

IDEOLOGÍA Y SUJETO EN LA TEORÍA DE LOUIS ALTHUSSER

Pablo Armando García

Introducción

Quizás el autor donde el concepto de ideología cobra mayor relieve sea Althusser. En su obra, aunque con matices diferentes, la determinación acerca de lo que es ideológico cumple un papel de deslinde con la ciencia. En ese sentido, la explicitación del concepto requerirá revisar la interpretación althusseriana de los textos de Marx, de su concepción acerca de la interpretación que hace Marx de la historia del pensamiento inmediatamente anterior a él y de la función que le asigna Althusser a la ideología en la sociedad capitalista.

Althusser se presenta como un autor de varias pertenencias. Por un lado, se autodefine como un filósofo comprometido con la teoría marxista. Pero además, esta adhesión no es meramente teórica, sino que Althusser desarrolla sus planteos dentro de la práctica política del Partido Comunista Francés. Por otro, Althusser es un autor filioestructuralista. Es cierto que él mismo rechaza esta filiación¹, pero también es cierto que la mayoría de los pensadores estructuralistas, por diferentes motivos, rechazaron esa calificación. Quizá su pensamiento estructuralista no se exprese en una adhesión ortodoxa a esa corriente, ortodoxia que por otra parte es difícil de determinar, sino por un modo común de abordar ciertas cuestiones tales como la historia, la conciencia, el humanismo, la dialéctica o las relaciones causales.

Plantaremos el tema en tres apartados: 1) cuestiones epistemológicas, 2) teoría de las ideologías y 3) teoría general de las ideologías.

1. Cuestiones epistemológicas

El pensamiento de Althusser se desarrolló durante la década del 60 y particularmente dentro del aroma intelectual de París. Estas coordenadas resultan de cierta relevancia para analizar su pensamiento.

a. *El contexto de sus textos*

El mismo Althusser describió aquello que considera su propio contexto de reflexión: «Lo que él entiende por «coyuntura política» se refiere a dos acontecimientos: la condena del stalinismo por el XX Congreso del Partido Comunista soviético y la escisión del movimiento comunista mundial entre el partido de Rusia y el partido de China»².

No obstante, esa coyuntura no se restringe a estos dos acontecimientos que pertenecen a cuestiones directamente relacionadas con el Partido Comunista. También en ella aparecen cuestiones tales como las relaciones Este-Oeste, la guerra fría, la situación francesa y el conflicto colonial, el desarrollo del capitalismo occidental, la crisis del dólar, etc. Y también, y sobre todo, forma parte de este contexto la evolución de la cuestión teórica dentro y fuera de la esfera marxista.

Respecto de la primera, Ricoeur resume las cuestiones teóricas centrales de la teoría marxista posterior a Marx y que son aquellas a las que Althusser deberá enfrentar para adherir o diferenciarse. Él señala tres cambios, en primer lugar: «Para el marxismo ulterior (...) Marx se convierte en el paradigma mismo de la ciencia. (...) La ciencia es aquí una teoría fundamental»³. En este caso la palabra ciencia, *Wissenschaft*, tiene un valor más cercano a la *episteme* griega que a las ciencias positivas de la modernidad; la ciencia es *conocimiento fundamental*, el conocimiento fundamentado. Es en ese sentido que la utilizaba Hegel (así por ejemplo, en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*). Y es de ese modo que la ciencia se opone a la ideología.

El segundo cambio «se refiere a la identificación de la *base real* de la historia. (...) Una interpretación afirma que la base real es en definitiva el individuo real que vive en condiciones determinadas... la otra interpretación sostiene que la base real es la interacción de las fuerzas productivas y de las relaciones productivas. El marxismo ortodoxo se decide por esta última»⁴. Esta cuestión es, como veremos, particularmente fecunda, porque la identificación de la base real con el individuo real que vive en condiciones determinadas está ligada a las interpretaciones que Althusser identifica como propias del humanismo y de la filosofía de la conciencia. «Esta conjunción del concepto de ciencia y del concepto de la base real -es decir, las estructuras económicas- constituye la médula del materialismo histórico»⁵.

El tercer cambio se establece en el plano del lenguaje. La cuestión de «la relación entre la base real y la ideología llega a expresarse en el lenguaje de la metáfora fundamental de un edificio con una base y pisos. Esta metáfora topográfica ya está implícita en la imagen de una base real. (...) El problema del modelo topográfico está siempre en saber hasta qué punto la metáfora nos engaña cuando se la toma literalmente»⁶.

Pero, además de estos problemas inherentes a la problemática marxista, en los años 60 aparece en Francia una serie de cuestiones que, ligada a las teorías estructuralistas, habrá de pesar en la obra de Althusser⁷. Los pensadores estructuralistas trataron de combatir la *filosofía del sujeto* en todas sus expresiones, «la fama -o notoriedad- de Althusser tenía su origen en su célebre «antihumanismo»»⁸. El tema de la conciencia, en particular en su vertiente psicoanalítica (de Freud a Lacan) es uno de ellos; los conceptos de «polígono de fuerzas» y «sobredeterminación» le permitirán responder a la cues-

tión de la relación de las conciencias con la historia. También el tema del humanismo, en este caso respaldados en Heidegger, les permitirá a los estructuralistas (y también a Althusser) dirimir en esta cuestión. El asunto es de vital importancia porque el redescubrimiento de los escritos juveniles de Marx había permitido plantear un humanismo marxista. También la dialéctica será puesta en entredicho. Althusser, dada la filiación de Marx a la dialéctica hegeliana, problematizará esta cuestión. Por último, la historia es considerada como el gran *mito* occidental; se trata fundamentalmente de la historia de raíz hegeliana, la historia considerada como unidad en el desarrollo de la cultura occidental; también aquí Althusser tendrá algo para decir.

b. *El lector de Marx*

Althusser, de un modo análogo al que Lacan se plantea frente a los textos de Freud, parte de su condición de marxista e intenta releer a Marx. No pretende fundar una nueva corriente de pensamiento, ni replantear a Marx; lo que se propone es redescubrir al Marx auténtico, perdido con las interpretaciones tanto del llamado «marxismo dogmático» como de los «humanistas», y perdido también dentro de la totalidad de la obra del propio Marx. Para este redescubrimiento, Althusser elaborará una teoría de la lectura. En ese sentido su obra *Para leer El capital* lleva ya un título emblemático. En esa obra que define como «simples comienzos de una lectura» y en la que señala la conveniencia de leer *El capital* en la lengua en que fue escrito, «en el texto original alemán», plantea fundamentalmente la necesidad de leer a Marx desde la filosofía. Intentemos ver qué significa leer a Marx como filósofos.

«Leer *El capital* como filósofo es exactamente preguntarse acerca del objeto específico de un discurso científico y la relación específica entre ese discurso y su objeto; es, pues, plantear a la unidad *discurso-objeto* el problema de los títulos epistemológicos que distinguen esa unidad precisa de otras formas de unidad discurso-objeto. Esta lectura es la única que puede decidir qué respuesta dar a una pregunta relativa al lugar que ocupa *El capital* en la historia del saber. Esta pregunta se formula así: ¿Es *El capital* una simple producción ideológica entre otras, una formulación en términos hegelianos de la economía clásica, la imposición al dominio de la realidad económica de las categorías antropológicas definidas en las obras filosóficas de juventud, la «realización» de las aspiraciones idealistas de *La cuestión judía* y de los *Manuscritos del 44*? ¿Es *El capital* una simple continuación y realización acabada de la economía política clásica, de la que Marx había heredado su objeto y sus conceptos? ¿Se distingue, pues, *El capital* de la economía clásica solamente por su *método*, la dialéctica tomada de Hegel? O bien, por el contrario, ¿constituye *El capital* una verdadera mutación epistemológica en su objeto, su teoría y su método? ¿Representa *El capital* la fundación de hecho de una disciplina nueva, la fundación de hecho de una ciencia y por lo tanto un verdadero acontecimiento, una revolución teórica que relega, a la vez, la economía política clásica y las ideologías hegeliana y feuerbachiana a su prehistoria, el comienzo absoluto de la historia de una ciencia? Y si esta ciencia nueva es una teoría de la *historia*, ¿no permite, al mismo

tiempo, el conocimiento de su propia *prehistoria*, o sea, no permite ver con mayor claridad en la economía política y en las obras filosóficas de juventud de Marx? Tales son las implicaciones de la cuestión epistemológica planteada a *El capital* por una lectura filosófica»⁹.

La extensión de la cita parece justificada; en ella está encerrada en forma de pregunta (aunque las respuestas son fáciles de inferir) todo el programa de pensamiento de Althusser. Enunciamos ahora las cuestiones aquí planteadas que resultan significativas en relación con el problema del que nos ocupamos para desarrollarlas luego.

La pregunta central contenida en este texto y que queremos destacar es, en primer lugar, aquella que opone ciencia a ideología: ¿*El capital* es una producción ideológica entre otras, o es la fundación de una ciencia? Sabemos que la afirmación de Althusser se encuentra en la segunda opción. Por eso es que lo interesante de esta respuesta se encuentra en aquello que es necesario plantear para sostener que *El capital* es una obra científica.

El capital es una obra científica en tanto: 1) funda un nuevo saber, un comienzo absoluto de la historia de la ciencia; ese nuevo saber implica un «acontecimiento», una «mutación epistemológica», una «revolución teórica», en suma, una ruptura que en tanto tal no es continuación de los saberes anteriores; 2) esta ruptura que establece la nueva ciencia se da tanto en su objeto como en su teoría y su método; y 3) este nuevo saber científico permite dar cuenta de los saberes anteriores (ideológicos) como saberes propios de la prehistoria de la ciencia. Recién a partir de estas consideraciones Althusser podrá formular su teoría de la ideología.

Este último punto, aun cuando desarrollemos los anteriores, será el principal objeto de nuestra atención. Porque esta consideración de *El capital* como saber científico permite determinar todo aquello que no es científico, es decir, todo aquello que es ideológico. Y de ese modo, dentro del concepto de ideología quedan incluidos la economía política clásica, la filosofía de Hegel y Feuerbach e, incluso, lo que Althusser expondrá con más detalle, las obras del joven Marx. Luego de tales disquisiciones, Althusser se encontrará en condiciones de desarrollar su concepción de la ideología.

c. Ciencia y ruptura

Como ya se indicó, la tradición marxista afirmaba la condición científica de la teoría de Marx. Sin embargo, Althusser sólo parcialmente continúa con esta tradición. Es cierto que la obra de Marx es científica (y como veremos luego es científica en grado sumo), pero esa científicidad no abarca *toda* la producción teórica de Marx, sino las obras de madurez, en particular *El capital*.

En todas sus obras Althusser insiste en la cuestión de la científicidad del marxismo. Y este carácter surge de algo que Althusser llama revolución, mutación, ruptura. Estos conceptos guardan cierta relación de sinonimia, y entre ellos el que se destaca es el de *ruptura*. Lo que llamamos «ruptura» y, en particular, «ruptura epistemológica», traduce la expresión característica de Gaston Bachelard *coupure épistémologique* que aparece

en su *Filosofía del no*. Con esta categoría, Bachelard intentaba oponerse a quienes concebían la historia de la ciencia como un proceso evolutivo, oponiéndole el pensamiento de que en las ciencias se producen cambios bruscos, cambios que representan un «corte» respecto a los saberes anteriores. Esta idea, afín al estructuralismo, fue retomada por Michel Foucault con el concepto de *episteme* y, con un sentido semejante, lo retoma Althusser usando el término *décalage*.

Pero el concepto de ruptura implica algunas consecuencias de carácter teórico. Por un lado, instala el planteo en una línea que comienza con Kant y culmina con el positivismo y el estructuralismo. Por otro, convierte la cuestión de la dialéctica en un asunto polémico que deberá ser reinterpretado. En su ponencia sobre la relación de Marx con Hegel es donde quizá Althusser expone con más claridad la preeminencia de la ciencia. Allí dice: «Todo gran descubrimiento científico provoca una gran transformación en la filosofía. Los descubrimientos científicos que abren los grandes continentes científicos constituyen las grandes fechas de *periodización* de la historia de la filosofía:

1º continente (Matemáticas): nacimiento de la Filosofía: Platón.

2º continente (Física): transformación profunda de la Filosofía: Descartes.

3º gran continente (Historia, Marx): revolución en la Filosofía, anunciada en la XIª Tesis sobre Feuerbach. Fin de la filosofía clásica. no más interpretación del mundo, sino *transformación* del mundo»¹⁰.

Aquí vemos delineadas las tres grandes etapas de la ciencia (matemáticas, física y marxismo)¹¹. Con lo cual, la obra de Marx, *El capital* en particular, es el tercer hito en la historia de la ciencia. Estas revoluciones «rompen» con el estado del saber anterior tanto desde un punto de vista científico como desde un punto de vista filosófico.

d. Materialismo histórico y materialismo dialéctico

En este texto también se insinúa una división que Althusser habrá de sostener y que resultará funcional con su interpretación de Marx y su posición de «lector de Marx» (lectura filosófica). Es la división entre materialismo histórico y materialismo dialéctico. Pero además, para Althusser «esta división presenta dos ventajas. Primera ventaja: ponerse de acuerdo con la escuela de la epistemología francesa, en la que Althusser pretende tener una aliada; según esta escuela le corresponde a la ciencia enunciar lo que es, conocer; la filosofía, en lo que a ella respecta, debe hablar no del ser, sino del discurso científico. Segunda ventaja: disociar el marxismo de la «filosofía de la historia»¹².

La interpretación de Althusser es que Marx ha desarrollado el materialismo histórico, en cambio, el materialismo dialéctico sólo se encuentra implícito en sus últimas obras. Es tarea de los filósofos marxistas descubrir esta lógica oculta en *El capital* (eso es lo que Althusser entiende como la tarea central del «leer a Marx como filósofos»). Pero esta circunstancia no parece fortuita, según Althusser, en todas sus etapas la filosofía siguió a la ciencia y, por lo tanto, es natural que el desarrollo del materialismo dialéctico sea una tarea pendiente. Sin embargo, esta subsidiariedad, tan característica del positi-

vismo, Althusser la vincula al hegelianismo: «Sea lo que sea, se puede [decir] con Hegel: la filosofía siempre llega demasiado tarde. Siempre está *retrasada*. Siempre está *diferida*»¹³, dice interpretando de un modo curioso a Hegel.

e. Superación o dialéctica

Pero, filosóficamente, esta novedad que consiste en acercar «ruptura» a «revolución», implica varias consecuencias. En primer lugar, el concepto de ruptura se opone al de «superación dialéctica». Y dado que la dialéctica era declarada por el propio Marx como el método científico, Althusser deberá reformular el concepto de dialéctica; lo que, al mismo tiempo, le permite decir que la revolución teórica de Marx consiste también en un nuevo método. Además, con estas consideraciones consigue distanciarse de Hegel: «toda nuestra época intenta escapar de Hegel», dice Foucault en *El orden del discurso*. Y, por último, concuerda con el pensamiento «estructuralista». Al respecto, dice Descombes del pensamiento francés de la época: «Después de 1960 la dialéctica sigue en el centro de la discusión, pero pasa al banquillo de los acusados, en ella se ve la forma más insidiosa de la «lógica de la identidad», considerándose a ésta a su vez como la ilusión filosófica por excelencia»¹⁴.

Para reformular el concepto de dialéctica, Althusser toma un pasaje de *El capital*: «Mi método dialéctico no es sólo en su principio (*der Grundlage nach*) distinto del método de Hegel, sino que es directamente su opuesto (*Gegenteil*). Para Hegel, el proceso del pensamiento, que él convierte, bajo el nombre de idea, en sujeto autónomo, es el demiurgo (creador) de lo real y éste no representa (*bildet*) sino su manifestación. Para mí, por el contrario, lo ideal (*das Ideelle*) no es más que lo material traspuesto y traducido en la cabeza del hombre»¹⁵. Resulta claro que el pasaje le sirve a Althusser para negar la existencia de una filosofía del sujeto en Marx. No se trata de algo que ocurre *en la conciencia* (ésta sería la interpretación del concepto de espíritu hegeliano), sino en otro orden. Y en ese sentido la dialéctica marxista es opuesta a la hegeliana, es una ruptura con todo hegelianismo. Por eso es que, unas líneas abajo, Marx agrega que la dialéctica: «En su forma (*Gestalt*) racional, es un escándalo y un objeto de horror para los burgueses (...) Es, por su esencia, crítica y revolucionaria»¹⁶.

Al respecto, Althusser opondrá dos conceptos fundamentales: «superación» y «sobredeterminación», el primero correspondiente a la dialéctica hegeliana y el segundo, como lógica implícita en *El capital*. Althusser interpreta en Hegel que la dialéctica supone un pasaje del error hacia la verdad, mientras en el marxismo es el pasaje de la ilusión a la verdad. «Lo importante en el concepto de *Aufhebung* es el hecho de que, al pasar de un nivel a otro, conservamos el contenido del primero por obra de un proceso de mediación. (...) Entre amo y esclavo se da un momento de reconocimiento de manera que algo de la anterior relación también se conserva. Pero, para Althusser, debemos pensar algo completamente diferente de la conservación de un término por obra de su negación. Debemos pensar en *la disipación de una ilusión* y esto debe expresarse en otro lenguaje completamente diferente»¹⁷.

«Si la dialéctica marxista -dice- es en su principio «mismo» lo opuesto de la dialéctica hegeliana, si es racional y no mística-mistificada-mistificadora, (...), ello implica que estructuras fundamentales de la dialéctica hegeliana tales como la negación, la negación de la negación, la identidad de los contrarios, la «superación», la transformación de la cantidad en cualidad, la contradicción, etc., posean en Marx (...) una estructura diferente de la que poseen en Hegel».¹⁸

«Aunque por lo general la categoría de la *sobredeterminación* se concibe como «antihegeliana» (Althusser y otros), ella en realidad designa precisamente esta paradoja intrínsecamente hegeliana de *una totalidad que siempre incluye un elemento particular que encarna su principio estructurante universal*. Es el caso de la producción en Marx: «En todas las formas de sociedad hay un tipo específico de producción que predomina sobre el resto y sus relaciones asignan rango e influencia a los otros. Es una iluminación general que baña a todos los otros colores y modifica su particularidad. Es un éter particular que determina la gravedad específica de todo ser que se ha materializado dentro de él». Esto es la *sobredeterminación*: una determinación del todo por uno de sus elementos que, según el orden de la clasificación, debería ser sólo una parte subordinada. Es decir que una parte de la estructura «envuelve» a su todo»¹⁹. Althusser construye el concepto de *sobredeterminación* para explicar una estructura compleja y diferenciarla de la totalidad hegeliana. La *sobredeterminación* es el desbordamiento del significante por el significado, lo que no es otra cosa que la característica definitoria del símbolo. «El concepto de *sobredeterminación* se constituye en el campo de lo simbólico, y carece de toda significación al margen del mismo. Por consiguiente, el sentido *potencial* más profundo que tiene la afirmación althusseriana de que no hay nada en lo social que no esté *sobredeterminado*, es la aserción de que *lo social se constituye como orden simbólico*. El carácter simbólico -es decir, *sobredeterminado*- de las relaciones sociales implica, por tanto, que éstas carecen de una literalidad última que las reduciría a momentos necesarios de una ley inmanente. No habría, pues, dos planos uno de las esencias y otro de las apariencias, dado que no habría la posibilidad de fijar un sentido literal *último*, frente al cual lo simbólico se constituiría como plano de significación segunda y derivada. La sociedad y los agentes sociales carecerían de esencia, y sus regularidades consistirían tan sólo en las formas relativas y precarias de fijación que han acompañado a la instauración de un cierto orden»²⁰.

2. Teoría de las ideologías

Althusser desarrolla su tratamiento de las ideologías en dos niveles diferentes. Por una parte, habla de las ideologías particulares y, por otra, intenta elaborar una teoría sobre la ideología en general. Esta distinción no aparece claramente en *Para leer El Capital*, ni en *La revolución teórica de Marx*, sino en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, un trabajo bastante posterior a los citados anteriormente, incluido en su obra *Lenin y la filosofía*.

En la tradición marxista la cuestión de las ideologías particulares resulta un tema habitual; es así como se suele hablar de ideología religiosa, política, estética, etc. (Marx se expresa en esos términos en *La ideología alemana*). En todos los casos, la ideología expresa un hecho plural y, en ese sentido, guarda cierta vecindad con el saber del «entendimiento» tal como lo concibe Hegel. El entendimiento piensa desde particularidades, es capaz de ver un aspecto del todo pero, en la medida en que sólo capta ese aspecto y pretende sostenerlo sin más como todo, resulta engañoso y enmascarador. Las ideologías, en su pluralidad, toman aspectos y los universalizan, por esto resultan irrefutables desde sí mismas y, por eso también, pueden existir muchas ideologías, no sólo las referidas a distintos aspectos como los citados (religiosa, política,...), sino también ideologías propias de autores o grupos sociales determinados.

a. Ruptura e ideología

La ruptura que -según Althusser- produce Marx es epistemológica porque separa lo ideológico de lo científico, y así permite deslindar dos tipos de saberes de diferente nivel; separa un saber ilusorio de un saber científico, análogamente a la delimitación popperiana entre metafísica y ciencia. Pero este carácter ideológico no se restringe a las filosofías y teorías económicas anteriores a Marx, sino que incluye algunas obras del propio Marx.

En la lectura de Althusser, el carácter científico de la teoría de Marx no abarca la totalidad de su obra, sino que parte de ella es ideológica. Esto resulta de aplicar al cuerpo de escritos de Marx una hermenéutica marxista a la que Althusser llama crítica, es decir, aplicar los principios generales de la teoría marxista a sí misma. Althusser lee a Marx desde los resultados alcanzados por el propio Marx; no lee los escritos de Marx según su orden de elaboración, cronológicamente, sino partiendo de lo que Althusser considera como propiamente marxista (lo científico) a fines de, remontándose hacia sus comienzos, determinar aquello que no es verdaderamente marxista, aquello que es ideológico. La teoría del Marx maduro se aplica retrospectivamente a sus comienzos teóricos para, de ese modo, mostrar la ruptura con esos comienzos.

Con ese objeto, y a partir del concepto de «ruptura epistemológica», Althusser periodiza los escritos de Marx en cuatro etapas: obras de juventud (1840-44), obras de la ruptura (1845), obras de transición (1845-57) y obras maduras (1857-83). Dentro de ellas *La ideología alemana* (junto con las *Tesis sobre Feuerbach*) pertenece al segundo período y, siempre para Althusser, se trata de una obra en la que comienza la ruptura; esto es así porque si bien en ella aparece una nueva problemática, al mismo tiempo, esta nueva problemática se expresa en el antiguo lenguaje.

Esto hace que las llamadas «obras de juventud» de Marx (tanto su tesis doctoral sobre el materialismo griego, como los *Manuscritos del 44*, la *Crítica a la Filosofía del derecho de Hegel* hasta *La sagrada familia*) formen parte del período ideológico de su pensamiento.

b. *Humanismo e ideología*

No se trata de una cuestión banal. En las primeras décadas del siglo XX se gestó una revalorización de Marx a través del humanismo. Autores de la Escuela de Frankfurt como Erich Fromm, o bien Sartre, Teilhard de Chardin y otros, de maneras diversas intentaron rescatar los aspectos humanistas del marxismo. Pero los teóricos estructuralistas atacaron las tesis humanistas (Lévi-Strauss, por ejemplo, criticó el «subjetivismo» de Sartre) como propios de una filosofía de la conciencia.

De este modo, la crítica de Althusser al humanismo se propone varios objetivos a la vez²¹: mostrar la inviabilidad de una interpretación humanista de Marx, incluir dentro del humanismo a las filosofías anteriores a Marx, sostener que el Marx humanista todavía no es el *verdadero Marx* y acordar con el «espíritu» de su época en la recusación a las filosofías del sujeto.

«En *Pour Marx*, el ejemplo paradigmático de una *ideología particular* es el *humanismo*. Se considera al humanismo como una ideología y como una ideología que tiene fronteras determinantes. Se lo define como un campo antropológico específico. Trátase, pues, de una configuración cultural, algo a lo que algunas personas pertenecen y otras no pertenecen. Una ideología particular puede contraponerse a la ideología en general, que no es una configuración histórica sino que es una estructura permanente...»²².

Que el humanismo es ideológico significa a la vez que no es científico. Lo que define al marxismo como ciencia es el plantear los problemas con categorías científicas como las de «modo de producción», «fuerzas de producción», «relaciones de clase» etc., categorías éstas que no tienen base antropológica y que, por lo tanto, rompen con todo humanismo.

c. *Principios de las ideologías*

Althusser enuncia los principios marxistas que guían a estas ideologías particulares. Estos principios -según el propio Althusser- son principios científicos: «No son la *verdad de*, son la *verdad para*, son *verdaderos* como condiciones de planteamiento legítimo de un problema, y en consecuencia, a través de este problema, de la producción de una solución verdadera. Presuponen, por lo tanto, el marxismo acabado (...) como *la teoría que permite la comprensión* de su propia génesis»²³. Y esto es así, porque sólo desde la ciencia es posible una comprensión de la totalidad, dentro de la cual las distintas ideologías son partes aisladas.

Pues bien, Althusser enuncia tres principios: «1. Que cada *ideología* sea considerada como un todo real, unificado interiormente por su *problemática* propia, y en tal forma que no se pueda sacar un elemento sin alterar el sentido.

«2. Que el sentido de este todo, de una ideología singular (aquí el pensamiento de un individuo) depende, no de su relación con una *verdad* diferente a él, sino de su relación con un *campo ideológico* existente y con los *problemas y la estructura sociales* que le sirven de base y se reflejan en él; que el sentido del *desarrollo* de una ideología singular

depende, no de la relación de este desarrollo con su origen o con su término considerados como *su verdad*, sino de la relación existente, en este desarrollo, entre las mutaciones de esta ideología singular y las mutaciones del campo ideológico y de los problemas y relaciones sociales que la sostienen.

«3. Que el principio motor del desarrollo de una ideología singular no reside, por lo tanto, en el seno de la ideología misma, sino fuera de ella, en el *más allá* de la ideología singular: su autor como individuo concreto y la historia efectiva que se refleja en este desarrollo individual según los lazos complejos del individuo con esta historia»²⁴.

Podemos identificar en estos principios *científicos* propios de cualquier ideología en tanto tal, tres rasgos significativos. En el primer caso, a la ideología tomada como un «todo real» con unidad propia, Althusser parece otorgarle el rasgo propio de una *estructura*, de manera análoga a la concepción del mito que desarrolla Lévi-Strauss. En el segundo, la cuestión del «sentido» de la ideología como inapresable desde sí misma, como remitiendo a un «más allá», nos permite identificar a cualquier ideología en particular como un fenómeno superestructural que remite, en última instancia, a la infraestructura. Por último, los «lazos complejos» entre la ideología particular y la historia real dentro de la cual esa ideología se desarrolla alude a las relaciones de «sobredeterminación».

d. Sobredeterminación

El concepto teórico de sobredeterminación o, con más precisión, de «contradicción sobredeterminada», es uno de los conceptos característicos del pensamiento de Althusser y sirve para repensar las relaciones entre infraestructura y superestructura²⁵.

En el marxismo, tradicionalmente (empezando por el propio Marx) se ha establecido una diferencia entre la infraestructura (la base real identificada usualmente -tal es el caso de Althusser- con el conjunto de fuerzas y relaciones de producción) y la superestructura (formada por las leyes, la religión, las concepciones de los intelectuales, etc.). La cuestión es importante para el tema de la ideología porque ella es considerada un fenómeno superestructural.

El problema respecto de la infraestructura y la superestructura se encuentra en *qué tipo de relaciones* mantienen ambas. En el marxismo se han dado básicamente dos respuestas. Una de ellas, dogmática, economicista y mecanicista, sostiene que la infraestructura *determina causalmente* a la superestructura. La otra, a la que Althusser adhiere y desarrolla, niega este tipo de relaciones para plantear un vínculo más complejo.

Este problema fue planteado por varios autores de la tradición marxista. Engels habló de la causalidad «en última instancia». Lenin, al preguntarse cómo había sido posible que la Revolución Rusa se diera en un país que no era industrialmente avanzado, sostuvo que la infraestructura es sólo un factor que funciona en combinación con otros, que una revolución nunca es un resultado mecánico, sino algo que debe ser comprendido en su complejidad. Ambos teóricos están presentes en la elaboración del concepto de sobredeterminación que propone Althusser.

Pensar una relación más compleja que la relación causal tiene antecedentes en la historia de la filosofía. El concepto clásico de *Wechselwirkung*, traducido como «acción recíproca», es uno de ellos. Este concepto tiene una larga historia, en ella se encuentra el intento de Newton por explicar la relación recíproca entre fuerzas, pero el concepto es pensado con profundidad por Kant y Hegel. En la tabla kantiana de las categorías, la *Wechselwirkung* es la tercera categoría de relación después de sustancia=accidente y causa-efecto. En el § 154 y ss. de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Hegel pone a la *Wechselwirkung* como la superación de la categoría de causalidad. Así, el problema está presente, quiera o no, cuando se plantea la cuestión de la relación entre infraestructura y superestructura.

Althusser intenta solucionar la dificultad con el concepto de sobredeterminación. Este concepto, según él, nada tiene que ver con la dialéctica hegeliana y por ello debe replantearse el concepto de contradicción. Dice Althusser: «Una contradicción «pura y simple», y no sobredeterminada, es (...) una frase vacua, abstracta y absurda»²⁶.

Frente a ello, Althusser plantea el concepto de «contradicción sobredeterminada». Comenta Ricœur: «En lugar de la dialéctica hegeliana, Althusser propone el concepto de sobredeterminación. Este concepto está evidentemente tomado de Freud aunque hay una implicación de Lacan. (La influencia de Lacan es permanente en toda la obra de Althusser y cada vez más evidente en sus últimos ensayos)»²⁷. Este concepto de «sobredeterminación» le permitirá, al mismo tiempo, abandonar el concepto hegeliano de «superación» y evitar el mecanicismo causal del marxismo dogmático.

Althusser encuentra el origen del concepto en Engels. Para ello cita y comenta una carta que Engels envía a Bloeh: «... Engels acaba de mostrar que las superestructuras, lejos de ser un puro fenómeno de la economía, tienen una eficacia propia (...) «*ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan, predominantemente, en muchos casos su forma*». El problema que se plantea entonces es el siguiente: ¿cómo pensar en estas condiciones la unidad de la eficacia real, pero relativa, de las superestructuras, y del principio determinante en última instancia de la economía? ¿Cómo pensar la relación entre estas eficacias distintas? ¿Cómo fundar en esta unidad el papel de «última instancia» de la economía? Respuesta de Engels: «*Es un juego mutuo de acciones y reacciones entre todos estos factores, en el que a través de toda la muchedumbre infinita de casualidades (...), acaba siempre imponiéndose como necesidad el movimiento económico*»²⁸.

En las líneas citadas por Althusser aparece el concepto de *Wechselwirkung* como una solución propia de Engels y vecina del concepto de sobredeterminación. Y agrega Althusser: «las superestructuras en su acción-reacción recíproca pulverizan su eficacia en «hechos y acontecimientos» (...) Engels considera las *formas de la superestructura* como el origen de una infinidad microscópica de hechos cuya relación interna es ininteligible. (...) Pero (...) estas *formas*, como tales, son justamente formas en cuanto son *principios de realidad*, y también formas en cuanto *principios de inteligibilidad de sus efectos*. Pueden ser perfectamente *conocidas*, y en este sentido son la razón transparente de los hechos que surgen de ellas»²⁹.

Los efectos superestructurales sólo pueden ser leídos *desde el todo*, desde la ciencia marxista que piensa los procesos no como resultado de los propósitos ideológicos, sino de un proceso complejo. Sin embargo, con el concepto de «contradicción sobredeterminada» Althusser ha conseguido romper con todo esquema causal y otorgar a las ideologías un papel productivo en el proceso histórico, aun cuando ese protagonismo no coincida con los propósitos conscientes de los agentes ideológicos.

e. Ideologías y subjetividad

De esta manera Althusser ha podido mantener la tradicional división marxista entre superestructura e infraestructura, otorgándole una *acotada eficacia* a las ideologías, al mismo tiempo que le niega todo protagonismo a las conciencias. Y haciendo suyas las palabras de Engels, afirma: «*Lo que resulta de todo ello es algo que nadie ha querido. De este modo, hasta aquí toda la historia ha discurrido a modo de un proceso natural y sometida también, substancialmente, a las mismas leyes dinámicas. Pero del hecho de que las distintas voluntades individuales (...) no alcancen lo que desean (...), no debe inferirse que estas voluntades sean iguales a cero. Por el contrario, todas contribuyen a la resultante y se hallan, por lo tanto, incluidas en ella.*»³⁰

La historia, como el resultado de un paralelogramo de fuerzas dentro del cual se encuentran las ideologías va más allá de ellas. Por eso Althusser habla de la «trascendencia de la resultante». Esa trascendencia es fundamentalmente respecto de la conciencia y de la ideología que suponen y, en especial, la negación de cualquier filosofía del sujeto. Por eso concluye: «1) que la resultante será de un grado totalmente diferente al grado de cada fuerza (...); 2) que la resultante será, en su esencia, *inconsciente* (inadecuada a la conciencia de cada voluntad y al mismo tiempo una *fuerza sin sujeto*, fuerza objetiva desde su comienzo»³¹.

De tal modo, los individuos no poseen significatividad en tanto seres conscientes, aunque puedan desarrollar cierta efectividad. «Aquí esté tal vez -comenta Ricoeur- el punto común que tiene Althusser con el grupo estructuralista francés y con otros como Michel Foucault: la idea de que el «mito filosófico del hombre» debe reducirse a cenizas»³².

Por eso concluye Althusser: «Es necesario reconocer *que esta evidencia no es sino aquella de los supuestos de la ideología burguesa clásica y de la economía política burguesa*. Y ¿de dónde parte esta ideología clásica si no es justamente (...) del afrontamiento de estas famosas *voluntades individuales*, que no son en absoluto el punto de partida de la realidad, sino un punto de partida para una *representación* de la realidad, para un mito destinado a *fundar (eternamente)* en la naturaleza (es decir, eternamente) *los objetivos* de la burguesía?»³³

3. Teoría general de la ideología

Quizá el intento más ambicioso de Althusser respecto del problema de la ideología, sea el desarrollado en *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*³⁴. En él, como ya se anticipó, Althusser ensaya una teoría general de la ideología.

a. Estado e ideología

El título ya anticipa que estas cuestiones tendrán íntima vinculación con la cuestión del Estado. Y, en este aspecto, la obra de Althusser retoma y abona la compleja cuestión de la teoría marxista del Estado. Se ha señalado en la obra de Marx la escasez de desarrollos acerca de la misma. En ese sentido, la obra de Lenin *El Estado y la revolución*, es el intento más serio de pensar la cuestión del estado desde la teoría marxista. La idea central de la obra de Lenin es que el estado burgués es un instrumento de represión en provecho de la clase dominante. Así, como contrapartida, la tesis de la «dictadura del proletariado» es pensada como una inversión de esa fuerza coactiva en beneficio de la clase universal.

Pero Althusser enriquece el planteo de Lenin. «La contribución de Althusser contenida en *Lenin y la filosofía* consiste en postular que debemos distinguir dos aspectos del poder del Estado. El primero está representado por los aparatos³⁵ represivos y de coacción estatales: gobierno, administración, policía, tribunales, cárceles, etc. El segundo aspecto está representado por los aparatos ideológicos del Estado: religión, educación, la familia, el sistema político, las comunicaciones, la cultura, etc.»³⁶.

Esta postura de Althusser complejiza la concepción del Estado en la medida en que plantea -como luego hará Foucault- que su estructura no es sólo represiva, sino también ideológica. «No hay producción posible -sostiene Althusser- si no se asegura la reproducción de las condiciones materiales de la producción: la reproducción de los medios de producción»³⁷. Y es esta reproducción de los medios de producción lo que se relaciona directamente con la función ideológica del Estado.

No es suficiente plantearse la cuestión de los modos de producción, es necesario preguntarse acerca de la *reproducción* de los medios de producción. Y por eso, tal vez la principal contribución de Althusser a la teoría de la ideología sea la de vincularla con la función política, con las condiciones necesarias para la reproducción del sistema. A partir de este planteo, el problema se convirtió en tema de trato frecuente en los ámbitos marxistas de la época, de modo que en ellos se empezó a reconocer que Marx había estudiado las condiciones de producción, pero no había reflexionado sobre las condiciones de reproducción del sistema. Por lo tanto, se debía analizar aquellas instituciones que tenían como función reproducir y reforzar la estructura capitalista.

Esto, en palabras de Althusser se dice del siguiente modo: «La reproducción de la fuerza de trabajo no sólo exige una reproducción de su calificación sino, al mismo tiempo, la reproducción de su sumisión a las reglas del orden establecido, es decir, una reproducción de su sumisión a la ideología dominante por parte de los obreros y una

reproducción de la capacidad de buen manejo de la ideología dominante por parte de los agentes de la explotación y la represión, a fin de que aseguren también «por la palabra» el predominio de la clase dominante...»³⁸. Y esta segunda función del Estado es vehiculizada por sus órganos principales: «...la escuela (y también otras instituciones del Estado, como la Iglesia, y otros aparatos como el Ejército) enseña las «habilidades» bajo formas que aseguran el *sometimiento a la ideología dominante* o el dominio de su «práctica»»³⁹.

De este modo la ideología pasa a cumplir una función central dentro del sistema capitalista. Ya no constituye solamente un límite para el cambio revolucionario, sino también y fundamentalmente, la base de la persistencia del sistema capitalista. Ahora «la condición *sine qua non* de la reproducción de la fuerza de trabajo no sólo radica en la reproducción de su «calificación» sino también en la reproducción de su sometimiento a la ideología dominante, o de la «práctica» de esa ideología (...) pues *la reproducción de la calificación de la fuerza de trabajo se asegura en y bajo las formas de sometimiento ideológico*, con lo que reconocemos la presencia eficaz de una nueva realidad: *la ideología*»⁴⁰. Al replantear el concepto de ideología dentro del problema del Estado y en relación con la cuestión del poder, Althusser vuelve (aunque sin mencionarlo y, tal vez sin saberlo, al concepto weberiano de ideología como legitimación y creencia en la legitimidad.

b. La ideología no tiene historia

Althusser se propone desarrollar una teoría general de la ideología. Sin embargo la cuestión se enfrenta con algunas dificultades. En primer lugar, dentro de marxismo siempre se había hablado de las ideologías en plural y, cuando se lo hacía en singular (la ideología burguesa) se sobreentendía que se trataba de una abstracción que expresaba las distintas ideologías particulares. De ese modo, toda ideología (sea religiosa, moral, jurídica, política...) expresa una posición de clase. Y desde ese punto de vista las ideologías tienen una historia, aunque su explicación sea «trascendente» a ellas como ya vimos. Las ideologías, así en plural, «tienen una historia cuya determinación, aunque les concierne, en última instancia se halla sin duda situada fuera de la ideología exclusivamente»⁴¹.

En cambio, según Althusser, el proyecto de una teoría de la ideología en general es posible, y para ello se apoya en una célebre frase de Marx según la cual la ideología no tiene historia. Dice Althusser: «En cambio, si puedo presentar el proyecto de una teoría de *la ideología en general*, y si esta teoría es uno de los elementos del cual dependen *las teorías de las ideologías*, esto implica una proposición de apariencia paradójica, que enunciaré en los siguientes términos: la ideología no tiene historia...»⁴². Según Althusser esta afirmación se puede leer de dos modos. En un sentido puramente negativo, en tanto sueños ilusorios y enmascaradores que remiten a un otro de sí para poder ser comprendidas, y, en un sentido positivo, semejante a la idea de inconsciente freudiano.

«Por una parte, puedo sostener que *las ideologías tienen historia propia* (aunque esté determinada en última instancia por la lucha de clases); y, por otra parte, puedo

sostener al mismo tiempo que *la ideología en general no tiene historia*, pero no es un sentido negativo (su historia está fuera de ella), sino en un sentido absolutamente positivo.

«Este sentido es positivo si realmente es propio de la ideología el estar dotada de una estructura y un funcionamiento tales que la constituyen en la realidad no-histórica, es decir *omnihistórica*, en el sentido en que esa estructura y ese funcionamiento, bajo una misma forma, inmutable, están presentes en lo que se llama la historia toda...»⁴³.

Para desarrollar esta tesis Althusser se planteará la cuestión desde dos perspectivas: la ideología como una «representación» de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia y la ideología como interpelación a los individuos como sujetos.

c. *Ideología y representación*

Esta primera cuestión es, a su vez, abordada desde dos tesis en las que se subraya el objeto representado y la materialidad de la representación respectivamente.

La primera dice así: «*Tesis 1: la ideología representa la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia*»⁴⁴. En principio, la tesis no parece proponer algo nuevo y, al respecto, parecería existir amplia coincidencia. Se suele decir que las ideologías son «concepciones del mundo»⁴⁵ y se admite que éstas «son en gran parte imaginarias, es decir, que no «corresponden a la realidad»» (esto es, son falsas, en contraposición con ideas o concepciones verdaderas). «Sin embargo —sigue Althusser—, aun admitiendo que no correspondan a la realidad, y por lo tanto que constituyan una ilusión, se admite que aluden a la realidad, y que basta con «interpretarlas» para encontrar en su representación imaginaria del mundo la realidad misma de ese mundo (ideología = *ilusión/alusión*)»⁴⁶. A continuación, el texto hace referencia a los dos tipos de interpretación existentes⁴⁷: la mecanicista del siglo XVII y la hermenéutica, que se remonta a los Padres de la Iglesia y que culmina en la teología de Karl Barth. Pero estas dos interpretaciones no dan respuesta a la pregunta fundamental. La cuestión, según Althusser, está en determinar «¿por qué los hombres «necesitan» esta transposición imaginaria de sus condiciones reales de existencia para «representarse» sus condiciones de existencia reales?»⁴⁸.

Althusser encuentra que en la historia del pensamiento se han dado dos respuestas al respecto. La primera atribuye a ciertos individuos el «forjar» ideologías, «bellas mentiras», para que los hombres se sometan al poder. La segunda respuesta es más interesante (dentro de ella se encuentra el joven Marx): ella «busca y encuentra una causa de la transposición y deformación imaginaria de las condiciones reales de existencia de los hombres (...) Esta causa es la alienación material que reina en las condiciones de existencia de los hombres mismos»⁴⁹. Sin embargo, *ambas respuestas son erróneas* porque plantean de un modo incorrecto —según Althusser— la relación entre la representación y lo representado. «Todas estas interpretaciones toman al pie de la letra la tesis que suponen y sobre la cual se basan: que en la representación imaginaria del mundo que se encuentra

en una ideología están reflejadas las condiciones de existencia de los hombres, y por lo tanto su mundo real»⁵⁰.

Pero Althusser entiende que no son las condiciones reales de existencia lo que los hombres se representan en la ideología, sino que lo representado es la «relación» que existe entre los hombres y las condiciones reales de existencia. Dice Althusser: «Para utilizar un lenguaje marxista, si bien aceptamos que la representación de las condiciones reales de existencia de los individuos que se desempeñan como agentes de la producción, de la explotación, de la represión, de la ideologización y de la práctica científica está determinada en última instancia por las fuerzas de producción y las relaciones derivadas de ellas, diremos lo siguiente: toda ideología, en su *deformación* necesariamente imaginaria, no representa las relaciones de producción existentes (y las otras relaciones que de allí derivan), sino ante todo la relación (imaginaria) de los individuos con las relaciones de producción y las relaciones que de ella resultan. En la ideología no está representado entonces el sistema de relaciones reales que gobiernan la existencia de los individuos, sino la relación imaginaria de esos individuos con las relaciones reales en que viven...»⁵¹.

Si bien Althusser no aclara el concepto de imaginario, es posible suponer que en este aspecto su sentido está estrechamente vinculado con la acepción lacaniana. Al respecto, en su artículo *Freud y Lacan*, acerca las significaciones de lo imaginario a las formaciones ideológicas⁵².

La segunda dice así: «*Tesis 2*: la ideología tiene una existencia material»⁵³. La primera aclaración necesaria es que el concepto de materialidad es utilizado por Althusser en un sentido aristotélico. En este sentido, que la ideología tenga una existencia material implica que se efectiviza en actos concretos. Althusser lo ejemplifica del siguiente modo: «veamos lo que pasa en los «individuos» que viven en la ideología, o sea con una representación determinada del mundo (religiosa, moral, etc.) cuya *deformación* imaginaria depende de su relación imaginaria con sus condiciones de existencia, es decir, en última instancia, con las relaciones de producción y de clase (ideología = relación imaginaria con las relaciones reales). Diremos que esta relación está dotada de existencia material»⁵⁴.

Por eso es que no importan los contenidos propios de cada ideología en particular, siempre (cualquiera sea la ideología de la que se trate) implica una materialización práctica de lo que se sostiene ideológicamente. «Comprobamos en todo este esquema que la representación ideológica de la ideología está obligada a reconocer que todo «sujeto» dotado de una «conciencia» le inspira y acepta libremente, debe *actuar* según sus ideas», debe por lo tanto traducir en los actos de su práctica material sus propias ideas de sujeto libre. Si no lo hace, eso «no está bien».

«En todos los casos, la ideología de la ideología reconoce, a pesar de su deformación imaginaria, que las «ideas» de un sujeto humano existen o deben existir en sus actos, y si eso no sucede, le proporciona otras ideas correspondientes a los actos (aun perversos) que el sujeto realiza.

«Esa ideología habla de actos: nosotros hablaremos de actos insertos en *prácticas*. Y destacaremos que tales prácticas están reguladas por *rituales* en los cuales se inscriben,

en el seno de la *existencia material de un aparato ideológico*, aunque sólo sea de una pequeña parte de ese aparato».

«[...] Diremos pues, considerando sólo un sujeto (un individuo), que la existencia de las ideas de su creencia es material, en tanto *esas ideas son actos materiales insertos en prácticas materiales, reguladas por rituales materiales definidos, a su vez, por el aparato ideológico material del que proceden las ideas de ese sujeto*»⁵⁵.

En este lugar conviene señalar la diferencia decisiva entre la tesis althusseriana de la materialidad de la ideología y el concepto del «gran Otro» lacaniano. Para el psicoanálisis el gran Otro «ideal», «inmaterial», en la forma de un orden simbólico que atribuye significado a la contingencia histórica es un pre-supuesto, es un postulado retroactivo que el sujeto pone «en el acto mismo por medio del cual es atrapado en la telaraña de una ideología. El sujeto, por ejemplo, (*presu*)pone al gran Otro disfrazado de Razón Histórica [en el marxismo soviético] o Divina Providencia [en el cristianismo] en el preciso momento y gesto de concebirse como su ejecutor, como su herramienta inconsciente. Este acto de (*presu*)posición que hace existir al gran Otro es tal vez el gesto elemental de la ideología»⁵⁶.

d. Ideología y sujeto

La crítica a la filosofía del sujeto le permite a Althusser replantear la cuestión de la ideología en relación con el sujeto. Por eso la segunda tesis de Althusser sostiene lo siguiente: «*La ideología interpela a los individuos como sujetos*. Esta tesis viene simplemente a explicitar nuestra última proposición: la ideología sólo existe por el sujeto y para los sujetos. O sea: sólo existe ideología para los sujetos concretos, y esta destinación de la ideología es posible solamente por el sujeto: es decir *por la categoría de sujeto y su funcionamiento*.

«Con esto queremos decir que aun cuando no aparece bajo esta denominación (el sujeto) hasta el advenimiento de la ideología burguesa, ante todo con el advenimiento de la ideología jurídica⁵⁷, la categoría de sujeto (que puede funcionar bajo otras denominaciones⁵⁸: por ejemplo, en Platón, el alma, Dios, etc.) es la categoría constitutiva de toda ideología, cualquiera que sea su determinación (particular o de clase) y cualquiera que sea su fecha histórica, ya que la ideología no tiene historia.»⁵⁹.

Pero ahora el concepto de sujeto, tan radicalmente rechazado por los estructuralistas, es repuesto en el plano ideológico. De ese modo la categoría de sujeto es la categoría constitutiva de toda ideología. «Sugerimos entonces que la ideología «actúa» o «funciona» de tal modo que «recluta» sujetos entre los individuos (los recluta a todos), o «transforma» a los individuos en sujetos (los transforma a todos) por medio de esta operación muy precisa que llamamos *interpelación*; y que se puede representar con la más trivial y corriente interpelación, policial (o no) «Eh, usted, oiga!».

La principal función de la ideología consiste en constituir sujetos como individuos concretos que se piensan y reconocen a sí mismos como libres y autónomos. «La categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología sólo en tanto toda ideología tiene

por función (función que la define) la «constitución» de los individuos concretos en sujetos. El funcionamiento de toda ideología existe en ese juego de doble constitución, ya que *la ideología no es nada más que su funcionamiento en las formas materiales de la existencia de ese funcionamiento.*»⁶⁰. Y el hecho de que cualquiera de nosotros (escribientes o lectores) nos reconozcamos como sujetos no es más que el resultado de la función constitutiva de la ideología que, de ese modo, nos permite también el «reconocimiento». Como señala J. C. Gorlier, «para Althusser, entre ideología y sujeto hay una relación singular: no hay sujetos sin ideología, y no hay ideología sin sujetos»⁶¹.

Pero esta función de la ideología lleva a pensar la condición humana como necesariamente ideológica y, de ese modo, parece imposible todo tipo de relación humana no ideológica. El hombre vive naturalmente en la ideología, es más, Althusser afirma «el hombre es por naturaleza un animal ideológico»⁶². Por supuesto que Althusser mantiene lo científico como aquello que *no es ideológico*, pero, al mismo tiempo, afirma la ciencia como un saber sin sujeto.

Y Althusser agrega: «reconocer que somos sujetos, y que funcionamos en los rituales prácticos de la vida cotidiana más elemental (...) nos da solamente la «conciencia» de nuestra práctica incesante (eterna) del reconocimiento ideológico, (...) pero no nos da en absoluto el conocimiento (científico) del mecanismo de este reconocimiento. Ahora bien, en este conocimiento hay que ir a parar si se quiere, mientras se hable en la ideología y desde el seno de la ideología, esbozar un discurso que intente romper con la ideología para atreverse a ser el comienzo de un discurso científico (sin sujeto) sobre la ideología.»⁶³.

««Sujeto» en este contexto significa «individuo autónomo» pero también «aquél que está sometido a una instancia que tiene poder sobre él». (...) Reteniendo esos dos sentidos, se entiende mejor el efecto ideológico, o si se quiere, lo ideológico de la ideología capitalista: precisamente, el efecto ideológico reside en una forma de sometimiento que constituye lo así sometido como «sujeto autónomo».

«Para decirlo de otra manera —comenta Gorlier—, agregando al mismo tiempo una nueva categoría: como resultado del efecto ideológico, el sujeto se *(des)conoce* como un individuo único, irremplazable y concreto, y al hacerlo actualiza su sometimiento a otro Sujeto»⁶⁴.

Ahora bien, que cotidianamente esta condición de sujetos sumidos en la ideología no sea reconocida por nosotros que nos reconocemos ideológicamente como sujetos, según Althusser, no debe extrañarnos. Precisamente, «uno de los efectos de la ideología es la *negación* práctica por la ideología del carácter ideológico de la ideología: la ideología nunca dice «soy ideológica». Es necesario estar fuera de la ideología, es decir en el conocimiento científico, para poder decir: yo estoy en la ideología (caso realmente excepcional) o (caso general): yo estaba en la ideología»⁶⁵.

«De hecho, lo que designa la tesis «la Ideología interpela a los individuos como sujetos» es, sin duda, que el «no sujeto» es interpelado-constituido como sujeto por la Ideología. Ahora bien, la paradoja es precisamente que la interpelación tiene algo así como un *efecto retroactivo*, con el resultado de que todo individuo es «siempre-ya un sujeto».

«La evidencia del sujeto como único, irremplazable e idéntico a sí mismo; la respuesta absurda y natural «¡Soy yo!» A la pregunta «¿Quién es?»⁶⁶ es un eco de la observación; es evidente que yo soy la única persona que puedo decir yo cuando hablo de mí mismo; esta evidencia oculta algo, que se les escapa a Russell y al empirismo lógico: el hecho de que el sujeto siempre ha sido «un individuo interpelado como sujeto». (...) Porque esto es, sin duda, lo que está en juego: la «evidencia» de la identidad oculta el hecho de que se trata del resultado de una identificación-interpelación del sujeto, cuyo origen ajeno es, sin embargo, «extrañamente familiar para él».⁶⁷

«La realidad intersubjetiva está compuesta de aserciones que, por medio de su mismo acto de enunciación, hacen del sujeto lo que afirma ser, aserciones del tipo «eres mi esposa, mi maestra», etc., en otras palabras: interpelaciones, aserciones según las cuales el sujeto, al reconocerse en su llamado, se convierte en lo que aquéllas dan a entender que es»⁶⁸.

Pero esa ideología que nos constituye en sujetos, que ya desde antes de la existencia concreta del individuo lo constituye en sujeto⁶⁹ deriva de un *otro*. Althusser pone como ejemplo de funcionamiento ideológico a la religión, y eso le permite hablar de *otro* sujeto⁷⁰, de un *Sujeto* con mayúscula, que es el sujeto de la dominación.

«Observamos que la estructura de toda ideología, al interpelar a los individuos como sujetos en nombre de un Sujeto Único y Absoluto es *especular*, es decir en forma de espejo⁷¹, y doblemente *especular*: este redoblamiento especular es constitutivo de la ideología y asegura su funcionamiento. Lo cual significa que toda ideología está *centrada*, que el Sujeto Absoluto ocupa el lugar único del Centro e interpela a su alrededor a la infinidad de los individuos como sujetos en una doble relación *especular* tal que somete a los sujetos al Sujeto, al mismo tiempo que les da en el Sujeto en que todo sujeto puede contemplar su propia imagen (presente y futura), la garantía de que se trata precisamente de ellos y de El y de que, al quedar todo en Familia (la Santa Familia: la Familia es por esencia santa), «Dios reconocerá en ella a los suyos», es decir que aquellos que hayan reconocido a Dios y se hayan reconocido en Él serán salvados⁷².

Resumamos lo que hemos obtenido sobre la ideología en general.

La estructura especular redoblada de la ideología asegura a la vez:

- 1) la interpelación de los «individuos» como sujetos,
- 2) su sujeción al Sujeto,
- 3) el reconocimiento mutuo entre los sujetos y el Sujeto, y entre los sujetos mismos, y finalmente el reconocimiento del sujeto por él mismo.
- 4) la garantía absoluta de que todo está bien como está y de que, con la condición de que los sujetos reconozcan lo que son y se conduzcan en consecuencia, todo irá bien: «*Así sea*».⁷³

S. Žižek encuentra el mismo redoblamiento especular en la dialéctica hegeliana del Amo y el Esclavo, en el análisis marxista del fetichismo de la mercancía⁷⁴, en el estudio realizado por J. Butler de la matriz patriarcal de la relación entre hombre y mujer y en la relación burocrática entre el sujeto y la institución. El redoblamiento especular constitutivo de la ideología parece tener una estructura análoga a la del círculo hermenéutico,

aunque esta es una cuestión que no podemos analizar en este lugar y que amerita un estudio específico.

Como resultado del análisis, agrega Althusser: «Sí, los sujetos «marchan solos». Todo el misterio de este efecto reside en los dos primeros momentos del cuádruple sistema de que acabamos de hablar, o, si se prefiere, en la ambigüedad del término *sujeto*. En la acepción corriente del término, sujeto significa efectivamente 1) una subjetividad libre: un centro de iniciativas, autor y responsable de sus actos; 2) un ser sojuzgado, sometido a una autoridad superior, por lo tanto, despojado de toda libertad, salvo la de aceptar libremente su sumisión. Esta última connotación nos da el sentido de su ambigüedad, que no refleja sino el efecto que la produce: el individuo es interpelado como sujeto (libre) para que se someta libremente a las órdenes del Sujeto, por lo tanto para que acepte (libremente) su sujeción, por lo tanto para que cumpla sólo los gestos y actos de su sujeción. No hay sujetos sino por y para su sujeción. Por eso «marchan solos»⁷⁵. De ese modo, mediante ese automatismo de sometimiento que está mediado por la ideología es que, en última instancia, se reproducen y renuevan las relaciones de producción capitalista.

«Para Althusser, se puede hablar de que las descripciones o representaciones del mundo son verdaderas o falsas; pero según él la ideología no es en origen cuestión de tales descripciones, y los criterios de verdad y falsedad son ampliamente irrelevantes para ésta. La ideología, para Althusser, representa en efecto la realidad -pero lo que representa es la manera en que yo «vivo» mis relaciones con el conjunto de la sociedad, lo que no puede considerarse una cuestión de verdad o falsedad-. La ideología para Althusser es una organización particular de prácticas significantes que constituye a los seres humanos en sujetos sociales, y que produce las relaciones vividas por las que tales sujetos están conectados a las relaciones de producción dominantes en una sociedad. Como término, cubre todas las distintas modalidades políticas de tales relaciones, desde una identificación con el poder dominante a una posición opuesta a él. [...] No hay ninguna duda de que Althusser asesta un golpe mortal a cualquier teoría de la ideología puramente racionalista [positivista] -a la idea de que consiste simplemente en una colección de representaciones deformadas de la realidad y de proposiciones empíricamente falsas-. Por el contrario, para Althusser la ideología alude principalmente a nuestras relaciones efectivas e inconscientes con el mundo, a los modos en que estamos pre-reflexivamente ligados en la realidad social (...) Parece, a menudo, ser referencial en su superficie gramatical (descripción de situaciones de hecho) siendo a la vez secretamente «emotiva» (expresión de la realidad vivida de los seres humanos) o «conativa» (orientada a conseguir ciertos efectos). (...) La ideología, sostiene Althusser, «expresa un deseo, una esperanza o una nostalgia, más que la descripción de la realidad»⁷⁶; es esencialmente cuestión de aprensión y denuncia, de reverencia y vilipendio, todo lo cual se codifica a menudo en un discurso que parece que describiera la forma de ser realmente las cosas. Althusser intenta hacernos pasar, pues, de una teoría *cognitiva* a una teoría *afectiva* de la ideología -lo que no es necesariamente rechazar que la ideología contenga ciertos elementos cognitivos, o reducirla a lo meramente «subjetivo»-. [...] Así pues, los enunciados ideológicos parecerían ser subjetivos pero no privados; y en este sentido

también tendrían afinidad con los juicios estéticos de Kant, que son a la vez universales y subjetivos. Por un lado, la ideología no es un mero conjunto de doctrinas abstractas sino la materia que nos hace ser específicamente lo que somos, constitutiva de nuestra misma identidad; por otro lado, se presenta a sí misma como «todo el mundo sabe eso», una suerte de verdad anónima universal»⁷⁷.

Aun cuando la ideología sea una cuestión de relaciones vividas, argumenta Eagleton, después de Freud la experiencia vivida está tan sujeta a juicios sobre su verdad o falsedad como las representaciones sobre la realidad empírica. Si bien no puede dudarse que estoy viviendo algo como doloroso o desesperante, no está tan claro cómo deban interpretarse ese dolor o esa desesperación.

«Para Althusser, las ideologías entrañan una clase de conocimiento; pero no son *principalmente* cognitivas, y el conocimiento en cuestión es menos teórico (que estrictamente hablando es para Althusser el único tipo de conocimiento existente) que pragmático, el que orienta al sujeto a sus tareas prácticas en la sociedad. De hecho, no obstante, muchos defensores de esta posición han terminado efectivamente negando la relevancia de la verdad y la falsedad para la ideología sin más»⁷⁸ (como Paul Hirst, en Gran Bretaña).

«[Denys] Turner ha afirmado que un notable problema de la teoría de la ideología gira en torno al problema de cómo pueden considerarse las creencias ideológicas a la vez «vividas» y falsas. Pues nuestras creencias vividas son en cierto sentido internas a nuestras prácticas sociales; y así, si son *constitutivas* de estas prácticas, difícilmente puede decirse que «correspondan» (o no) a ellas. En palabras de Turner: «Por ello, dado que no parece existir un espacio epistémico entre lo socialmente vivido y las ideas sociales de ello, no parece haber lugar para una relación *falsa* entre ambos»⁷⁹.

El psicoanálisis lacaniano señala una instancia de superación de la estructura ideológica a partir de su concepto de «destitución subjetiva», que hace referencia a la «retirada» del sujeto respecto del orden simbólico, lo cual permite escapar de la clausura ideológica. Este acto de libertad implica una retirada respecto del fundamento constitutivo de la subjetividad, que deja a ésta sin sostén, sin fundamento, sin base. Es una instancia insoportable, cercana a la psicosis, que permitiría una ruptura con toda realidad instituida y con toda ideología. Este *acto* abriría la posibilidad de lo radicalmente nuevo, pero pondría al sujeto en peligrosa cercanía con la muerte y la autodestrucción⁸⁰.

4. Conclusiones

Con Althusser se hace claramente perceptible que el concepto de ideología contiene una tendencia a incluir en su extensión las perspectivas teóricas que en la etapa inmediatamente anterior se presentaban como el criterio de distinción de la deformación o de la distorsión ideológicas. En otras palabras, la ideología tiende a socavar los fundamentos de la crítica. A tal punto esto es así que, para Althusser, gran parte de la obra de Marx es ideológica. En esta misma línea, Baudrillard denuncia que la misma crítica marxista de la ideología se ha convertido en ideológica al universalizar los valores «occidentales y

cristianos» de Europa. «En cierto modo -dice-, hay una *fatalidad* unida al término de «fetichismo», que hace que en lugar de designar lo que quiere decir (metalenguaje sobre el pensamiento mágico) se vuelva subrepticamente contra los que lo emplean y designe en ellos el uso de un pensamiento mágico»⁸¹.

En segundo lugar, Althusser con su concepto de «sobredeterminación», en una línea que se remonta a Max Weber y a Georg Lukács, establece que la realidad social está constituida en última instancia *simbólicamente*, poniendo en cuestión a un mismo tiempo, las interpretaciones idealistas y esencialistas. Siguiendo el antecedente lukácsiano, Althusser concibe a las ideologías como perspectivas particulares que se han universalizado y cerrado sobre sí mismas. Esto explica por qué las ideologías son inmunes a la crítica⁸², en tanto absorben el terreno que podría servirle de fundamento [a la crítica]. Se desentraña aquí una función justificadora de la ideología. Como Althusser, Baudrillard advierte que las ideologías excluyen la crítica, conjuran los conflictos internos y, de esa manera, ejercen su poder.

En tercer término, Althusser piensa las ideologías particulares como estructuras, como totalidades cerradas, como sistemas suturados si bien su sentido se determina. «en última instancia», desde un más allá infraestructural. En este sentido, tal como se desarrolla en *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, Althusser explicita la función más amplia de las ideologías: la de servir a la conservación del orden establecido, la de funcionar como «cemento» de la sociedad, como basamento integrador de una sociedad determinada. Baudrillard, por su parte, vincula el concepto de ideología con la estructura perversa del deseo tal como la ha desarrollado la teoría psicoanalítica.

Tanto Althusser como Baudrillard se oponen a las filosofías del sujeto o de la conciencia que se proponen como una superación de la alienación ideológica. Para ambos autores el secreto de la ideología se oculta en las prácticas que la producen, en el proceso de producción ideológica. Foucault continúa el análisis de Althusser sobre las dos acepciones del concepto de sujeto y acentúa la idea del *sujeto-sujetado*.

Baudrillard agrega un elemento interesante a la comprensión de los procesos ideológicos, que desempeña un papel central en los medios de comunicación: «la fascinación semiótica», la seducción. Lo que fascina es el trabajo de codificación que inviste a los signos, «la pasión del cifrado», seducción de las formas, deseo perverso del código, del sistema de signos «tendiente a la clausura». «La fascinación de un sistema cerrado de diferencias, la pulsión hacia el código abstracto» es lo que explica la producción ideológica. Cuando la modernidad ha disuelto los «garantes metasociales»⁸³ se hace necesario algún tipo de coherencia immanente a lo social que sostenga la identidad y la integración de la sociedad: esta es la función fundamental de la ideología. Baudrillard sugiere la tesis de que lo que fascina en los medios de comunicación es «la sistematicidad cerrada del código» que nos excluye.

Para Baudrillard lo que constituye propiamente el proceso ideológico es la «reducción semiológica de lo simbólico». Mientras lo simbólico se caracteriza por su ambivalencia, lo semiológico excluye toda ambivalencia en beneficio de la homogeneidad y sistematicidad del código. Y es precisamente esta reducción ideológica lo que fascina y seduce. Althusser, por su parte, habla de la deformación imaginaria de las

relaciones de producción existentes. En ambos casos hay una reducción: de lo ambivalente al código homogéneo, de lo real a lo imaginario.

Foucault se inserta de una manera original en esta tradición, partiendo de la convicción de que el concepto de ideología no es útil a la teoría social porque genera más obstáculos que soluciones. Prefiere (como también hará Laclau) hablar en términos de «discursos». Lo primero que cuestiona es la supuesta exterioridad de los discursos respecto del poder y del deseo, cuestionando en bloque la teoría de la ideología como reflejo. En los discursos *operan* «tecnologías de poder», «procedimientos de exclusión».

Como Althusser, Foucault piensa que «ningún discurso puede expresar o traducir una práctica de modo transparente», porque el discurso no es un mero reflejo o instrumento de la praxis. Sin embargo, Foucault no desarrolla la oposición althusseriana entre ciencia e ideología sino que la replantea en términos de saber y poder. La ciencia y la verdad no son sino efectos de ciertas relaciones de fuerza o poder. Más aun, Foucault denuncia la oposición ciencia-ideología como una forma de ideología que produce ciertos efectos de poder: habilita a los científicos (marxistas) a colocarse por encima de la masa confiriéndoles la autoridad del mando y legitimando la obediencia. Compartiendo el «antihumanismo» de Althusser, Foucault advierte que el concepto de ideología está indisolublemente unido a la noción de «sujeto» y, por esta razón, es inutilizable. Pero la razón fundamental por la que Foucault se decide a abandonar el concepto de ideología es que supone una determinación infraestructural. Por el contrario, la tesis básica de Foucault afirma que la verdad es un efecto del poder y que la sociedad es el resultado de una articulación particular y contingente de las relaciones de fuerzas en cada época.

Pero Foucault destaca una tesis que ya había sido explicitada por Althusser: las ideologías, los discursos no son funciones meramente negativas o represivas, sino que su papel fundamental es afirmativo, positivo, generador, integrador, constitutivo. El poder produce realidad y produce verdad. Pero, al mismo tiempo, Foucault desecha el supuesto iluminista de un sujeto neutro o puro, libre de prejuicios o de distorsiones, coincidiendo (en este punto) con las investigaciones hermenéuticas.

•iek, siguiendo a Lacan, procede a analizar el proceso de producción ideológica, que Baudrillard había indicado como una falencia de las teorías precedentes. Si Althusser había sostenido que toda concepción filosófica está precedida por una revolución científica, •iek señala que la revolución científica producida en la física desde Galileo hasta Newton ha sido precedida por una transformación en el proceso histórico real de intercambio social, por una revolución en la praxis social, en lo que los hombres efectivamente *hacen*, lo cual configura un «orden simbólico». Éste es una condición necesaria tanto para el funcionamiento del intercambio como para el funcionamiento de la ciencia.

La ilusión ideológica no radica en las máscaras, en la conciencia o en el saber (en lo que los hombres piensan o creen que hacen), sino en la realidad misma, en la praxis social, en lo que los hombres efectivamente hacen, la ilusión no está del lado del saber, está ya del lado de la *realidad*, de lo que la gente hace. ««Ideológica» -dice •iek- es una *realidad* social cuya existencia implica el no conocimiento de sus participantes en lo que se refiere a su *esencia*». El problema de la ideología debe situarse en la realidad misma y no en la conciencia o en el pensamiento o en la representación ilusoria de la realidad. La

ideología es la realidad en tanto constituye un orden coherente y sistemático, una totalidad consumada y cerrada en la que todos los elementos han sido articulados como momentos inmanentes. Esta estructura ideológica supone, sin embargo, una falla constitutiva sobre la que se edifica y que la constituye. La realidad es ideológica cuando está fundamentada en una «falsa conciencia», en una doble ilusión que consiste en pasar por alto la ilusión inconsciente (*fantasía ideológica*) que estructura nuestra relación efectiva y real con la realidad. La fantasía inconsciente que estructura la propia realidad social es el nivel fundamental de la ideología, pero esto es diferente de una ilusión que enmascare el estado real de las cosas. La ideología es la construcción misma de la realidad social que permite la huida del antagonismo constitutivo, del núcleo traumático al que Lacan llama lo Real.

Pero cómo toda totalidad se ha constituido a partir de una falta, de un conflicto o - como dice Laclau- de un «antagonismo», el sistema social nunca logra estabilizarse definitivamente. El elemento (punto nodal) que sólo detenta el lugar de una falta, se percibe como un punto de suprema plenitud. «El nivel fundamental de la ideología = dice Žižek- no es el de una ilusión que enmascare el estado real de las cosas, sino el de una fantasía (inconsciente) que estructura nuestra propia realidad social». La acción efectiva de los individuos en la sociedad está estructurada de acuerdo a una ilusión, a una fantasía, que no puede ser «sabida» sin que la trama de relaciones se disuelva. En este sentido, la ideología pertenece a la realidad y no puede ser conceptualizada a partir de la oposición realidad-reflejo o realidad-falsa conciencia. Como también han advertido Heidegger y los pensadores de la escuela hermenéutica -como veremos en el próximo capítulo- no es posible ir más del círculo hermenéutico.

Estos resultados llevan a desplazar el eje del problema desde la relación universal-particular al eje sistema cerrado-estructura fallada. La concepción positivista de la ideología se equivoca puesto que la verdad no es algo ya dado, sino una invención, una *construcción*, y la ilusión no es un obstáculo, sino *un medio de acceso* a la verdad.

«La ideología es concebida ahora como un fenómeno típicamente moderno, provocado por el socavamiento de las legitimaciones fundadas en lo trascendente. El discurso ideológico apunta a ocultar la división social y la temporalidad, pero lo hace sin apelar a la existencia de «otro mundo». Como Lefort dice en *Las formas de la historia*, «la ideología apunta a restituir la dimensión de las sociedades sin historia en el corazón de la sociedad histórica». Según Lefort, ese proceso de ocultamiento nunca puede darse por acabado y siempre tiene que restablecerse y modificarse para incluir nuevos elementos. Pero de nuevo vale la pena subrayar que la división social y la temporalidad, aquello que la ideología trata de ocultar, no son «objetos» transparentes a un sujeto sino que surgen en el espacio del discurso social. Para dar un ejemplo, las divisiones dentro de la institución familiar no tienen raíces naturales (la estructura anatómica de los genitales, las variaciones en la fuerza física de cada miembro); la ideología de la familia como una unidad organizada alrededor del padre, se construye como un pliegue dentro del discurso de la institución familiar e interactúa con dicho discurso»⁸⁴. Es por ello que la noción de «fetichismo de la mercancía» hace referencia a ciertas relaciones sociales que son producto de una praxis social determinada, que son una «determinación reflexiva» puesta

en la cosa, como si no lo fueran, como si se tratase de propiedades naturales o sobrenaturales de las cosas relacionadas.

Para Laclau, la dimensión ideológica se abre cuando un determinado orden social es tenido por natural, necesario, verdadero en sí mismo, esencial. Desde esta perspectiva, todo ser es discursivo, toda realidad es producida socialmente, es un producto de la praxis social. Por esta razón todo discurso es acción significativa que tiene una existencia objetiva, material. El discurso es el horizonte de significatividad construido desde, en y por una praxis social.

Como Althusser, Baudrillard y la hermenéutica, Laclau sostiene que no hay una transparencia última de los hechos, porque éstos no son nunca dados. Como toda totalidad es producto de una construcción histórica y como ésta es siempre precaria y contingente, toda estructura significativa (discurso) será constitutivamente inestable y fallada. Una vez establecido que todo discurso es una totalidad no totalizada ni totalizable, es posible definir la ideología como la búsqueda o la afirmación de la constitución de un sistema social consumado, estable, plenamente constituido.

Notas

- 1 Cf. Althusser, L.-Balibar, E.: *Para leer El capital*, Buenos Aires. Editorial Siglo XXI, 1969. p. 3.
- 2 Descombes, V.: *Lo mismo y lo otro*, p. 157. Madrid, Editorial Cátedra, 1988.
- 3 Ricoeur, P.: *Ideología y utopía*, traducción de A. Bixio; Editorial Gedisa, México, 1991, pp. 141-143.
- 4 Ricoeur, P.: 1991, p. 142.
- 5 Ricoeur, P.: 1991, p. 142.
- 6 Ricoeur, P.: 1991, p. 143.
- 7 «Fue en los años 60, con los artículos publicados sucesivamente en *For Marx*. euaño Althusser se hizo un nombre como teórico marxista con tendencias estructuralistas» (John Lechte: *50 pensadores contemporáneos esenciales*. Ediciones Cátedra, Madrid 1997 p. 59).
- 8 Lechte, J.: 1997, p. 60.
- 9 Althusser, L.: 1969, pp. 20-21.
- 10 Althusser, L.: Sobre la relación de Marx con Hegel, en: AAVV: *Hegel y el pensamiento moderno*. Editorial Siglo XXI, México 1973, pp. 97- 98.
- 11 Es notoria la filiación del planteo de Althusser con la presentación kantiana de la *Crítica de la razón pura*, sólo que en esta ocasión Althusser reemplaza la metafísica de Kant por el materialismo de Marx.
- 12 Descombes, V.: 1988, pp. 158-9.
- 13 Althusser, L.: Sobre la relación de Marx con Hegel, p. 98.
- 14 Descombes, V.: 1988, p. 105.
- 15 Althusser, L.: *La revolución teórica de Marx*. México, Editorial Siglo XXI, 1988 pp. 71-72.
- 16 Althusser, L.: 1988, p. 72.
- 17 Ricoeur, P.: 1991, p. 150.
- 18 Althusser, L.: 1988, p. 75.
- 19 Žižek, Slavoj: *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político*, Buenos Aires. Editorial Paidós, 1998, pp. 66-7. La cita es de Marx. K.: *Grundrisse*. Harmondsworth, Penguin. 1972. p. 107.
- 20 Laclau, E.-Mouffe, Ch.: *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid, Editorial Siglo XXI. 1987, pp. 110-11. También S. Žižek advierte que el orden simbólico (el gran Otro, en términos de Lacan) o el fundamento ideológico carece de una suficiencia última y absoluta. Cf. Žižek, S.: *¿Goza tu sintoma!*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1994, p. 53.

- 21 «El caso del humanismo es decisivo en otro aspecto, ya que nos da el derecho de situar *La ideología alemana* en el mismo campo antropológico de los textos anteriores. Lo que define el humanismo, aun ese humanismo llamado humanismo socialista, es el hecho de participar de la misma ideología. Por eso Althusser considera el renacimiento del humanismo en el marxismo moderno un retorno a Feuerbach y al joven Marx; ese humanismo corresponde al mismo campo antropológico. (...) Para Althusser el socialismo humanista es un concepto monstruoso. Desgraciadamente, a veces esta posición tiene graves implicaciones políticas. Por ejemplo, durante la invasión de Checoslovaquia producida en 1968, Althusser guardó silencio; su posición le permitía alegar que desde un punto de vista puramente teórico el movimiento de reforma era malo. Los socialistas checoslovacos estaban intentando algo que no existía: el socialismo humanista. Estaban apoyándose en un concepto impuro.» (Ricoeur, P.: 1991, pp. 165-166).
- 22 Ricoeur, P.: 1991, p. 165. *Cursivas nuestras.*
- 23 Althusser, L.: 1988, p. 50.
- 24 Althusser, L.: 1988, pp. 49-50.
- 25 Mantenemos el término «superestructura» para traducir el *Überbau*, aunque quizás una traducción más acertada la encontraríamos en «sobreestructura» dado que no se trata de algo superior, sino de algo que *está sobre*.
- 26 Althusser, L.: 1988, p. 93.
- 27 Ricoeur, P.: 1988, p. 101.
- 28 Althusser, L.: 1988, pp. 96-97.
- 29 Althusser, L.: 1988, p. 98.
- 30 Althusser, L.: 1988, p. 99.
- 31 Althusser, L.: 1988, p. 100.
- 32 Ricoeur, P.: 1991, p. 166.
- 33 Althusser, L.: 1988, pp. 103-104.
- 34 Althusser, L.: *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Buenos Aires, Editorial Nueva Visión, 1988.
- 35 Es necesario observar que la utilización del término «aparato» como un término que reemplaza a «institución» parece tener un sentido bastante claro en el texto de Althusser. Los aparatos son algo que funciona y, por tanto, cumplen un papel adecuado a las estructuras; se trata de un funcionamiento independiente de las conciencias y que se produce por sí mismo.
- 36 Ricoeur, P.: 1991, p. 143.
- 37 Althusser, L.: 1988, p. 10.
- 38 Althusser, L.: 1988, pp. 14-15.
- 39 Althusser, L.: 1988, p. 15.
- 40 Althusser, L.: 1988, p. 15.
- 41 Althusser, L.: 1988, p. 40.
- 42 *Ibidem.*
- 43 Althusser, L.: 1988, p. 42.
- 44 Althusser, L.: 1988, p. 43.
- 45 El concepto de «concepciones del mundo» o «visiones del mundo» se retomará en el capítulo siguiente.
- 46 *Ibidem.*
- 47 Cf. Geertz, C.: 1995, pp. 177 ss.
- 48 Althusser, L.: 1988, p. 44.
- 49 Althusser, L.: 1988, p. 45.
- 50 *Ibidem.*
- 51 Althusser, L.: 1988, p. 46.
- 52 Cf. Althusser, L.: 1988, pp. 87-88.
- 53 Althusser, L.: 1988, p. 47. Se retoma así la tesis de Voloshinov acerca de la materialidad de las ideologías.
- 54 Althusser, L.: 1988, p. 48.
- 55 Althusser, L.: 1988, pp. 49 y 50.
- 56 *•i•ek*, S.: 1994, p. 79. Énfasis del autor, corchetes nuestros.
- 57 Que utiliza la categoría jurídica de «sujeto de derecho» para convertirla en una noción ideológica: el hombre es por naturaleza un sujeto (Nota de Althusser).
- 58 Althusser sólo parece concebir la posibilidad de sujetos «individuales» y no la de sujetos colectivos o históricos como puede ser una familia, una tribu, un pueblo o una cultura.
- 59 Althusser, L.: 1988, p. 51: «Decimos que la categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología, pero agregamos en seguida que la categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología sólo en tanto

toda ideología tiene por función (función que la define) la «constitución» de los individuos concretos en sujetos. El funcionamiento de toda ideología existe en ese juego de doble constitución, ya que la ideología no es nada más que su funcionamiento en las formas materiales de la existencia de ese funcionamiento».

- 60 Althusser, L.: 1988, p. 52. Énfasis nuestro.
- 61 Gorilier, J. C.: 2005, pp. 115-16.
- 62 *Ibidem*.
- 63 Althusser, L.: 1988, p. 54.
- 64 Gorilier, J. C.: 2005, p. 117. Énfasis del autor.
- 65 Althusser, L.: 1988, p. 56. C. Geertz lo plantea de esta manera: «Nadie que tenga una concepción distintiva del papel institucionalizado del pensamiento en la sociedad se llamaría a sí mismo ideólogo o consentiría sin protestar en que los demás así lo llamaran. Casi universalmente ahora el familiar paradigma paródico reza así: «Yo tengo una filosofía social; tú tienes opiniones políticas: él tiene una ideología.» (Geertz, C.: 1995, p. 171).
- 66 Es el ejemplo de Althusser (nota del autor).
- 67 Pêcheux, M.: El mecanismo del reconocimiento ideológico, en ĩek, S. (comp.): *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, F.C.E., 2003, pp. 165-66. Énfasis del autor.
- 68 ĩek, S.: 1994, p. 49.
- 69 «La ideología interpela, por lo tanto, a los individuos como sujetos. Dado que la ideología es eterna, debemos ahora suprimir la forma de temporalidad con que hemos representado el funcionamiento de la ideología y decir: la ideología ha siempre-ya interpelado a los individuos como sujetos: esto equivale a determinar que los individuos son siempre-ya interpelados por la ideología como sujetos. lo cual necesariamente nos lleva a una última proposición: los individuos son siempre-ya sujetos. Por lo tanto los individuos son «abstractos» respecto de los sujetos que ellos mismos son siempre-ya. Esta proposición puede parecer una paradoja. Sin embargo, el hecho de que un individuo sea siempre-ya sujeto, aun antes de nacer, es la simple realidad, accesible a cualquiera y en absoluto paradójica».
- 70 «... la ideología religiosa se dirige precisamente a los individuos para «transformarlos en sujetos», interpellando al individuo Pedro para hacer de él un sujeto, libre de obedecer o desobedecer al llamado, es decir a las órdenes de Dios (...) debemos señalar que todo este «procedimiento» que pone en escena sujetos religiosos cristianos está dominado por un fenómeno extraño: tal multitud de sujetos religiosos posibles existe sólo con la condición absoluta de que exista Otro Sujeto Único. Absoluto, a saber, Dios».
- 71 Cf. Gorilier, J.C.: 2005, pp. 111-15 y Lacan, J.: *Escritos I*, Madrid. Siglo XXI, 1971. pp. 11-18 (Nota nuestra)
- 72 «El «gran Otro» aparece como una agencia oculta «que mueve los hilos», que maneja el espectáculo entre bastidores: la Divina Providencia en la ideología cristiana, la «astucia de la razón» hegeliana (o, más bien, la versión popular de la misma), la «mano invisible del mercado» en la economía mercantil, la «lógica objetiva de la Historia» en el marxismo-leninismo, la «conspiración judía» en el nazismo, etc. En resumen, la distancia entre lo que queríamos lograr y el resultado efectivo de nuestra actividad, el excedente del resultado respecto de la intención del sujeto, se encarna de nuevo en otro agente, en una especie de metasujeto (Dios, la Razón, la Historia, el Judío). Esta referencia al gran Otro, desde luego, es en sí misma radicalmente ambivalente. Puede funcionar como un reaseguro tranquilizante y fortalecedor (la confianza religiosa en la voluntad de Dios; la convicción del stalinista de que es un instrumento de la necesidad histórica) o como una aterrizante agencia paranoica (como en el caso de la ideología nazi que reconoce, detrás de las crisis económicas, la humillación nacional, la degeneración moral, etc.. la misma mano oculta del judío)». (ĩek, S.: 1994, pp. 56-57)
- 73 Althusser, L.: 1988, p. 62.
- 74 «La renegación del Amo es entonces doble: en primer lugar, reniega su propio cuerpo, adopta la pose de un deseo desencarnado y obliga al esclavo a actuar como ese cuerpo; en segundo lugar, el Esclavo tiene que renegar el hecho de que sólo actúa como cuerpo del señor, y proceder como un agente autónomo; como si su trabajo corporal para el Amo no le hubiera sido impuesto, sino que fuera su propia actividad autónoma... ¿No encontramos aquí la misma renegación doble que en el fetichismo de la mercancía identificado por Marx? Primero, una mercancía es privada de su autonomía física y reducida a la condición de vehículo que encarna las relaciones sociales: después, esa red de relaciones sociales se proyecta sobre una mercancía como una propiedad material directa, como si una mereancia tuviera un cierto valor en sí misma, o como si el dinero fuera en sí mismo un equivalente universal» (Cf. ĩek, S.: 2001, pp. 274-ss).
- 75 Althusser, L.: 1988, pp. 62-63.

Pablo Armando García

- 76 Althusser, L.: *For Marx*, Londres, 1969. p. 234.
- 77 Eagleton, T.: 1997, pp. 39-42.
- 78 Eagleton, T.: 1997, p. 44.
- 79 Eagleton, T.: 1997, pp. 46-7.
- 80 Cf. •iek, S.: 1994, p. 79.
- 81 Baudrillard, J.: *Fetichismo e ideología*, en *La economía política del signo*, México, Siglo XXI, 1974. p. 91.
- 82 También Baudrillard advierte de las ideologías como «dogmas inmunes a toda crítica».
- 83 Cf. Touraine, A.: *Crítica de la modernidad*, Madrid, Temas de Hoy, 1993.
- 84 Gorlier, J. C.: *Análisis discursivo, dislocación, imaginario social*, en *Cuadernos de investigación de la Sociedad Filosófica Buenos Aires*, N° 2. La Plata, Ediciones Al Margèn, septiembre de 1996. p. 169.