

5º Jornadas de Jóvenes Investigadores- IIGG

Título ponencia: “Althusser y el círculo cartesiano. El sujeto en la trama de lo ideológico”

Autor: Diego Murrone di Tullio (FSOC-UBA-IIGG)

En la *Meditación Quinta* Descartes sostiene: “adviento que la certidumbre de todas las demás cosas depende de Dios tan absolutamente, que sin este conocimiento (sería) imposible saber nunca nada perfectamente”¹. Al marcar esta dependencia, se ha objetado a Descartes de cometer una falta lógica en su argumentación: un círculo vicioso. La formulación clásica de la circularidad argumentativa en la que habría caído Descartes ha sido establecida por Arnauld (1612-1694) en su carta a Mersenne, del siguiente modo: “No me queda más que un escrúpulo, y es saber cómo puede él defenderse de no estar cometiendo un círculo, cuando dice que estamos seguros de que las cosas que concebimos clara y distintamente son verdaderas únicamente porque Dios es o existe. Porque no podemos estar seguros de que Dios es, sino porque lo concebimos muy clara y muy distintamente; por lo tanto, antes de estar seguros de la existencia de Dios, debemos estar seguros de que todas las cosas que concebimos clara y distintamente son verdaderas”². No nos interesará aquí evaluar esta objeción ni las respuestas con las que Descartes pretende conjurar la amenaza de circularidad. Lo que nos interesa, antes bien, es mostrar las razones por las cuales Althusser encuentra en el círculo cartesiano el paradigma del círculo ideológico. Este trabajo busca determinar, del modo más preciso posible, en qué consiste la circularidad de la ideología, evaluando los aportes que tanto desde el psicoanálisis como desde la filosofía permiten esclarecer la cuestión.

1. El descentramiento entre el yo y el sujeto en el psicoanálisis

La importancia del descubrimiento freudiano, según Lacan, consiste en haber rechazado la identidad entre el yo y el sujeto. Este descubrimiento “tiene exactamente el mismo sentido de descentramiento que aporta el descubrimiento de Copérnico”³. El descubrimiento de Freud consiste, entonces, en señalar la excentricidad del sujeto con

¹ Descartes, R., *Meditaciones Metafísicas*, trad. Manuel García Morente, Terramar Ediciones, La Plata, 2004, p. 158

² Arnauld, A., “Cuartas Objeciones”, en *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*. Trad. Jorge Aurelio Díaz, Bogota, UNC, 2009, p. 487

³ Lacan, J., *El seminario de Jaques Lacan. Libro 2. El Yo en la teoría de Freud y en la Técnica Psicoanalítica*, Buenos Aires, Paidós, 1997, p. 17

respecto al yo. En el *Estadio del Espejo* Lacan busca dar cuenta de la experiencia en la que el yo se constituye especularmente, experiencia que “nos opone a toda la filosofía derivada directamente del *cogito*”⁴. En contra de la concepción moderna en la cual el yo es considerado sede de la autonomía del sujeto y fundamento gnoseológico, Lacan sostiene que el yo es, primeramente, un constructo imaginario que no coincide con el sujeto. El yo es concebido así como una instancia en la que el sujeto se enajena y, por consiguiente, lejos de ser la instancia privilegiada del conocimiento y el acceso a la verdad (Descartes), no es más que una función de desconocimiento.

Según Lacan, el estadio del espejo “nos revela algunas de las relaciones del sujeto con su imagen en tanto *Urbild* del yo”⁵. La imagen especular del sujeto funciona como imagen primitiva del yo, como protoforma del yo que estructura su unidad. Con la constitución imaginaria del yo el sujeto adquiere por primera vez un dominio sobre su cuerpo, cuya vivencia hasta entonces es la de la fragmentación. La unidad del yo que permite el dominio de la multiplicidad desmembrada, sólo adviene en relación a la unidad de la imagen especular. La constitución especular del yo involucra a éste en una dialéctica con el otro, que es tanto su propia imagen reflejada como el semejante⁶. De este modo se produce una captura del yo en el otro que determina la identificación imaginaria del primero al segundo. Pero además, agrega Lacan, la imagen reflejada de sí mismo en el otro constituye el núcleo de la alienación del sujeto en el yo. Es por esto que el yo, a diferencia de su conceptualización moderna que sitúa en él la instancia de conocimiento por excelencia, no es otra cosa que una función de desconocimiento. Y si el yo es una función de desconocimiento es porque no sabe lo que él es, pues el yo, lejos de ser la esencia del sujeto, se confunde con el otro; para decirlo más claramente, *yo es otro*⁷. Lo que desconoce el yo (*moi*) es el sujeto tal como es revelado por la experiencia analítica: el sujeto del inconsciente. La distinción entre el sujeto del inconsciente y el yo significa que el “sujeto no se confunde con el individuo”⁸. El sujeto no es su yo, sino que es excéntrico a éste: “el sujeto está descentrado con respecto al individuo. *Yo es otro* quiere decir eso”⁹. ¿Cuál es entonces la relación entre el yo y el sujeto? La

⁴ Lacan, J., “El estadio del espejo como formador de la función del yo (Je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, en *Escritos I*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1988, p. 86

⁵ Lacan, J., *El seminario de Jacques Lacan. Libro I. Los Escritos Técnicos de Freud*, Buenos Aires, Paidós, 2007, p. 121

⁶ “El otro tiene para el hombre un valor cautivador, dada la anticipación que representa la imagen unitaria tal como ella es percibida en el espejo, o bien en la realidad toda del semejante”. *Ibíd.*, p. 193

⁷ Lacan, J., *op. cit.* (1997), p. 17

⁸ *Ibíd.*, p. 19

⁹ *Ibíd.*, p. 20

respuesta de Lacan es que el yo es un “objeto particular en el interior de la experiencia del sujeto”¹⁰. El yo es un objeto que cumple una función imaginaria que estructura nuestra experiencia¹¹. El yo es aquello que permite al sujeto por vez primera experimentarse como unidad (alienada) y al mismo tiempo aquello que organiza el *Umwelt*, el mundo de la experiencia, como constituido por objetos.

El yo, entonces, es una construcción imaginaria en la que el sujeto se objetiva. Es un objeto que forma parte de la experiencia del sujeto en el que el sujeto se aliena. El yo se cree el sujeto, y por esto es una función de desconocimiento. Lo que Lacan llama, en el *esquema L*, el “eje de ficción”¹² resulta de la relación esencial que se establece entre el yo y el otro. El yo se constituye al asumir como propia la imagen del otro. Por tanto, al ocupar el yo el lugar del sujeto y al ser el yo el otro, el sujeto se ve a sí mismo en el otro. El yo es una figura en la que el sujeto se objetiva a sí mismo para sí mismo mediante el reconocimiento de sí en el otro. El sujeto sólo se reconoce como yo mediado por el otro y viceversa. En su imagen especular el sujeto realiza un reconocimiento identitario: se reconoce a sí mismo como yo en su imagen especular, esto es, en la imagen del otro. En suma, el yo es la imagen del otro que se forma en nuestra conciencia y en la cual se aliena el sujeto. En el yo el sujeto es otro para él mismo: el yo, núcleo de la identidad del sujeto, está fuera del sujeto. Es por esto que Lacan denomina a la función del yo como aquella en la cual se asume una “identidad enajenante”¹³. Como sostiene Guillerault, la precipitación del sujeto en lo imaginario alienante (tal como se manifiesta en la fase del espejo) se debe al “vacío de la hiancia que surge de este lado del espejo. Ese engullimiento especular no es lo que es, en todos sus pormenores, sino en proporción a la grieta esencial (en el ser) de la que él constituye el inútil relleno, el pálido revoque”¹⁴. El yo viene a ocupar el lugar de una falta en el ser, de una carencia de ser en el corazón mismo del sujeto o, más precisamente, de una falta de ser que es el sujeto mismo¹⁵. En el yo el sujeto busca su plenitud ilusoria.

2. La evidencia del yo como efecto ideológico

¹⁰ *Ibíd.*, p. 73

¹¹ *Ibíd.*, p. 62

¹² Lacan, J., *El seminario de Jaques Lacan. Libro 2. El Yo en la teoría de Freud y en la Técnica Psicoanalítica*, op. cit, p. 365

¹³ Lacan, J, op. cit (1988), p. 90

¹⁴ Guillerault, G., Dolto, *Lacan y el estadio del espejo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2005, p. 158

¹⁵ “El yo viene a servir en el lugar que ha quedado vacío para el sujeto”. Lacan, J., “Observación sobre el informe de Daniel Lagache”, en Lacan, J., op. cit (1985), p. 648

Nos detendremos ahora en la recepción que Althusser realiza de la noción lacaniana de sujeto. Para estos fines, nos concentraremos, primeramente, en *Tres notas sobre la teoría de los discursos*, texto que resulta de un intercambio de cartas de Althusser en 1966 con los miembros de su grupo de trabajo. Lo interesante de este texto consiste en que Althusser se ve obligado a rechazar la admisión de cualquier otro sujeto más allá del sujeto ideológico. Veamos las razones que conducen a Althusser a este rechazo.

Althusser parte de la siguiente tesis: todo discurso produce un efecto de subjetividad. En tanto existen diferentes formas de discurso y al ser el sujeto el correlato producido por el discurso, se sigue de aquí que debe haber diferentes efectos de sujeto de acuerdo a la forma del discurso en cuestión. Althusser sostiene que hay cuatro formas existentes de discurso: el discurso inconsciente, el ideológico, el estético y el científico. Esto es lo que nos lleva, en principio, a hablar de sujeto del inconsciente, de sujeto ideológico, de sujeto estético y de sujeto científico. Dejaremos de lado todo lo relativo al sujeto estético en este momento. Veamos cómo define Althusser estos diferentes efectos de subjetividad: “el sujeto ideológico forma parte *en persona, está presente en persona* en el discurso ideológico, puesto que él mismo es un significante determinado de este discurso. En cambio, comprobamos que el sujeto del discurso científico está ausente en persona del discurso científico, pues ningún significante lo designa... El sujeto del discurso inconsciente ocupa una posición diferente a todas las anteriores: es “representado” en la cadena de los significantes por *un* significante que “tiene lugar”, que es su “lugarteniente”; está ausente del discurso del inconsciente, entonces, por “lugartenencia”. ”¹⁶

La caracterización del *sujeto inconsciente* se adecua a la caracterización de Lacan, ya que corresponde con la división que señala Lacan entre el sujeto del enunciado y el sujeto de la enunciación, que sólo aparece indicado en el discurso por medio de un *shifter*, un representante¹⁷. La división del sujeto por efecto del significante en sujeto del enunciado y sujeto de la enunciación implica que el sujeto sólo está presente en su discurso en tanto aparece representado en su superficie. En contra de la tradición egológica, Lacan va a distinguir entre sujeto del enunciado y sujeto de la enunciación, y plantea la cuestión central “¿Es el lugar que ocupó como sujeto del significante, en

¹⁶ Althusse, L., “Tres notas sobre la teoría de los discursos”, en Althusser, L., *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*, México, Siglo XXI, 1996, p. 115

¹⁷ En relación a la función del *shifter* Evans sostiene: “Por un lado, como significante forma sin duda parte del enunciado. Por el otro, como índice es claramente parte de la enunciación. Esta división del yo no es meramente ilustrativa de la escisión del sujeto; *es* esa escisión”. Evans, D., *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*, Buenos Aires, Paidós, 2005, p.175

relación con el que ocupo como sujeto del significado, concéntrico o excéntrico?”¹⁸ De lo que se trata es de saber “si cuando hablo de mí soy el mismo que aquel del que hablo”¹⁹. El sujeto del enunciado, tal como aparece en el orden del significante (en el discurso, en el pensamiento) ¿es o no es el mismo que realiza la enunciación? Si en el “pienso, luego existo” cartesiano se pone de manifiesto la transparencia entre ambos niveles, para Lacan la opacidad del orden simbólico conduce, por el contrario, a la fórmula según la cual “pienso donde no soy, luego soy donde no pienso”²⁰. El sujeto de la enunciación es el sujeto del inconsciente, el sujeto en la verdad de su deseo, que sólo puede manifestarse en el registro del significante metafóricamente por medio de las formaciones del inconsciente (el chiste, el sueño, el síntoma).

El *sujeto científico*, por el contrario, esta completamente ausente, ni siquiera encontramos en la superficie del discurso científico un representante que indique su lugar. El *sujeto ideológico*, por su parte, “está presente en persona” en el discurso ideológico. Esta afirmación de Althusser implica, como trataremos de demostrar, que el sujeto ideológico está presente *en persona* en el discurso ideológico por el hecho de que es representado *como* persona, o más bien, en *primera persona*, esto es, con los atributos del yo. En este sentido, dice Lacan que recordar “que la *persona* es una máscara, no es un simple juego de etimología; es evocar la ambigüedad del proceso por el que su noción ha llegado a tomar el valor de encarnar una unidad que se afirmaría en el ser”²¹. La identidad entre *persona* y *máscara* se debe a la etimología de la palabra “persona”, de la cual ya Hobbes nos informa en el *Leviatán* que “*persona*, en latín, significa el *disfraz* o apariencia externa de un hombre, imitado en la escena, y a veces, más particularmente, aquella parte de él que disfraza el rostro, como la *máscara* o *antifaz*.”²² El funcionamiento de la ideología se asimila de este modo a cierta ilusión escénica por la cual, del mismo modo que en el discurso ideológico el sujeto se reconoce *como persona* (y por tanto como origen del sentido de dicho discurso), también el actor en escena sólo reconoce como propio su rostro artificial, su máscara. Es por esto que Lacan refiere a la función del *shifter* como significante que representa al sujeto del inconsciente, significante en el cual se aliena el sujeto al identificarse con él: el sujeto se pierde en su máscara, en sus diferentes personificaciones.

¹⁸ Lacan, J., “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”, en Lacan, J., op. cit (1988), p. 497

¹⁹ *Ibíd.*

²⁰ *Ibíd.*, p. 498

²¹ Lacan, J., “Observación sobre el informe de Daniel Lagache”, en Lacan, J., op. cit (1985), p. 651

²² Hobbes, T., *Leviatán*, Buenos Aires, FCE, 2003, cap. XVI, p. 132

Si el sujeto ideológico es “un significante determinado” del discurso ideológico es porque el sujeto se identifica con la función significante misma que lo designa. El “*shifter*” es, entonces, el significante que presentifica en el discurso al sujeto ideológico y al mismo tiempo aquél que representa (en tanto “lugarteniente”) al sujeto del inconsciente.

Las notas esenciales de lo que caracteriza para Althusser al sujeto ideológico son las mismas que caracterizan para Lacan la alienación del sujeto de la enunciación en el sujeto del enunciado. En este proceso se pone de manifiesto la función reguladora de lo simbólico sobre lo imaginario. Como superación de la relación dual del *Estadio del espejo*, irrumpe el orden simbólico como Tercero que reorganiza las identificaciones imaginarias. Esto conduce a la identificación imaginaria del sujeto con su representante en el discurso: con el *shifter*²³. El yo (*Je*) como significante es simplemente el *shifter* o indicativo que en el sujeto del enunciado designa (pero no significa) al sujeto de la enunciación²⁴.

Ahora bien, si en un principio Althusser había sostenido la existencia de diferentes efectos de subjetividad inducidos por los diferentes tipos de discursos (científico, ideológico, estético e inconsciente), llega a la conclusión de que sólo el discurso ideológico tiene por efecto al sujeto. Veamos las razones de este giro en el argumento de Althusser, ya que de este análisis se desprende la identidad que establece Althusser entre la noción de sujeto y la de *Ich* (yo). En efecto, Althusser identifica al efecto-sujeto con el yo, con el *Ich* de la teoría psicoanalítica, y al revelar esta teoría la naturaleza fundamentalmente enajenante del yo, concluye Althusser que el *Ich* es “la categoría estructural del discurso ideológico”²⁵, el *Ich* es propiamente el sujeto de lo ideológico²⁶. Lo propio del discurso ideológico es producir el efecto-sujeto, y esta subjetividad

²³ En este sentido, dice Joel Dör que “el acceso a lo simbólico que le permite al sujeto emanciparse de la dimensión imaginaria en la que se encuentra inscrito inicialmente, sólo lo salva de esa captura para precipitarlo aun más en ella. El yo (*je*) del enunciado que se fija en el orden del discurso tiende a ocultar cada vez más al sujeto del deseo. Y esto va a constituir una *objetivación imaginaria del sujeto*, que no tiene otra salida más que identificarse cada vez más con los diferentes representantes que lo actualizan en su discurso... Los múltiples representantes en los que el sujeto se pierde tienden a condensarse en una representación imaginaria que será, en adelante, la única que el sujeto podrá darse a sí mismo, la única a través de la cual podrá captarse. Esta objetivación imaginaria del sujeto con respecto a sí mismo es el yo (*moi*). Por lo tanto, decir que el yo (*moi*) se cree el yo (*je*) es mostrar con exactitud la captación imaginaria a la que el ser hablante está cada vez más atado”. Dör, J, *Introducción a la lectura de Lacan. El inconsciente estructurado como lenguaje*, Buenos Aires, Gedisa, 1986, p. 140

²⁴ Lacan, J, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, en Lacan, J, op. cit. (1985), p. 779

²⁵ Althusse, L., “Tres notas sobre la teoría de los discursos”, en Althusser, L., *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*, México, Siglo XXI, 1996, p. 142

²⁶ *Ibíd.*

inducida se confunde con los atributos de la yoidad. A partir de esta identificación de la categoría de sujeto con la categoría de yo, se sigue el rechazo a la admisión de un “sujeto del inconsciente” (lo que sería una contradicción, al ser el sujeto determinado como un yo) y de un “sujeto de la ciencia” (en el discurso científico hay un borramiento completo del yo: todo transcurre en el modo del “se conoce”)²⁷. Si para Lacan el sujeto es la escisión provocada por el surgimiento del inconsciente y el yo (*moi*) es el punto de convergencia de las representaciones imaginarias por las que el sujeto se da una plenitud ilusoria, o como dice Lacan respecto de la *persona*: “una unidad que se afirmaría en el ser”; para Althusser, por el contrario, el sujeto mismo es un efecto ideológico por el cual se reconoce como yo (como individuo, como persona, como *ego*) y este sujeto yoico se recorta contra el abismo de lo inconsciente, que no es el sujeto, sino que el inconsciente se abre al lado del sujeto. El correlato de la interpelación/constitución de los sujetos por la ideología es la constitución del inconsciente, que garantiza a su vez el desconocimiento perpetuo del sujeto (lo que *Pecheux* llama el olvido fundamental del sujeto) de ser precisamente un efecto.

Hasta ahora hemos visto que Althusser a) rechaza la existencia de cualquier otro sujeto más allá del sujeto ideológico, y que por tanto “un sujeto siempre es un sujeto ideológico”²⁸; b) el sujeto (ideológico) es aquél que se auto-reconoce como un *yo* autónomo. Debemos agregar, ahora, que en tal reconocimiento el sujeto asume el rol social requerido por la estructura para su reproducción. En suma, la constitución del sujeto como efecto ideológico comporta la sujeción del mismo a los requerimientos de la estructura social. En esto descansa, para Althusser, la bivalencia del sujeto: ésta hace referencia, por un lado, al sujeto que se determina libremente en el horizonte del pensamiento moderno (cuyo paradigma encontramos tanto en la soberanía política roussoniana como en la autonomía del sujeto moral kantiano), pero por otro lado y al mismo tiempo, “sujeto” refiere a la sujeción del individuo a los mecanismos de reproducción social. Estos mecanismos se ejercen sobre el sujeto que se reconoce como

²⁷ Así expresa Althusser la necesidad de rechazar la existencia de otras formas de subjetividad que las producidas por la ideología: “En mi opinión, la noción de sujeto compete cada vez más sólo al discurso *ideológico*, del que es constitutivo. No creo que se pueda hablar del “sujeto de la ciencia” o del “sujeto del inconsciente”...Asimismo, me parece un abuso hablar del “sujeto del inconsciente” a propósito del *Ich-Spaltung*. No hay sujeto *dividido, escindido*: hay algo totalmente diferente: al lado del *Ich*, hay una “*Spaltung*”, es decir precisamente un *abismo*, un precipicio, una carencia, una abertura. Este abismo no es un sujeto, pero es lo que se abre *al lado de un sujeto*, al lado del *Ich*, que en efecto es sujeto.” Althusser, L., “Tres notas sobre la teoría de los discursos”, en Althusser, L., op. cit (1996), p. 142

²⁸ Althusser, L., *Filosofía y Marxismo. Entrevista por Fernanda Navarro*, México, Siglo XXI, 2005, p. 70

subjetividad libre²⁹. Lo que el sujeto desconoce en su ilusión de libertad y autodeterminación es su destino forzoso en tanto soporte (*Träger*) de las estructuras sociales que funcionan a través suyo. Podemos decir que, en Althusser, las instancias irreductibles del yo y del sujeto (del inconsciente) teorizadas por Lacan, se condensan en una misma categoría bivalente (“sujeto”) en la que se pone de manifiesto las mismas funciones de desconocimiento/reconocimiento que caracterizan al yo en la teoría psicoanalítica y su relación con la estructura inconsciente que lo determina. La famosa sentencia de Althusser según la cual “No hay ideología sino por el sujeto y para los sujetos”³⁰, debe entenderse en referencia al mecanismo de la interpelación ideológica que es aquél que produce el efecto de subjetivación, el efecto-sujeto por el cual aquel que es interpelado *vive* su experiencia desde la *evidencia de ser un yo*. Lo propio de la ideología, dice Althusser en *Ideología y aparatos ideológicos de estado*, es imponer las evidencias que no podemos dejar de reconocer³¹. Althusser ejemplifica del siguiente modo “todos nosotros tenemos amigos que cuando llaman a nuestra puerta y nosotros preguntamos “¿quién es?” a través de la puerta cerrada, responden (pues es “evidente”) “¡Soy yo!”³². El mecanismo del reconocimiento ideológico significa que nos reconocemos en la evidencia de ser nosotros mismos, de que “somos realmente sujetos concretos, individuales, inconfundibles y (naturalmente) irremplazables”³³, “sujetos dotados de una identidad personal”³⁴. En la ideología nos reconocemos en la evidencia del yo. Como sostiene Lacan, “nos servimos del yo como el bororó del loro. El bororó dice *soy un loro*, nosotros decimos *soy yo*”³⁵

3. El círculo de la ideología: la doble especularidad

Veamos ahora en qué consiste la esencia de la ideología cuyo efecto, como acabamos de ver, es el sujeto (sujeto paradójico: siendo un efecto tiene, sin embargo, la evidencia de ser un yo autónomo, una subjetividad libre). El problema con el que nos encontramos a la hora de trabajar con la problematización althusseriana de la noción de ideología, es

²⁹ Sobre el modo en que la producción de la libertad individual se convierte en la modernidad en una tecnología política de gobierno, ver Foucault, M., *El nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, FCE, 2008

³⁰ Althusser, L., *Ideología y Aparatos ideológicos de Estado*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1970 p. 63

³¹ *Ibíd.*, p. 66

³² *Ibíd.*

³³ *Ibíd.*, p. 67

³⁴ *Ibíd.*, p. 74

³⁵ Lacan, J., *El seminario de Jaques Lacan. Libro 2. El Yo en la teoría de Freud y en la Técnica Psicoanalítica*, Buenos Aires, Paidós, 1997, p. 64

que el filósofo francés no ha dejado un tratamiento sistemático de la misma. Sin embargo, hay dos aspectos en los desarrollos de Althusser que pueden tentativamente conducirnos a la reconstrucción de una tal sistematización. El primero remite a la caracterización del mecanismo *doblemente especular* de la ideología, el segundo nos remite a tres autores en los cuales debemos buscar los insumos para una tal reconstrucción. En efecto, dice Althusser que “Hegel es (sin saberlo) un admirable “teórico” de la ideología, en tanto que “teórico” del Reconocimiento Universal, que lamentablemente terminó en la ideología del Saber Absoluto. Feuerbach es un sorprendente “teórico” de la relación especular, que lamentablemente terminó en la ideología de la Esencia Humana. Si se desea encontrar elementos para desarrollar una teoría de la garantía, es necesario volver a Spinoza”³⁶. En este punto nos detendremos en el análisis de la doble especularidad de la ideología sirviéndonos, a los solos fines de echar luz sobre este mecanismo, de los tres autores mencionados.

3.1. La primera relación especular: el círculo del reconocimiento

Althusser sostiene que el mecanismo de la interpelación ideológica por el cual se constituyen los sujetos descansa en una doble relación especular³⁷. Veamos en que consiste la primera relación especular.

Primera relación especular: “Para que el individuo se constituya como sujeto interpelado, es necesario que se reconozca como sujeto en el discurso ideológico, tiene que figurar en él: de ahí una primera relación especular, que permite que el sujeto interpelado pueda verse en el discurso de la interpelación.”³⁸ Se trata de la objetivación imaginaria del sujeto en el *shifter* del discurso: el sujeto se reconoce a sí mismo como el “yo” del discurso ideológico. Es el mecanismo por el cual el sujeto se identifica como “persona” al presentarse *en* “persona” en el discurso ideológico. En términos de Lacan, es la identificación enajenante del sujeto de la enunciación en el sujeto del enunciado, soporte de la identificación del yo con el otro (eje imaginario en la teoría lacaniana). Pero además, Althusser remite a las fuentes mismas a partir de las cuales Lacan esboza

³⁶ Althusser, L., *Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado*, op. cit., p. 77, nota 22

³⁷ “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 espejo, y *doblemente* especular: este redoblamiento especular es constitutivo de la ideología y asegura su funcionamiento.” Althusser, L., *Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado*, op. cit., p. 77

³⁸ Althusser, L., “Tres notas sobre la teoría de los discursos”, en Althusser, L., op. cit., p. 118

su teoría de la identificación imaginaria: a la dialéctica de la autoconciencia de Hegel³⁹. Hay que tener en cuenta que Althusser se vale de elementos de distintos pensadores para la construcción de una teoría de la subjetividad, sin que esto comporte el establecimiento de un sistema filosófico que contenga a los pensadores de los que se sirve. Hegel es un pensador con el que Althusser discute a lo largo de toda su obra, pero en relación al problema de la ideología le interesa especialmente el tratamiento hegeliano del reconocimiento. En Hegel el mutuo reconocimiento de las autoconciencias consiste en el mutuo reconocimiento de sí mismas como subjetividades libres que, no obstante, se encuentran sujetas a la universalidad del Estado. Althusser encuentra en el reconocimiento universal de los sujetos como subjetividades libres (esto es, el individuo moderno) el mecanismo químicamente puro del reconocimiento ideológico. Veamos esto más detenidamente.

En la ideología, como hemos visto, se asigna a los sujetos una determinada función social que no pueden dejar de reconocer como suya, es decir, como producto espontáneo de su libre determinación (como vemos, el funcionamiento de la ideología se asemeja en mucho, más allá de toda teleología, a la “astucia de la razón” hegeliana). En el mismo momento en que el sujeto se constituye como tal asume una función social determinada por los requerimientos de la estructura. En esto consiste la ambivalencia del sujeto: en él coincide la necesidad con la (ilusión de) libertad. El mecanismo de este funcionamiento consiste en que, dada la necesidad de identificación con el otro, con el semejante, para lograr la consolidación de la propia identidad, “los individuos desempeñan, en la práctica, los papeles y tareas que les fueros asignados por esa imagen social del semejante con la cual se identificaron y a partir de la cual se inició su proceso de constitución de sujetos sociales. De este modo, se garantiza la reproducción de las relaciones sociales de producción”⁴⁰. El sujeto se reconoce a sí mismo como individuo mediante la identificación con el otro. En el mismo movimiento por el cual el sujeto se auto-reconoce como individuo asume su rol de “soporte” (*Träger*) de las necesidades estructurales de la formación social.

³⁹ Dice Lacan que el yo “es absolutamente imposible de distinguir de las captaciones imaginarias que lo constituyen de cabo a rabo, en su génesis como en su estatuto, en su función como en su actualidad, por otro y para otro. Dicho de otra manera, la dialéctica que sostiene nuestra experiencia, situándose al nivel más envolvente de la eficacia del sujeto, nos obliga a comprender el yo de punta a punta en el movimiento de enajenación progresiva en que se constituye la conciencia de sí en la fenomenología de Hegel”, en *Escritos I*, op. cit, p.359

⁴⁰ Althusser, L, *Filosofía y Marxismo. Entrevista por Fernanda Navarro*, México, Siglo XXI, 2005, p. 69

Veamos ahora los motivos por lo que Althusser sostiene que la dialéctica del reconocimiento universal es una “formidable teoría de la ideología”. El Reconocimiento Universal al que alude Althusser hace referencia al mutuo reconocimiento de las autoconciencias en Hegel. Queremos destacar tres aspectos de este reconocimiento universal que explica el interés de Althusser en el mismo como “teoría de la ideología”:

1. En el mutuo reconocimiento, el otro es aquél que media mi relación conmigo. “Cada extremo es para el otro el término medio a través del cual es mediado y unido consigo mismo, y cada uno de ellos es para sí y para el otro una esencia inmediata que es para sí, pero que, al mismo tiempo, sólo es para sí a través de esta mediación. *Se reconocen como reconociéndose mutuamente*”⁴¹. Althusser, vía Lacan, encuentra aquí, sin duda, el modelo de la identificación con el semejante: mi propia identidad se encuentra mediada por el otro, por la identificación con el otro.

2. El reconocimiento mutuo es el reconocimiento de la libertad de sí mismo y del otro. Se reconocen como individuos libres. En el mutuo reconocimiento los sujetos se reconocen como libres e independientes en la sustancia del Espíritu. Dice Hegel en la *Enciclopedia* que “la autoconciencia universal es el saber afirmativo de sí mismo en otro sí mismo...la universalidad real como reciprocidad la tiene (cada una) sabiéndose reconocida en el otro libre, y eso lo sabe en tanto reconoce al otro y lo sabe libre”⁴². En el reconocimiento mutuo los individuos se reconocen uno a otros como individuos, como libres subjetividades.

3. El mutuo reconocimiento asegura el elemento de la libertad subjetiva en el seno de la necesidad. Si bien el efecto-sujeto de la ideología consiste en el reconocimiento universal de los sujetos como subjetividades libres, como individuos de libre voluntad, este reconocimiento se basa, además, en el reconocimiento de la libertad en la necesidad: en Hegel el individuo es libre porque se reconoce libre en las instituciones del Estado moderno, ya que son éstas las que, por vez primera en la historia, realizan plenamente la libertad individual conciliando la voluntad subjetiva con las costumbres⁴³. Althusser va a abordar la relación entre el efecto-sujeto (libertad) y las instituciones del Estado (AIE), obviamente, desde otra perspectiva. Pero notemos que en esta primera relación especular ya tenemos todos los elementos que aseguran la reproducción social: en el círculo de la identificación yo-otro está ya supuesta la

⁴¹ Hegel, GWF., *Fenomenología del espíritu*, Buenos Aires, FCE, 2007, p. 115

⁴² Hegel, GWF., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza, 2000, § 436

⁴³ Como dice Weil “En la concepción hegeliana toda la historia es esta reconciliación del individuo con lo universal”. Weil, E., *Hegel y el estado*, Buenos Aires, Leviatán, 1996, p. 39

asunción de la función *Träger*, que se desliza por el eje imaginario de la relación con el semejante.

3.2. Segunda relación especular: la repetición del sujeto y el efecto de garantía

Segunda relación especular: “Pero la ideología no es un mandamiento...debe pues *garantizarse a sí misma* con respecto al sujeto al que interpela... De ahí la *repetición del sujeto* en el seno de la estructura de la ideología: Dios, bajo sus diferentes formas. “Soy el que soy”, el sujeto por excelencia, que garantiza al sujeto que es en efecto el sujeto, y el sujeto al que el sujeto dirige su discurso.”⁴⁴

Althusser sostiene aquí que el círculo del reconocimiento mutuo (el eje imaginario yo-otro) requiere, sin embargo, de una cierta garantía para su funcionamiento. Es porque la ideología no es un mandamiento, que debe asegurarse a sí misma. La ideología no es un mandato, no es una orden. La relación del sujeto con la orden es diferente a la relación del sujeto con la ideología: mientras que una orden se obedece inmediatamente, sin distancia entre la orden y su cumplimiento, en el caso de la ideología siempre es posible este distanciamiento. Si se genera una distancia entre la instancia que ordena y aquella que ejecuta la orden, una distancia que ponga en cuestión el lugar desde el que se ordena y el lugar desde el que se obedece (¿quién eres tú para ordenarme a mí hacer x?), la orden deja simplemente de ser tal. La ideología, por el contrario, resiste la amenaza de la pregunta por la identidad de los términos de la relación de interpelación. La ideología se garantiza a sí misma organizando un espacio cerrado en el cual toda pregunta por la identidad de los términos de la relación de interpelación tiene de manera anticipada su respuesta. La fortaleza de la ideología no es aquella de la orden, que consiste en que no se cuestione la identidad de los términos de la relación en la que se despliega el mecanismo del mandamiento; antes bien, su fortaleza subyace en que se cuestione precisamente dichas identidades, ya que la respuesta está implícita en la propia pregunta. En esto consiste el círculo vicioso de la ideología. Este mecanismo por el cual la ideología se garantiza a sí misma delimitando el espacio cerrado de los cuestionamientos y las dubitaciones reside en una relación especular de segundo orden: la repetición del sujeto.

Con otras palabras: en la relación especular de primer orden la especularidad del círculo ideológico consiste en lo siguiente: existo porque existe otro sujeto, el otro

⁴⁴ Althusser, L., “Tres notas sobre la teoría de los discursos”, en Althusser, L., op. cit., p. 118

sujeto existe porque existo yo. Y hemos visto que la existencia en cuestión no es simplemente el descubrimiento de que *yo-soy* y el *otro-es*, sino también (y sobre este eje se desliza la función *Träger*) que *soy-yo* y el otro *es-otro*. No se trata simplemente de una atribución de existencia, sino también de una atribución de identidad. Este es, en sentido propio, el círculo de la evidencia. Pero esta no es aún una evidencia *garantizada*, ya que puedo dudar, puedo poner en cuestión esta atribución de identidad. Es en virtud de conjurar la amenaza de la duda identitaria (¿soy efectivamente yo?) que la ideología requiere de un segunda relación especular.

La garantía requerida por la ideología va a estar dada por la *repetición del sujeto* inducido por el discurso ideológico mismo⁴⁵. Esto es: si el sujeto es un efecto producido por el discurso ideológico, se requiere una *repetición especular* del mismo para garantizar el funcionamiento de la ideología. Este otro Sujeto “ocupa el lugar único del Centro e interpela a su alrededor a la infinidad de los individuos como sujetos.”⁴⁶ De modo que toda ideología se estructura en torno a un centro, a un Sujeto Absoluto que es el sujeto interpelante, cuya función asimila Althusser a la de la policía, ya que en la interpelación se “proporciona-solicita los documentos de identidad al interpelado, sin presentar a su vez sus documentos de identidad, pues *lleva el uniforme* de sujeto, que es su propia identidad.”⁴⁷ Esta doble relación especular resulta en el sometimiento de 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 Él.”⁴⁸

En Feuerbach, autor muy estudiado por Althusser, podemos ver el funcionamiento de esta repetición del sujeto. De más está decir que a Althusser sólo le interesa el mecanismo que expone Feuerbach, y que rechaza categóricamente el argumento de la alienación basado en la postulación de una Esencia del Hombre. Vemos apenas en que consiste este mecanismo y cómo resultan del mismo los términos de una relación especular *asimétrica*. En *La esencia del cristianismo*⁴⁹ Feuerbach sostiene que en la religión cristiana el hombre se relaciona consigo mismo, con su propia esencia, pero

⁴⁵ Althusser, L., *Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado*, op. cit., p. 75

⁴⁶ *Ibid.*, p. 77

⁴⁷ Althusser, L., “Tres notas sobre la teoría de los discursos”, en Althusser, L., op. cit., p. 121

⁴⁸ Althusser, L., *Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado*, op. cit., p. 77

⁴⁹ Nota: hemos utilizado la traducción de Editorial Claridad. En las ocasiones que hemos encontrada defectuosa esta traducción, se ha procedido a sustituir la traducción original por otra de nuestra hechura, poniéndose entre paréntesis el original alemán. De todas formas hemos decidido mantener las citas en correspondencia con la edición española, para su mejor consulta.

considerando a esa esencia como si fuera de otro. Lo que el hombre proyecta en Dios es su propia esencia, pero sin límites individuales, es decir, “sin los límites del hombre real y material, siendo esta esencia objetivada, o sea, contemplada y venerada como una esencia ajena separada de la suya propia (*angeschaut und verehrt als ein andres, von ihm unterschiednes, eignes Wesen*)”⁵⁰. De modo tal que en la relación del hombre consigo mismo se opera un desdoblamiento (*Entzweiung*) entre particularidad y universalidad. Aquello que en los individuos particulares es genérico se abstrae y objetiva como otro Sujeto (Dios) que ejerce su poder (*Macht*) sobre ellos. Los atributos (finitos) del hombre individual se proyectan en Dios sin los límites de su instanciación individuante. En la religión el hombre objetiva su esencia (la “humanidad”), que puesta de este modo como otro ser se contrapone con su individualidad como lo infinito a lo finito, lo eterno a lo temporal, lo perfecto a lo imperfecto. En suma, lo positivo a lo negativo. La ilusión de la religión es, entonces, que en ella se le presenta al hombre su propia esencia (la humanidad) como esencia limitada frente a la esencia divina infinita.

Este otro Sujeto ya no es solamente un producto especular del primer sujeto, sino que se ha establecido una *asimetría* entre ambos polos de la relación especular. Althusser dice que el procedimiento que pone en escena sujetos religiosos cristianos sólo existe con la condición absoluta de que exista Otro Sujeto, Único, Absoluto, a saber, Dios. Dios es aquél que interpela a los sujetos, es aquél que los “llama” por su nombre (Dios llama a Moisés por su nombre) y los sujetos se reconocen mutuamente en esta interpelación como siendo efectivamente sujetos⁵¹. Tomado en su mecanismo formal (Althusser sostiene que el mecanismo formal de toda ideología es idéntico), se sigue de esto que el dispositivo de la ideología produce una reduplicación que tiene por efecto la construcción de una instancia absoluta desde la cual se garantiza la identidad del sujeto interpelado en tanto y en cuanto hay otro Sujeto que lo reconoce como sujeto. El Sujeto asume de este modo la evidencia de *ser absolutamente* en tanto y en cuanto su identidad no es pasible de ser sometida a duda. *Es* el que *es*: la pura instancia tautológica. La asimetría entre el sujeto y el Sujeto consiste en que mientras el primero requiere como

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 27

⁵¹ Esta misma matriz la encontramos en los análisis de Freud sobre la psicología de las masas. Al respecto dice Freud que la masa es “una multitud de individuos que han puesto un objeto, uno y el mismo, en el lugar de su ideal del yo, a consecuencia de lo cual se han identificado entre sí en su yo.” Freud, S., “Psicología de las masa y análisis del yo”, en Freud, S., *Obras Completas*, tomo XVIII, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 110. Más adelante sostiene que la estructura libidinosa de la masa “se reconduce a la diferenciación entre el yo y el ideal del yo, y al doble tipo de ligazón así posibilitado: identificación, e introducción del objeto en reemplazo del ideal del yo.” *Ibíd.*, p. 123.

garantía de su identidad el reconocimiento del segundo, el segundo sólo requiere reconocerse a sí mismo como siendo el que es. Dios: soy el que soy. Por tanto, en todo dispositivo ideológico hay siempre una instancia auto-referencial respecto de la cual se asegura la identidad de los interpelados. El mecanismo de la garantía es así necesario para que la interpelación ideológica se garantice a sí misma: lo que debe conjurar la ideología es el peligro de la duda identitaria. La garantía tiene por objeto asegurar que *soy yo*, efectivamente, aquél al cual se dirige la interpelación ideológica. E inversamente: porque *soy un yo* es porque se me interpela como tal. O más precisamente: la garantía viene a asegurar la evidencia de que aquél al que interpela el discurso es un *yo*, y que ese *yo soy yo* mismo. La ideología tiene así un mecanismo de reduplicación destinado a sostener al sujeto en la ilusión de su yoidad. La necesidad de la garantía estaba ya presente en Lacan, dado el carácter precario de la certeza que el *yo* tiene de su realidad. En efecto, en el *Estadio del espejo*, el sujeto que se reconoce en el eje imaginario debe sin embargo volverse hacia la *instancia simbólica* de la madre para que ésta garantice que se trata efectivamente de él. El círculo del reconocimiento ideológico requiere de una instancia que garantice el cierre del círculo y asegure así la imposibilidad de que la duda identitaria desgarré el eje ficcional en el que se sostiene el *ego*. Esta garantía será provista, según Althusser, por la repetición del sujeto por un Sujeto del cual *no cabe dudar*. Es por esto que Althusser dice que este otro Sujeto es “Dios bajo todas sus formas”. Es decir, este otro Sujeto tiene los atributos formales que la tradición ha consagrado a Dios: la instancia tautológica que *es* porque *es*, que no requiere sostenerse en otro para ser porque es *causa sui*. El sometimiento del sujeto al Sujeto viene dado, entonces, por la asimetría de la relación especular en la cual el lugar del Sujeto se evidencia como el lugar de lo incuestionable, indubitable. El emplazamiento de un Sujeto separado del sujeto, que desde esta distancia preside el juego de las identificaciones imaginarias (sujeto-sujeto), basta para detener la insistencia amenazante de la duda. Y si esto es así es porque el lugar del Sujeto delimita el espacio de la specularidad de primer orden: su modelo teórico lo encontramos en la regulación de lo simbólico por lo imaginario en Lacan⁵². El Sujeto absoluto es *absoluto*

⁵² Althusser refiere los términos de la relación de interpelación (sujeto interpelado – sujeto interpelante) a las categorías psicoanalíticas del *yo* y del *superyó*: “¿no sería posible replantear el problema del estatuto de ciertas categorías que figuran en los temas freudianos a partir de esta observación? El *ego* que dice “yo” está desde luego muy cerca del “sujeto” del discurso ideológico; el “superego” está muy cerca del sujeto que interpela en forma de sujeto a todo sujeto ideológico.” Althusser, L., “Tres notas sobre la teoría de los discursos”, en Althusser, L., op. cit., p. 126. Sin embargo, hay que aclarar aquí que Althusser está pensando en los términos del psicoanálisis freudiano, en el cual los términos “superyó” e “ideal del yo”

(des-vinculado) precisamente porque se encuentra emplazado en el lugar en el cual se sostienen las identificaciones de lo imaginario. El Sujeto absoluto no es alcanzado por la duda identitaria por ser el punto de cierre del círculo de las evidencias. Al gran Sujeto, como al policía, no se le piden las credenciales de identidad, él no tiene que atestiguar quién es: su identidad es evidente, ya que lleva puesto el traje de Sujeto. Para poner en cuestión al Sujeto absoluto, simplemente hay que abandonar el círculo: hay que abandonar la evidencia de ser un sujeto (este más allá del círculo de la evidencia es, según Althusser, la ciencia)⁵³.

En el *Tratado teológico-político* de Spinoza podemos encontrar un buen ejemplo del funcionamiento de la garantía ideológica. El interés de Spinoza en los primeros capítulos del *Tratado* consiste en determinar la naturaleza de las profecías y del profeta, y en determinar en qué consiste la certeza de los profetas, esto es, de qué modo se produce la garantía de que las revelaciones de los profetas no son simple fantasía. Spinoza sostiene que todas las revelaciones divinas a las que refiere la Sagrada Escritura son de carácter imaginario y no suponen un auténtico conocimiento de los atributos de la esencia divina. En este sentido, dice Spinoza que “los profetas no conocían lo que Dios les revelaba sino mediante la imaginación, es decir, mediante palabras o imágenes verdaderas o fantásticas”⁵⁴. El modo enigmático y oscuro en el que la profecía refiere a la esencia de Dios se debe menos a un conocimiento de su naturaleza (que sólo puede proporcionarlo el entendimiento) que a la naturaleza de la imaginación. Pero, se pregunta Spinoza, si la facultad del entendimiento es la única que proporciona un conocimiento cierto “¿de dónde vino a los profetas la certeza que tenían sobre las cosas

son prácticamente intercambiables. Es Lacan quién, posteriormente, los va a diferenciar. Hecha esta salvedad, podemos encontrar sin dificultades en la distinción que opera Lacan entre identificación imaginaria e identificación simbólica un modelo para la relación ideológica. Mientras que la primera remite a la constitución del yo por identificación con el otro especular, dando origen al yo ideal, la identificación simbólica refiere a la identificación con el padre en la resolución del Edipo, y a diferencia de la primera que se basa en una identificación por proyección, la segunda se basa en una introyección simbólica de la ley: es la guía que regula la posición del sujeto en el orden simbólico y su relación imaginaria con los otros. Mientras que la identificación imaginaria refiere al yo ideal, la identificación simbólica refiere al ideal del yo. En base a la regulación de lo simbólico sobre lo imaginario, dice Lacan que “el Ideal del yo dirige el juego de las relaciones de las que depende toda relación con el otro.” Lacan, J., *El seminario de Jacques Lacan. Libro I. Los Escritos Técnicos de Freud*, op. cit., p. 214. De modo que la posición del sujeto en relación a su estructuración imaginaria, y por tanto en su relación con el otro, aparece regulada por el orden del intercambio legal, por el orden simbólico y su introyección en el Ideal del yo. El orden simbólico es, frente a la dialéctica del yo y el otro, un tercero, un elemento de mediación que oficia de regulador de la relación. Lo que en términos de Freud es la introyección del objeto que ocupa el lugar del ideal del yo y determina la relación sujeto-sujeto de los miembros de la masa, en Lacan es la identificación simbólica que regula el eje de las identificaciones imaginarias con el otro.

⁵³ Para Althusser la ruptura con la circularidad de la problemática ideológica marca el inicio de la ciencia.

Este es el tema principal de *Para Leer el Capital*

⁵⁴ Spinoza, B., *Tratado teológico-político*, Madrid, Orbis, p.36

que percibían ellos, no por principios ciertos sino por la imaginación?”⁵⁵. La respuesta de Spinoza es que la revelación divina que depende exclusivamente de la imaginación no podía por sí misma proporcionar certeza, ya que la certeza sólo puede proporcionarla el entendimiento, por todo lo cual “los profetas no estaban seguros de la revelación divina por la misma revelación divina, sino por ciertos signos”⁵⁶. Y es aquí donde podemos encontrar en Spinoza, tal como lo quiere Althusser, una problematización de la *garantía*: “Todo lo cual demuestra que los profetas tuvieron siempre algo que los garantizaba de cuanto imaginaron proféticamente”⁵⁷. Estos signos exteriores consistían en señales por las que Dios garantizaba que era Él mismo quién se revelaba en la imaginación de los profetas, y que eran ellos mismos (los profetas) aquellos a los que Dios se revelaba. Estos signos consistían “en la predicción de un acontecimiento que inmediatamente haya de verificarse”⁵⁸. Veamos en qué consistía la certidumbre de los profetas: “Toda la certeza de los profetas estaba, pues, fundada en tres cosas: 1) En la extrema viveza análoga a la que en sueños despleamos, con que se imaginaban las cosas reveladas. 2) En que tenían un signo para confirmar la inspiración divina. 3) En que su alma era justa y sólo por el bien sentía inclinación”⁵⁹. Esta última, dice Spinoza, “es la más importante”⁶⁰. El primer requisito se entiende en base a la naturaleza de la revelación, que es de carácter imaginaria (palabras e imágenes). De qué modo Dios se revelaba en la imaginación de los profetas dependía de las características de ésta, de la capacidad imaginativa de los profetas y de sus opiniones, de modo que “Dios no se revela a sus profetas sino como lo permite su imaginación.”⁶¹ Pero el profeta, al que se Dios se revela, no tiene certeza de que es precisamente Dios el que se manifiesta y lo interpela. Es por esto que el profeta necesita confirmar por medio de signos exteriores que se trata de una tal revelación. Estos signos consisten, según nos dice Spinoza, en predicciones de acontecimientos. Si el acontecimiento predicho se confirma, entonces se confirma con esto la identidad del Sujeto interpelante (Dios). Pero ¿es suficiente esta confirmación empírica para proporcionar certeza de que es Dios el que se revela? Pues no, ya que el conocimiento por medio de signos pertenece al primer género de conocimiento, a la imaginación y por tanto, no puede proporcionar por sí misma

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 37

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 38

⁵⁷ *Ibíd.*

⁵⁸ *Ibíd.*

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 39

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 161

⁶¹ *Ibíd.*, p. 45

certeza⁶². Dice Spinoza “que la certeza que los signos daban a los profetas no era una certeza matemática (como la que resulta de la necesidad de la percepción de la cosa percibida), sino puramente moral”⁶³. Cada signo debía ser proporcional a la naturaleza de la facultad imaginaria de cada uno, ya que “no tenían más objeto que persuadir al profeta”⁶⁴. Tanto las revelaciones como los signos, nos dice Spinoza, varían según la imaginación del profeta, dando por resultado el hecho de que se toman por reales puras “representaciones imaginarias”⁶⁵. Los signos exteriores, al igual que las revelaciones, deben ser adecuados a la imaginación y opinión de los profetas. Pero si el carácter imaginario de la revelación (y precisamente por esto es incierta) exige la confirmación por vía de un signo exterior, y la facultad cognitiva por la cual se aprehende dicho signo es también la imaginación, se sigue de esto que tampoco puede la confirmación proporcionada por los signos exteriores proporcionar la certeza indubitable de que es Dios quién interpela al profeta. Si la imaginación es una facultad que no proporciona certeza ¿cómo es posible que en un nuevo objeto dado a la imaginación (los signos exteriores) se logre sustraer de la incertidumbre a aquél que lo aprehende? La solución de este enigma sólo puede estar en el tercer elemento en el que se basa la certidumbre del profeta, aquél elemento que Spinoza dice ser el más importante: un alma inclinada al bien y a la justicia. El profeta se destaca, dice Spinoza, no por sus atributos intelectuales (dado que no posee un auténtico conocimiento de la esencia divina, que sólo puede lograrse por medio de la facultad del entendimiento) sino por su imaginación y su virtud. La virtud del profeta se basa en la *imitación* de los atributos divinos captados por la imaginación: la caridad y la justicia⁶⁶. El profeta, a quién Dios se revela, posee un alma justa y caritativa: su alma, nos dice Spinoza, sólo siente inclinación por el bien. Estos atributos del alma del profeta son precisamente aquellos atributos que aprehende por medio de su imaginación del alma divina. El alma del profeta es justa y caritativa

⁶² “Percibimos muchas cosas y formamos nociones universales: *primero*, a partir de las cosas singulares, que nos son representadas por medio de los sentidos, de un modo mutilado, confuso y sin orden respecto del entendimiento y por eso suelo llamar a tales percepciones conocimiento por experiencia vaga; *segundo*, a partir de signos; por ejemplo, de que al oír o leer ciertas palabras nos acordamos de las cosas, y formamos ciertas ideas semejantes a ellas, por medio de las cuales imaginamos esas cosas. En adelante llamaré tanto al primer modo de considerar las cosas como a este segundo “conocimiento de primer género”, “opinión” o “imaginación”. Spinoza, B., *Ética*, op. cit, p. 146

⁶³ *Ibíd.*, p. 40

⁶⁴ *Ibíd.*

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 87

⁶⁶ “Dios no exige a los hombres, por medio de los profetas, otro conocimiento de sí mismo que el de su divina justicia y de su caridad, es decir, de aquellos de sus atributos que los hombres pueden imitar arreglando su vida según una cierta ley”. *Ibíd.*, p. 150

porque el profeta *imita* (repite) en su obrar estos mismos atributos del alma de Dios. Por todo lo cual, la certeza del profeta acerca de la revelación divina sólo puede producirse a posteriori de la aceptación de su existencia, de su no cuestionamiento, ya que en su obrar se encuentra ya repitiendo al Sujeto de cuya identidad requiere pruebas. Sólo porque ya cree en Dios es que los signos externos garantizan que es Dios el que se le reveló en palabras e imágenes. Sólo sobre la base de una evidencia ya puesta, que no entra en el juego de las dubitaciones de lo imaginario, es que pueden éstas encontrar la certeza. Otro modo de producirse la garantía es imposible, o cómo dice Spinoza en la *Ética*: “¿quién puede saber que tiene certeza acerca de una cosa, si previamente no la tiene?”⁶⁷. He aquí el círculo ideológico en persona.

4. El círculo cartesiano como paradigma del círculo ideológico

La circularidad del célebre círculo cartesiano consiste precisamente en esto: la existencia de Dios garantiza la verdad de las evidencias del ego (de aquello que conoce con claridad y distinción), pero, al mismo tiempo, tengo un conocimiento cierto de la existencia de Dios por medio de las evidencias que me proporcionan las ideas claras y distintas, que hacen que cuando yo pienso en Dios no lo puedo pensar sino como existiendo. En otras palabras, la afirmación según la cual Dios es la garantía de toda verdad es deudora de la certeza del *cogito*, ya que es través suyo que establezco con evidencia la existencia de Dios, pero, al mismo tiempo, la certeza del *cogito* es deudora de la existencia de Dios, que es garante de toda verdad. La evidencia de que yo soy efectivamente un yo que piensa queda garantizada por la existencia de otro Sujeto de cuya existencia no puedo dar razones sin rebotar especularmente sobre la evidencia de mi propio yo. En esta reduplicación especular se encuentra el contorno de todo círculo ideológico, al interior del cual quedan garantizadas las evidencias y sofocados los peligros de la duda cartesiana. Lo que *no se ve*⁶⁸ en el círculo de la ideología es su propio contorno, el espacio cerrado en el cual se despliegan las evidencias. Descartes duda de todas aquellas cosas que tenía por más seguras, y encuentra en el *cogito* la primera verdad fundada en la potencia de su evidencia. Pero la garantía de la verdad de esta evidencia reside en el espacio cerrado del círculo vicioso en el cual se comprometen el yo y Dios. *Lo ideológico es precisamente que no se vea esa*

⁶⁷ Spinoza, B., *Ética*, op. cit., p. 149

⁶⁸ Para un desarrollo de lo visible y lo invisible en relación a las evidencias, ver Althusser, *Para leer el capital*

circularidad. Que la existencia de otro Sujeto (Dios), garante de las evidencias del yo y que no es jamás alcanzado por la duda radical (para que la duda lo alcance debe visibilizarse precisamente el círculo), se debe a que su existencia es el presupuesto de toda la Meditación. Al estar fuera del alcance de toda duda, Dios (“Dios es aquello que no puede ser pensado sin pensarlo al mismo como existente”) pone de manifiesto su función simbólica en la estructuración del curso de las Meditaciones. El círculo cartesiano mantiene la duda identitaria dentro de los confines del círculo cerrado de la evidencia, sostenido por fuera por la posición del gran Sujeto.

La ideología, para Althusser, delimita un espacio cerrado: su funcionamiento produce y requiere la estructura de un círculo. En el espacio necesariamente cerrado de la ideología se produce el juego de las evidencias. “Jamás existe dato en el escenario de las evidencias sin una ideología que lo produzca manteniéndose a sus espaldas”⁶⁹. Que la ideología tenga la estructura formal de un círculo vicioso significa que ésta consiste en un espacio cerrado regido por el mecanismo de la repetición especular. Las evidencias son producidas en los espíritus por el mecanismo de la repetición. Este círculo ideológico es formalmente idéntico tanto al círculo en que consiste la relación especular de lo imaginario en Lacan como también al círculo de la evidencia en Descartes⁷⁰. Ambos son isomorfos al círculo cerrado del reconocimiento ideológico, y en ambos el efecto primero de la circularidad es el efecto-sujeto o, en otros términos, la evidencia de ser sujeto.

⁶⁹ Althusser, *Para leer el capital*, México, Siglo XXI, 2006, p. 176

⁷⁰ “Aquí encontramos la dificultad más grande, ya que tenemos que resistir, casi sólo en esta empresa, a las “evidencias” seculares producidas en los espíritus por la repetición, no sólo de una respuesta falsa, sino sobre todo de una pregunta falsa. Tenemos que salir del espacio ideológico definido por esa pregunta ideológica, de ese espacio *necesariamente cerrado* (pues este es uno de los efectos esenciales de la estructura de reconocimiento que caracteriza al modo de producción teórico de la ideología: el círculo inevitablemente cerrado de lo que en otro contexto y con otros fines Lacan ha llamado “relación especular dual”), para poder abrir, en otro lugar, un nuevo espacio que sea el espacio requerido para un planteamiento justo del problema, que no prejuzgue su solución. El que este espacio del “problema del conocimiento” sea un espacio cerrado, es decir, un círculo vicioso (el mismo de la relación especular del reconocimiento ideológico) nos lo hace ver toda la historia de la “teoría del conocimiento” en la filosofía occidental, desde el célebre “círculo cartesiano” hasta el círculo de la teleología de la Razón hegeliana o husserliana.” Althusser, *Para leer el capital*, op. cit., p. 60

BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, L.
- “Tres notas sobre la teoría de los discursos”, en Althusser, L., *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*, México, Siglo XXI, 1996
 - *Filosofía y Marxismo. Entrevista por Fernanda Navarro*, México, Siglo XXI, 2005
 - *Para leer el capital*, México, Siglo XXI, 2006
 - *Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1970
- Arnauld, A., “Cuarta Objeción”, en *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*. Trad. Jorge Aurelio Díaz, Bogota, UNC, 2009
- Descartes, R., *Meditaciones Metafísicas*, trad. Manuel García Morente, Terramar Ediciones, La Plata, 2004
- Dor, J., *Introducción a la lectura de Lacan. El inconsciente estructurado como lenguaje*, Buenos Aires, Gedisa, 1986
- Evans, D., *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*, Buenos Aires, Paidós, 2005
- Feuerbach, L., *La esencia del cristianismo*, Buenos Aires, Claridad, 2006
- Freud, S., *Obras Completas*, tomo XVIII, Buenos Aires, Amorrortu, 2006
- Guillerault, G., Dolto, *Lacan y el estadio del espejo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2005
- Hegel, GWF.
- *Fenomenología del espíritu*, Buenos Aires, FCE, 2007
 - *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza, 2000
- Lacan, J.,
- *El seminario de Jaques Lacan. Libro 1. Los Escritos Técnicos de Freud*, Buenos Aires, Paidós, 2007
 - *El seminario de Jaques Lacan. Libro 2. El Yo en la teoría de Freud y en la Técnica Psicoanalítica*, Buenos Aires, Paidós, 1997
- Lacan, J., “El estadio del espejo como formador de la función del yo (Je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, en *Escritos 1*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1988
- Lacan, J., “Observación sobre el informe de Daniel Lagache”, en Lacan, J., en *Escritos 2*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1985
- Lacan, J., “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”, en *Escritos 1*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1988
- Lacan, J., “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, en *Escritos 2*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1985
- Spinoza, B.
- *Tratado teológico-político*, Madrid, Orbis, p.36
 - *Ética demostrada según el orden geométrico*, Trad. Vidal Peña, Madrid, 1980, Orbis
- Weil, E., *Hegel y el estado*, Buenos Aires, Leviatán, 1996