

VIII Jornadas de Jóvenes Investigadores
Instituto de Investigaciones Gino Germani
4, 5 y 6 de Noviembre de 2015

Agustín Mendez

FSOC-UBA// Licenciado Ciencia política, UBA

a_mendez86@hotmail.com

Eje 9. Teorías, epistemologías, metodologías.

Sendas lacanianas.

Sujeto, ideología y objeto a en las obras de E. Laclau y L. Althusser

Palabras clave: ideología; objeto a-sujeto; capitalismo; deseo.

I. Ideología, hegemonía y psicoanálisis. Los aportes de E. Laclau

La obra de Ernesto Laclau, desde sus inicios, constituyó un abordaje teórico cuya intención fue asestar un golpe definitivo a toda forma de esencialismo filosófico. De esta manera, la crítica a la noción de sujeto se erigió como un lugar primordial a partir del cual ir desandando su postura contenida en *Hegemonía y estrategia socialista*, escrito conjunto con Ch. Mouffe. En una clara sintonía con los enunciados realizados por el pensador franco argelino, Jacques Derrida, Laclau, sostendrá que los distintos proyectos teóricos de la tradición occidental, desde los albores de la Grecia antigua hasta la actualidad, han basculado alrededor de un punto fijo del cual hacen derivar el resto de sus premisas. En consonancia con lo antedicho, se comprende que el nombre privilegiado que adquiere ese significado trascendental, por su propia naturaleza, será el de sujeto, en tanto *hypokeimenon* o *sub-iectum*, definido, literalmente, como lo que está subyacente o debajo, causa sui, igual e idéntico a sí mismo, condición de toda predicación: “Se podría mostrar que todos los nombres del fundamento, del principio o del centro han designado siempre lo invariante de una presencia (*eidōs*, *arché*, *telos*, *energeia*, *ousía* [esencia, existencia, sustancia, sujeto], *aletheia*, trascendentalidad, consciencia, Dios, hombre, etc.)” (Derrida, 1989:385).

El post-estructuralismo expuesto por Laclau y Mouffe consistirá, precisamente, en una reapropiación crítica de la noción de sujeto, tal y como fue desarrollada a lo largo de la tradición marxista. En esta, el proletariado fue expresamente constituido como el sujeto ontológicamente determinado del cambio, ya que, por su propia ubicación dentro del entramado social, podía desencadenar la contradicción fundamental capital-trabajo.

Este esquema es el que pretende rebatir el posmarxismo laclausiano, debido a la matriz economicista y mecanicista que lo sustenta. La necesidad de delinear las condiciones de posibilidad de una praxis emancipatoria que pueda surgir de cualquier punto o espacio del sistema social, no solo del económico y, por tanto, encabezada por distintas posiciones de sujeto, serán los aportes centrales del concepto gramsciano de hegemonía, ya que “la posición de Gramsci es clara: la voluntad colectiva resulta de la articulación político-ideológica de fuerzas históricas dispersas y fragmentadas” (Laclau y Mouffe, 2004:79). Sin embargo, las consideraciones de este último autor también serán sometidas a crítica, pues, a su entender, Gramsci, sigue ligando, necesariamente, la ubicación del sujeto dentro del esquema de producción laboral a su capacidad intrínseca para erigirse en la clase fundamental de un proyecto contra-hegemónico: “el conjunto de la construcción gramsciana reposa sobre una concepción finalmente incoherente, que no logra superar plenamente el dualismo del marxismo clásico. Porque, para Gramsci, incluso si los diversos elementos sociales tienen una identidad tan sólo relacional, lograda a través de la acción de prácticas articuladoras, tiene que haber siempre un principio unificante en toda formación hegemónica, y éste debe ser referido a una clase fundamental. Con lo cual vemos que hay dos principios del orden social —la unicidad del principio unificante y su carácter necesario de clase— que no son el resultado contingente de la lucha hegemónica, sino el marco estructural necesario dentro del cual toda lucha hegemónica tiene lugar” (Laclau y Mouffe, 2004:81).

Frente a este posicionamiento, Laclau sostendrá que la relación hegemónica compone la lógica propia de lo social, es decir, que las prácticas articuladoras no discurren entre identidades e intereses previamente determinadas, sino que, por el contrario, la especificidad que adquieran es resultado de dichas prácticas. El sujeto, de este modo, se encuentra atravesado por la misma indeterminabilidad que campea la estructura social: “La categoría de sujeto está penetrada por el mismo carácter polisémico, ambiguo e incompleto que la sobredeterminación acuerda a toda identidad discursiva. Por esto mismo, el momento de cierre de una totalidad discursiva, que no es dado al nivel «objetivo» de dicha totalidad, tampoco puede ser dado al nivel de un sujeto que es «fuente de sentido», ya que la

subjetividad del agente está penetrada por la misma precariedad y ausencia de sutura que cualquier otro punto de la totalidad discursiva de la que es parte” (Laclau y Mouffe, 2004:81). Una conclusión fundamental de sus análisis será que, si la noción de sujeto pleno e idéntico a sí mismo era correlativo al concepto de una totalidad cerrada, la noción de apertura de lo social no conlleva que no se requiera de algún tipo de totalización. Esta se torna operativa por su ausencia, ya que solo puede haber articulaciones hegemónicas donde diversos sujetos pugnen por establecer el significado de la plenitud elidida de la sociedad: “La totalidad constituye un objeto que es a la imposible y necesario. Imposible porque la tensión entre equivalencia y diferencia es, en última instancia, insuperable; necesario porque el sin algún tipo de cierre, por, más precario que fuera, no habría ninguna significación ni identidad (...) existe la posibilidad de que una diferencia, sin dejar de ser particular, asuma la representación de una totalidad inconmensurable. De esta manera su cuerpo está dividido entre la particularidad que ella aún es y la significación más universal de la que es portadora. Esta operación por la que una particularidad asume una significación universal inconmensurable consigo misma es lo que denominamos hegemonía. Y dado que esta totalidad o universalidad encarnada es, como hemos visto, un objeto imposible, la identidad hegemónica pasa a ser algo del orden del significante vacío, transformando a su propia particularidad en el cuerpo que encarna una totalidad inalcanzable (Laclau, 2005:94-95).

En este punto es donde Laclau expresa su teoría de la ideología, ya que, según sus palabras, la función *strictu sensu* de la ideología es “la creencia en que hay un ordenamiento social particular que aportará el cierre y la transparencia de la comunidad” (Laclau, 2002:21). De acuerdo con sus postulados, si solo existen diferencias, las mismas, para constituir su identidad, requieren de algún tipo de cierre que les permita significarse. Dicha totalización, que, como se ha visto, es necesaria e imposible, se establece como una distorsión constitutiva de toda estructura social, como ilusión necesaria. Teniendo en cuenta que la dicha plenitud “no tiene ningún contenido conceptual, en absoluto: no constituye un término abstracto sino, en el sentido más estricto, vacío” (Laclau, 2005:126), se comprende que la función de la distorsión ideológica es proyectar, sobre un contenido particular, la plenitud imposible de la comunidad: “por un lado, el cierre como tal, siendo una operación imposible, no puede constituirse en torno a un contenido propio y se muestra solo a través de su proyección en un objeto diferente de sí mismo. Por el otro, este objeto particular que en cierto momento asume la función de encarnar el cierre de un horizonte ideológico, será deformado como resultado de esta función encarnante. Entre la particularidad del objeto que intenta llevar a cabo la operación de cierre y esta última operación hay una relación de mutua dependencia por la que

es requerida la presencia de cada uno de sus polos, pero cada uno de ellos, al mismo tiempo, limita los efectos del otro” (Laclau, 2002:20).

De lo antedicho se sigue que la operatoria hegemónica es inherentemente ideológica debido a que todo registro de lo óntico ocupa una función ontológica que lo excede, aunque tal función solo adquiere consistencia a través del nombre de quien lo representa. Por tanto, hay lucha hegemónica e ideológica, debido a que la relación entre lo universal y particular es reversible, precaria y parcial. Siempre existe la posibilidad de que haya un nuevo nombre para esa plenitud ausente y generar, en consecuencia, un movimiento contra-hegemónico: “vemos así que es lo que hace posible la visibilidad de la operación distorsiva: el hecho de que ninguno de los movimientos en que ella se basa puede alcanzar, lógicamente, su término, *ad quem*” (Laclau, 2002:23).

Esta reconceptualización de la teoría de la ideología encuentra en *La razón populista* una última formulación, debido a que Laclau sostendrá que la lógica lacaniana del objeto petit a es idéntica a la relación hegemónica. Si, mediante estos objetos se recupera un plus de ese goce todo mítico, se comprende que una demanda particular, para que aglutine una cadena equivalencial, debe asumir el “valor de pecho” de la leche materna: “El todo siempre va a ser encarnado por una parte. En términos de nuestro análisis: no existe ninguna universalidad que no sea una universalidad hegemónica. Sin embargo (...) no hay nada en la materialidad de las partes particulares que predetermine a una u otra a funcionar como totalidad. No obstante, una vez que una parte ha asumido tal función, es su misma materialidad como parte la que se vuelve una fuente de goce” (Laclau, 2005:147-148).

Ahora bien, llegado a este punto, es necesario entender que, como sostiene Stavrakakis, la apropiación que realiza Laclau del psicoanálisis es de “carácter formal, estructural y no sustantiva” (Stavrakakis, 2010:96). Esta situación adquiere consistencia especialmente cuando se revisita el *dictum* “la sociedad no existe”. Si bien se comprende que, en términos lacanianos, la apertura de lo social, precondition de la lógica hegemónica, refiere al *Grand Autre barré*, su función está restringida a sentar las bases de su teoría sobre los significantes vacíos. Como sostiene Pablo Livszyc, en la obra de E. Laclau, no existe una pregunta por la interpelación del sujeto, sino por el modo en que se articulan las demandas entre sí: “se pasa, para pensar la categoría de sujeto, del problema de la *interpelación* por el Otro con mayúscula al problema de la *articulación* de las identidades entre los otros con minúscula (...) lo decisivo es que si bien parte de la tesis de que el Otro está barrado, de que la estructura no tiene centro, para retomar las palabras de Derrida, esta tesis, una vez formulada, queda solo

como punto de partida que hace posible la articulación. Y la articulación es siempre articulación de identidades entre otros con minúscula” (Livszyc, 2011:565).

Ahora bien, lo interesante de tal desplazamiento es preguntarse qué es, precisamente, aquello que “cae”, que “resta” en la teorización laclauiana, al no especificar la relación de interpelación del Otro para con el sujeto, como este lo constituye y bajo qué mecanismos. Esta situación se torna mucho más importante si se considera la incorporación del objeto a dentro de su teorización, ya que, como bien sostiene Zizek: “aunque Ernesto Laclau está en la senda correcta al enfatizar el rol necesario del objeto a para volver a operativa a una construcción ideológica, mutila la verdadera dimensión de este rol cuando lo restringe al hecho de la hegemonía (de cómo el vacío del Significante Amo debe ser llenado con cierto contenido particular). Aquí las cosas son mucho más precisas: dado que el objeto a es (también) objeto de la fantasía, la trampa reside en lo que uno se tienta de llamar, con Kant, el rol de “plan trascendental” jugado por el objeto a –una fantasía constituye nuestro deseo, brinda sus coordenadas, es decir que literalmente “nos enseña como desear”-. (...) la fantasía media entre la estructura formal simbólica y la positividad de los objetos que encontramos en la realidad, es decir que brinda un “plan” según el cual ciertos objetos positivos de la realidad pueden funcionar como objetos del deseo, llenando los lugares vacíos abiertos por la estructura formal simbólica” (Zizek, 2006:63-64).

De lo antedicho se desprende que la noción de objeto a, no constituye por sí mismo, un camino que asegure necesariamente una ruptura con el orden existente, independientemente de la orientación política-ideológica que lleve adelante dicho proyecto. El objeto a nunca aparece “solo”, como algo que está “delante” del sujeto. Por el contrario, opera detrás suyo, causándolo. La fórmula del fantasma, que articula el objeto a con el sujeto barrado, tramita el goce y configurar el deseo. De esta forma, se introduce en escena el papel de lo imaginario: el objeto a opera como regulador del lazo social.

Si bajo la dimensión de lo imaginario el “yo” se considera autor de sus propias acciones, analizar dicho registro permite indagar por el modo en que el sujeto se encuentra íntimamente ligado al goce del Otro, al lugar que este le asigna. Si la pulsión se satisface en su propio recorrido, dejando al sujeto inscripto en una mecanismo de repetición, sin saber que quiere, ni tampoco querer saber sobre ese no saber, se torna absolutamente necesario observar el modo en que se sirven de esta estructura los diversos aparatos ideológicos del estado, en tanto administradores de goce, para justificar lo existente.

Para alcanzar tal cometido, es fundamental incorporar los aspectos dejados de lado por Laclau en su teoría de la ideología, es decir, la noción althusseriana de interpelación en su

interrelación con los aportes realizados por el psicoanálisis. La fecunda utilidad de dicho concepto radica en que incorpora una estructura de desconocimiento, cuya operatividad no solo apunta a los procesos de constitución del individuo como sujeto ideológico, sino, fundamentalmente a la reproducción de lo existente: “la realidad de ese mecanismo, aquello que es necesariamente *desconocido*, es efectivamente la reproducción de las relaciones de producción y las relaciones que de ella dependen” (Althusser, 2008: 63).

En virtud de lo antedicho, se procederá, a continuación, a realizar una relectura de la interpretación althusseriana de teoría de la ideología, haciendo especial énfasis en su vinculación con la noción de inconsciente. De esta forma, se sentarán las bases para contraponer, en una instancia final, ambas posturas, las de Althusser y Laclau, no como algo externo una a la otra sino, para mostrar cómo, la extracción o supresión del bagaje conceptual althusseriano sigue operando en su ausencia, señalando, desde allí, ciertos impasses teóricos de la concepción hegemónica de la política.

II. Sujeto del inconsciente, sujeto de la ideología. Recensiones althusserianas

En su artículo “Freud y Lacan”, Althusser sostendrá que busca “una mejor comprensión de esta *estructura del desconocimiento*, que interesa en primer lugar a cualquier investigación sobre la ideología” (Althusser, 1996:47). El desenvolvimiento de los dispositivos ideológicos en el plano de lo inconsciente permite ir más allá de las aporías y posicionamientos clásicos del marxismo que reducían su función, al ubicarla estrictamente en el plano de la conciencia, como un velo encubridor de una realidad prístina que se ocultaba detrás suyo. Por el contrario, centrarse en la pregunta acerca de la funcionalidad de esta estructura de desconocimiento conlleva un cambio de registro fundamental en la determinación de esta problemática: el descentramiento del sujeto, será el punto de partida de esta nueva perspectiva, “Freud nos descubre a su vez que el sujeto real, el individuo en su esencia singular, no tiene la figura de un ego, centrada en el “yo”, la “conciencia”, o la “existencia” (...) que el sujeto humano esta descentrado, constituido por una estructura que tampoco “centro” más que en el desconocimiento imaginario del “yo”, es decir en las formaciones ideológicas en las que se “reconoce”” (Althusser, 1996: 47).

Apoyado en las enseñanzas del psicoanálisis lacaniano, Althusser sostendrá que la gigantesca efectividad de esta estructura de desconocimiento, se debe a que no constituye una operatoria exógena al sujeto, impuesta externamente en un momento determinado de su desarrollo biológico, sino que, por el contrario, se encuentra presente siempre-ya, antecediendo al

nacimiento mismo del *infans* “donde una lectura superficial o guiada de Freud no veía más que la infancia feliz y sin leyes, el paraíso de la “perversidad polimorfa” (...) Lacan muestra la eficacia del Orden, de la Ley, que acecha desde antes de su nacimiento a todo ser humano y se apodera de él desde su primer grito, para asignarle su lugar y su papel, por lo tanto su destino forzoso. Todas las etapas superadas por el pequeño ser humano lo son bajo el reino de la Ley, del código de asignación de comunicación y de no comunicación humanas” (Althusser, 1996:41).

De lo antedicho se comprende los aportes fundamentales que encuentra Althusser en esta disciplina para una teoría crítica materialista, ya que el psicoanálisis se ocupa de “otra guerra, atroz, de la única guerra sin memorias ni memoriales, que la humanidad finge no haber jamás librado, la que siempre piensa haber ganado por adelantado, simplemente porque existe sólo por haberla sobrevivido, por vivir y crearse como cultura en la cultura humana: guerra que, a cada instante, se libra en cada uno de sus retoños, que proyectados, torcidos, rechazados, cada uno para sí mismo, en la soledad y contra la muerte, deben recorrer la larga marcha forzada que, de larvas mamíferas, los hace niños humanos, *sujetos*” (Althusser, 1996:36-37).

El psicoanálisis se yergue como un *corpus* cuya enseñanza permite reposicionar la teoría de la ideología demarcándola del lugar “superestructural” tradicional, al que cierto marxismo “oficial”, la había confinado, es decir, como una suerte de reflejo de lo acontecido en la esfera económica de la sociedad, re-inscribiéndola como el mecanismo fundamental de la producción subjetiva. Si lo ideológico es constitutivo de lo social, esto no significa que lo reproduzca sin mediaciones, sino que, por el contrario, inviste imaginariamente sus relaciones: “la ideología concierne, por lo tanto, a la relación vivida de los hombres con su mundo. Esta relación que no aparece como “consciente” sino a condición de ser inconsciente (...) En la ideología los hombres se expresan, en efecto no su relación con sus condiciones de existencia, sino la manera en que viven su relación con las condiciones de existencia: lo que supone a la vez una relación real y una relación “vivida”, “imaginaria”. La ideología es, por lo tanto, la expresión de la relación de los hombres con su “mundo”, es decir la unidad (sobredeterminada) de su relación real y de su relación imaginaria con sus condiciones de existencia reales. En la ideología, la relación real está inevitablemente investida en la relación imaginaria: la relación que expresa más una voluntad (...) una esperanza o una nostalgia que la descripción de una relación” (Althusser, 2010:193-194). El punto crucial que destaca Althusser es que dicha relación imaginaria es vivida en la conciencia de los hombres como si fuera una determinación autónoma, cuando, en realidad, la ideología constituye más bien un sistema de representaciones que “la mayor parte del tiempo no tienen nada que ver con la

“conciencia”, son la mayor parte del tiempo imágenes, a veces conceptos pero, sobre todo, se imponen como estructuras a la inmensa mayoría de los hombres, sin pasar por su conciencia. Son objetos culturales percibidos - aceptados- soportados que actúan funcionalmente sobre los hombres mediante un proceso que se les escapa” (Althusser, 2010:193).

Ahora bien, dado que la ideología es constitutiva de las formas materiales de la existencia, el llamado mecanismo de interpelación será el dispositivo a través del cual los sujetos asumen como propias esas determinaciones inconscientes: “la ideología es la que asegura la función de *designar* el sujeto (en general) que debe ocupar esta función, y para ello debe *interpretarlo* como sujeto, proporcionándole las *razones-de-sujeto* para asumir esta función. La ideología interpela al individuo constituyéndolo como sujeto (ideológico, por lo tanto de su discurso), y brindándole razones-de-sujeto (interpelado como sujeto) para asumir la funciones definidas como funciones-de-*träger* por la estructura” (Althusser, 1996:118). A este primer dispositivo, que permite al sujeto reconocerse como el “yo” del discurso ideológico, le corresponde un segundo movimiento, a través del cual se asegure el “*reclutamiento* [de los individuos en tanto sujetos] por la garantía que da a los reclutados. Al reclutar a los sujetos ideológicos, el discurso ideológico, los instaure como sujetos ideológicos al mismo tiempo que los recluta. Produce, instaure así como sujetos a los reclutados mediante un solo mismo acto. La circularidad de la estructura ideológica, su centrado especular, son el reflejo de la duplicidad (en los dos sentidos de la palabra) de este acto. Así, en la ideología, todas las preguntas se responden *por adelantado*, por esencia, puesto que el discurso ideológico interpela-constituye a los sujetos de su interpelación proveyéndoles por adelantado las respuestas –todas las respuestas- a la pregunta fingida que contiene su interpelación” (Althusser, 1996:120). La ideología garantiza su operatividad a partir de la conformación de un espacio donde toda pregunta encuentra de forma anticipada su respuesta. Para ello se pone en movimiento una duplicación del sujeto: 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. Althusser explica este fenómeno recurriendo al ejemplo de lo que acontece en el cristianismo, en donde todo sujeto se reconoce como perteneciendo a la misma grey, a partir de la interpelación/escucha de un sujeto absoluto, Dios: “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 El serán salvados” (Althusser, 2008:61).

En definitiva, este mecanismo de interpelación tiene dos funciones básicas: la de reconocimiento y desconocimiento. Reconocimiento, porque en tanto estructura de garantía, la ideología asigna un lugar al individuo dentro de un entramado social, el cual es vivido como una determinación propia y voluntaria. El sujeto se reconoce como “parte de...” experimentando esa determinación como libre. Junto con este movimiento, la ideología borra, mediante su negación práctica (la ideología nunca afirma soy ideológica), las huellas de su proceder: “la *interpelación como sujetos ideológicos* de los individuos humanos produce en ellos un efecto específico, el *efecto inconsciente* que permite a los individuos humanos asumir la función de *sujetos ideológicos*” (Althusser, 1996:191-192).

Lo antedicho se entronca con la caracterización realizada por Althusser en la primera de sus “Tres notas sobre teoría de los discursos” en la cual afirma que cada discurso produce un efecto sujeto distinto. De esta manera, y dejando de lado provisoriamente los discursos científico y estético, el pensador franco argelino sostendrá que el sujeto se encuentra “*presente en persona* en el discurso ideológico, puesto que él mismo es un significante determinado de este discurso (...) 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””(Althusser, 1996:115). Ahora bien, Althusser, en su argumentación, reconocerá la existencia de una articulación diferencial, y no un mero solapamiento, entre el discurso ideológico y el inconsciente, ya que este último opera en situaciones cotidianas, las cuales son siempre formaciones ideológicas: “decir que el inconsciente produce sus formaciones o algunas de sus formaciones en “situaciones” concretas (de la vida cotidiana, situaciones familiares, de trabajo o accidentales, etc.) significa pues literalmente que las produce en formaciones del discurso ideológico, en formaciones de lo ideológico. En este sentido es cómo podemos decir que el inconsciente nos descubre el principio de su *articulación* sobre lo ideológico, que el inconsciente “funciona” con la ideología” (Althusser, 1996:124-125). A pesar de la diferencia que existe entre ambos órdenes, Althusser sostendrá que “el gran otro, que habla en el discurso del inconsciente, sería entonces no el *sujeto* del discurso de lo ideológico, Dios, el Sujeto, etc., sino el propio *discurso* de lo ideológico instaurado como *sujeto* del discurso del inconsciente” (Althusser, 1996:127). Esta situación le permitirá afirmar que, en definitiva, solo es posible referirse al sujeto como producto del discurso ideológico. Demarcando su propuesta de la retratada por el

psicoanálisis, afirmará que “no hay sujeto *dividido, escindido*: hay algo totalmente diferente, al lado del *Ich*, hay una “*Spaltung*”, es decir precisamente *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 (y que compete a *lo ideológico*, como me parece que Freud lo hace pensar en múltiples ocasiones). Este “*Spaltung*”, es este tipo de relación o articulación diferencial específico que vincula (en forma de un abismo, de una abertura) el discurso consciente con este elemento o más bien con esta categoría estructural del discurso ideológico que es el *Ich*” (Althusser, 1996:141-142). Ahora bien, esta “*Spaltung*”, esta abertura surgida al lado del sujeto, es precisamente la función-*Träger*, lo inconsciente propiamente dicho, lo desconocido por el sujeto, donde la interpelación ideológica, deviene una construcción destinada a llenar esta hendidura a partir de un sujeto y su intercambio centrado-especular con un Sujeto: “la estructura exige a los *träger*: el discurso ideológico se los *recluta* interpellando a los individuos, *como sujetos*, para asumir las funciones de *träger*. La requisición de la estructura está en blanco, es abstracto, anónima: no quiere saber quien asumirá las funciones de *träger*. El discurso ideológico provee los *quien*: interpela individuos en la forma general de la interpelación de *sujetos*” (Althusser, 1996:121).

Llegado a este punto es necesario tener en consideración la distinción que realiza Althusser, al sostener que si bien la ideología es eterna, al igual que el inconsciente, ello no significa que no existan distintos tipos de formaciones ideológicas históricamente determinadas. De allí que se pueda distinguir el modo específico de la estructuración del inconsciente bajo un ordenamiento simbólico específico: “Decir que el niño vive bajo la ley del inconsciente de sus padres, o bajo la de la estructura del parentesco que los une, de la estructura de la ideología, en la que viven sus relaciones con sus condiciones, [o] decir que el niño vive bajo la ley de lo simbólico *es decir una sola y misma cosa*” (Althusser, 1996:90). Dado que el individuo es esperado dentro de una estructura familiar, será esta el lugar primordial donde se juega la inscripción del mecanismo de interpelación ideológica. De esta manera, la familia, tiene una función de adaptación y formación del sujeto, sentando las bases necesarias para la reproducción y aseguramiento de las relaciones sociales de producción. La ideología familiar deviene el sustrato fundamental para pensar la articulación de lo inconsciente con el discurso ideológico, ya que los papeles por ella, tienen una influencia determinante en la estructuración del inconsciente. Así se pasaría del apotegma “el inconsciente está estructurado como un lenguaje” a decir que este lenguaje es la ideología misma. La conclusión a la que llega Althusser a través de este recorrido será que “esta mención de las formas de la ideología familiar (ideología del parentesco-maternidad-conyugalidad-infantilidad y sus efectos

cruzados) es crucial, pues implica la siguiente conclusión, que Lacan, dada la condición de su formación teórica, no podía enunciar: *no es posible producir una teoría del psicoanálisis sin fundamentarla en el materialismo histórico* (del que depende en última instancia la teoría de las formaciones de la ideología familiar)” (Althusser, 1996: 48).

Este último señalamiento realizado, permite repensar la relación entre el aparato psíquico y las formaciones ideológicas específicas en las que este se articula, por fuera de la determinación de lo inconsciente como estructura de desconocimiento: “decir que el inconsciente “funciona con lo imaginario ideológico”, es decir, entonces, que “selecciona” en el imaginario ideológico las formas, los elementos, o las relaciones que le “convienen”. Tengo la impresión de que no es una casualidad que ciertas “situaciones” ideológicas mantengan de maravillas ciertas estructuras inconsciente definidas, y que existan “afinidades” entre tal forma de neurosis, y hasta de psicosis, que hacen que tal coyuntura “realice” por excelencia estructuras inconsciente definidas. Pudimos verlos durante las guerras, y más particularmente en ciertos regímenes políticos cuya ideología “autorizaba” y “alimentaba” el “juego” de toda una serie de “reacciones” inconscientes. Habría que “leer” así, *al revés* de cómo suele proponerse, el “desenfreno” de los “instintos” bajo la ideología nazi, racista, etc., como una distribución general y oficial, pública y permisiva, de este “carburante” ideológico que requiere ciertas perversiones para “funcionar” *al aire libre*.” (Althusser, 1996:93-94).

III. Lo no dicho en el decir. La instancia de la política

El recorrido realizado hasta aquí a permitido contrastar las teorías de la ideología desarrolladas por E. Laclau y L. Althusser, haciendo especial énfasis en como las mismas se nutren de conceptos provenientes del psicoanálisis.

En primera instancia se puede señalar que ambos autores desarrollan una crítica a la noción de sujeto como una entidad autónoma, igual e idéntica a sí misma. Empero, la opacidad que introduce Freud con su “peste”, no tira por la borda los presupuestos metafísicos del cogito cartesiano en pos de reemplazarlo por otro modelo antagónico, dando un salto hacia lo *aracional*. Por el contrario, lo interesante es observar cuales son los mecanismos que operan y rigen la relación entre lo consciente y lo inconsciente.

Ahora bien, desmitificada la categoría de sujeto, Laclau, como se ha visto *supra*, intenta reconstruirla bajo la noción de identidad: una identidad colectiva, el pueblo, tal y como lo nombrará en su última obra, es el resultado de una articulación de demandas a partir de

construcción de cadenas equivalenciales. Su noción de ideología se inscribe, en este ámbito, como la ilusión necesaria de un cierre o totalización, que permita significar la plenitud ausente de la sociedad: de acuerdo con Laclau, su operatoria consiste en una “presentación de la ideología como dimensión de lo social que no puede ser suprimida, no como crítica de la ideología” (Laclau, 2002:21). De esta manera, liga la cuestión de la ideología a la articulación discursiva de demandas. Por el contrario, en el caso de Althusser, su intención es indagar en la interacción existente entre lo inconsciente y lo ideológico en pos de desentrañar su incidencia en la conformación y reproducción de vivencias subjetivas. Así, tal y como afirma en su trabajo “Sobre Freud y Marx”, se detendrá a analizar la operatoria de síntesis asignada a la conciencia, en tanto mecanismo ideológico por antonomasia, subrayando que “en la categoría de sujeto consciente de sí la ideología burguesa representa a los individuos lo que deben ser para aceptar su propia sumisión a la ideología burguesa, los representa como dotados de la unidad y de la conciencia (ella misma unidad) que deben tener para unificar sus diferentes prácticas y sus distintos actos bajo la unidad de la ideología dominante” (Althusser, 1978:122-123).

La diferencia de matices no es menor, ya que, en base a ellos, se edifica la utilización que cada uno de los autores aquí trabajados hace del psicoanálisis. En el caso de Althusser, la implementación de la noción de interpelación permitirá observar el modo en que el sujeto se encuentra ligado a la estructura social a partir de un lugar predeterminado, cuya función es la de reproducir las relaciones de producción actuales. Apoyado en el registro de lo imaginario, realizará una crítica que desenmascare los mecanismos de dominación vigentes y que constituyen de una determinada manera al “yo” consciente, observando las diferentes prácticas que desarrollan los aparatos ideológicos del estado en la producción subjetiva. La ligazón entre psicoanálisis e ideología, en Althusser, al analizar las modalidades de sujeción del sujeto, así como la consistencia específica que adquiere una determinada formación social, evita “contarse cuentos” respecto a las posibilidades de una praxis emancipatoria.

La teoría de la ideología de E. Laclau, al posicionarse en el plano ontológico, sostiene que, por su propia naturaleza, toda intervención política, puede desencadenar un proceso de rearticulación hegemónica. Si bien es cierto que toda su teoría descansa en el reconocimiento del Gran Otro barrado, puesto que, de otra manera, no habría posibilidad de sustituciones ni desplazamientos en el orden simbólico, no por ello el sujeto logra siempre ir más allá del lugar desde donde actúa. El esquema propuesto en *La razón populista*, a partir del cual se sostiene que la convergencia de un conjunto de demandas insatisfechas por un poder insensible a ellas, es la génesis de un pueblo y este, con su accionar, expande la democracia,

transforma una posibilidad lógica (la rearticulación hegemónica), en una concatenación de instancias que se despliegan necesariamente. De este deslizamiento se pueden extraer importantes consecuencias, ya que, como célebremente ha señalado Lacan durante los acontecimientos de mayo del '68, los reclamos o las reivindicaciones exigidas a un poder insensible a ellas, en muchas ocasiones terminan por reforzar su postura y perfeccionar su funcionamiento, tornándose cómplices de los mecanismos de dominación vigentes.

El hecho de que a menudo las demandas realizadas, por más que tengan un carácter emancipatorio, terminen por sostener un Amo y logren acrecentarlo, se debe a que el sujeto “goza” desde el lugar en que está alojado dentro de la economía libidinal del Otro, a partir de su escena fantasmática. Parte de la dificultad que existe dentro de la obra de Laclau a la hora de pensar los mecanismos de sujeción reinantes, es decir, como el sujeto, a través de sus acciones, contribuye a la reproducción de lo existente, se debe a que, según su postura, la articulación entre goce y discurso son dos caras de la misma moneda: “la representación lingüística no es un “otro” respecto de la *jouissance*, sino un componente interno de la *jouissance* misma” (Laclau, 2008:375). De dicha interpretación se sigue que, en base a sus propias premisas, una modificación dentro de la estructura simbólica conlleva una nueva investidura radical, y por tanto, una nueva formación hegemónica, ya que no hay diferencia entre dichos ámbitos.

Ahora bien, como sostiene Stavrakakis, la barra del Gran Otro, no solo tiene por función desmontar la completud del lenguaje. Su incidencia es mucho mayor, ya que introduce la imposibilidad del goce todo: “la conceptualización lacaniana de la falta constitutiva en el Otro siempre niega a lo simbólico su capacidad de clausura, pero –y he aquí el paso crucial- es preciso reconocer esta falta en su inequívoca dimensión real, como una falta de *jouissance*, que inaugura toda una dialéctica de interrupciones/implicaciones recíprocas entre la *jouissance* y el lenguaje, entre el afecto y la representación” (Stavrakakis, 2010:119). El reconocimiento de esta dinámica permite entender que la pulsión, aunque no sea ajena al lenguaje, si lo es del campo del discurso, de ahí que, mas allá que existan rearticulaciones simbólicas, la posición del sujeto puede permanecer ligado a una certeza de goce: “si no teorizan con ambos lados de la dualidad (el discurso y el afecto) con nitidez y exactitud, se llega a una situación en la que todo pasa a ser un momento interno del discurso y pierde su presencia distintiva. El desarrollo –el relato contingente- de un conjunto discursivo se torna e resultado de una dinámica endógena, en especial porque lo extra-discursivo queda fuera del campo de reflexión” (Stavrakakis, 2010:120-121). Lo interesante es observar como la ideología, que en términos de Althusser recubre imaginariamente las relaciones vividas con el

mundo, interpreta esa falta de goce, sus causas y el modo de paliarlas. Aquí cobra vital importancia el discurso del capitalismo, tal cual es tematizado por Lacan en su conferencia de Milán, dictada en 1972. Allí, en resumidas cuentas, demuestra como en este “falso” discurso, el objeto a funciona como forma de tapan la falta del sujeto. Subrayando, gracias a las teorizaciones realizadas por Althusser, que el objeto del capital opera como plus de gozar, se comprende que: “la plus-valía, es la causa del deseo del cual una economía hace su principio: el de la producción extensiva, por consiguiente insaciable, de la falta-de-gozar. Por una parte se acumula para acrecentar los medios de esta producción a título de capital. Por otra extiende el consumo sin la cual esta producción sería vana, justamente por su inepticia a procurar un goce con que ella pueda retardarse” (Lacan, 1996:59).

La raíz de estos impasses teóricos se debe a que Laclau edifica la totalidad de su proyecto tomando como unidad de análisis básico a la categoría de demanda. El carácter “flotante” de su sentido, hace que se pierda de vista el sistema de necesidades que las funda. Se fluidifica el entramado que permite explicar porque surgen unas y no otras, como es posible que un conjunto determinado se agrupe mientras terceras quedan excluidas, etc. Sin analizar el papel que cumple el objeto a dentro del discurso del capitalismo, no se puede señalar que el isomorfismo entre este y el vínculo hegemónico constituye una forma de pensar una lógica emancipatoria por fuera del paradigma marxista-revolucionario, pues, sin un régimen de referencia que analice los dispositivos actuales a través de los cuales se determinan las relaciones de poder, se torna difuso indicar cuando hay un cambio radical frente a lo existente y cuando, en realidad, de lo que se trata es de un reacomodamiento dentro de lo mismo.

Al concepto de hegemonía de Laclau, le cabe la misma imputación que Althusser le hace a Gramsci, ya que si para este todo es hegemonía, en el sentido de que hay una posición hegemónica dominante, una contra-hegemónica que puja con ella y, por tanto, toda crisis es una crisis de hegemonía, se hace de este concepto una causa suprema, donde todo es producido por ella, y por consiguiente, opera también como efecto necesario de todo lo acaecido, pues cualquier modificación realizada se resuelve en su interior, bajo su lógica de funcionamiento. De esta manera, “la idea de que se pueda descifrar toda la naturaleza terriblemente material de la producción, de la explotación, de la lucha de clases en la producción, la naturaleza terriblemente material de las coacciones y de las practicas del derecho, de las luchas de clases políticas e ideológicas en la exclusiva realidad titulada Hegemonía (...), es de un extraño idealismo” (Althusser, 2003:169).

En definitiva, aquello no pensado por Laclau, es decir, la relación del sujeto con el Otro completo, situación desarrollada por el concepto de interpelación, demuestra no solo ciertos límites de su formulación, sino la especificidad de su accionar: exponer una ontología de neto corte descriptivista. En consonancia con ello se comprende que, si la preocupación central de Laclau es desentrañar la forma política que tendrá un nuevo orden social, el acento estará puesto más en el futuro que en el presente. El precio a pagar, será determinar a aquel como una continuación de este. La acción política, por tanto, esta domesticada y pre-interpretada como una variación dentro del juego de la lógica hegemónica.

La postura althusseriana, por el contrario, apunta a estudiar la ideología no por los efectos resultantes de una articulación hegemónica, sino a partir de su causa motriz, es decir, el funcionamiento de los aparatos ideológicos del estado (Cfr. Althusser, 2003:161). De allí que su teoría de ideología, no por ello exenta de dificultades, constituya una postura crítica frente a lo establecido. Por supuesto que no se buscará establecer un punto extra-ideológico desde el cual posicionarse, sino sostener que solo como sujetos ideológicos se puede pensar el cambio. La figura de Maquiavelo se erigirá, en este contexto, como el principal referente para pensar políticamente la noción praxis, al describirla como un exceso respecto de la teoría. Si bien en *El Príncipe*, el florentino lleva acabo un análisis preciso y pormenorizado de su coyuntura histórica, no dice nada acerca de quién será el unificador de Italia: “Maquiavelo no solamente plantea, sino que piensa políticamente su problema, es decir como una contradicción en la realidad, que no puede ser resuelta por el pensamiento, sino por la realidad, es decir, por el surgimiento, necesario pero imprevisible, inasignable en el lugar, el tiempo y la persona, de las formas concretas del encuentro político del que solo se define las condiciones generales (...) Este desajuste, pensado y no resuelto por el pensamiento, es la presencia de la historia y de la práctica política en la teoría misma” (Althusser, 2004:109).

Mientras que en la lógica laclausiana la forma de lo efectivamente acaecido, así como de lo que va a ocurrir en el futuro, se encuentra determinada de antemano por el pensamiento, o lo que es lo mismo, la praxis política coincide con su concepto, Althusser encuentra el modo de exponerla como un exceso, un punto ciego al interior de la teoría. En definitiva, tal vez se pueda afirmar, polémicamente, que las diferencias entre sus planteos no sean otra cosa que las desavenencias existentes entre un filósofo materialista y uno idealista, puesto que “un idealista es un hombre que sabe no sólo de qué estación sale un tren, sino cuál es su destino: lo sabe por anticipado y cuando sube a un tren sabe adónde va porque el tren le lleva. El materialista, por el contrario, es un hombre que se sube al tren en marcha sin saber de dónde viene ni adónde va” (Althusser, 1993:291).

Bibliografía

- Lacan, J. (1996). "Radiofonía" en *Psicoanálisis. Radiofonía y televisión*, Barcelona: Editorial Anagrama.
- Laclau, E. (2008). Atisbando el futuro. En *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra* (pp. 347-404). Buenos Aires: FCE
- Laclau, E. y Mouffe, Ch. (2004). *Hegemonía y Estrategia Socialista. Hacia una democracia radicalizada*, Buenos Aires: FCE.
- Laclau, E. (2005). *La Razón Populista*. Buenos Aires: FCE.
- Laclau, E. (2002). *Misticismo, retórica y política*. Buenos Aires: FCE.
- Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos
- Althusser, L. (1993). *El porvenir es largo. Los hechos*. Buenos Aires: Espasa Calpe.
- Althusser, L. (1996). *Escritos sobre psicoanálisis*. México D.F: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2008). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Althusser, L. (2010). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2004). *Maquiavelo y nosotros*. Madrid: Akal.
- Althusser, Louis, (2003). *Marx dentro de sus límites*. Madrid: Akal.
- Althusser, L. (1978). *Nuevos escritos. La crisis del movimiento comunista internacional frente a la teoría marxista*. Barcelona: Laia.
- Althusser, L. (2006). *Para leer El Capital*. México: Siglo XXI
- Livszyc, P. (2011). El problema del sujeto y las fronteras del discurso. En *Memorias de las II Jornadas Espectros de Althusser : diálogos y debates en torno a un campo problemático*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. Facultad de Ciencias Sociales. Carrera de Ciencias de la Comunicación, pp. 564-573.
- Stavrakakis, Y. (2010). *La izquierda lacaniana*. Buenos Aires: FCE.
- Žižek, S. (2006). *Visión de Paralaje*. Buenos Aires: FCE.