

X JORNADAS DE SOCIOLOGÍA DE LA UNLP

Mesa 3. El esquivo objeto de la ideología

Julieta Maiarú (FaHCE- UNLP)

julimaiaru@hotmail.com

Reflexiones en torno a la ideología en el pensamiento de Louis Althusser y Ernesto Laclau

Introducción

En el presente trabajo nos proponemos indagar en los desarrollos teóricos de Louis Althusser y Ernesto Laclau en torno a la noción de ideología. Intentaremos dar cuenta de los principales lineamientos de la conceptualización de la ideología en cada uno de los autores, así como también examinaremos los vasos comunicantes que pueden establecerse entre ambas propuestas teóricas. Entendemos que el pensamiento de Althusser ha sido clave para el posterior desarrollo de la teoría laclausiana. De este modo, procuraremos detectar las huellas althusserianas en la obra del autor argentino, señalando las continuidades y las rupturas.

Para esto, en un primer momento examinaremos las contribuciones del filósofo francés, deteniéndonos en dos textos en los que el autor desarrolla tesis claves para acercarnos a su visión de la ideología, éstos son *Marxismo y humanismo* e *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. En un segundo apartado, nos detendremos en las críticas que

Laclau realiza a la concepción marxista clásica de la ideología, y a la reformulación de dicha noción que el autor propone acorde a su perspectiva post-fundacional. Para esto veremos, también, el vínculo entre la noción acerca de la imposibilidad de la sociedad y la concepción de la ideología planteada por el autor. Por último, en un tercer momento, señalaremos los aportes del pensador francés a la obra del filósofo argentino, deteniéndonos en particular en el concepto de sobredeterminación que Laclau adoptó para amoldarlo a su nueva teoría y que, entendemos, es clave para su posterior reformulación de la noción de ideología. Indicaremos, también, las críticas que realiza Laclau a la concepción althusseriana de la ideología, marcando los acercamientos y distancias entre ambos constructos teóricos.

La noción de ideología en Louis Althusser

Nos detendremos en el análisis de la ideología que el filósofo francés realiza principalmente en dos artículos: *Marxismo y humanismo* e *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, ya que en ellos encontramos los principales lineamientos sobre dicha noción propuestos por el autor.

En el primero, escrito en 1963, Althusser comienza realizando una crítica al humanismo identificándolo con un concepto ideológico, en contraste con un concepto científico que nos permitiría acceder al conocimiento. Así, el autor parte de distinguir a la ideología de la ciencia. Esta última tiene una función teórica o de conocimiento, mientras que la ideología se caracteriza por tener una función práctico-social. Si bien la ideología no puede ofrecernos un conocimiento teórico del mundo, nos brinda un sistema de ideas por el cual los individuos se representan la formación social y su lugar en ella. En este sentido, afirma el autor: “la ideología (como sistema de representaciones de masa) es indispensable a toda sociedad para formar a los hombres, transformarlos y ponerlos en estado de responder a las exigencias de sus condiciones de existencia” (Althusser, 2011: 195). De este modo, la instancia ideológica es irreductible, es decir, al ser entendida como constitutiva de la realidad social no puede ser desechada por la ciencia.

La primera definición de la noción de ideología que encontramos en el artículo dicta que “una ideología es un sistema (que posee su lógica y su rigor propios) de representaciones (imágenes, mitos, ideas o conceptos según los casos), dotados de una

existencia y de un papel histórico en el seno de una sociedad dada” (Althusser, 2011: 191). Es posible señalar que en este fragmento ya se visibiliza una toma de distancia de la conceptualización marxista que entendía a la ideología como mero reflejo de la base material, para concebirla como un sistema de representaciones constitutivo de una formación social.

La ideología, entonces, es un sistema de representaciones a través del cuales los hombres viven sus relaciones con sus condiciones reales de existencia. Ahora bien, dichas representaciones surgen de la combinación de las relaciones reales y su investimento imaginario. Explica Althusser:

“La ideología es la expresión de la relación de los hombres con su ‘mundo’, es decir, la unidad (sobredeterminada) de su relación real y su relación imaginaria con sus condiciones reales de existencia. En la ideología, la relación real esta inevitablemente investida en la relación imaginaria: relación que expresa más una voluntad (conservadora, conformista, reformista o revolucionaria), una esperanza o una nostalgia, que la descripción de una realidad” (Althusser, 2011: 193).

El filósofo introduce, de este modo, el elemento de lo ‘imaginario’ de matriz psicoanalítica en su conceptualización de la ideología, que posee un componente deformante o de ficción irreductible (De Ipola, 1982).

Otro punto clave que encontramos en este artículo, es que el autor toma distancia de la tradición teórica que asociaba a la ideología con la conciencia. La ideología no pertenece a una región de la conciencia, sino que es profundamente inconsciente:

La ideología es, sin duda, un sistema de representaciones, pero estas representaciones la mayor parte de 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 en un proceso que se les escapa (Althusser, 2011: 193).

Althusser se aleja, entonces, de las teorías que atribuían las acciones de los hombres a la libertad y conciencia de los mismos. La ideología se presenta como independiente de la subjetividad de los individuos, pero es necesaria para que ellos se representen su lugar en la formación social. De este modo, “los hombres ‘viven’ a través del marco de las estructuras ideológicas que se imponen a ellos sin pasar por su conciencia” (Sosa,

2011a: 177). La relación 'vívida' de los individuos con el mundo es dentro de la ideología. Ellos realizan sus acciones a través y por la ideología.

Así, los individuos practican la ideología sin conocerla, es decir, no pueden acceder a los mecanismos ideológicos que los determinan. Los hombres viven y experimentan el mundo a través de las estructuras ideológicas, por lo que no es factible que tengan una relación exterior y de contemplación de dichas estructuras. En este sentido se presenta imposible una utilización instrumental de la ideología. Esto implica que la clase dominante no tiene con la ideología dominante una relación lúcida de utilidad, no fábrica y manipula dicha ideología, sino que cree -y al mismo tiempo está sometida- a ella. Si bien dicha ideología le sirve a la clase dominante para explotar a la clase dominada, a través de ella también se constituye a sí misma y justifica su posición. Así, para el autor, en toda sociedad dividida en clases la ideología contribuye a asegurar las relaciones de dominación. Sin embargo, implica también que en una sociedad sin clases la ideología no desaparecería, ya que es constitutiva de la estructura de la sociedad y necesaria para que los hombres "experimenten" su relación con el mundo. El comunismo, en este sentido, al requerir de un nuevo modo de producción con determinadas relaciones de producción, no puede prescindir de las formas ideológicas correspondientes.

Por otro lado, en el artículo *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, escrito en 1969, en particular en el apartado "A propósito de la ideología" el autor continúa su investigación sobre dicha noción. Parte de distinguir la ideología en general de las ideologías particulares, y propone el proyecto de una teoría de la ideología en general. En esta dirección plantea una serie de tesis.

La primera dicta que "la ideología no tiene historia". Si bien esta afirmación aparece en *La ideología alemana*, la expresión althusseriana tiene un sentido totalmente distinto al de la fórmula marxista. En la obra de Marx la ideología es entendida como mera ilusión y por tanto no tiene historia, ya que ésta acontece sólo en la realidad material. Para Althusser, en cambio, la ideología por su estructura y su funcionamiento es omnihistórica "en el sentido de que esta estructura y este funcionamiento están, bajo una misma forma inalterable, presentes en lo que se llama la historia entera" (Althusser, 1989: 196). De esta manera, la ideología es anterior a todo orden temporal y se encuentra omnipresente en el extenso transcurrir de la historia.

Luego, Althusser se detiene en dos aspectos que considera centrales en el funcionamiento de la ideología. Por un lado, afirma que en la ideología se representa

una “relación imaginaria” –retomando lo planteado en el ensayo de 1963-, y por otro lado, asevera que la ideología tiene una forma de existencia material. Esto es, en el primer punto que mencionamos, para el autor “los hombres no ‘representan’ en la ideología sus condiciones reales de existencia, su mundo real; representan, sobre todo, su relación con esas condiciones de existencia” (Althusser, 1989: 198), y dicha relación es de naturaleza imaginaria. Mediante la ideología, entonces, los hombres se representan la relación imaginaria que mantienen con las relaciones reales en que viven. El otro punto clave en el que se detiene el filósofo es en el carácter material de la ideología. Para Althusser la ideología tiene una existencia material en cuanto que las ideas de un individuo existen en y por sus actos. Las ideas de los hombres tienen lugar en actos, que están insertos en prácticas normadas por rituales que dependen de un aparato ideológico. Así, dependiendo del aparato ideológico al que correspondan las ideas de un sujeto, éste participara de una misa, de un entierro, de una jornada de clases en una escuela, de un encuentro deportivo en un club, etcétera. De este modo, el sujeto actúa en tanto es actuado por las estructuras ideológicas.

La tercera tesis que presenta el ensayo dicta que los sujetos son un efecto de la ideología. Althusser va a sostener que una de las principales funciones de la ideología es la constitución de los sujetos. La interpelación es el mecanismo por el cual la ideología convierte a los individuos concretos en sujetos. Mediante dicho mecanismo los individuos son llamados a asumir las prácticas y significados sociales asociados al lugar que se les asigna. La operación ideológica de la interpelación tiene un doble mecanismo. Implica, por un lado, un acto de reconocimiento por el cual el sujeto se identifica con aquel lugar al que es llamado a identificarse, y al mismo tiempo, un acto de desconocimiento del propio mecanismo ideológico que lo constituye en tanto que sujeto. De este modo, la interpelación ideológica constituye a los sujetos generando la ilusión de que ya estaban constituidos desde antes del acto de interpelación. En este sentido, el autor explicita que la distinción entre sujetos e individuos es meramente analítica debido a que los individuos son siempre ya sujetos. Es decir, incluso antes de nacer ya están sujetos a una estructura familiar, se les asigna un nombre, un lugar en la configuración sexo-genérica, entre otras determinaciones.

El mecanismo ideológico interpela a los individuos como sujetos en nombre de un Sujeto Único y Absoluto que constituye el centro de la estructura ideológica (Sosa, 2011a: 185). Dicho Sujeto el autor lo ejemplifica con la figura de Dios en la ideología religiosa, pero entendiendo que funciona para toda ideología en general. La estructura

ideológica, entonces, va a tener un formato de centrado especular para garantizar el reconocimiento ideológico de los sujetos. Así, sostiene Althusser:

“La estructura de toda ideología, que interpela a los individuos como sujetos en nombre de un Sujeto único y absoluto, es especular; es decir, a modo de espejo, y doblemente especular: este doble desdoblamiento especular es constitutivo de la ideología y asegura su funcionamiento” (Althusser, 1989: 204).

El Sujeto ubicado en el centro interpela a todos los demás sujetos, en una relación especular mediante la cual se sujeta a los sujetos al Sujeto, y a la vez, éste les brinda una imagen en la cual identificarse. Por medio de este mecanismo se asegura el reconocimiento de los sujetos entre sí, entre los sujetos y el Sujeto, y del sujeto con sí mismo.

El resultado este dispositivo ideológico es “hacer vivir” a los individuos, que ocupan una posición determinada en la trama de relaciones en la que están insertos, como si de ellos dependiera dicha posición. A través de éste proceso, los individuos se viven a sí mismos –en lo imaginario- como principio autónomo que determina su relación con sus condiciones reales de existencia y elige libremente sus actos. Así, la ideología produce una inversión imaginaria de las determinaciones (De Ipola, 1982). Los individuos, bajo la ilusión de que actúan libremente, asumen las tareas que les son prescritas en función del lugar que ocupan en el tejido social. Se asegura, de este modo, el sometimiento no mediante la coerción sino por una autosujeción. La función del mecanismo ideológico va a ser para el autor, en última instancia, garantizar la reproducción de las relaciones de producción existentes

La noción de ideología en Ernesto Laclau

Hacia 1978 Ernesto Laclau publica *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, Fascismo y Populismo*, allí el autor analiza el debate Miller- Poulantzas, y para esto retoma algunos elementos de la teoría althusseriana. En torno a la noción de la ideología Laclau va a disparar contra Althusser dos críticas. Por un lado, sostiene que toda ideología, en el marco teórico del filósofo francés, se dirige a reproducir el orden social, y en consecuencia, es entendida como ideología dominante sin lugar para pensar una ideología de los sectores dominados. Laclau va a afirmar que “la lucha de clases penetra el campo de la ideología, por lo que junto a las ideologías de la clases

dominantes, que tienden a la reproducción del sistema, encontramos ideologías de los sectores dominados que luchan por transformarlo” (Laclau, 2015: 114). Por otro lado, está en desacuerdo con la oposición entre ideología y ciencia presente en Althusser. Si para el pensador francés a través de la ciencia es posible escapar del campo ideológico y romper con su efecto distorsionado, para Laclau no es posible situarse en un nivel extra-ideológico desde el que se pueda observar la “verdad” sin mediaciones. De todos modos, en dicha obra el autor destina unos pocos párrafos a esta cuestión, recupera algunas consideraciones de Althusser sin avanzar demasiado en un marco teórico propio.

A partir de la década del ochenta Laclau comienza a sentar las bases de una teoría política no esencialista o post-fundacional. Tanto en *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia* (1985) escrito en conjunto con Chantal Mouffe, como en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* (1990), el autor desarrolla su planteo sobre la ‘imposibilidad de la sociedad’ que viene ligado a su reformulación de la noción de ideología.

Laclau va a cuestionar dos enfoques clásicos de la teoría de la ideología dentro de la tradición marxista, uno de los cuales identifica a la ideología como un nivel dentro de la totalidad social y el otro la entiende como falsa conciencia. Ambos enfoques van a ser criticados por el filósofo, por un lado en el apartado “*La imposibilidad de la sociedad*” presente en el obra de 1990 y, por otro, en un artículo llamado *Muerte y resurrección de la teoría de la ideología*¹, desde distintas líneas de análisis pero convergiendo en su reformulación –que podríamos caracterizar como post-fundacional- de la ideología.

En el escrito de 1990 el autor va a cuestionar, en primer lugar, el enfoque marxista que sostiene una visión de la totalidad social constituida en torno a la distinción base y superestructura, donde la ideología ocupa un nivel dentro de dicha totalidad. Sostiene que no es posible identificar a la ideología en términos de una topografía de lo social. Dicho enfoque mantenía una visión esencialista que concebía la sociedad como una totalidad inteligible, fundante de sus procesos parciales. Esta totalidad funcionaba como un principio subyacente de inteligibilidad del orden social. El estructuralismo dio un paso más allá al reconocer el carácter relacional de toda identidad social, sin embargo al transformar estas relaciones en un sistema, en un objeto identificable, volvió a caer en un esencialismo (Laclau, 2000: 103). Frente a esto el filósofo va a afirmar la infinitud

1 Dicho artículo su publicó en 2002 en el libro *Misticismo, retórica y política*, y luego en 2014 apareció junto con otros ensayos en *Los fundamentos retóricos de la sociedad*.

de lo social, es decir, que todo proceso estructural está rodeado de un exceso de sentido que es incapaz de dominar. Lo social es entendido como el juego infinito de las diferencias, de modo que las identidades no pueden fijarse en un sistema cerrado. No hay un principio subyacente que logre fijar las diferencias. Todo intento de totalidad es incompleto, por lo tanto la “sociedad” como totalidad suturada y fundante es una imposibilidad. Ahora bien, si no es posible una sutura de lo social por el exceso de sentido, tampoco lo es una completa desfijación de sentido que derivaría en un flujo de diferencias, semejante al discurso psicótico. De este modo, el autor va a sostener que lo social es también el intento de domesticar las diferencias, de abarcar la infinitud en un orden. Si bien es imposible una fijación absoluta, tiene que haber fijaciones parciales que el filósofo va a denominar, influido por los *points de capito* de la teoría lacaniana, “puntos nodales”. Mediante éstos intentos precarios de fijación del sentido y cierre parcial de lo social son posibles. La construcción de los puntos nodales que fijan el sentido se da en una práctica de articulación hegemónica (Laclau y Mouffe, 1987: 191). Desde esta perspectiva sostiene, entonces, que todo sistema estructural está desbordado por un exceso de sentido, que a la vez se intenta suturar mediante intentos precarios de cierre.

En segundo lugar, en dicha obra, el autor señala que el mismo carácter precario e incompleto de toda estructuración que encuentra en el campo del orden social, está presente también en el campo de la constitución de los sujetos. En este sentido, va a cuestionar el enfoque que entiende a la ideología como falsa conciencia ya que esta noción sólo tiene sentido si la identidad del sujeto puede ser fijada. Para Laclau todo sujeto es un sujeto descentrado y al estar provisto de un exceso de sentido no posee una identidad fija e inmutable, sino que ésta se presenta como una articulación inestable de diferentes posiciones (Laclau, 1990: 106). Sólo al considerar la identidad del sujeto como positiva y verdadera se podría afirmar que su conciencia es “falsa”.

Por otra parte, en el artículo llamado *Muerte y resurrección de la teoría de la ideología* Laclau indaga la crisis en que ha caído la noción de ideología en el último tiempo, y profundiza en su análisis de la misma. En esta obra el autor afirma que dicha crisis estuvo sujeta a dos procesos ligados entre sí, por un lado, a la declinación del objetivismo social y, por otro, a la negación de la posibilidad de un punto de mira metalingüístico que permita desenmascarar la distorsión ideológica. Respecto al primer punto, si en un momento la ideología había sido entendida como un nivel de la totalidad social, formando la triada marxista junto al nivel económico y el político, esta

concepción decayó al entender a los mecanismos ideológicos como esenciales a los otros niveles. Esto llevo a la expansión de la noción de ideología y su consecuente pérdida de valor analítico. Al explotar aquellas dicotomías que oponían lo ideológico a otros campos, la teoría de la ideología sucumbió por su propio éxito imperialista.

Por el otro lado, respecto a la concepción que entiende a la ideología como falsa conciencia el autor va a señalar que, si bien ya no se considera posible la existencia de una operación metalingüística de desenmascaramiento, se ha prestado atención a los mecanismos de distorsión que crean la ilusión de un cierre indispensable para la constitución del vínculo social (Laclau, 2014: 48). Este segundo camino es el que tomará Laclau para formular su posición. El autor entiende que categorías como “distorsión y “falsa conciencia” sólo tienen sentido en tanto haya algo “verdadero” que esté disponible. En ese sentido, va a negar que exista un “grado cero” de lo ideológico, sin embargo no considera que haya que desterrar la noción de “distorsión”. No es posible acceder a una realidad extra-ideológica, ni a un fundamento extra-discursivo a partir del cual una crítica a la ideología pueda realizarse. Ahora bien, la noción de un punto de vista extra-discursivo es, considera el autor, la ilusión ideológica por excelencia. La distorsión se presenta justamente en la noción de un cierre extra-discursivo, es decir, lo que constituye una representación distorsionada es la creencia en la existencia de un lugar extra-ideológico. En este sentido, la noción de distorsión no es abandonada sino que debe ser reformulada.

El filósofo va a plantear, de esta manera, que lo esencial a la distorsión es:

- 1) Que un sentido primario se presente como algo diferente de lo que es.
- 2) Que la operación distorsiva tiene que ser de algún modo visible. De modo contrario el éxito de la distorsión sería pleno (Laclau, 2014:26).

Sólo es posible mantener ambas dimensiones si el sentido original es ilusorio y la operación distorsiva consiste en crear esa ilusión. La distorsión consiste en proyectar un fundamento auto-transparente del que carece. Lo que se oculta en la distorsión es la dislocación de la estructura que se presenta a sí misma como cerrada. De este modo, la dislocación es constitutiva y la dimensión de cierre es algo que está ausente. Pero, si bien la operación de cierre es imposible ya que la dislocación es constitutiva de toda estructura, es necesaria porque sin una fijación del sentido no habría sentido alguno. El objeto representado es, a la vez, imposible y necesario. La operación ideológica por excelencia va a consistir, de este modo, en atribuir esa función de cierre a un contenido

particular que es inconmensurable con ella. Así, tiene lugar un proceso de encarnación y deformación de contenidos particulares. El contenido particular asume la función de encarnar el cierre de un horizonte ideológico, y a la vez, es deformado por la misma función encarnante. En la encarnación el elemento particular viene a expresar algo distinto de sí mismo, representa una plenitud ausente con la que es inconmensurable. Para esto en la deformación pierde en su especificidad y entra en relación de equivalencia con otros elementos. Sólo es posible la representación de algo distinto de sí mismo en la medida que el elemento particular entra en relación de equivalencia con otros particulares. Los llamados significantes vacíos y significantes flotantes son las figuras que introduce el autor para llevar a cabo estas funciones. Éstos al reducir al mínimo su contenido particular pueden representar a los diferentes elementos con los que entran en relación de equivalencia, es decir, los significantes se vacían para representar la cadena de equivalencias. Qué significativo particular será el que asumirá la función de representar la cadena será el resultado de una articulación hegemónica.

En esta dirección, afirma Laclau:

“Este es el efecto ideológico stricto sensu: la creencia en que hay un ordenamiento social particular que aportará el cierre y la transparencia de la comunidad. Hay ideología siempre que un contenido particular se presenta como más que sí mismo” (Laclau, 2014: 29).

La ideología, de este modo, es entendida en términos de una ilusión necesaria ya que es una dimensión de lo social imposible de ser suprimida. Dicho de otra manera, en tanto lo social es imposible sin una cierta fijación del sentido, lo ideológico es constitutivo de lo social. Lo ideológico “consistiría en aquellas formas discursivas a través de las cuales la sociedad trata de instituirse a sí misma sobre la base del cierre” (Laclau, 1990: 106). Así, la ideología no es una falsa representación de una esencia positiva, sino el no reconocimiento de la imposibilidad de fijar el sentido. Ideológicos son aquellos discursos que mediante la articulación pretenden fijar un sentido, intentan un cierre siempre imposible. Con esta reformulación de la noción de ideología es posible, para Laclau, la re-emergencia de dicho concepto sin estar obstaculizado por los problemas propios de teorizaciones esencialistas.

Sobredeterminación, discurso e ideología: continuidades y rupturas

Hacia la década del ochenta Laclau va a retomar el concepto de sobredeterminación de Althusser, que va a tener un papel clave para el posterior desarrollo de las bases de una teoría política post-fundacional o no esencialista. Como mencionamos anteriormente, en *Hegemonía y estrategia socialista* el autor toma distancia de las concepciones que intentan explicar la “sociedad” a partir de un principio unitario, oponiéndose definitivamente a la metáfora del edificio marxista. La sociedad como espacio suturado, origen desde el cual explicar los procesos parciales, es imposible. En esta dirección, el concepto de sobredeterminación que Althusser toma del psicoanálisis y adopta a su marco teórico, va a ser retomado por Laclau. Dicha noción va a ser central para dar lugar a una concepción de la contingencia como clave de lectura de los procesos sociales, necesaria para romper con el esencialismo. En lugar de asignar una determinación privilegiada a un componente o esfera determinada de la sociedad, la sobredeterminación en la teoría althusseriana implica que toda causalidad no se reduce a un principio único sino que es compleja y condensa múltiples influencias contextuales (Valenzuela, 39). En este sentido, cada identidad debe ser entendida como el constructo donde intervienen múltiples determinaciones.

La lectura que realizaron Laclau y Mouffe favoreció a concebir la sobredeterminación como un proceso que ocurre en el terreno de la representación simbólica:

“El sentido potencial más profundo que tiene la afirmación althusseriana de que no hay nada en lo social que no esté sobredeterminado, es la aserción de que lo social se constituye como orden simbólico. El carácter simbólico -es decir, sobredeterminado- de las relaciones sociales implica, por tanto, que éstas carecen de una literalidad última que las reduciría a momentos necesarios de una ley inmanente” (Laclau y Mouffe, 1987: 164).

No cabe la posibilidad de fijar un sentido último que ordene la totalidad social. De modo que, lo simbólico no viene a representar otro plano que es verdadero y esencial, ya que lo social carece de esencia. El concepto de sobredeterminación, de este modo, crea un terreno relacional y antiesencialista donde puede tener lugar la articulación, y por ende, la práctica hegemónica.

Sin embargo, el autor argentino encuentra algunos problemas en el armazón teórico althusseriano. Para Laclau la noción de sobredeterminación pierde su potencialidad al combinarla con el enfoque que considera la determinación en última instancia por la economía. En dicho enfoque nos encontramos con una determinación simple y no con una sobredeterminación:

Y si la sociedad tiene una última instancia que determina sus leyes de movimiento, se sigue que las relaciones entre las instancias sobredeterminadas y la última instancia que opera según una determinación simple y unidireccional deben ser concebidas en términos de esta última. (Laclau y Mouffe, 1987: 164).

La sobredeterminación sería, entonces, sumamente limitada ya que las relaciones contingentes dependerían de una determinación esencial. Asimismo, si la sociedad tiene una determinación esencial, entonces, hay un elemento que unifica lo social y la diferencia ya no es constitutiva. Si el concepto de sobredeterminación podía llegar a romper con el edificio marxista que sostenía la dicotomía infraestructura y superestructura, la noción de determinación en última instancia por la economía lo reafirma. Es por este motivo, que para Laclau los efectos deconstructivos de la sobredeterminación no se llevaron a cabo en su totalidad en la teoría althusseriana².

En contraposición a dicho enfoque, en el esquema laclauniano el concepto de sobredeterminación es llevado al extremo y despojado de todo resquicio esencialista para amoldarlo a su nueva teoría. Laclau plantea la existencia de un exceso de sentido que desborda toda literalidad. La sobredeterminación implica, de este modo, que los lazos que unen a los elementos de una totalidad no tienen un carácter esencial, como tampoco los elementos poseen componentes esenciales y necesarios. Los distintos elementos se articulan “en la medida de que la presencia de unos en otros hace imposible suturar la identidad de ninguno de ellos” (Laclau y Mouffe 1987: 176). De esta manera, se evidencia el carácter abierto, incompleto y disputable de toda identidad. Así, sostienen los autores: “este campo de identidades que no logran ser plenamente fijadas es el campo de la sobredeterminación” (Laclau y Mouffe 1987: 189). Únicamente a partir de dicha concepción puede tener lugar la categoría de articulación y, por ende, la posibilidad de una construcción hegemónica. Sólo es posible pensar el espacio de la hegemonía rompiendo con una concepción de lo social que reduce sus distintos momentos a la interioridad de un sistema cerrado. La práctica articuladora va a tener lugar en un terreno que el autor denomina “discursivo”.

En esta dirección, Laclau se sirve de la noción de discurso pero entendiéndola no como mero acto de habla, sino como el lugar de constitución de la objetividad, es decir, como

² Encontramos en la obra de Althusser momentos donde el autor se acerca a una concepción de más determinista y en otros más contingente de lo social. A la crítica laclauniana se podría contraponer la afirmación de Althusser en *Contradicción y sobredeterminación* que dicta: “Ni en el primer instante ni en el último, suena jamás la hora solitaria de la ‘última instancia’” (Althusser, 2011:93).

el conjunto de fenómenos de la producción social de sentido (Laclau, 1985: 39). Lo discursivo no va a ser reductible, entonces, a una región sino que es coextensivo con lo social. En este sentido, no va a haber una instancia extra-discursiva determinante en última instancia. El autor va a distinguir, por un lado, el “campo de la discursividad” entendiendo a éste como el terreno del exceso de sentido, donde ningún sentido puede ser fijado, y por el otro, designa como “discurso” a una limitación parcial de ese exceso de sentido, dicho con otras palabras, “a la totalidad estructurada resultante de la práctica articuladora” (Laclau y Mouffe, 1987: 176). Las posiciones diferenciales se articulan en una totalidad discursiva no suturada. Es en la dimensión de cierre de toda formación discursiva, en donde se intenta dotar de sentido transitorio lo que por sí mismo puede presentarse como pura dislocación, donde se encuentra el efecto ideológico. Dicho con otras palabras, en el intento de sutura se encuentra justamente la dimensión ideológica. Así, todo discurso que se pretende como totalizante es ideológico.

Nos interesa, de este modo, señalar algunas continuidades y rupturas entre ambos autores respecto a la conceptualización de la ideología.

Althusser en la obra de 1969, como vimos, había señalado el carácter material de la ideología. Para él la ideología tiene existencia material en tanto se manifiesta en las prácticas materiales de los hombres, las cuales a su vez se rigen por los aparatos ideológicos materiales en los que se insertan. Las ideas se encarnan, así, en prácticas, rituales e instituciones. En este sentido, respecto a la sentencia althusseriana del carácter material de las ideologías, Laclau va a señalar:

Lo que, sin embargo, constituyó un obstáculo para la plena explicitación teórica de esta intuición fue que, en todos los casos, ella era aplicada a las ideologías; es decir, a formaciones cuya unidad era pensada bajo el concepto «superestructura». Se trataba, por tanto, de una unidad apriorística respecto a la dispersión de su materialidad, lo que exigía apelar ya sea al papel unificante de una clase (Gramsci), ya a los requerimientos funcionales de la lógica de la reproducción (Althusser). (Laclau y Mouffe, 1987: 185).

Para Laclau la materialidad del discurso no encuentra su unidad en un sujeto fundante, ni en ningún principio subyacente exterior así misma³. En este sentido, la articulación

³ Laclau, en una dirección diferente, va a afirmar el carácter material de toda estructura discursiva. Como señalábamos, la noción de discurso no se restringe al texto ni al lenguaje oral, sino que refiere a la estructura de producción de sentido. Para el autor, entonces, el discurso no tiene carácter mental, sino material. Todo objeto se constituye como objeto de discurso, en la medida en que ningún objeto se da al margen de toda superficie discursiva de emergencia. Así, no niega la existencia externa al pensamiento de los objetos, sino que entiende que éstos se

no está dada a priori. La totalidad discursiva no se estructura en base a un sentido teleológico, sino que para que ésta se dé basta una regularidad que establezca posiciones diferenciales. De esta manera, no hay una ideología determinada que del modo de una unidad a priori estructure el discurso, sino que el elemento ideológico lo encontramos en el intento de cierre de toda formación discursiva, sumamente necesario ya que sin esa fijación de sentido no habría sentido en absoluto. Además, este elemento ideológico no corresponde de antemano a la ideología de la clase dominante, sino que el significante particular que encarna la plenitud ausente va a ser producto de la disputa por la hegemonía.

Por otra parte, tanto Althusser como Laclau entienden a la ideología como constitutiva e irreductible a cualquier orden social. Así como también, para ambos autores lo ideológico cumple un papel deformante, es decir, implica siempre un proceso distorsivo. Ahora bien, mientras que para Althusser la ilusión deformante que genera la ideología se contrapone a una situación objetiva no ideológica, para Laclau no hay tal oposición. Como veíamos anteriormente, en Althusser los individuos no representan en la ideología sus relaciones reales de existencia, sino la relación imaginaria que tienen con las relaciones reales en que viven. Las “relaciones reales” se oponen, en este sentido, a “la relación imaginaria”. Encontramos, entonces, lo real frente a lo que se manifiesta en la deformación imaginaria que produce la ideología. En cambio, el filósofo argentino si bien entiende que la ideología tiene una función deformante, sostiene que no hay una esencia verdadera más allá de lo que se manifiesta:

“No habría, pues, dos planos, uno de las esencias y otro de las apariencias, dado que no habría la posibilidad de fijar un sentido literal *último*, frente al cual lo simbólico se constituiría como plano de significación segunda y derivada” (Laclau y Mouffe, 1987: 164).

Para el autor la sociedad se constituye en el orden simbólico, por lo que carece de una literalidad última. En este sentido, Laclau rompe con la dicotomía esencia/ apariencia que sigue estando presente en el pensador francés.

constituyen como tales dentro de la trama de producción de sentido. Esta postura ha sido fuertemente criticada, ya que al eliminar la distinción entre prácticas discursivas y no-discursivas la teoría laclauiana ha llegado al apogeo de lo que algunos autores denominan la “inflación del discurso” (Eagleton, 2005: 279). Lamentablemente detenernos en este punto excede los objetivos de este trabajo, por lo que quedará para próximas investigaciones.

Por otro lado, encontramos en Althusser la afirmación que dicta: “aquellos que están inmersos en la ideología se creen, por definición, fuera de ella (...) la ideología no dice nunca ‘soy ideológica’” (Althusser 1989: 202). Para ambos autores la posibilidad de situarse por fuera de la ideología es el efecto elemental del mismo mecanismo ideológico. Pero el francés encuentra una excepción: la ciencia marxista es para él capaz de romper con el efecto ficticio de la ideología. Presenta, así, a la ciencia como el medio para alcanzar un conocimiento verdadero, oponiendo la verdad del conocimiento científico a la ilusión de la ideología. Esta oposición entre ideología y ciencia va a ser criticada por Jacques Rancière, quien sostiene que en ella Althusser reproduce la diferencia entre un falso saber (opinión o sentido común en términos de la sociología tradicional) y un Ideal de saber verdadero en nombre del cual se critica al primero. Esta postura avalaría una política de defensa de la autoridad de los “especialistas competentes”, que detentan el poder y se asumen con derecho de dictar cuáles deben ser los enunciados “proletarios”, los “burgueses” y las “desviaciones inadmisibles” (De Ipola, 1982: 26). Emilio De Ipola, en esta dirección, sostiene que en la oposición entre ciencia e ideología Althusser duplica especularmente su propia teoría: “constituye a las ciencias sociales en ‘ideologías’ (sujetos en minúscula) en nombre del Sujeto Único, Absoluto y Central, a saber, el materialismo histórico” (De Ipola, 1982: 31). Ernesto Laclau, por su parte, entiende que dicha oposición althusseriana se basa en el supuesto de que la realidad hable sin mediaciones discursivas (Laclau, 2014: 23). Para él no es posible la existencia de un ámbito científico extra-ideológico. La realidad se encuentra mediada por el lenguaje, de modo que no existe un nivel metalingüístico desde el cual un observador neutral pueda captar la esencia de la realidad. La existencia de un punto de vista extra-discursivo es el efecto ideológico por excelencia. Así, mientras que Althusser plantea una crítica de la ideología desde un punto de vista extra-ideológico, la crítica propuesta por Laclau va a ser intra-ideológica.

En esta dirección, el argentino va a retomar la afirmación althusseriana de la eternidad de la ideología, pero modificando su sentido. Para el filósofo francés los mecanismos que producen al sujeto a través del no-reconocimiento están inscriptos en la esencia misma de la reproducción social. Se presenta “un no-reconocimiento necesario, independiente de todo tipo de configuración social” (Laclau, 2014: 25). El filósofo argentino, en este sentido, realiza una modificación al hacer hincapié sobre la base del principio de estructuración. Señala que lo que sería ahora objeto de un no-reconocimiento “es el principio de la estructuración social como tal, el cierre operado

por cualquier sistema simbólico” (Laclau, 2014: 25). De esta manera, no niega sentencia de la transhistoricidad de la ideología, sólo que el efecto ideológico tiene lugar para el autor en el momento de sutura.

Por otra parte, nos interesa retomar una de las críticas presentes en *Política e ideología en la teoría marxista*. Allí Laclau señala que en la perspectiva althusseriana la ideología se identifica con la ideología de la clase dominante, excluyendo la posibilidad de que existan ideologías que expresen los intereses de las clases dominadas. En este planteo el filósofo argentino retoma un artículo de Emilio de Ipola (1982), en el cual aparece el interrogante en torno a la posibilidad de las ideologías de los dominados. Allí, De Ipola va a sostener que la respuesta de Althusser a esta pregunta consistiría en que las posiciones de las clases explotadas no se encarnan en una ideología sino en la Ciencia, en particular en la ciencia del materialismo histórico. En cuanto a la ideología proletaria, ésta sería una variante de la ideología en general, y por ende, cómplice de los intereses de las clases dominantes (De Ipola, 1982: 23). Frente a esta concepción De Ipola va a entender que no toda ideología contribuye a la reproducción del orden establecido, sino que en el funcionamiento concreto pueden encontrarse interpelaciones ideológicas que apuesten a su transformación: “la interpelación puede ser detectada tanto en un discurso religioso cristiano como en un discurso humanista, e incluso también en un discurso comunista como es el del Manifiesto (‘¡Proletarios de todos los países, uníos!’)” (De Ipola, 1982: 27). Así, existen discursos donde la interpelación está dirigida a promover la emancipación de los sectores dominados. En este sentido, Laclau señala que, así como en la ideología de la clase dominante el mecanismo de autosujeción funciona para asegurar el orden de dominación existente, en las ideologías de los sectores dominados el mismo mecanismo opera ligando a los individuos con las tareas de oposición al orden establecido (Laclau, 2015: 114). Tanto Laclau –en la obra de 1978- como De Ipola sostienen que la lucha de clases penetra el terreno de la ideología⁴.

4 Cabe aclarar que la discusión en estos términos Laclau la plantea en la obra *Política e ideología en la teoría marxista* publicada en 1978, ya que luego en sus obras posteriores no hablará de “interpelación”, ni de “clases” al cuestionar la concepción de los agentes sociales como identidades plenamente constituidas en torno a intereses transparentes a priori. De todos modos, en las obras escritas a partir de la década del 80’ sostendrá que, en el cierre ideológico, el significante que encarnará la plenitud ausente va a ser el resultado de una construcción hegemónica. Y en el caso de los llamados “significantes flotantes” entran en pugna cadenas de equivalencias antagónicas que disputan el mismo significante –como ocurre con el término “democracia” que puede ser articulado tanto en discursos emancipatorios como en discursos conservadores-.

Además, cabe señalar que la presencia de la interpelación no determina de antemano la orientación ideológica que posea el discurso ya que, como ha señalado la lingüística estructural, las significaciones no son inmanentes a determinadas palabras. En esta dirección, cabe traer a colación los aportes de Valentín Volóshinov, quien en *El marxismo y la filosofía del lenguaje* sostiene que la palabra no es un signo neutral, sino que es el fenómeno ideológico por excelencia⁵. Las palabras, en tanto signos ideológicos, están multiacentuadas y son un terreno de disputa de las distintas clases sociales. En este sentido, afirma el filósofo ruso: “en cada signo ideológico se cruzan los acentos de orientaciones diversas. El signo llega a ser la arena de la lucha de clases” (Volóshinov, 2009: 50). Todo signo ideológico, al plasmarse en las formas concretas de la comunicación social, está determinado por el horizonte histórico y social de una época determinada, por lo que no es posible explicarlo fuera del contexto en el que se enuncia. En este sentido, la contribución del autor apunta no sólo a que el campo de la ideología está atravesado por la lucha de clases, sino también, a que ésta se lleva a cabo en el signo ideológico mismo.

A modo de conclusión

Para finalizar, en los apartados anteriores intentamos esbozar los aspectos centrales de las distintas concepciones de la ideología sostenidas por Louis Althusser y Ernesto Laclau. La propuesta althusseriana parte de distinguir la ideología de la ciencia, haciendo hincapié en que es a través de la segunda que obtendremos un conocimiento verdadero de la realidad, pero sin embargo la ideología tiene una función práctico-social irreductible. Mediante la ideología, para el autor, los hombres se representan la relación imaginaria que mantienen con sus condiciones reales de existencia. De este modo, la función del mecanismo ideológico va a ser que los individuos vivan y actúen como si de ellos dependiera el lugar que ocupan en la estructura en la que están insertos, y en este sentido, la función última de la ideología sería asegurar la reproducción de las relaciones de dominación.

Laclau, por su lado, parte de criticar a la visión marxista topográfica que ubicaba a la ideología en un lugar restringido de la totalidad social, como a la noción que concebía la ideología como falsa conciencia, sostenida bajo supuesto de que algo verdadero se

⁵ La obra señalada es adjudicada a Vóloshinov, sin embargo dicha autoría ha sido cuestionada por quienes sostienen que fue escrita por Bajtín. Sobre este tema véase la Introducción de Tatiana Bubnova a la obra señalada.

encuentra al alcance humano. Luego del recorrido realizado, entendemos que su reformulación de la teoría de la ideología es indisociable del desarrollo en torno a la imposibilidad de la sociedad propuesto por el autor. La postura post-fundacional o no esencialista de Laclau sostiene la existencia de una dislocación que rompe la posibilidad de entender la sociedad como una totalidad suturada. Al no haber un principio último que explique lo social como una totalidad cerrada, la ideología permite explicar aquellos sentidos transitorios que encarnan la ficción del cierre, función imprescindible ya que la fijación del sentido es necesaria para establecer un cierto orden. Todo proceso ideológico conlleva, de este modo, la encarnación y deformación un contenido particular que al entrar en equivalencia con otros elementos, representa una plenitud inconmensurable consigo mismo. El autor presenta, así, a la ideología como intento de sutura de toda pretendida totalidad.

Como observamos, Laclau coincide con Althusser en que la ideología tiene un papel constitutivo de lo social, y que es eterna ya que se encuentra siempre presente en cualquier orden social. El argentino no desecha el carácter de ficción atribuido a la ideología, va a sostener, al igual que Althusser, que ésta implica siempre un proceso distorsivo. Pero mientras que para el francés el mecanismo ideológico que produce a los sujetos a través del desconocimiento está inscripto en la esencia misma de la reproducción social, para el autor argentino la distorsión se produce en el principio de la estructuración social, es decir, el efecto ideológico se presenta en la ilusión de sutura de toda estructura.

Además, mientras que para el francés la distorsión ideológica se contrapone a un sentido objetivo, para Laclau la noción de sentido objetivo es justamente una forma de falsa representación (Laclau, 2014:28). No existe un sentido verdadero último o esencia que unifique de antemano lo social, sino que la distorsión va a estar justamente en la ilusión de cierre que permite fijar ciertos sentidos, aunque sean siempre intentos precarios y transitorios. Frente a la dislocación que imposibilita un cierre estructural, mediante del proceso ideológico toda identidad adquiere su coherencia ficticia.

Por otra parte, como vimos, la reflexión de Althusser en torno a la noción de sobredeterminación fue condición de posibilidad para el giro post-fundacional laclausiano, es decir, estableció la base a partir de la cual Laclau levanta su constructo teórico. La continuación del pensamiento althusseriano y radicalización del concepto de sobredeterminación estableció un terreno despojado de todo residuo esencialista, fundamental –como pudimos observar- para la reformulación de la noción de ideología.

Por otro lado, señalamos dos puntos en que se distancian las propuestas teóricas de los autores. En primer lugar, Althusser establece la distinción entre la ciencia y la ideología, señalando al conocimiento científico como la posibilidad de situarse fuera de la ideología, rompiendo así con el efecto distorsivo. Laclau, por su parte, entiende que no existe la posibilidad de situarse en un terreno extra-ideológico desde el cual captar la verdadera esencia de la realidad. De este modo, mientras que el primero propone una crítica a la ideología desde un ámbito extra-ideológico, la crítica a la teoría de la ideología que realiza el segundo va a ser intra-ideológica. En segundo lugar, para Althusser en tanto la función principal de la ideología es garantizar la reproducción de las condiciones de producción, la ideología en general se identifica con la ideología de la clase dominante, en cambio Laclau va a plantear que la ideología en cuanto tal no coincide siempre con la ideología de los sectores dominantes, sino que el cierre ideológico está atravesado por múltiples disputas que se llevan a cabo en el campo de la construcción hegemónica.

De este modo, podemos sostener que si bien Laclau se aleja en algunos aspectos de la teoría althusseriana, el pensamiento del filósofo francés fue clave para el desarrollo de la propuesta teórica laclausiana y su reformulación de la noción de ideología.

Bibliografía

- Althusser, L. (1989) *Ideología y aparatos ideológicos del Estado* en La filosofía como arma de la revolución. Buenos Aires. Siglo XXI.
- Althusser, L. ([1967] 2011) *La revolución teórica de Marx*. Buenos Aires. Siglo XXI.
- Cuevas Valenzuela, H. (2015) *Intervenciones Ernesto Laclau y su concepto de discurso post-marxista* en Revista Pléyade 15, julio- diciembre 2015, págs. 33-47.
- De Ípola, E. (1982) *Crítica a la teoría althusseriana sobre la ideología* en Ideología y discurso populista, México, Folios.
- Eagleton, T. (2005) *Ideología. Una introducción*. Barcelona. Paidós Ibérica.
- Laclau, E. ([1977] 2015), *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*. Madrid, Siglo XXI.

- Laclau, Ernesto (1985) *Ruptura populista y discurso* anexo a *Tesis acerca de la formación hegemónica de la política* en *Hegemonía y alternativas políticas* en América Latina. J. Labastida Del Campo (comp.). México, Siglo XXI, pp. 39-44.
- Laclau, E. y Mouffe Ch. ([1985] 2004), *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. ([1990] 2000), *Nuevas reflexiones sobre la revolución en nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Laclau, E. (2014) *Los fundamentos retóricos de la sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Sosa M. (2011a) *La teoría de la ideología en Louis Althusser*, en Caletti, S. (coord.) *Sujeto, política, psicoanálisis: discusiones althusserianas con Lacan, Foucault, Laclau, Butler y Žižek*. Buenos Aires. Prometeo
- Sosa M. (2011b) *Discurso, política y sujeto: las huellas de la problemática althusseriana en la propuesta teórica de Ernesto Laclau*, en Caletti S. y Romé N. (comp.) *La intervención de Althusser: Revisiones y debates*. Buenos Aires. Prometeo
- Pereira A. *Ideología y crítica de la ideología en el pensamiento de Ernesto Laclau* en: *Perspectivas internacionales*, Vol 11, N°2, págs.89-108.
- Vóloshinov, V. N. (2009) *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Buenos Aires. Ediciones Godot.