabras, si todos los habitantes de la aldea dibujaran la misma planta fielmente representada,

estaríamos frente a una comunidad armónica, no antagonista. Para llegar a la paradoja fundamental contenida en la noción de fetichismo de la mercancía, en cambio, debemos ir un paso más allá e imaginar, digamos, dos aldeas “reales” diferentes, cada una de las cuales dispone sus viviendas según una de las dos plantas imaginarias evocadas por Lévi-Strauss: en este caso, la estructura misma de la realidad social materializa un intento de vérselas con lo real del antagonismo. La “realidad” misma, en la medida en que es regulada por una función simbólica, oculta lo real de un antagonismo; y es este real, excluido de la función simbólica, lo que retorna bajo el aspecto de apariciones espectrales.

Interpretar la espectralidad como aquello que llena el abismo irrepresentable del antagonismo, de lo real no simbolizado, también nos permite adoptar una distancia precisa respecto de Derrida: para quien la espectralidad, la aparición del Otro, proporciona el horizonte final de la ética. De acuerdo con Derrida, la ontologización metafísica de la espectralidad se enraíza en el hecho de que el pensamiento se horroriza de si mismo, de su propio gesto fundante; que se aleja del espíritu convocado por este gesto. Allí residen *in nuce* su lectura de Marx y la historia del marxismo: el impulso original de Marx consistió en la promesa mesiánica de la justicia qua Otredad espectral, promesa que es lo que será únicamente como *avenir*, porvenir, nunca como simple *futur*, el giro “totalitario” del marxismo que culminó en el estalinismo tiene sus raíces en la ontologización del espectro, en la traducción de la Promesa espectral en un Proyecto ontológico positivo... Lacan va, sin embargo, un paso más allá: el espectro como tal ya da testimonio de una retirada, un repliegue: ¿respecto de qué? “La mayor parte de la gente se aterroriza cuando se encuentra con la libertad, como cuando se encuentra con la magia, con cualquier cosa inexplicable, especialmente el mundo de los espíritus.”³³

Esta proposición de Schelling puede leerse de dos maneras, según como interpretemos la comparación: ¿en qué sentido preciso la libertad es como un espectro? Nuestra premisa –lacaniana- es que la “libertad” designa el momento en que se suspende el “principio de la razón suficiente”, el momento del acto que rompe la “gran cadena del ser”, de la realidad simbólica en la que estamos incluidos; en consecuencia, no alcanza con decir que tememos al espectro; el espectro mismo ya emerge de un temor, de nuestra huida de algo aún más horroroso: la libertad. Cuando nos enfrentamos al milagro de la libertad, hay dos maneras de reaccionar ante él:

· O BIEN “ontologizamos” la libertad concibiéndola como la aparición terrestre de un estrato “superior” de la realidad, como la milagrosa, inexplicable intervención en nuestro universo de otro universo suprasensible que persiste en su Más Allá, y sin embargo es accesible para nosotros, comunes mortales, solo bajo el aspecto de una confusa quimera;

· O BIEN concebimos este universo del Más Allá, esta duplicación de nuestro universo terrestre en otro Geisterwelt, como un esfuerzo por aburguesar el acto de la libertad, de enfrentar su impacto traumático; el espectro es la positivización del abismo de la libertad, un vacío que adopta la forma de cuasi ser.

Allí reside la brecha que separa a Lacan de Derrida; nuestro deber principal no es hacia el espectro, cualquiera sea la forma que éste adopte.³⁴ El acto de la libertad en tanto real

no solo transgrede los límites de lo que experimentamos como “realidad”: cancela nuestra obligación primordial hacia el Otro espectral. Aquí, entonces, Lacan esta del lado de Marx contra Derrida: en el acto “dejamos que los muertos entierren a sus muertos”, coma lo formula Marx en El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte.

La problemática de la ideología, su estatuto elusivo según lo prueban sus vicisitudes “posmodernas”, nos ha devuelto así a Marx, a la centralidad del antagonismo social (la “lucha de clases”). Como hemos visto, sin embargo, este “regreso a Marx” implica un desplazamiento radical respecto de la estructura teórica marxiana: una brecha emerge en el centro mismo del materialismo histórico; es decir, la problemática de la ideología nos ha conducido al carácter inherentemente incompleto, inacabado del materialismo histórico: algo debe ser excluido para que la realidad social pueda constituirse. Para aquellos que consideren que nuestra conclusión es rebuscada, teórica, ajena a las preocupaciones sociales concretas de la teoría marxista de la ideología, la mejor respuesta puede encontrarse en un trabajo reciente de Etienne Balibar, que llegó exactamente a la misma conclusión a través de un análisis concreto de las vicisitudes de la noción de ideología en Marx y en la historia del marxismo:

La idea de una teoría de la ideología fue siempre apenas una manera ideal de completar el materialismo histórico, de “llenar un hueco” en su representación de la totalidad social, y por lo tanto una manera ideal de constituir el materialismo como un sistema de explicación completo en su tipo, al menos “en principio”. 35

Balibar también proporciona la ubicación de este hueco que debe ser llenado por la teoría de la ideología: se refiere al antagonismo social (“la lucha de clases”) como el límite inherente que atraviesa la sociedad y le impide constituirse como una entidad encerrada en si misma, completa, positiva. Es en este preciso lugar donde debe intervenir el psicoanálisis (Balibar evoca, de una forma algo enigmática, el concepto del inconsciente);³⁶ no, desde luego, del viejo modo freudianomarxista, como el elemento destinado a llenar el hueco del materialismo histórico y así hacer posible su completitud, sino, por el contrario, coma la teoría que nos permite conceptualizar este hueco del materialismo histórico como irreductible, porque es constitutivo:

La “teoría marxista de la ideología” seria, entonces, sintomática de la incomodidad permanente que el marxismo siente hacia su propio reconocimiento crítico de la lucha de clases.

[...] *El concepto de ideología* no denota ningún otro objeto más que el de la complejidad no totalizable (o no representable dentro de un único orden dado) del proceso histórico; [...] el materialismo histórico esta incompleto y es incompletable en principio, no solo en la dimensión temporal (puesto que postula la relativa impredecibilidad de los efectos de causas determinadas), sino también en su “topografía” teórica, ya que requiere la articulación de la lucha de clases con conceptos que tienen una materialidad diferente (como el inconsciente).³⁷

¿Puede el psicoanálisis desempeñar eficazmente este papel clave de proporcionar el apoyo faltante a la teoría marxista de la ideología (o, más precisamente, de dar cuenta de la falta misma en la teoría marxista que se vuelve visible en relación con los

estancamientos de la teoría de la ideología)? El reproche que se le hace habitualmente al psicoanálisis es que, cuando interviene en el terreno de lo social y/o lo político, en definitiva siempre termina en alguna versión de la teoría de la “horda” encabezada por el Líder amado/temido, quien domina a los sujetos a través del vínculo libidinal “orgánico” de la transferencia, de una comunidad constituida por algún crimen primigenio y que se mantiene unida por la culpa compartida.³⁸

La primera respuesta a este reproche parece obvia: ¿no fue precisamente este complejo teórico –la relación entre la masa y su Líder– el punto ciego en la historia del marxismo, lo que el pensamiento marxista fue incapaz de conceptualizar, de “simbolizar”, el elemento “excluido” que posteriormente volvió como lo real, bajo el aspecto del llamado “culto de la personalidad” estalinista? La solución teórica, así como la práctica, al problema del populismo-organicismo autoritario que bloquea una y otra vez los proyectos políticos progresistas es concebible hoy solo a través de la teoría psicoanalítica. Sin embargo, esto no implica de ninguna manera que el alcance del psicoanálisis este de algún modo limitado al gesto negativo de delinear la economía libidinal de las comunidades protototalitarias “regresivas”: en el complemento necesario de este gesto, el psicoanálisis también delinea la economía simbólica de como –de vez en cuando, al menos– podemos romper el círculo vicioso que engendra la clausura “totalitaria”. Cuando, por ejemplo, Claude Lefort articuló la noción de “invención democrática”, lo hizo mediante una referencia a las categorías lacanianas de lo Simbólico y lo Real: la “invención democrática” consiste en la afirmación del lugar vacío puramente simbólico del Poder que ningún sujeto “real” puede llenar nunca.³⁹ Deberíamos tener siempre presente que el sujeto del psicoanálisis no es algún sujeto primigenio de pulsiones, sino –como lo señalo repetidamente Lacan– el sujeto cartesiano moderno de la ciencia. Existe una diferencia crucial entre la “multitud” de Le Bon y la de Freud: para Freud, la “multitud” no es una entidad arcaica primigenia, el punto de partida de la evolución, sino una formación patológica “artificial” cuya génesis debe ser expuesta; el carácter “arcaico” de la “multitud” es precisamente la ilusión que debe disiparse mediante el análisis teórico.

Quizás una comparación con la teoría de los sueños de Freud podría ser útil aquí. Freud señala que dentro de un sueño encontramos el núcleo duro de lo Real precisamente bajo la forma de un “sueño dentro del sueño”: es decir, donde la distancia respecto de la realidad parece duplicada. De un modo parecido, encontramos el límite inherente de la realidad social, lo que debe ser excluido para que emerja el campo coherente de la realidad, precisamente bajo el aspecto de la problemática de la ideología, de una “superestructura”, de algo que parece ser un mero epifenómeno, un reflejo, de la vida social “verdadera”. Aquí nos enfrentamos a la topología paradójica en la que la superficie (la “mera ideología”) se vincula directamente a –ocupa el lugar de, representa– lo que es “más profundo que la profundidad misma”, más real que la realidad misma.

Traducción de Mariana Podetti.

NOTAS

1 Véase Étienne Balibar, “*Racism as Universalism*», en: *Masses, Classes, Ideas*, Nueva York, Routledge, 1994, pp. 198-199.

2 Renata Selecl, *The Spoils of Freedom*, Londres, Routledge, 1994, p.13.

3 Véase Jeffrey Mason, *The Assault on Truth: Freud's Suppression of the Seduction Theory*, Nueva York, Farrar, Staruss & Giroux, 1984.

4 Jacqueline Rose, “Where Does the Misery Come From?”, en: Richard Feldstein y Judith Roof (comps.), *Feminism and Psychoanalysis*, Ithaca, Nueva York y Londres, Cornell University Press, 1989, pp. 25-39.

5 El título mismo del artículo de Rose – “Where Does the Misery Come From?”, [¿De dónde proviene la miseria?]- es ilustrativo: una de las funciones de la ideología es, precisamente, explicar los “orígenes del Mal”, “objetivizar” –externalizar su causa y, así, librarnos de responsabilidad por ella-.

6 Por esa razón, los “horizontes epocales de la precomprensión” (el gran tema de la hermenéutica) no pueden ser designados como ideología.

7 Para una reseña concisa de las consecuencias teóricas de este doble trauma, véase Theodor W. Adorno, “Mensajes en una botella”, en este volumen. En cuanto a la forma en que la crítica del pensamiento identitario realizado por Adorno anuncia el “deconstructivismo” postestructuralista, véase Peter Dews, “Adorno, el postestructuralismo y la crítica de la identidad”, en este volumen.

8 En su libro *La Philosophie de Marx* (París, La Découverte, 1993; trad. esp.: *La filosofía de Marx*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000), Étienne Balibar llamó la atención sobre el enigma que supone la completa desaparición de la noción de ideología en los textos de Marx posteriores a 1850. En *La ideología alemana*, la noción (omnipresente) de ideología se concibe como la quimera que complementa la producción y la reproducción sociales; la oposición conceptual que funciona como su antecedente es la que distingue el “proceso vital real” y su reflejo distorsionado en las cabezas de los ideólogos. Las cosas se complican, sin embargo, en el momento en que Marx aborda la “crítica de la economía política”: lo que encuentra aquí en la forma del “fetichismo de la mercancía” ya no es una “ilusión” que “refleja” la realidad, sino una extraña quimera que opera en el centro mismo del proceso real de producción social. Un eclipse enigmático similar puede ser detectado en muchos autores posmarxistas: Ernesto Laclau, por ejemplo, después del uso casi inflacionario de ideología en su *Politics and Ideology in Marxist Theory: Capitalism, Fascism, Populism*. (Londres, Verso, 1977; trad. esp.: *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*, Madrid, Siglo XXI, 1978), renuncia por completo a él en *Hegemony and Socialist Strategy* (en coautoría con Chantal Mouffe, Londres, Verso, 1985; trad. esp.: *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Madrid, Siglo XXI, 1985).

9 Para evitar un fatal malentendido, debemos insistir en que esta línea de sucesión no debe leerse como un progreso jerárquico, como una “negación” o “supresión” del modo precedente. Cuando, por ejemplo, abordamos la ideología bajo el aspecto de los AIE, esto no implica de ninguna manera la obsolescencia o la irrelevancia del nivel de la argumentación. Hoy, cuando la ideología oficial se muestra cada vez más indiferente hacia su propia coherencia, un análisis de sus inconsistencias inherentes y constitutivas es crucial si queremos penetrar su auténtico modo de funcionamiento.

10 Una presentación ejemplar de la posición habermasiana puede leerse en Seyla Benhabib, “La crítica de la razón instrumental”, en este volumen.

11 Véase Oswald Ducrot, *Le dire et le dit*, París, Minuit, 1986 [trad. esp.: *El decir y lo dicho*, Madrid, 1998].

12 Véase Michel Pêcheux, “El mecanismo del reconocimiento ideológico”, en este volumen. Aquí debe recordarse que la fuente clave de la crítica de las evidencias ideológicas en el análisis del discurso es “El estadio del espejo como formador de la función del yo (*je*) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica” de Jacques Lacan (en este volumen), texto que introdujo el concepto de reconocimiento [*reconnaissance*] como desconocimiento [*méconnaissance*].

13 Véase E. Laclau, *Politics and Ideology*, ob. cit.

14 Véase Louis Althusser, “Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado”, en este volumen.

15 Aquí reside la interrelación entre el ritual que corresponde a los AIE y el acto de interpelación: cuando creo que me he arrodillado a causa de mi creencia, simultáneamente “me reconozco” en el llamado del Dios-Otro que me ordenó arrodillarme. Este punto fue desarrollado por Isolde Charim en su intervención “Dressur und Verneinung”, en el coloquio *Der Althusser-Effekt*, Viena, 17 al 20 de marzo de 1994.

16 Véase Theodor W. Adorno, “Beitrag zur Ideologienlehre”, en: *Gesammelte Schriften: Ideologie*, Francfort, Suhrkamp, 1972.

17 Véase Wolfgang Fritz Haug, “Annäherung an die faschistische Modalität des Ideologischen”, en: *Faschismus und Ideologie I*, Argument-Sonderband 60, Berlín, Argument Verlag, 1980.

18 El análisis del discurso y la reconceptualización althusseriana de la ideología también habilitaron un nuevo abordaje de los estudios feministas. Sus dos casos representativos son el análisis del discurso posmarxista de Michèle Barrett (véase su trabajo “Ideología, política, hegemonía: de Gramsci a Laclau y Mouffe”, en este volumen) y el deconstructivismo pragmático de Richard Rorty (véase su trabajo “Feminismo, ideología y deconstrucción: una perspectiva pragmatista”, en este volumen).

19 Véanse Nicholas Abercrombie, Stephen Hill y Bryan S. Turner, “Determinación e indeterminación en la teoría de la ideología”, y la respuesta crítica de Göran Therborn, “Las nuevas cuestiones de la subjetividad”, ambos en este volumen. Para una visión general del desarrollo histórico del concepto de ideología que condujo a esta autodispersión, véase Terry Eagleton, “La ideología y sus vicisitudes en el marxismo occidental”, en este volumen.

20 Para un abordaje de esta ideología “implícita”, véase Pierre Bourdieu y Terry Eagleton, “Doxa y vida cotidiana: una entrevista”, en este volumen.

21 Para la noción de ideología que estructura la realidad (social), véase Slavoj Žižek, “¿Cómo inventó Marx el síntoma?”, en este volumen.

22 Véase Fredric Jameson, “La posmodernidad y el mercado”, en este volumen.

23 El cinismo como actitud posmoderna es soberbiamente ejemplificado de manera soberbia por uno de los rasgos clave de la película *Nashville* de Robert Altman: el estatuto enigmático de sus canciones. Altman, por supuesto, mantiene una distancia crítica respecto del universo de la música *country* que sintetiza la estupidez de la ideología estadounidense cotidiana; sin embargo, nos equivocariamos por completo si percibiéramos las canciones reproducidas en la película como una imitación burlesca de la música *country* “verdadera”: estas canciones deben ser tomadas bastante “en serio”; simplemente tenemos que disfrutarlas. Quizás, el enigma final de la posmodernidad reside en esta coexistencia de las dos actitudes inconsistentes, no percibidas por la crítica de izquierda habitual de los jóvenes intelectuales que, aunque son teóricamente conscientes de la maquinaria capitalista de la industria cultural, disfrutan de los productos de la industria del rock sin problematizarlos.

24. Nótese el caso de Kieslowski: las películas que filmó en la atmósfera húmeda, opresiva del socialismo tardío (*Decálogo*) ejercen una crítica casi desconocida de la ideología (“oficial” y “disidente”); mientras que en el momento en que se fue de Polonia en búsqueda de la “libertad” de Francia, asistimos a la intrusión masiva de la ideología (véase el oscurantismo *New Age* de *La doble vida de Verónica*).

25. Dentro del terreno jurídico, esta oposición entre el *Geist* y el obsceno *Geisterwelt* adopta la forma de la oposición entre la *Ley* escrita, pública, explícita, y su complemento superyoico: es decir, el conjunto de reglas no escritas/no reconocidas que garantizan la cohesión de una comunidad. (Con respecto a esta oposición, véase el capítulo 3 de Slavoj Žižek, *The Metastases of Enjoyment*, Londres, Verso, 1994 [trad. esp.: *Las metástasis del goce*. Buenos Aires, Paidós, 2000].) Basta recordar la institución misteriosamente obscena de las hermandades de las universidades estadounidenses, estas comunidades a medias clandestinas con sus reglas secretas de iniciación donde los placeres del sexo, la bebida y otros similares van de la mano con el espíritu de autoridad; o la imagen de la escuela pública inglesa en la película *If* de Lindsay Anderson: el terror impuesto por los estudiantes mayores sobre los más jóvenes, sometidos a los rituales humillantes del abuso sexual y de poder. Los profesores pueden, así, representar el papel de afables liberales, que divierten a los estudiantes con sus chistes, entran al aula en bicicleta y demás. El verdadero sostén del poder reside en otro lugar, en los estudiantes mayores cuyos actos dan testimonio de una mezcla indistinguible del Orden y su Transgresión, del goce sexual y el ejercicio

"represivo" del poder. En otras palabras, lo que encontramos aquí es una transgresión que funciona como el sostén final del Orden, una complacencia en la sexualidad ilícita que fundamenta directamente la "represión".

26. Véase Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, París, Galilée, 1993 [trad. esp.: *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1998].

27. Esta brecha que separa lo real de la realidad es lo que abre el espacio para lo *performativo* en su oposición a lo constatativo. Es decir, sin el excedente de lo real sobre la realidad que emerge bajo la forma de un espectro, la simbolización simplemente designaría, señalaría, algún contenido positivo en la realidad. En su dimensión más radical, lo performativo es el intento de conjurar lo real, de aburguesar el espectro que es el Otro: el "espectro" es originalmente el Otro como tal, otro sujeto en el abismo de su libertad. Ejemplo clásico de Lacan: al decir "¡Eres mi esposa!", obligo, constriño al Otro; intento que su abismo caiga en la trampa de la obligación simbólica.

28. Esta noción de antagonismo proviene por supuesto, de Laclau y Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*... ob. cit.

29. Lo que se pierde en la noción de las clases sociales como entidades positivas que quedan atrapadas en la lucha solo de vez en cuando es la paradoja genuinamente dialéctica de la relación entre lo universal y lo particular: aunque toda la historia hasta hoy sea la historia de la lucha de clases (como sostiene Marx en el comienzo del capítulo 1 del *Manifiesto comunista*), en sentido estricto existe (es tentador escribirlo "ex-siste") una sola clase, la burguesía, la clase capitalista. Antes del capitalismo, las clases todavía no eran "para sí", todavía no eran "afirmadas como tales"; no existían verdaderamente, sino que "insistían" como principio estructurador subyacente que encontraba su expresión bajo la forma de estamentos, castas, momentos de la estructura social orgánica, del "cuerpo corporativo" de la sociedad, mientras que el proletariado en sentido estricto ya no es una clase, sino una clase que coincide con su contrario, una no clase; la tendencia histórica a negar la división de clases se inscribe en esta misma posición de clase.

30. Debo esta analogía con Hitchcock a Isolde Charim y Robert Pfaller.

31. En el caso de la diferencia sexual, el nombre teológico para esta tercera posición asexual es "ángel"; por esa razón, la cuestión del *sexo de los ángeles* es absolutamente crucial para un análisis materialista.

32. Este aspecto fue desarrollado por Robert Pfaller en su intervention "Zum Althusserianischen Nominalismos" en el coloquio *Der Althusser-Effekt*.

33. F.W.J. Schelling, "Clara", en: *Sämtliche Werke IX*, Stuttgart, Cotta, 1856-1861, p. 39.

34. O, para expresar de otro modo nuestra distancia respecto de Derrida: ¿acaso Derrida mismo, en relación con el espectro, no queda atrapado por la lógica del conjuro? De acuerdo con Derrida, la última "fuente del mal" reside en la ontologización del espectro, en la reducción de su estatuto indecible (respecto del par realidad/ilusión) a una "mera apariencia" opuesta a alguna existencia plena (ideal o real). Todo el esfuerzo de Derrida

esta dirigido a asegurar que el espectro siga siendo el espectro, a impedir su ontologización. ¿No es, entonces, la propia teoría de Derrida un conjuro destinado a mantener al espectro en el espacio intermedio de los muertos vivos?, ¿Acaso esto no lo lleva a repetir la paradoja metafísica clásica de la conjunción de la imposibilidad y la prohibición que él mismo artículo a propósito del complemento (el complemento *no puede* engendrar la pureza del Origen, y ésta es la razón por la que debemos *luchar contra él*): el espectro *no puede ser* ontologizado, y ésta es la razón por la que esta ontologización *no debe* producirse, una debería luchar contra ella...

35. Etienne Balibar, “Politics and Truth: The Vacillation of Ideology, II”, en: *Masses. Classes, Ideas*, ob. cit., p. 173.

36. Si ha de desempeñar este papel crucial, el concepto del inconsciente debe ser concebido en el sentido estrictamente freudiano, como “transindividual”; es decir, más allá de la oposición ideológica entre inconsciente “individual” y “colectivo”: el inconsciente del sujeto esta siempre fundado en una relación transferencial con el Otro; es siempre “externo” con respecto a la existencia monádica del sujeto.

37. Balibar, “Politics and Truth...”. ob. cit., pp. 173-174.

38. Se suele agregar de inmediato que esta estructura de la comunidad de la culpa dominada por la figura paterna amada/temida del Líder ha sido fielmente reproducida en todas las organizaciones psicoanalíticas, desde la Asociación Psicoanalítica Internacional hasta la *école freudienne* de Lacan.

39. Véase Claude Lefort, *Democracy and Political Theory*, Oxford, Polity Press, 1988.

© FCE SLAVOJ ŽIŽEK Ideología.